

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

# **TIROSH**

Jewish, Slavic & Oriental Studies

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

# ТИРОШ

Труды по иудаике, славистике,  
ориенталистике



GENESIS  
PHILANTHROPY  
GROUP



ФОНД  
ПРЕЗИДЕНТСКИХ  
ГРАНТОВ

**Редакционный совет:**

С.Н. Амосова (Москва), М.И. Гаммал (Москва), Л.М. Дрейер (Москва), Д.А. Марьясис (Москва), В.В. Мочалова (Москва), А. Сиверцев (Чикаго), А. Штерншис (Торонто), Л.С. Чаковская (Москва).

**Editorial Council:**

S.N. Amosova (Moscow), M.I. Hammal (Moscow), L.M. Dreyer (Moscow), D.A. Maryasis (Moscow), V.V. Mochalova (Moscow), A. Sivertsev (Chicago), A. Shternshis (Toronto), L.S. Chakovskaya (Moscow).

**Редакционная коллегия:**

И.В. Копченова (выпускающий редактор, Москва), С.В. Николаева (Санкт-Петербург), И. Пичугин (Москва), М.М. Членов (ответственный редактор, Москва)

**Верстка:** И. Пичугин

**Корректурa:** В. Комарова

**Editorial Board:**

I.V. Kopchenova (Managing Editor, Moscow), S.V. Nikolaeva (Saint-Petersburg), I. Pichugin (Moscow), M.M. Chlenov (Editor-in-chief, Moscow)

**Page-proof:** I. Pichugin

**Proofreader:** V. Komarova

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

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

**Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике** / Отв. ред. М.М. Членов.

В выпуск девятнадцатый «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» вошли 18 статей молодых ученых из Белоруссии, Израиля, Франции, Польши и России. Содержание этого выпуска отражает важные тематические направления, находящиеся на стыке иудаики, славистики и ориенталистики: еврейские классические тексты; контакты, взаимовлияния и конфликты еврейской, христианской и мусульманской культур; еврейская художественная и публицистическая литература XIX–XX вв.; история восточноевропейского еврейства в Новое и Новейшее время; еврейская идентичность в исторической перспективе и в современном мире.

**Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies** / Ed.-in-chief M. Chlenov, Vol. 19, Moscow, 2019. P. 344. In the 19th volume of the annual “Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies”, we are presenting articles by young scholars from Belarus, Israel, France, Poland and Russia, who work in the fields of History, Biblical and Religious Studies, Cultural and Literary Studies, as well as ethnographers and anthropologists. The content of the current issue bespeaks the importance of the topics where Jewish Studies meet Slavic and Oriental Studies: classical Jewish texts; contacts, interplay and collisions between Jewish, Christian and Islamic cultures; Jewish fiction and non-fiction in the 19-20 centuries; history of the Eastern-European Jewry in the modern period, and the Jewish identity today and in historical perspective.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	13
<i>Preface</i>	17

### **Еврейские классические тексты**

<i>Дарья Опенченко</i>	
Аскетические практики в Третьей книге Ездры	23

<i>Валерий Шишкин</i>	
Тосефта-таргум Ос 12:4	50

<i>Марина Баранова</i>	
«Я к вам пришел навеки поселиться...»: мировоззренческий аспект галахической дискуссии Вавилонского Талмуда на примере проблемы гиюра	72

### **Межрелигиозные контакты и параллели**

<i>Анастасия Филимонова</i>	
Предания об Аврааме и Адаме: переосмысление древнеаравийского паломничества в раннеисламской традиции	87

<i>Арсений Агроскин</i>	
Караимско-раввинистическая полемика XVI–XIX вв. на полях антихристианского полемического трактата Сэфер га-Ницахон в неопубликованной рукописи из коллекции Гинцбургов (РГБ)	102

<i>Анна Лунева</i>	
Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой	124



## **Еврейская литература и публицистика**

*Эстер Зыскина*

Двойное послание: идеи еврейского Просвещения  
в «Efes Damim» Исаака Бера Левинсона 141

*Маргарита Фабрикант*

Нарратив еврейской истории в Российской империи:  
евреи как типичная «малая нация»? 156

*Елизавета Домникова*

Герой-пикаро в литературе «потерянного поколения»  
1920–1930-х гг: по материалам романа И. Эренбурга  
«Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» 173

## **История восточноевропейского еврейства**

*Екатерина Норкина*

А.М. Дондуков-Корсаков и еврейский вопрос  
в Российской империи 189

*Сергей Бусько*

Физическая культура и спорт в белорусских губерниях  
на рубеже XX в. как отражение социальных изменений  
в еврейском обществе 201

*Константин Карпекин*

Советское белорусское местечко Добромысль  
в 1920-е годы: реконструкция на основе материалов  
Государственного архива Витебской области 217

## **Еврейская идентичность: история и современность**

*Варвара Редмонд*

Гендерная роль горских евреек (по материалам  
этнографических источников XIX века) 233

*Екатерина Акав*

О некоторых чертах декоративно-прикладного искусства  
крымских караимов (XIX–XX вв.) 253

<i>Мария Шишигина</i> «Евреи по выбору»: религиозная идентичность в прогрессивном иудаизме	267
<i>Ирина Бирюкова</i> История обряда капарот и его сегодняшняя практика в московских общинах	284
<i>Дарья Веденяпина</i> Русскоязычное еврейство в современной Франции: социализации и идентичности	298
<i>Ирина Душакова</i> «Находить материалы и о традициях, и о жизни соплеменников»: анализ содержания газеты еврейской общины Республики Молдова «Наш голос»	324

## TABLE OF CONTENTS

<i>Preface (in Russian)</i>	13
<i>Preface (in English)</i>	17

### **Jewish Classical Texts**

<i>Daria Openchenko</i>	
The Ascetic Practices in the Third Book of Ezra	23
<i>Valeriy Shishkin</i>	
The Tosefta-Targum to Hos 12:4	50
<i>Marina Baranova</i>	
"I came today to live with you forever...". The Weltanschauung in the Babylonian Talmud's Halachic Discussion on the Problem of Conversion to Judaism	72

### **Interreligious Contacts and Interactions**

<i>Anastasia Filimonova</i>	
The Legend of Abraham and Adam: A Reassessment of the Ancient Arabic Pilgrimage in Early Islamic Tradition	87
<i>Arseniy Agroskin</i>	
The Karaite-Rabbanite Polemics in the 16–19th Centuries on the Margins of Anti-Christian Treatise Sefer ha-Nizzahon in the Light of an Unpublished Manuscript from Günzburg Collection (RSL)	102
<i>Anna Luneva</i>	
Revisiting the Early Christian Anti-Judaism in the 20th–21st Centuries: Between Theology and Science	124

### **Jewish Fiction and Non-Fiction**

<i>Esther Zyskina</i>	
A Double Message: The Ideas of Haskalah in I.B. Levinsohn's Efes Damim	141

<i>Margarita Fabrykant</i> Jewish Historical Narrative in the Russian Empire: Jews as a Typical “Small Nation”?	156
---	-----

<i>Elizaveta Domnikova</i> Ilya Ehrenburg’s Novel The Stormy Life of Lasik Roitschwantz: The Picaro Character in the Literature of “Lost Generation” 1920th–1930th	173
---	-----

## **History of Eastern European Jewry**

<i>Ekaterina Norkina</i> A.M. Dondukov-Korsakov and the Jewish Question in Russian Empire	189
---	-----

<i>Sergey Busko</i> Physical Culture and Sports in Belarusian Provinces at the Turn of the 20th Century as a Reflection of Social Changes in the Jewish Community	201
--	-----

<i>Konstantin Karpekin</i> Soviet Belarus Shtetl Dobromysl in 1920th: A Reconstruction Based on the Documents from the State Archive of Vitebsk Region	217
---	-----

## **Jewish Identity: History and Contemporary**

<i>Varvara Redmond</i> Gender Roles of Mountain Jewish Women in the Ethnographic Sources of the 19th Century	233
--	-----

<i>Ekaterina Akav</i> On Fine and Functional Arts of the Crimean Karaites in the 19-20th Centuries	253
--	-----

<i>Maria Shishigina</i> “Jews by Choice”: Religious Identity in Progressive Judaism	267
--	-----

<i>Irina Biryukova</i> The History of the Kaparot Ritual and Its Current Practice in Moscow Communities	284
---	-----

*Daria Vedenyapina*

Russian-Speaking Jews in Modern France:  
Socializations and Identities

298

*Irina Dushakova*

“To Find Materials both about Traditions and Kinsmen’s Life”:  
Content Analysis of the Jewish Community Newspaper in the  
Republic of Moldova “Our Voice”

324



## Предисловие

Предлагаемый вниманию читателей 19-й выпуск ежегодника «Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике» включает статьи молодых историков, библеистов, религиоведов, культурологов, литературоведов, этнографов и антропологов из Белоруссии, Израиля, Франции, Польши и России. Содержание этого выпуска отражает важные тематические направления, находящиеся на стыке иудаики, славистики и ориенталистики: еврейские классические тексты; контакты, взаимовлияния и конфликты еврейской, христианской и мусульманской культур; еврейская художественная и публицистическая литература XIX–XX вв.; история восточноевропейского еврейства в Новое и Новейшее время; еврейская идентичность в исторической перспективе и в современном мире.

Традиционно важным для ежегодника является раздел, связанный с изучением библейских, талмудических и апокрифических текстов. Статья *Дарьи Опенченко* посвящена осмыслению аскетического опыта (практикам поста и молитвы) в апокрифической ветхозаветной книге, известной как Третья книга Ездры. *Валерий Шишкин* представил анализ и перевод малоисследованного текста тосефты-таргума к таргуму Ионафана Ос 12:4. Статья *Марины Барановой* посвящена анализу перспектив применения в исследовании текста Вавилонского Талмуда нового подхода, основанного на выделении метафорического пласта в талмудических дискурсах юридического характера.

Следующий раздел ежегодника, посвященный межкультурным контактам и взаимодействиям, открывает статья *Анастасии Филимоновой*, рассматривающая историю и причины переосмысления ритуала хаджа в ранней исламской истории. *Арсений Агроскин* представил анализ караимско-раввинистической полемики на страницах неопубликован-

ного рукописного источника из собрания Гинцбургов (РГБ), представляющего собой компендиум иудео-христианской полемики XV–XVI вв. *Анна Лунева* рассматривает в своей работе процесс переосмысления исследователями в послевоенный период корпуса раннехристианских антииудейских сочинений в попытке понять их влияние на развитие политического антисемитизма в XIX в., приведшего к трагедии Холокоста.

Третий блок статей объединен темой еврейских публицистических и художественных произведений XIX–XX вв. *Эстер Зыскина* анализирует отражение идей Гаскалы в апологетическом произведении выдающегося еврейского писателя Исаака Бера Левинзона (1788–1860) «Efes Damim». *Маргарита Фабрикант* изучает нарратив еврейской истории, представленный в трудах российской Wissenschaft des Judentums: насколько правомерно рассматривать евреев в Российской империи второй половины XIX — начала XX вв. в ряду других лишенных собственной государственности восточноевропейских «малых наций». *Елизавета Домникова* предлагает новый подход к анализу еврейской литературы, показывая сходство литературы «потерянного поколения» (на примере романа И. Эренбурга «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца») с плутовским романом XVII в.

Исторический блок докладов открывает статья *Екатерины Норкиной*, изучающей эволюцию позиции военного и государственного деятеля Российской империи XIX в. А.М. Дондукова-Корсакова в еврейском вопросе. *Сергей Бусько* рассматривает физическую культуру и спорт как один из критериев для оценки процессов модернизации в еврейском обществе в белорусских губерниях на рубеже XIX–XX вв., включая эволюцию отношения властей и еврейских общин к этому вопросу. *Константин Карпекин* изучает источники по экономическому положению еврейского населения местечка 1920-х гг., хранящиеся в Государственном архиве Витебской области (на примере местечка Добромысль Витебского округа Белорусской ССР).

Заключительный раздел ежегодника посвящен проблемам еврейской идентичности. *Варвара Редмонд* рассматри-



вает женскую гендерную модель в общинах горских евреев Северного Кавказа, основываясь на путевых заметках путешественников-исследователей XIX в. *Екатерина Акав* реконструирует искусство крымских караимов на примере текстильных изделий религиозного назначения. *Мария Шигина*, опираясь на собственные полевые исследования, выявляет маркеры идентичности прогрессивного иудаизма на российской почве (общины «Ле-Дор Ва-Дор» г. Москва). *Ирина Бирюкова* изучает историю обряда капарот и его современную практику в московских религиозных общинах. Статья *Дарьи Веденяпиной* посвящена исследованию роли семейной памяти и семейной трансмиссии в построении идентичности русскоязычными евреями Франции и потомками иммигрантов из России первой половины XX в. (второе и третье поколение). *Ирина Душакова* на материале газеты «Наш голос», являющейся печатным органом Еврейской общины Республики Молдова, рассматривает основную посылку издания, прослеживая репрезентируемые связи с другими организациями или странами, а также анализируя способы выстраивания тематической релевантности публикуемых материалов для общины.

Одна из главных целей ежегодника — дать возможность молодым исследователям опубликовать свои первые научные работы в рецензируемом издании. Вошедшие в сборник статьи позволяют получить представление о научных интересах молодого поколения исследователей в области иудаики. Редколлегия надеется, что очередной сборник серии вызовет интерес у всех гуманитариев, работающих в области иудаики.

*Редколлегия*

***Ирина Владимировна Копченова***

(Центр научных работников и преподавателей в вузах «СЭФЕР»,  
Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)  
Мл. научный сотрудник, ORCID ID: 0000-0002-7268-2608,

Институт славяноведения РАН:

Россия, 119334, Москва, Ленинский проспект, 32А, корпус В, ком. 808;

тел.: +7(495)938-00-70, E-mail: [students@sefer.ru](mailto:students@sefer.ru)

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.0.1

## Preface

In the 19th issue of the annual "Tirosh. Jewish, Slavic & Oriental Studies", we are presenting articles by young scholars from Belarus, Israel, France, Poland and Russia, who work in the fields of History, Biblical and Religious Studies, Cultural and Literary Studies, as well as ethnographers and anthropologists. The content of the current issue bespeaks the importance of the topics where Jewish Studies meet Slavic and Oriental Studies: classical Jewish texts; contacts, interplay and collisions between Jewish, Christian and Islamic cultures; Jewish fiction and non-fiction in the 19–20th centuries; history of the Eastern-European Jewry in the modern period, and the Jewish identity today and in historical perspective.

Traditionally important for our journal are the studies related to the Biblical, Talmudic and apocryphal texts. This year, **Daria Openchenko** publishes her article analyzing the representation of ascetic practices (such as fasting and praying) in one of the apocryphal books of the Old Testament — commonly known as the Third Book of Ezra. **Valeriy Shishkin** presents his own translation and interpretation of the understudied text of the Tosefta-Targum to the Targum Jonathan Hos. 12:4. **Marina Baranova** applies a new approach to the interpretation of the Babylonian Talmud to extract additional semantic and contextual layers from the halachic discussion of conversion to Judaism that reflect the values of the early Rabbinic Judaism.

**Anastasia Filimonova's** article opens the section on cross-cultural contacts: it discusses the phenomenon of pilgrimage and its appropriation in the early Islamic history of the Hajj. **Arseniy Agroskin** offers an analysis of Karaite-Rabbanite Polemics in 16–19th century that appears on the margin of an unpublished manuscript from the Günzburg collection (RSL). **Anna Luneva's** articles follows the evolution of the paradigm in post-War academic works discussing early Christian Anti-Judaism and its role

in the development of political Anti-Semitism that eventually led to the tragedy of Holocaust.

The third section focuses on Jewish fiction and non-fiction in the 19–20th centuries. **Esther Zyskina** analyses the reflection of Haskalah ideas in I.B. Levinsohn's apologetic work *Efes Damim*. **Margarita Fabrykant** studies the Jewish historical narrative found in the works of the Russian Wissenschaft des Judentums to determine to what extent the Jews of the Russian Empire of that period can be counted among stateless "small nations" of Eastern Europe. **Elizaveta Domnikova** takes a fresh look at Ilya Ehrenburg's novel *The Stormy Life of Lasik Roitschwantz* to show the links between the literature of the "lost generation" and the classic picaresque novel of the 17th century.

Opening the History section is **Ekaterina Norkina's** article dealing with the evolution of A.M. Dondukov-Korsakov's views on the Jewish question over the course of his career as a state and military official in the Russian Empire of the 19th century. **Sergey Busko** studies the development of physical culture and sports in the Jewish communities of Belarusian provinces at the turn of the 20 century as indicative of the processes of modernization in the region. **Konstantin Karpekin** explores the economic situation of a Belorussian Jewish shtetl of the 1920s based on the documents found in the State Archive of Vitebsk region.

The closing section of our annual journal is dedicated to Jewish identity. **Varvara Redmond** studies gender roles of Mountain Jewish women as they figure in travel notes and diaries of the 19 century explorers. **Ekaterina Akav** reconstructs fine and functional arts of the Crimean Karaites by studying their textile products designed for religious purposes. **Maria Shishigina** shares the findings of her own field work to detect identity markers of the followers of Progressive Judaism in Russia (the community Le-dor Va-dor, Moscow). **Irina Biryukova** presents her research of the Kaparot ritual in today's Moscow religious communities. **Daria Vedenyapina** examines family memory and its intergenerational transmission as a vehicle of identity construction among Russian-speaking Jews in Modern France and descendants (second and third generation) of the Russian immigrants of the first half of the XX century. **Irina Dushakova** examines a set

of 2019 issues of the official Jewish newspaper of the Republic of Moldova “Our Voice”, to trace how it represents the current links between the local Jewish community and the state, and between Moldova and Israel; and to detect the criteria behind choosing a specific topic as “Jewish” enough to fit into the next issue.

One of the main goals of our annual collection is to provide young scholars with an opportunity to publish their first academic works in a peer-reviewed annual. The submissions can also help us monitor the current interests of the academic youth in the field of Jewish Studies. As editors, we hope that the new issue of the series will be of interest for many scholars in the field.

*Editorial Board*

***Irina V. Kopchenova***

(Sefer Center for University Teaching of Jewish Civilization, Institute of Slavic Studies, Moscow, Russia)

Researcher, ORCID ID: 0000-0002-7268-2608

Tel. +7(495)938-00-70, E-mail: students@sefer.ru

DOI 10.31168/2658-3380.2019.19.0.2



---

## Еврейские классические тексты





# Аскетические практики в Третьей книге Ездры

*Дарья Андреевна Опенченко*

(Московский государственный университет, Москва, Россия)

Студентка 3 курса бакалавриата, ORCID ID: 0000-0002-9898-564X, Московский государственный университет (МГУ), философский факультет, кафедра философии религии и религиоведения: Россия, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; тел.: +7(495)939-27-94, E-mail: katrel502@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.1.1

**Аннотация:** Данная статья посвящена осмыслению аскетического опыта в апокрифической ветхозаветной книге. В этом небольшом исследовании главным образом осуществлены попытки проследить практики поста и молитвы. В силу того, что наиболее вероятным фактом является написание Третьей книги Ездры в I в. н.э., на основе предложенного ниже анализа можно сделать выводы об отношении к аскезе, а также о вовлеченности человека начала новой эры в духовную жизнь в русле воздержания. Внимание к данной теме весьма полезно с точки зрения как иудаизма, так и христианства (достаточно упомянуть, что углубление в эту проблему может дать пищу для размышлений о зарождении различных форм монашества). Речь пойдет о видах воздержания Ездры (разные формы поста, например), об источниках и формах молитвенных воззваний. Текст Третьей книги Ездры наполнен аллюзиями, непрямыми указаниями на пророческие книги Ветхого Завета (Танаха), которые также рассматриваются в статье. Основными задачами настоящей статьи являются в первую очередь рассмотрение понятия «аскетизм» и понимание главной цели применения подобных практик, изучение истории возникновения Третьей книги Ездры, анализ фрагментов, описывающих подвиги аскета, выявление аскетических практик в сочинении Филона Александрийского «О созерцательной жизни»,

сравнение описанных у двух авторов элементов аскетических практик. Примечательно, что воздержание и аскетические практики не являлись обязательным условием и предписанием для каждого, но были выбраны пророком и в некоторых случаях указаны ему как путь к общению с Богом и познанию тайн, сокрытых от людей. Рассматриваемые отрывки были проанализированы не только на материале Библии в Синодальном переводе, но и на латинском языке, в результате чего были выявлены некоторые семантические несоответствия Синодального перевода варианту латинскому (Вульгате).

**Ключевые слова:** *библейстика, Третья книга Ездры, аскеза, пост, молитва, путь пророка*

Аскетизм в том его понимании, которое сложилось впоследствии в христианской традиции, отнюдь не определяется как презрение к окружающему миру или, если можно так выразиться, отвержение самой жизни. Напротив, опыт аскета можно представить себе как средство, как путь, если угодно — как «тесные врата» (Лк 13:24–29), ведущие к обновлению, изменению и преображению мира внутри себя, а следовательно и мира окружающего:

Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν / Подвизайтесь [Боритесь] войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут.

В свою очередь, уместно упомянуть о необходимости «тесных врат» жизни для входа в жизнь будущую. В Третьей книге Ездры приводится не один пример, подтверждающий эту мысль: (3 Езд 7:3–16; 12–15; 13:43). Похожую метафору о вратах правды находим и в книгах Танаха (Пс 117:19; Прит 14:19), однако все перечисленные отрывки повторяют друг друга без толкований и комментариев.

(Пс 117:19)

פֶּתַח־חַיִּי שְׁעַר־יְיָ  
אֲבָרַם אֲדֹנָיִה

Отворите мне врата правды; войду в них, прославлю Господа.  
(Прит 14:19)

שְׁחֹרָעִים לִפְנֵי טוֹבִים וְרָשָׁעִים עַל־שַׁעְרֵי צְדִיקָה

Преклоняются злые пред добрыми и нечестивые — у ворот праведника.

В христианской парадигме аскезы, по выражению С.М. Зарина, «имеет своею прямою и ближайшею целью приспособить естественные силы и способности человека к восприятию воздействия божественной благодати, сделать их органом, послушным и удобным орудием для достижения и осуществления в человеческой личности “вечной жизни”» [Зарин 2008, XI–XII].

Как покажет наш анализ, применимо такое понимание аскезы и для мира иудейской апокалиптики первых веков н.э. Н.М. Киреева по этому поводу пишет следующее [Киреева 2009, 19–21]:

...вплоть до середины XX века в иудаике и исследованиях раннего христианства бытовало мнение, что культуре иудаизма не свойственен аскетизм. В середине XX века, в связи со спором между Э.Э. Урбахом, полагавшим, что аскетизм не играл в иудаизме греко-римского периода важной роли, и И.-Ф. Баером, который считал, что вся эпоха Второго храма была пронизана аскетическими практиками, вновь возникает интерес к данной проблеме.

На основе предложенного ниже анализа можно будет сделать выводы об отношении к аскезе, а также о вовлеченности человека начала новой эры в духовную жизнь в русле воздержания.

Как было упомянуто ранее, существует некоторый риск, состоящий в неверном понимании термина «аскетизм», возникающем, как правило, на основе обыденного словоупотребления этого термина, поэтому необходимо дать определение понятию. Слово «аскетизм» происходит от греческого *ἀσκησις*, что значит «упражнение», а также «закаливание», которое было необходимо греческим атлетам «для успешного состязания и борьбы на арене», позднее термин стал обо-

значать одну из форм религиозного подвига [Зарин 2008, II].

Третья книга Ездры, о которой пойдет речь, с точки зрения христианского библейского канона, является частью корпуса «неканонической», «второканонической»/«девтороканонической» или «апокрифической» литературы, однако по этому поводу есть разночтения между канонами разных ветвей христианства. Можно сказать, что эта книга является «единственной по-настоящему апокалиптической среди всей апокрифической литературы» [Шиффман 2016, 143]. Апокалиптический мессианизм в Третьей книге Ездры «резко контрастирует с мессианизмом ранней раввинистической литературы» [Там же]. Книга была написана скорее всего в I–II вв. н.э. в окончательном виде (возможно, в 81–96 гг. н.э.). Этого мнения придерживаются многие исследователи [Faye 1892, 44–45; Schreiner 1981, 301]. Можно предположить, что и сам текст устами героя-повествователя («Ездры») дает указание на время действия. Он говорит: «В тридцатом году по разрушении города был я в Вавилоне...» (3 Езд 3:1): *anno tricesimo ruinae civitatis eram in Babylone*.

Под «городом» (*civitas*) очевидно подразумевается Иерусалим. Однако если речь идет о разрушении Первого Иерусалимского Храма (ок. 587 г. до н.э.), то тогда эта информация противоречит свидетельствам о жизни прототипа героя-повествователя, священника Ездры, известного из библейских книг Ездры и Нехемии, который действовал в Персидскую эпоху (ок. V в. до н.э.). Соответственно, может иметься в виду разрушение Второго Храма в 70 г. н.э.; однако существует также мнение, что это высказывание вовсе не указывает на исторические события, а является аллюзией к вступительной формуле Книги Иезекииля, где выражение «тридцатый год» обозначает, вероятно, тридцать лет после разрушения Храма: («И было в тридцатый год...» — Иез 1:1): *וַיְהִי בְּשָׁלְשִׁים וָאֶחָד בְּתוֹךְ הַגָּלוּל שָׁנָה בְּרַבִּיעִי בַחֹמֶשׁ הַלְדָּשׁ וָאֲנִי בְּתוֹךְ הַגָּלוּל*.

Таким образом, хотя условно книга относится к литературе периода Второго Храма, существует ряд мнений, согласно которым она могла быть написана уже после его разрушения, то есть значительно позже многих новозаветных книг [Henze, Boccaccini, Zurawski 2013, 105]. Аргументом в пользу

датировки Третьей книги Ездры I—II вв. н.э. современные исследователи считают упоминание в 11–12 главах о видении орла — символа царской власти. Три его головы являются прообразом трех императоров: Веспасиана (69–79 гг. н.э.), Тита и Домициана. Соответственно, нельзя исключать, что именно ко времени правления Веспасиана относится написание Третьей книги Ездры [Лявданский, Барский 2008, 82].

Третья книга Ездры дошла до нас в нескольких версиях — латинской, сирийской, эфиопской и арабской [Лопухин 2009, 848]. Латинский перевод книги Ездры (он сохранился в полном виде: основная часть, с III главы по XIV, пролог и эпилог) признается многими исследователями весьма точным переложением греческого текста, от которого сохранились лишь фрагменты [Stone 1982, 292; Metzger 2001, 768–769]. О том, на каком языке была написана книга изначально, ведутся споры. Дошедший до нас латинский вариант скорее всего был выполнен на основе греческого [Mussies 1974, 100–119]; хотя есть версии, согласно которым изначально языком книги Ездры был древнееврейский или арамейский, который стал основой для греческого перевода. К сожалению, прямых доказательств существования древнееврейского текста нет, в небиблейской древнееврейской литературе нет никаких упоминаний о нем, поэтому подобные рассуждения остаются лишь гипотезой [Stone 1990, I; Violet 1924, XXI].

Автор Третьей книги Ездры, живший в V в. до н.э., считается также кодификатором Пятикнижия. Однако вопрос об авторстве довольно спорный: наиболее распространенной является версия о Ездre как о главном герое, который скорбит о своем народе, о судьбах Сиона и Иерусалима и уповает на милость Божию<sup>1</sup>, но его обычно не считают автором<sup>2</sup>. Переселившись в Иерусалим из Вавилона по указанию царя Артаксеркса Лонгимана (458 г. до н.э.), Ездра совместно с Неемией проводил религиозную реформу, занимаясь возрождением культа Яхве, переводом книг, обучением населения и нравственным возрождением народа в целом [Зарин 2008,

<sup>1</sup> См.: [Васильев 2015, 321–322].

<sup>2</sup> См.: [Лопухин 2009, 547–549].

444–445]. Факт чтения Торы у Водяных ворот позволяет назвать Ездру основателем еврейской экзегезы [Ковельман 2012, 18].

Третья книга Ездры, которую одни исследователи и церковные деятели относят к разряду пророческих, а другие считают апокрифической [Вандеркам 2016, 66–70], весьма интересна тем, что может дать ценный материал о применявшихся на заре христианской эры аскетических практиках. Уже библейский Ездра считался связанным с аскетизмом: возвращаясь из Вавилона в Иерусалим, он объявил в организованной им группе численностью свыше 1 700 мужчин, состоявшей как из глав израильских родов, так и из менее знатных представителей, о начале поста, целью которого было «молитвами испросить у Бога благополучного пути» [Ринекер 1999, 291]. В свою очередь Ездра нашей книги, вопрошая об участии еврейского народа, пророчески получает ответы от Бога, являющихся ему ангелов и архангелов, главным образом после таких духовных упражнений, как пост и молитва.

Именно на этих двух практиках мы и сосредоточимся в нашем исследовании. Мы рассмотрим разновидности этих форм аскетического поведения в Третьей книге Ездры, а также убедимся, что они не мыслятся как самоцель, а служат лишь вспомогательным звеном духовного делания.

### Пост и молитва в Третьей книге Ездры как звенья аскетического делания

Можно выделить несколько видов поста в тексте Третьей книги Ездры: полное воздержание от пищи и питья (или строгий пост, 10:4; 14:43), пост с послаблениями, когда Ездра питается «от полевых цветов» и ему велено «не вкушать мяса, ни пить вина, а только цветы» (3 Езд 9:24), а также пост лишь в течение дня (с послаблением ночью), который соблюдают его ученики (14:43).

9:24 ibis autem in campum florum, ubi domus non est aedificata, et manduca solummodo de floribus campi, et carnem non gustabis et vinum non bibes sed solummodo flores

9:24 выйдешь на цветущее поле, где нет построенного дома, и станешь питаться только от полевых цветов и не вкушать мяса, ни пить вина, а только цветы...

Примечательно, что пророк питается нектаром, подобно Богам. Также в тексте мы встречаем некие побудительные призывы Бога к посту и молитве, в ответ на которые даются пророчества о судьбах не только Израиля, но и всего человечества. По прошествии сначала семи, затем четырнадцати, а после и 21 дня поста (соблюдение трех седмиц) наблюдается некий сдвиг в духовной жизни героя: «Голос твой услышан у Всевышнего» (*quoniam auditu audita est vox tua apud Altissimum*); Бог «увидел и чистоту» (*et providit pudicitiam*) (3 Езд 6:32).

После Ездры даруется обещание видения чудес и избавления от зол, а главное, мудрость как некая награда за труды (3 Езд 7:27):

7:27 *et omnis qui liberatus est de praedictis malis, ipse videbit mirabilia mea.*

И... всякий, кто избавится от прежде исчисленных зол, сам увидит чудеса Мои.

Стоит сказать, что Ездра выступает не просто как благочестивый аскет, исполняющий волю Божию, стремящийся к древнему молчанию, на него возложена и миссия пророка. Ср.: *...et convertetur saeculum in antiquum silentium* («и обратится век в древнее молчение») (3 Езд 7:30).

Таким образом, с одной стороны, можно говорить о разных уровнях аскезы в книге, а с другой — о разных ее субъектах. С третьей стороны, можно также выделить два вида поста по их оценке: пост главного героя, по-видимому, оценивается положительно, чего нельзя сказать о посте являющейся ему женщины (см. ниже).

Пост в Третьей книге Ездры есть удел аскета и подвижника, а не предписан всем как жесткое правило, требующее неукоснительного исполнения. Подтверждение этого тезиса мы находим в стихах (3 Езд 7:22–24), из которых можно уз-

нать о всеобщих правилах жизни, которыми, однако, пренебрегли люди Сиона.

7:22 hii autem non sunt persuasi et contradixerunt ei. Et constituerunt sibi cogitamenta vanitatis

7:22 А они не послушались и воспротивились Ему, утвердили в себе помышление суетное

7:23 et proposuerunt sibi circumventiones delictorum. Et superdixerunt Altissimum non esse, et vias eius non cognoverunt

7:23 Увлеклись греховными обольщениями, сказали о Всевышнем, что Его нет, не познали путей Его,

7:24 et legem eius spreverunt et sponsiones eius abnegaverunt et legitimis eius fidem non habuerunt et opera eius non perfecerunt.

7:24 презрели закон Его, отвергли обетования Его, не имели веры к обрядовым установлениям Его, не совершали дел Его.

Здесь мы видим, что от обычных людей ожидается лишь верность законам и постановлениям Бога, изложенным в Торе (legem Eius, sponsiones Eius, «Его законам» и «Его постановлениям») и деланье opera Eius/«дел Бога», что обязательно включает в себя аскезу как дополнительное устроение. Напротив, вина людей описывается не как отсутствие аскетизма, а как пренебрежение самыми элементарными нормами — они поставили перед собой «обольщения грехов», «сказали о Всевышнем, что нет Его» и «не познали Его путей». О посте как необходимой форме духовного делания тут ничего не сказано. Как мне кажется, это значит, что к посту, молитве, слезам (плачу) прибегает лишь праведник-аскет, тогда как от остальных ничего подобного не требуется.

В 14-й главе книги к духовному подвигу Ездры присоединяются пять мужей, которых он взял с собой, чтобы записывать прорекаемые им откровения на протяжении 40 дней. Хотя они становятся соучастниками аскетического делания, их пост отличается от поста Ездры:

14:43 nocte autem manducabant panem; ego autem per diem loquebar et nocte non tacebam.



14:43 Ночью они ели хлеб; а я говорил днем и не молчал ночью [Описывается подвиг, стоящий выше человеческих способностей («немощей естества»). Тем самым указывается на помощь Божию и Его всемогущество — прим. Д.О.].

Здесь мы видим, что главный герой не употребляет пищи круглосуточно, тогда как сопровождающие его пять мужей по ночам все-таки едят.

Это позволяет нам предположить, что в Третьей книге Ездры степень поста может зависеть от духовного уровня субъекта. Действительно, вряд ли можно предположить, что сами по себе ученики Ездры были бы в состоянии прожить сорок дней без еды! Напротив, Ездра, который к этому моменту уже вкусил небесного питья мудрости — «воды, цветом подобной огню» (14:39–40) — даже не столько постится, сколько не нуждается в земной пище, поскольку постоянно пребывает в состоянии пророческого откровения, ср.: «уста мои были открыты и больше не закрывались» (14:41). Поэтому в приведенном выше стихе 14:43 его пост (в противоположность «ели хлеб») описывается не словами «не ел хлеба», а словами «не молчал» (*non tacebam*).

На мой взгляд, этот подвиг, стоящий выше человеческих способностей, тем самым указывает на помощь Божию, получаемую аскетом, и Его всемогущество. Напротив, уровень учеников позволяет им поститься лишь частично (днем).

Итак, степень необходимого поста отличается в Третьей книге Ездры не только для народа и отдельных подвижников, но и для подвижников — в зависимости от их уровня.

Ездра, тем не менее, не единственный герой книги, предающийся строгому посту. В стихе (3 Езд 9:38) герою является некая плачущая женщина, которую он сначала принимает за обычную еврейку (и только в стихах 10:27–50 узнает от ангела, что это было символическое видение Сиона в женском образе):

10:48 et quoniam dixit tibi quod filius meus veniens in suo thalamo mortuus esset et contigisset ei casus, haec erat quae facta est ruina Hierusalem.

10:48 А что сын ее, как она сказала тебе, входя в чертог свой, упал и умер, это было падение Иерусалима.

Эта женщина рассказывает Ездры о постигших ее несчастьях и говорит, что теперь желает лишь полного воздержания, строжайшего поста и непрестанных слез:

10:4 *et cogito iam non reverti in civitatem sed hic consistere, et neque manducabo neque bibam, sed sine intermissione lugere et ieiunare usque dum moriar.* [В данном случае латинский глагол *ieiunare* гораздо точнее передает авторскую мысль, нежели Синодальный перевод, выявляя тождественность понятий «пост» и «голод» — прим. Д. О.]

10:4 И думаю уже не возвращаться в город, но оставаться здесь, ни есть, ни пить, но непрестанно плакать и поститься, доколе не умру.

Поведение женщины, ее желание страдания вовсе не одобряется Ездрой; герой называет ее «безумнейшей» (10:4) и велит ей отправиться домой (10:17). Почему же аскетизм одного персонажа одобряется в книге, а аскетизм другого — нет?

Вероятно, здесь мы снова видим разницу между героем-подвижником и всеми остальными. В то же время можно предполагать, что подобный вид воздержания чрезмерен, ведь он ведет к намеренной смерти. Таким образом, отличие в оценке книгой аскетического поведения Ездры и «женщины» может означать, что аскеза ценна для создателей книги не сама по себе, а в зависимости от цели. Аскеза от горя, направленная на самоумерщвление, — осуждается, а образ поведения героя изображается как вызванный другими целями и другими причинами.

Сам герой на протяжении книги пользуется разными формами поста: «строгим» и «менее строгим». Упоминание о «строгом посте» отсылает к опыту Ездры, который соблюдал его во время написания 94 книг *a spirito dei* («от духа Божия») (3 Езд 14:43). Продолжительность этого поста составила сорок дней. Скорее всего, полное воздержание было оправда-

но такой высокой целью, как получение откровения, к тому же, как говорилось ранее, Ездра был готов к такому подвигу благодаря своему духовному уровню. Возможно также, что в древности пост воспринимался как абсолютное воздержание от употребления пищи и даже, по возможности, питья.

Далее обратимся к практике менее строгого поста. Речь идет о стихах (3 Езд 9:24–25) и (3 Езд 12:51):

9:24 ibis autem in campum florum, ubi domus non est aedificata, et manduca solummodo de floribus campi, et carnem non gustabis et vinum non bibes sed solummodo flores,

9:24 выйдешь на цветущее поле, где нет построенного дома, и станешь питаться только от полевых цветов и не вкушать мяса, ни пить вина, а только цветы...

9:25 et deprecare Altissimum sine intermissione, et veniam et loquar tecum.

9:25 молись ко Всевышнему непрестанно, и Я приду и буду говорить с тобою.

12:51 ego autem sedi in campo septem diebus, sicut mihi mandavit, et manducabam de floribus solummodo agri, de herbis facta est mihi esca in diebus illis.

12:51 а я оставался в поле в продолжение семи дней, как повелено мне, и питался в те дни только цветами полевыми, и трава была мне пищею.

В девятой главе Господь призывает Ездру выйти в цветущее поле и молиться ко Всевышнему, дабы сподобиться беседы с Ним и откровения. Обычно общение с Богом предполагает предварительное воздержание, опыт аскезы; это довольно часто встречающийся мотив. Как было сказано ранее, пост сопровождается молитвой, сокрушением, стремлением к чистоте помыслов, слезами, уединением и отшельничеством. Ездре дается уточнение: обходиться без мяса и вина, но вкушение полевых цветов не воспрещается. В двенадцатой главе повторно упоминается об исполнении завета, данного Господом, священник остается в поле еще на семь дней и питается от цветов, также говорится, что и «трава была пищею» ему. Возможно, в этом отрывке опять же есть указание на события

«допотопных» времен, т.к. разрешение на употребление мяса было дано людям только после Всемирного потопа.

Различие форм поста может быть связано с различием форм деятельности пророка. Пост с вкушением цветов и трав предписывается во время подготовки к получению откровений, а полное воздержание необходимо в моменты, требующие наибольшей концентрации и ответственности (запись, то есть передача откровений другим). Менее строгий пост исполнялся как послушание Богу, пост строгий — личная осознанная инициатива Ездры.

Итак, та или иная цель определяет степень воздержания, которая зависит также от внешнего или внутреннего побуждения к аскезе. Наконец, к моменту написания 94 книг пророк возрастает духовно, и «строгий пост» становится ему под силу.

Для осмысления поста в раввинистической литературе обратимся к трактату в Мишне, Тосефте, Иерусалимском и Вавилонском Талмудах «Таанит». Основная причина поста, согласно трактату Таанит, заключается в угрозе какого-либо несчастья или непосредственном его наступлении. Провозглашается, что в случае угрозы беды народу необходимо соблюдать пост, молиться и трубить в трубы. Одновременно трубить и в трубы, и в шофар, можно только в Храме: «В трубы и гласом шофара трубите перед Царем, Г-сподом!» (Тегилим 98:6). Пост может быть долгим, его сопровождают иные дополнительные ограничения (нельзя стричься, стирать, мыться, носить сандалии и т.д.), поэтому между днями поста имеют место перерывы, т.к. большей части общества не под силу выполнять строгие предписания. Анализ трактата «Таанит» выявляет следующие черты:

1) Несмотря на то, что пост является общим делом всего народа, предписания для священников строже и указываются отдельно, тем самым подчеркивается особая роль сословия коленов, имеется в виду также, что их духовный уровень выше, следовательно, от служителей больше требуется.

2) Подчеркивается роль пророка, который передает народу Израиля слова Всевышнего, предостерегая от совершения неугодных Богу поступков: «И разорвите сердце ваше, а не

ваши одежды!» [Йоэль2:13].

3) Рассуждения рациональны, пост нужен не для истощения и изнеможения. Например, для тех когенов, на чью смену в Храме пришелся пост, полагаются послабления, им нужно беречь силы, потому что в Храме им предстоит много дел. В частности, указывается, что в три первых поста когены, находящиеся в Храме, не постились вообще из-за тяжести работы (Гамеири), а остальные когены постились, но не до конца дня на тот случай, если понадобится их помощь в Храме. В три следующие поста вся смена постилась до конца дня, а работавшие когены — не до конца дня. Только в дни самого строгого поста (в последние семь дней) все когены постились до конца дня, как все общество по слову Раби Йегошуа.

4) Пост сопровождался внешними проявлениями: выносился ковчег и посыпался пеплом, головы постящихся также посыпались пеплом.

5) Количество дней поста и их строгость зависели от изменения положения дела. Если просимое исполнялось (в частности, шел дождь, что и описывается в трактате), пост прекращался.

6) Пост был не только средством избавления от несчастья и умилоствления Бога, но также данью памяти и уважения к особым событиям. Достаточно вспомнить 9 ава (день, когда евреи побоялись войти в Ханаан и за это удостоились войти в землю Израиля только через 40 лет, день разрушения Первого и Второго Храмов, день изгнания евреев из Израиля после восстания Бар-Кохбы), который был провозглашен днем поста и скорби.

Почти все вышеперечисленные пункты — общие с выявленными нами положениями Третьей книги Ездры. Однако имеются и различия: хотя Ездра критикует народ за совершение грехов и печалится о неисполнении закона, положение дел не настолько критичное, чтобы объявлять общий пост. Пророк в первую очередь хочет сам разобраться в волнующих его вопросах, получить на них ответы от Бога и, как уже было сказано, идет на личный подвиг, на который не только весь народ не способен, но в этом нет и необходимости.

В результате анализа мы видим, что аскеза, во-первых, различается по субъекту, во-вторых, по цели, с которой она совершается. Пост Ездры не является обязательным для всего народа и предписан лично ему. Не считает Ездра необходимым пост и для женщины, которую он встречает. Однако и ученики Ездры, сопровождающие его в подвижничестве, постятся иначе, чем он сам. Это позволяет предположить, что строгость поста может зависеть от достигнутого духовного уровня.

Наконец, по-видимому, важно для книги и различение причин аскезы. Аскеза ради себя самой, вызванная личными трудностями или направленная на самоумерщвление, отрицается, путь героя ей противопоставлен. Таким образом, мы видим, что аскеза (в данном случае пост) для автора книги имеет индивидуальный характер и зависит от индивидуальных возможностей субъекта.

Теперь перейдем к целям аскезы. Мы уже отметили ранее, что аскеза приспособлена к личным нуждам каждого и не должна быть направлена на бессмысленное отвержение жизни. Но на что же тогда она должна быть направлена?

Мы рассмотрим, как Ездра выбирает форму поста в каждом из случаев и чего он достигает постом в каждом из них. Мы убедимся, что пост важен не сам по себе, а как часть цельного процесса личностного становления и в конечном итоге получения откровения.

Первое описание поста транслируется в виде императивных воззваний к пророку и ответов последнего на них. В (3 Езд 5:13) дается увещание от ангела Уриила поститься и молиться на протяжении семи дней для получения пророчеств.

5:13 haec signa dicere tibi permissum est mihi. Et si oraveris iterum et ploraveris sicut et nunc et ieiunaveris septem diebus, audies iterato horum maiora.

5:13 Об этих знамениях мне дозволено сказать тебе, и если снова помолишься и поплачешь, как теперь, и попостишься семь дней, то услышишь еще больше того.

Ездра исполнил послушание, последовав ангельскому наказу. Об этом мы узнаем из (3 Езд 5:20–22):

5:20 et ego ieiunavi diebus septem ululans et plorans, sicut mihi mandavit Urihel angelus.

5:20 А я семь дней постился, стенаю и плачу, как повелел мне ангел Уриил.

Говорится, что пост сопровождался стенаниями и плачем. По прошествии семидневного поста «помышления сердца» Ездры были тягостны, но он обрел «дух разума», чтобы говорить перед Всевышним. В данном случае «дух разума», или духовная мудрость, является результатом поста, который очень важен на пути духовного становления.

Стих (3 Езд 6:31) аналогичен стиху (3 Езд 5:13): на этот раз пророк получает указание от Бога молиться и соблюдать «менее строгий» пост, после чего снова общается с Богом и слышит новые откровения.

6:31 si ergo iterum rogaveris et iterum ieiunaveris septem diebus, iterum tibi renuntiabo horum maiora per diem.

6:31 Итак, если ты опять помолишься и опять семь дней попустишься, то я покажу тебе больше в день, в который я услышал тебя.

Мы можем провести параллель: сначала Господом дается пророчество, после которого вновь звучит призыв поститься еще семь дней для обретения откровения. Здесь можно увидеть закономерность такого рода: глубокие божественные тайны, Его промысел не может быть открыты сразу, это надо заслужить многими трудами и подвигами. Соответственно, чем выше святость, тем большее может быть доступно для познания и духовного разума. Кроме новых откровений, в результате этого семидневного поста (3 Езд 6:35–36) герой испытывает следующие чувства: *et cor meum iterato turbabatur in me* («и сердце мое пришло в возмущение во мне»).

Ранее было сказано, что аскеза ради себя самой не приветствуется, значит, все духовные подвиги направлены на достижение определенных результатов, в числе которых как божественные дары (сны, знамения, толкования), так и внутреннее изменение субъекта.

В (3 Езд 13:54–56) читаем: *vitam enim tuam disposuisti in sapientiam* («...ты жизнь свою устроил в мудрости»), и видение *gravia et mirabilia* («важное и чудное») Господь обещает явить через три дня поста, то есть пост в данном конкретном случае — это средство к обретению мудрости. Пост Ездры был довольно долгим; упоминается о трех седмицах, между которыми, однако, имели место перерывы. Общее время поста составило 28 дней. Итогом говения стало «воспламенение духа». Как правильно понять упомянутое «воспламенение»? Обратимся к Писанию (Иер 20:9):

וְאֶמְרָתִי לֹא־אֶכְרֶנּוּ  
וְלֹא־אֶדְבֵּר עוֹד בְּשִׁמּוֹ  
וְהָיָה בְּלִבִּי כְּאֵשׁ בַּעֲרָה  
עֵצֶר בְּעֻצְמֹתַי  
וְנִלְאִיתִי בְּכָל־  
יֵלֶאֱוִי אֶכְלֵל

И подумал я: «не буду я напоминать о Нем и не буду более говорить во имя Его»; но было в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих, и я истомился, удерживая его, и не мог.

Трактовка о преображении сердца, захваченного безмерной любовью к Богу, вызывает некоторые сомнения, восторженности нет, наоборот, этому чувству сопутствует томление души. Рискнем предположить, что такое состояние означает проявление надежды на возможность откровения пути Израиля, ответ на вопрос о том, почему всеблагой Господь допустил страдания Сиона?

Скорее всего (3 Езд 7:55) — указание на награду за подвиги духовного делания. В этом стихе описывается, как *super stellas fulgebunt* («светлее звезд») просияют лица тех, кто воздерживался. Осмелимся предположить, что под воздержанием имеется в виду чистая жизнь вообще. Важно добавить, что пророк Ездра произносит в продолжение этой фразы *nostrae vero facies super tenebras nigrae* («а наши лица — чернее тьмы»). Скорее всего, это парафраз слов «а у нас на лицах



стыд» (Дан 9:7). В этом высказывании видится отражение глубокого смирения, которое, несомненно, есть характерная черта праведника. Вспомним также, что Ездра говорит Господу, призывая Его милость, в (3 Езд 8:32): *nobis enim non habentibus opera iustitiae* («мы не имеем дел правды»). Это тоже свидетельство смирения.

Более того, смирение высоко оценивается Господом и угодно Ему. В (3 Езд 8:48–49) читаем о похвале Ездры: *sed et in hoc mirabilis eris coram Altissimo, quoniam humiliasti te* («но и в том дивен ты пред Всевышним, что смирил себя»). Необходимо заметить, что само изречение косвенно указывает на обещание будущего века и новой вечной жизни. Даже грамматически это подчеркивается использованием будущего времени.

Итак, пост Ездры на протяжении всей книги меняется от предписанного и обязательного к посту по личной инициативе, от менее строгого к более строгому. Это позволяет нам предположить, что: а) аскеза в книге направлена на получение конкретных духовных результатов; б) выбор формы и уровня аскезы в книге — не просто личный эмоциональный выбор субъекта, а либо осознанное упражнение, либо данное свыше предписание. Мера поста также может быть не только увеличена, но и снижена по ангельскому указанию.

Молитва — еще одна духовная практика, к которой прибегает Ездра. Аскеза — это то усилие, которое прилагается для встречи с Богом, молитва же понимается как акт беседы с Богом, причем зачастую в качестве говорящего выступает не только сам пророк, но представитель горнего мира (Бог или ангел), то есть можно говорить именно о беседе, о диалоге. В отличие от современного понимания, согласно которому молитва выступает как проявление аскезы, усилие и духовное делание, молитва пророка не является таковой. Для Ездры молитва — это цель поста, воздержания, молитва его — это не только беседа с Богом, это также познание Бога, единение с Ним, средство спасения, «воспитания самоотверженного настроения» и путь к достижению любви к Всевышнему [Зарин 2008, 596]. Помимо функционального разделения на отдельные типы, существуют следующие виды молитв: «сла-

вословие», «прошение», «благодарение» и молитва «ходатайственная за других». В дополнение можно выявить следующие мотивы молитвы:

1. Побуждение к молитве Бога или ангела (3 Езд 9:24–25; 5:13; 6:31).

2. Молитва, источником которой является внутреннее побуждение (3 Езд 12:6).

3. Молитва как ответ на внешнее побуждение, как некое исполнение установленного закона (3 Езд 6:35–36).

4. Пророчество в молитве или после нее (3 Езд 7:30).

Особо упоминается о слезной молитве, молитве с сокрушением и сетованием. Явный призыв Бога *sed inquire quomodo iusti salvabuntur* («исследуй, как спасутся праведные») (3 Езд 9:13), быть может, тоже косвенно указывает на необходимость молитвы, благодаря упражнениям в которой дается мудрость.

В тексте несколько раз повторяются слова *antiquum silentium* («древнее молчание») (3 Езд 7:30), «великое молчание» (3 Езд 7:85; 7:95). Предположительно, речь в данном случае может идти о внутренней умной молитве, а также о надобности молчания как такового, как определенного рода практики, применяемой аскетами и праведниками для стяжания чистоты и желаемой мудрости.

Молитва является важнейшим, неотъемлемым звеном аскезы. Умная молитва предполагает средоточие мыслей и духа, настраивает на иной образ жизни, готовит человека к встрече с неземным. Можно выделить описание молитвенных побуждений, происходящих извне, императивов поведения, которым следует Ездра. В стихе (3 Езд 9:24–25) мы видим явное указание или побуждение от Господа к молитве. Стихи (3 Езд 5:13; 6:31) даже синтаксически выражают условие (применяется конструкция «если..., то...»), то есть Ездre дается обещание дать откровение, пророчество (см., например: 3 Езд 7:30).

В свою очередь Ездра отвечает на эти побуждения словами или исполнением сказанного ему. В стихе (3 Езд 6:35–36) пророк повествует о своих трудах и произносит следующие слова: «со слезами молился и также постился семь дней,

чтобы исполнить три седмицы, заповеданные мне». Свидетельством его искренности служат слезы во время молитвы и воспламенение духа. В сердце появляется радость и трепет, молитва начинается славословием. В этом отрывке можно найти и элементы благодарственной молитвы.

В Третьей книге Ездры рассказывается также о сугубо личных проявлениях побуждений к молитвенному деланию. В качестве ярких примеров выступают (3 Езд 12:6; 10:4). В первом случае священник говорит о своем желании молиться для укрепления сил на непростом пути жизни, эту молитву не без основания можно отнести к разряду просительных, во втором повествуется о женщине, символизирующей Сион, решившей избрать путь строгой аскезы для преодоления своего горя. Молитва женщины в основном покаянная, хотя желание страдания ее вовсе не одобряется Ездрой:

12:6 nunc ergo orabo Altissimum, ut me confortet usque in finem.

12:6 Итак ныне я помолюсь Всевышнему, чтобы Он укрепил меня до конца.

Стихи (3 Езд 12:5; 10:28) условно можно отнести к еще одной категории — результату молитвы.

12:5 ecce adhuc fatigatus sum animo et spiritu meo invalidus sum valde, et nec modica est in me virtus a multo timore quem expavi nocte hac.

12:5 Вот, я еще трепещу сердцем и весьма изнемог духом моим, и нет во мне нисколько силы от великого страха, которым я поражен в эту ночь.

10:28 ubi est Urihel angelus, qui a principio venit ad me? quoniam ipse me fecit venire in multitudinem excessus mentis huius, et factus est finis meus in corruptionem et oratio mea in inproperium.

10:28 где Ангел Уриил, который вначале приходил ко мне? Ибо он привел меня в такое исступление ума, в котором цель моего стремления исчезла, и молитва моя обратилась в поношение.

Стих (3 Езд 12:5) описывает состояние Ездры после молитвы как истощение сил, изнеможение, но и трепет. Ездра чувствует нужду в помощи Господа. Второй пример описывает «исступление ума»: «молитва превратилась в поношение». Приведенные два примера совершенно противоположны, и можно предположить, что они описывают желаемый и нежелаемый результаты подвигов духа. Или же «исступление ума» — это характеристика полученного откровения, которое превышает силы молящегося.

Молитва понимается как акт духовной практики, часто аскетической (то есть связь между аскезой и молитвой самая прямая). Пытаясь соотнести молитвы Ездры с более общими схемами молитв, мы приходим к выводу, что некоторые модели проявляются более отчетливо, иные — менее, безусловно, преобладают молитвы покаянные и просительные. Эта закономерность обусловлена осознанием Ездрой трудного положения его соотечественников, а также отступничеством израильского народа от данных Богом заветов (вспомним разговор Ездры с Ангелом (3 Езд 7:20–36), где пророк выражает свое сожаление).

### Филон Александрийский и аскетические практики терапевтов

Филон Александрийский, или Филон Иудей (приблизительно 20 г. до н.э. — 50 г. н.э.) — выдающийся религиозный мыслитель своего времени, богослов. Филон считал, что Пятикнижие Моисеево достаточно сильно повлияло на философию Платона, Пифагора, Зенона и Клеанфа<sup>3</sup>.

Наше внимание привлек труд Филона «О созерцательной жизни», написанный на греческом языке, как, впрочем, и все остальные его произведения. Автор повествует о группе терапевтов, их обычаях, верованиях и в том числе о практиках, которые можно охарактеризовать как аскети-

<sup>3</sup> См.: «Библиотека “Вехи”» ([www.vehi.net/brokgauz](http://www.vehi.net/brokgauz)). Просмотрено 05.12.2019.

ческие<sup>4</sup>. Это сочинение представляется весьма интересным хотя бы потому, что было написано примерно в одно время с Третьей книгой Ездры. Соответственно, проанализировав его, мы сможем понять, как терапевты, которых можно назвать иудеями-гностиками, понимали пост и молитву, отлично ли их представление от представлений героя Третьей книги Ездры, были ли описываемые практики повсеместно распространенными. На основании этих выводов мы постараемся сделать заключение о понимании аскезы людьми I в. н.э.

Иудаизм этого периода характеризуется большой тягой к Торе. Именно в это время в Палестине наблюдается высокий рост мистических учений, апокалиптических и аскетических сект, к одной из которых и относились терапевты [Шиффман 2016, 128].

Представляется, что есть много схожего между практиками терапевтов и теми практиками, которые использует Ездра. Самые заметные: пустынножительство и воздержание. Герои повествования Филона не желают жить в пределах городов, убегая от мирской суеты в поисках уединения для чистой жизни и молитв:

Они проводят жизнь за пределами городов, в рощах, либо ищут уединенные места <...>, потому, что видят бесполезность и вредность общения с непохожими на них<sup>5</sup> (Μετοικίζονται δὲ οὐκ εἰς ἐτέραν πόλιν, ὥσπερ οἱ πρᾶσιν αἰτούμενοι παρὰ τῶν κεκτημένων, ἀτυχεῖς ἢ κακόδοιοι, δεσποτῶν ὑπαλλαγὴν, οὐκ ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐκ πορίζοντες· πᾶσα γὰρ πόλις καὶ ἡ εὐνομοτάτῃ γέμει θορύβων καὶ κηρῶν καὶ ταραχῶν ἀμυθήτων, ἃς οὐκ ἂν ὑπομεῖναι τις ἀπαξ ὑπὸ σοφίας ἀχθεῖς).

Так же и Ездра в одиночестве проводит дни в молитве и посте, находясь в цветущем поле вдали от поселений. Особое отношение и внимание терапевты уделяют скромности,

<sup>4</sup> См.: «Библиотека Руслана Хазарзара» (<http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/contempl.htm>). Просмотрено 05.12.2019.

<sup>5</sup> Все цитаты приводится по изданию: [Амусин 1971].

считая ее началом благ человеческих и божественных, в отличие от гордости, порождающей пороки. Автор пишет: «Все время с утра до вечера они полностью посвящают аскезе...». И далее: «Заложив в качестве фундамента воздержание, они строят на нем и другие добродетели души»<sup>6</sup>. О воздержании терапевтов от пищи сведения мы имеем следующие: до захода солнца они не пьют и не едят, полагая, что свет дня предназначен для занятий философией, и только тьма — для нужд тела. Некоторые из них не едят три, некоторые — шесть дней. Потребность в пище облегчают песнями (иными словами, воздухом). Седьмой день недели является священным праздником, в этот день не осуждаются заботы о теле. В этот праздник вкушают хлеб, воду из родника и иногда иссоп, т.к., по убеждению подвижников, пресыщение враждебно не только для души, но и для тела («...не приносят вина, но лишь прозрачную воду», «пища состоит из хлеба, приправленного солью, к этому иногда добавляется из-за более привередливых приправа из иссопа» [Амусин 1971]). Описывается также, что на пиршестве свободно и добровольно, с усердием, «предупреждая желания» прислуживают недавно прибывшие в общину. Вождение они называли «самым ненасытным зверем» [Там же]. В день праздника терапевты надевали белые одежды. Отметим, что Ездра так же зачастую сопровождает свои молитвы постом.

Молитва терапевтов описывается довольно подробно: после сигнала эфемерета члены общины становились в ряд, поднимая к небу глаза и руки, что на протяжении многолетней истории было знаком почитания Бога и готовности служения Ему. Устремленные к небесам глаза были научены смотреть на «достойное созерцания», а воздевание рук означало, что человек не осквернен никакими приобретениями. Молитва приносилась дважды в день: перед рассветом и к вечеру, однако торжественные песни и гимны Богу разрешалось петь на протяжении всего дня. Приведем описание одной из поз, которая, очевидно, была связана с практикой молитвенного делания: левая рука прижата к телу (скорее

<sup>6</sup> См. сноску 4.

всего в знак смирения), а ладонь правой руки касалась груди в области сердца как символ искренней и чистой молитвы.

Особо почитались произведения основателей секты. Толкование Священного Писания происходило путем раскрытия тайного смысла иносказаний. Считалось, что закон подобен живому существу, тело которого — словесные предписания, а душа заключает в них невидимый сразу смысл. Проведя анализ двух произведений, мы можем предположить, что Ездра вполне мог быть знаком с применяемыми терапевтами практиками, т.к. скорее всего они были известны в I в. н.э. и широко применялись.

\* \* \*

Итак, в I–II вв. н.э. и, возможно, немного раньше пост применялся в разных формах: полное воздержание от питья и пищи, воздержание от некоторых видов пищи и питья. Послабления допускались лишь в некоторых случаях: праздник исключал пост, хотя бы частично, т.к. был днем радости; послушание воспринималось выше поста и молитвы; для больных, немощных и пожилых людей допускались послабления.

Пост являлся добродетелью, за которую предполагалась награда от Господа. Однако он не трактовался лишь как простое ограничение в пище или отказ от нее вовсе, но был неразрывно связан с каким-либо духовным делом: например, с молитвой, слезами покаяния или занятием философией (заметим, что философию те же терапевты понимали несколько иначе, для них она была средством познания Бога, глубоким созерцанием мира; возможно, духовная подготовка человека к ее изучению была целью поста). Пост не являлся самоцелью, но лишь средством для получения духовных благ или сознательного самосовершенствования.

Молитва тоже выступала как проявление аскезы и применялась довольно широко. Молитва Ездры часто представляет собой беседу молящегося с тем, к кому направлено молитвенное обращение, похожие описания находим в книгах многих ветхозаветных пророков. Молитва терапевтов, напротив, выступает как акт славословия, восхваления, при котором Высшее существо находится рядом, только незримо.

Любовь к Богу, одновременно страх и трепет перед Ним порождает стремление человека к аскезе. В первые века н.э. это стремление ощущалось довольно остро. Аскеза является неким Божиим предписанием для пророка, которому открываются тайны мира. Конечно, свое влияние оказали и политические, и социальные и иные факторы. Волны иудейской войны, продолжавшейся с I в. до н.э., нарушение этнического и культурного своеобразия евреев в результате постоянных завоеваний, потеря влияния жрецов, фарисеев и т.д., подчинение Риму Иудеи, острый политический и социально-религиозный конфликт дал новый импульс эсхатологическим ожиданиям евреев в Иудее и в диаспоре. Образовывались новые религиозные партии и секты, ожидающие Мессию. Таким образом, исторические события во многом также послужили толчком к аскетическим настроениям.

### Литература / References:

- Амусин 1971 – *Амусин И.Д.* Тексты Кумрана. М.: Наука, 1971.
- Зарин 2008 – *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2008.
- Бухарев 1864 – *Бухарев А.М.* Исследования о достоинстве, целости и происхождении 3-й книги Ездры. М.: Издание книгопродавца А.И. Манухина, 1864.
- Вандеркам 2016 – *Вандеркам Дж.* Введение в ранний иудаизм. М.: Изд. ББИ, 2016.
- Васильев 2015 – *Васильев А.С.* История религий Востока. М.: КДУ, 2015.
- Киреева 2009 – *Киреева Н.М.* Аскетизм в культуре иудаизма греко-римского периода. На правах рукописи. Диссертация на соискание ученой степени канд. наук. М., 2009.
- Ковельман 2012 – *Ковельман А.Б.* Герменевтика еврейских текстов. М.: «Книжники», 2012.
- Лопухин 2009 – *Лопухин А.П.* Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 тт. Т. V. М.: Дарь, 2009.
- Лявданский, Барский 2008 – *Лявданский А.К., Барский Е.В.* Ездры Третья книга // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2008.



Ринекер 1999 – *Ринекер Ф.* Библейская энциклопедия Брокгауза. М.: РБО, 1999.

Шиффман 2016 – *Шиффман Л.* От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2016.

Faye 1892 – *De Faye E.* Les apocalypses juives. 1892.

Kümmel 2001 – *Kümmel W.G.* Unterweisung in lehrhafter Form. Gütersloh, 2001.

Henze, Boccaccini, Zurawski 2013 – *Henze M., Boccaccini G., Zurawski J.M., eds.* Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall. Leiden: Brill, 2013.

Metzger 2001 – *Metzger B.* Unter weisunginlehrhafter Form. Gütersloh: Lfg, 2001.

Mussies 1974 – *Mussies G.* When do Graecisms Prove that a Latin Text Is a Translation? // *Vruchten van de Uithof: Studienopgedragenaan H.A. Brongers.* Utrecht, 1974.

Schreiner 1981 – *Schreiner J.* Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (JSRHZ): Das 4. Buch Esra. Gütersloh, 1981.

Stone 1982 – *Stone M.E.* The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Medieval Vision // *Journal of Theological Studies.* 1982.

Stone 1990 – *Stone M.E.* Fourth Ezra: A Comment. On the Book of Fourth Ezra. Minneapolis, 1990.

Violet 1924 – *Violet B.* Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt. Lpz., 1924.

«Азбука веры» (<https://azbyka.ru/otechnik/prochee/sokrovishnitsa-duhovnoj-mudrosti/>). Просмотрено 05.12.2019.

«Библиотека “Бехи”» ([www.vehi.net/brokgaуз/](http://www.vehi.net/brokgaуз/)). Просмотрено 05.12.2019.

«Библиотека Руслана Хазарзара» (<http://khazarzar.skeptik.net/books/philo/contempl.htm>). Просмотрено 05.12.2019.

Amusin I.D. *Teksty Kumrana* [Qumran texts]. Moscow: Nauka Publ., 1971. (In Russian).

Kümmel W.G. *Unterweisung in lehrhafter Form.* Gütersloh, 2001. (In German).

Henze M., Boccaccini G., Zurawski J. M., eds. *Fourth Ezra and Second Baruch. Reconstruction after the Fall.* Leiden: Brill, 2013. (In English).

Kireyeva N.M. *Asketizm v kul'ture iudaizma greko-rimskogo perioda. Na pravakh rukopisi. Dissertatsiya na soiskaniye uchenoy stepeni kand. nauk* [Asceticism in the Culture of Judaism of the Greco-Roman Period. On the rights of the manuscript. PhD Thesis]. M., 2009. (In Russian).

Kovel'man A.B. *Hermenевtyka evreyskykh tekstov* [Hermeneutics of Jewish Texts]. Moscow: Knyzhnyky Publ., 2012. (In Russian).

Lopukhin A.P. *Tolkovaya Bibliya, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta: V 7 tt.* [Explanatory Bible, or Comments on all books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments: In 7 vols.] Vol. V. Moscow: Dar Publ., 2009. (In Russian).

Lyavdanskij A.K., Barsky E.V. [Ezra the Third book]. *Pravoslavnaia Entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia]. M.: The Church-scientific center «Pravoslavnaia entsiklopediia» Publ., 2008. (In Russian).

Metzger B. *Unter weisunginlehrhafter Form.* Gütersloh: Lfg, 2001. (In German).

Mussies G. When do Graecisms Prove that a Latin Text Is a Translation? *Vruchten van de Uithof: Studienopgedragenaan H.A. Brongers.* Utrecht, 1974. (In English).

Rineker F. *Bibleyskaya entsiklopediia Brokgauza* [Brockhaus Bible Encyclopedia]. M.: RBO Publ., 1999. (In Russian).

Shiffman L. *Ot teksta k traditsii: istoriya iudaizma v epokhu Vtorogo Khrama i period Mishny i Talmuda* [From Text to Tradition: the History of Judaism in the Era of the Second Temple and the Period of the Mishnah and Talmud]. M.: Mosty kul'tury — Geshtarim Publ., 2016. (In Russian).

Stone M.E. *Fourth Ezra: A Comment. On the Book of Fourth Ezra.* Minneapolis, 1990. (In English).

Stone M.E. The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Medieval Vision. *Journal of Theological Studies.* 1982. (In English).

Vanderkam J. *Vvedeniye v ranniy iudaizm* [Introduction to Early Judaism]. Moscow: Izd. BBI Publ., 2016. (In Russian).

Vasil'yev L.S. *Istoriya religiy Vostoka* [History of the Religions of the East]. Moscow: KDU Publ., 2015. (In Russian).

Violet B. *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt.* Lpz., 1924. (In German).

Zarin S.M. *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniyu* [Asceticism according to the Orthodox Christian Teaching]. L'vov: Izdatel'stvo imeni svyatitel'a L'va, papy Rimskogo Publ., 2008. (In Russian).

## The Ascetic Practices in the Third Book of Ezra

**Daria A. Openchenko**

(Moscow State University, Moscow, Russia)

The 3rd year student of BSC, ORCID ID: 0000-0002-9898-564X, The faculty of philosophy, the Department of science of religion, Moscow State University,

119192, 27, 4, Lomonosovsky prospect, Moscow, Russia, tel. +7(495)939-27-94,  
E-mail: katre1502@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.1.1

**Abstract:** The article aims at exploring ascetic practices featured in one of the apocryphal books of the Old Testament. It focuses mainly on fasting and praying. Since the Third Book of Ezra was most likely composed in the first century CE, the proposed analysis reveals people's attitude to asceticism and self-denial as a gate to spiritual life in the beginning of the new era. Taken in both Jewish and Christian framework, it suggests topics for further research potentially leading to new insights into the emergence of various formats of monastic life. The article dwells on Ezra's different modes of abstinence (such as fasting, for instance) and on the sources and forms of praying invocations. The text of the Third Book of Ezra is filled with allusions and oblique references to the biblical Books of Prophets, which is yet another point in consideration here. Among the primary concerns of the article are the concept of asceticism and the reason behind ascetic practices; the history of the composition of the Third Book of Ezra; analysis of the passages dealing with an ascetic's spirited feats; identifying the references to ascetic practices in Philo's essay "On the Contemplative Life" and comparing them with those described by Ezra. Notably, according to the Third Book of Ezra self-denial and ascetic practices weren't supposed to be mandatory for everybody: they were either chosen by the Prophet himself or suggested to him as a way of achieving communion with God and discovering the secret truths concealed from lay people. Last but not least, the cited and otherwise considered excerpts of the text were studied by the standard translation of the Russian Orthodox Church (the so called Synodal Bible) and then compared against the Latin version of the Old Testament (the Vulgate), which allowed detect a number of inconsistencies between the two translations.

**Keywords:** *Bible study, the Third book of Ezra, austerity, fasting, prayer, the way of the prophet*

## Тосефта-таргум Ос 12:4

*Валерий Сергеевич Шишкин*

(Санкт-Петербургский государственный университет,  
Санкт-Петербург, Россия)

Магистр лингвистики, библиотекарь,

ORCID ID: 0000-0003-3409-0510,

Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки СПбГУ

им. М. Горького, Санкт-Петербургский государственный

университет: Россия, 199034, Санкт-Петербург,

Университетская наб., 7/9; тел.: +7(812)328–20–00,

E-mail: valershishki@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.1.2

**Аннотация:** В центре внимания автора статьи — образчик так называемых тосефта-таргумов (ТТ) — тосефта-таргум к таргуму Ионафана книги пророка Осии 12:4 (ТТ Ос 12:4), представляющий собой апокрифическую вариацию истории о встрече Иакова со своим братом Исавом в Быт 32.

Несмотря на то, что ТТ вот уже полтора века привлекают внимание исследователей, нельзя сказать, что они хорошо изучены. Авторы в первую очередь пытались выяснить место ТТ среди остальных таргумов, а также отношения между ними. Изучению же каждого текста в отдельности практически не уделялось внимания, результатом чего стало практически полное отсутствие переводов ТТ на современные языки (автору известен лишь один перевод всего корпуса тосефта-таргумов на современный иврит) и крайне скудная библиография работ, посвященных конкретным тосефта-таргумам. Надо ли говорить, что не избежал этой участи и наш текст. Таким образом, в представленной статье автором решались следующие задачи: во-первых, перевести текст на русский язык и, во-вторых, дать анализ его содержания.

В результате вниманию читателя представляется первый перевод текста ТТ Ос 12:4 на русский (и вообще на современный европейский) язык, чей текст по своей сути — агадический мидраш; этот таргум компилятивен и содержит необычайно многочисленные от-

сылки к иудейской литературе (Библия, Талмуд, таргумы, апокрифы). Что касается датировки, то с осторожностью можно говорить о том, что он относится к VII–IX вв. н.э.

**Ключевые слова:** таргумы, арамейский язык, Библия, Талмуд, апокрифы

Тема тосефта-таргумов, несмотря на полуторавековую историю изучения [Houtman, Sysling 2009, 42–46], до сих пор имеет множество белых пятен. Работы, посвященные этим текстам, за небольшим исключением освещали очень важный, но вместе с тем и очень широкий вопрос — вопрос о происхождении и функционировании тосефта-таргумов. Мы считаем излишним в рамках статьи излагать историю и историографию исследований этих текстов; укажем лишь, что ознакомиться с ними можно в монографии Альбердины Хутман и Гарри Зюслинга [Houtman, Sysling 2009]. Отдельные же тексты остались без внимания исследователей. Во всяком случае мы можем привести только монографию А. Дамсмы [Damsma 2012], посвященную тосефта-таргумам к Иез 1. В настоящей статье мы в свою очередь хотим представить вниманию читателя наши наблюдения, анализ и перевод тосефта-таргума к таргуму Ионафана Ос 12:4. Данный текст прежде практически никем не исследовался и не переводился<sup>1</sup>. Кроме того, несмотря на свой малый объем, он примечателен обилием цитат и отсылок к иудейской и апокрифической литературе. Чтобы показать это, изложение материала нами выстроено по следующему принципу: сначала следует оригинальный пассаж из текста в транслитерации, затем — его перевод, после чего приведен наш собственный анализ и комментарий.

---

<sup>1</sup> Текст этого таргума, содержащегося в рукописи MS Jerusalem 4° 577.49, опубликован дважды — в 1958 г. Йегудой Комлошем [Komlosh 1958] и в 1996 г. Римомом Кашером [Kasher 1996a] (издание и перевод на иврит всех известных на тот момент тосефта-таргумов). Текст из издания Р. Кашера доступен на сайте проекта The Comprehensive Aramaic Lexicon.

## 1. Перевод

Таргум «В утробе он схватил за пятку...», когда ушел наш отец. Когда ушел Иаков, наш отец, из семьи, то страх [имел] перед своим братом Исавом. Чтобы тот не убил его, он [бежал] к Лавану, брату своей матери и принял его благословение с мудростью. А тот сохранял вражду между ними. Когда у его отца [было] время печали, он отправил посланцев к Исаву, своему брату, ведь он боялся его. И молился отец наш Иаков и искал милосердия от Бога своего отца, и он сказал, открывая и объясняя:

— Не ты ли создал мир и не ты ли создал Закон, который ты дашь только сынам Израиля? Ты говорил с Авраамом-отцом, а затем с семьей поколениями: «Я даю твоему сыну Закон через Моисея, а он — седьмое поколение». Убьет ли мой брат Исав меня и моего сына, которому был дан Закон, Господин всех миров? Прими же мою молитву, потому что я ищущ милосердия от Господа и славу твоего Присутствия, которая обитает на седьмом небе. Оно смотрело из обители своего храма с седьмого неба [на седьмое поколение], которое воспримет Закон, будет хранить день седьмой, и [они] будут [хранить] семь дней Пасхи опреснок, служить во времена торжеств праздничных дней на седьмой месяц. Спасешь ли меня от руки моего брата, как ты спасешь нас от Фануила, его ангела? Не прекращай же Договор, который ты установил с Авраамом-отцом.

Так молился отец наш Иаков. Когда он прибыл к Исаву, то оно [Присутствие] спасло его. Тот бросился и побежал к нему и обнял его. Его [Исава] зубы выпали из его рта и стали подобны черепкам. Не сможет он сотворить ему [Иакову] вражды. Так оно [Присутствие] спасет Израиль от их врагов, и придет Мессия. Он спасет их, и явится царство Господа скоро всем жителям земли, как написано: «Пророк, скажи им: „Разве Иаков не родился?“».

## 2. Анализ содержания

Итак, текст представляет собой апокрифическую вариацию на тему встречи Иакова со своим братом Исавом, речь о которой в Библии идет в Быт 32, и к содержанию книги пророка Осии не имеет практически никакого отношения.

**1. *tšyzbnyl mn pnwʔl mlʔkyh*** «...ты спасешь нас от Фануила, его ангела».

В первую очередь следует прокомментировать имя *pnwʔl* (Пенуэл/Фануил). В Быт 32:30 это имя встречается в форме *pnʔl* (Пениэл) и представляет собой топоним — так Иаков называет место борьбы с Богом: «И нарек Иаков имя месту тому: “Пенуэл; ибо, говорил он, я видел Бога лицом к лицу, и сохранилась душа моя”»<sup>2</sup>.

В рассматриваемом тосефта-таргуме это имя встречается в форме *pnwʔl*<sup>3</sup>, за которым следует определение *mlʔkyh*, т. е. «Пенуэл/Фануил(а), его ангел(а)» — речь идет об ангеле Фануиле. Имя ангела Фануила, известного также под именами Сариил и Уриил, связано с циклом о патриархе Енохе [Orlov 2007, 413–415]. Во Второй книге Еноха 22–23 под именем Уриила<sup>4</sup> он дает Еноху мистические знания, готовя к служе-

<sup>2</sup> Интересно то, что в Синодальном переводе это имя передается именно как Пенуэл, а не Пениэл.

<sup>3</sup> Имена *pnwʔl* и *pnʔl*, по всей видимости, идентичны и оба значат «лицо бога». А.А. Орлов [Orlov 2007, 412–413] приводит полемику по этому вопросу: по мнению Г. Вермеша, «ангельское имя Фануил зависит от имени Пениэл/Пенуэл из Быт 32»; Дж. Смит поддерживал Вермеша («Наиболее вероятно, что имя Фануил происходит от топонима Пениэл/Пенуэл (лицо Бога) в Быт 32:30, и поэтому может относиться к титулу “видящий «Бога»»); С. Ольян не соглашался с таким мнением («Ангел Пенуэл происходит либо из таких текстов как Исх 13:14–15 и Втор. 4:37, где божественному присутствию дана метафорическая трактовка, либо он возник из экзегезы Быт 32:25–33»).

<sup>4</sup> А.А. Орлов приводит наблюдения Дж. Смита, который отметил, что в пяти случаях в первой книге Еноха (40:9; 54:6; 71:8, 9, 13) Фануил появляется на месте Уриила в каталоге четырех архангелов. Он также указывает на то, что Сариил, будучи сравнительно неиз-

нию у Трона славы в качестве небесного писца. В Первой книге под именем Фануила он является Еноху вместе с ангелами Михаилом, Гавриилом и Руфаилом, где он «отражал врагов и не позволял им приступить к Господу духов, чтобы клеветать или жаловаться на живущих на земле» [Берснев 2013, 45]. Перекличка между циклом о Енохе и историей о борьбе Иакова с ангелом обнаруживается и в другом таргумическом материале. В таргуме Неофити Быт 32:25–31 [Там же, 414] ангел, явившийся Иакову и боровшийся с ним, выступает под именем Сариил (Быт 32:25): «Остался Иаков один сам по себе и сражался с ангелом Сариилом, принявшим облик человека». Как Уриил этот ангел появляется в апокрифе «Молитва Иосифа». Здесь борьба разворачивается не между человеком и ангелом, но между двумя ангелами, Израилем, называемым людьми Иаковом, и Уриилом. Уриил — ангел низшего ранга. Он, посягнув на имя Израиля, захотел получить высший чин в ангельской иерархии.

Рассматриваемый пример появления ангела не единственный среди тосефта-таргумов. Р. Кашер приводит ряд подобных мест [Kasher 1996b, 185–186]:

#### 1. Тосефта-таргум к 1 Цар 4:12:

*wrhṭ šḏwl br qyš gbr? dmn šybṭ bnyṃn msydry qrb? w?ṭl lšyṭw bywm? hhw? ʕl yd ml?k? dʔrhṭyh mṭm*

И бежал Саул, сын Киша, муж племени Вениамина, из боевых порядков и прибыл в Шило в тот же день при помощи ангела, который его погнал оттуда.

#### 2. Тосефта-таргум к 3 Цар 1:1:

*wmlk? dwd syb ʕʔl bywmyn wmskn lyh blbwšyn wl? šḥyn lyh twspṭ? mn qdm rtyt? rbt? wzyʕ? sgyʔh dʔhḏtyh bʕydn? dhz? ml?k mwtṇ?*

---

вестным, часто сливается с Уриилом, например, 9:1. Библиографию по теме см. в сноске [Orlov 2007, 412–413].



Царь Давид входил во дни и укрывал себя одеждами, и они не грели его еще и из-за великого страха и сильной дрожи, которые охватили его во время, когда он увидел ангела чумы<sup>5</sup>.

### 3. Тосефта-таргум к Ис 21:5:

*qwmw mykʔl wgbryʔl tryn rbrbyʔ ʔytpɾɿw mn mlkwʔ dbbbʔ<sup>6</sup>  
whbw mlkwʔ lkwrš wdrywš mlkyʔ dprɿ wmdy*

Встаньте, Михаил и Гавриил, два Господина! Отомстите царству Вавилонскому и дайте царство Киру и Дарию, царям Персии и Мидии!

### 4. Тосефта-таргум к Иез 37:7:

*bšɿtʔ hhyʔ ʔytnby ɿlhwn nbyʔ hwh šty bhwn blšʔsr mlkʔ tɿɸ mlʔkʔ  
lhhwʔ ršyɿʔ ɿl pwmyh*

В тот момент, когда пророк пророчествовал о них, [и] царь Валтасар пил с ними, ангел поразил рот этого злодея.

<sup>5</sup> Вар. *mlʔkʔ dmwtʔ* («ангел смерти»).

<sup>6</sup> Именно так, с тремя {b}. Наиболее вероятно, что здесь мы имеем дело с диттографией. Однако этот орфографический феномен можно объяснить иначе: Дж. Грасси [Grassi 2009, 143], отмечая полное отсутствие конструкций типа *mlkʔ* + *zu* + топоним в древнеарамейском и в имперском арамейском, пишет, что, кроме сопряженного сочетания, подобные выражения оформляются предлогом *b* или *l* при топониме, т. е. *mlkʔ* + *b/l* + топоним. Можно предположить, что именно такую конструкцию в сочетании с аналитическим генитивным сочетанием мы и видим. Проблема заключается в том, что первый член конструкции — другая лексема *mlkwʔ*, а не *mlkʔ*, встречаемые в этом же тексте выражения с *mlkʔ* в качестве первого члена конструкции являются аналитическими конструкциями без предлогов при втором члене (*mlkʔ dbbl*, *mlkyʔ dprɿ*). Таким образом, учитывая то, что несколькими словами ранее в этом тексте в выражении *mlkʔ dbbl* ни в грамматическом, ни в орфографическом плане никаких особенностей нет, мы считаем верным первую версию, т. е. причина трех {b} кроется в диттографии.

## 5. Тосефта-таргум к 3 Цар 19:10:

*nys? try šsr kd hz? ytyh ml?k mwt? ?tkly mwtn? mfl bny ysr?l*

Чудо двенадцатое: когда ангел смерти увидел его [Финеаса], чума была удержана от сыновей Израиля.

Во всех местах масоретского текста, к которым относятся приведенные тосефта-таргумы, нет ни единого упоминания о каких-либо ангелах. Нет этого также и в таргуме Ионафана. Р. Кашер считает, что причиной появления ангелов служит, с одной стороны, стремление приписать такого рода деятельность ангелам, а также избежать антропоморфизма. С другой стороны, введение ангелов служило целям экзегезы мидраша [Kasher 1996b, 184–185]. Касаясь непосредственно интересующего нас фрагмента, Кашер предполагает, что, если «Пениэл/Пенуэл (Фануил)» не является просто объяснением топонима, то это образчик неизвестной доселе традиции отождествления человека с ангелом [Там же, 187]. Также, по его мнению, здесь отражается стремление к тому, чтобы всякая анонимная фигура была определена [Там же].

Затруднение вызывает местоименный суффикс 3-го л. муж. р., ед. ч. при *ml?k*. Получается, что Фануил — это ангел/посланник Исава. Р. Кашер считает, что это чтение просто стоит исправить на *ml?kh* («ангел»). Кажется, что здесь имеет место искажение текста, ошибка писца [Там же]<sup>7</sup>. Поскольку весь пассаж — обращение Иакова к Богу, то логичнее было бы ожидать *ml?kyk* («твой ангел») с суффиксом 2-го л. муж. р., ед. ч. вместо *ml?kyh*. Второе проблемное место — написание *tšyzbnyu* («ты спасешь нас»). Мы видим решение в следующем: исходя из того, что тремя словами ранее стоит *tšyzbnyu* («ты спасешь меня»), и того, что Иаков ни разу не говорил «мы» или «наш», можно сделать вывод, что в *tšyzbnyu* буквы «нун» и «йод» оказались переставлены местами.

<sup>7</sup> См. сноску в указ. соч.

**2. mlylt? ʕm ʔbrhm btr šbšh dryn ʔnʔ yhyb lbrk ʔwryt? ʕl ydwhy mšh dhwʔ drʔ šbyʕyʔ** «Ты говорил с Авраамом-отцом, а затем с семьёю поколениями: “Я даю твоему сыну Закон через Моисея, а он — седьмое поколение”».

По этой генеалогии Моисей — седьмое поколение после Авраама. В Исх 6:14–20 мы видим несколько иную картину: *«Вот начальники поколений их: сыны Рувима, первенца Израилева: Ханох и Фаллу, Хеирон и Харми: это семейства Рувимовы. 15 Сыны Симеона: Иемуил и Иамин, и Огад, и Иахин, и Цохар, и Саул, сын Хананеянки: это семейства Симеона. 16 Вот имена сынов Левия по родам их: Гирсон и Кааф и Мерари. А лет жизни Левия было сто тридцать семь. 17 Сыны Гирсона: Ливни и Шимеи с семействами их. 18 Сыны Каафовы: Амрам и Ицгар, и Хеврон, и Узиил. А лет жизни Каафа было сто тридцать три года. 19 Сыны Мерари: Махли и Муши. Это семейства Левия по родам их. 20 Амрам взял Иохаведу, тетку свою, себе в жену, и она родила ему Аарона и Моисея (и Мариам, сестру их). А лет жизни Амрама было сто тридцать семь»*. То есть Левий→Кааф→Амрам→Моисей. Если дополнить эту линию Авраамом, Исааком и Иаковом/Израилем, то действительно получается семь поколений, однако прямо об этом в библейском тексте не сказано. Традиция называния Моисея седьмым поколением после Авраама обнаруживается в ряде внебиблейских источников. Их перечень приводится в [Feldman 1998, 378]. Там же ссылка на М. Гастера, который считает, что седьмое поколение Моисея от Авраама является отличительной чертой самаритянской хронологии [Gaster 1927, 74].

**3. rgyʕ šbyʕʔh** «седьмое небо/твердь».

О семи небесах из таргумической и талмудической традиции нам известно из ряда источников, с перечнем которых можно ознакомиться в книге А. Дамсмы [Damsma 2012, 193–194]. Она делит эти источники на три группы: две палестинские и одна вавилонская. В нашем таргуме нет ни единого намека на одну из них, поэтому мы можем лишь наметить связь с этой традицией и сделать предположение, что таргумист имеет какое-то отношение к тосефта-таргумам книги пророка Иезикииля.

Наиболее обстоятельно среди таргумов о семи небесах рассказывается в тосефта-таргумах к Иез 1:1. Рукописи этого таргума одновременно относятся как ко второй палестинской, так и к вавилонской группам. Палестинский тип «небесной» номенклатуры содержат рукописи *L260*<sup>7</sup>, *L265*<sup>8</sup>, *Feldman 143*, *Bar-Ilan 737*. Между первой и остальными рукописями есть различия в перечислении небес: если порядок первых трех — *šmy?* (Шмая), *šmy šmy?* (Шме Шмая), *šhqym* (Шехахим) — и седьмого — *ʿrbwt* (Аравот) — совпадают, то порядок следования небес с четвертого по шестое отличается. В *L260*<sup>7</sup>: *mʿwn* (Маон), *mkwn* (Макон), *zbwl* (Зевул); в остальных: *zbwl* (Зевул), *mʿwn* (Маон), *mkwn* (Макон). Вавилонский тип представлен рукописями *Gaster 1478*, *T-S NS 171.7*, *Genizah 430*. Порядок небес с третьего по седьмое совпадает с рукописями *L265*<sup>8</sup>, *Feldman 143*, *Bar-Ilan 737* палестинского типа. Первые два неба имеют отличные названия: *wylwn* (Вилон) и *rqyʿ?* (Ракиа). По этим текстам толщина каждого неба, как и расстояние между небесами, составляет пятьсот лет пути. Более подробную информацию можно найти в Талмуде; при этом стоит отметить неоднородность этой информации: в одних трактатах представлен палестинский тип, а в других — вавилонский. Так, в трактате Хагига 12b мы видим вавилонский перечень с описанием и функцией каждого из небес. Об *Аравот*, седьмом небе, сказано, что «Аравот содержит в себе праведность, правосудие и справедливость; сокровища жизни, сокровища мира и сокровища благословения и душ праведников; духи и души, которые только будут созданы; и росу, которой Святой, благословен он, будет оживлять из мертвых». В Ават д-Рабби Натан 37 просто перечисляются семь небес. В трактате Вайикра Рабба 29:11 представлен уже палестинский список: *šmut*, *šmy hšmy*, *rqyʿ?*, *šhqym*, *zbwl*, *mʿwn*, *ʿrbwt*; в Песикта д-Рав Кагана 23:10 аналогичный пассаж. В Мидраше Тегиллим 114, при перечислении небес, где первое называется *šmut*, говорится, что на небе Аравот находится слава Господа. В тексте Мидраш ха-Гадоль к Быт 5:24 [Reeves, Reed 2018, 76] речь идет о важности числа семь. Так, есть семь небес и семь земель, из которых наиболее чтимы седьмое небо и седьмая земля. Между прочим, там же сказано, что из отцов возлюблены семь: Авраам,

Исаак, Иаков, Левий, Кааф, Амрам и Моисей. О семи небесах упоминается и в Мидраше Асерет ха-Дибберот. Во второй книге Еноха главный герой патриарх постепенно восходит на семь небес. На седьмом небе находится престол Бога, окруженный воинством херувимов и серафимов. В третьей книге Еноха также называются некоторые из небес. Трижды о семи небесах говорится в Коране: 41:12 *фақадāхунна саб‘а самāўāтин фй йаўмайна ўа‘аўҳā фй кулли самā’ ‘амрахā ўазайянна с-самā’ д-дунйа бимақāбйҳа ўаҳифзан залика тақдйру л-‘азйзи л-‘алйми* «Он исполнил семь небес за два дня и сообщил каждому его повеление; и мы украсили нижнее небо светильниками и заботой. Таково решение Всемогущего, Всеведущего»; 65:12 *аллаху ллазй ҳалақа саб‘а самāўāтин ўамина л-‘арди мислахунна* «Господь — это тот, кто создал семь небес и земель такое же количество...»; 71:15 *алам тараў кайфа ҳалақа ллаху саб‘а самāўāтин тибāқ* «Разве вы не видели, как Господь создал семь небес послойно?». Как видим, тосефта-таргум Ос 12:4 относится к этой же традиции. Однако отсутствие сведений о самих небесах не позволяет делать выводы об отношениях этого текста внутри иудейской традиции, но этот факт парадоксальным образом сближает наш таргум с традицией исламской, с Кораном. Тем не менее, делать из этого факта какие бы то ни было выводы преждевременно.

4. *wštydyn [lmytr] šbšh ywmyн dpšh pšyr? wlmšbd zmny hgy mwšdy? byrh? šbyšʔh* «...и будут [хранить] семь дней Пасхи опреснок, служить во времена торжеств праздничных дней на седьмой месяц».

Пассажи из Библии, посвященные Пасхе: Исх 12–13; Исх 23:15 и 34:18 в частях двух культовых календарей; Лев 23:4–8; Числ 9:1–15; 28:16–25; 33:3; Втор 16:1–8; Нав 5:10–15; 4 Цар 23:10–14; Иез 45:21; 1 Езд 6:19–22; 2 Пар 30:1–27; 35:1–9 [Boxer 1992, 755–765]. В указанных местах наблюдается трансформация праздника, однако неизменна двусоставность этого праздника: сама Пасха и Праздник опресноков, которые изначально праздновались отдельно. Как известно, на Пасху, которую отмечают четырнадцатого нисана, приносили в жертву пасхального ягненка; сразу за Пасхой, пятнадцатого

нисана, следует семидневный Праздник опресноков, во время которого запрещается употреблять квасной хлеб [Boxer 1992, 755–765].

Об установлении Пасхи мы узнаем в Исх 12:1–28. Очевидно, фраза из таргума *wštydyn [lmytr] šbšh ywmyn dpsšh ptyr?* «и будут [хранить] семь дней Пасхи опреснок» отсылает к Исх 12:15 *šibšat yāmim maššôt tōkelū* «семь дней ешьте опресноки», Исх 12:17 *ūšmartām ʔāt hammaššôt* «будете хранить опресноки», Исх 12:19 *šibšat yāmim lō šəʔor yimmāšē bəbāttēkām* «семь дней да не найдется закваска в ваших домах». В дальнейшем название «Пасха» переносится на Праздник опресноков [Там же, 755–765]. Именно такое — пользуясь лингвистической терминологией — «состояние» мы и видим в нашем тексте, в котором таргумист словом *pšh* называет, по всей видимости, Праздник опресноков. В пользу сказанного говорит и то, что ни о каких мясных жертвах в тексте речи не идет. Все эти факты можно считать свидетельствами позднего появления рассматриваемого таргума, уже в раввинистический период, когда разрабатывается концепция празднования Пасхи без приношения в жертву животных [Там же]. Тем не менее, есть свидетельства того, что Пасха отмечалась без жертв и до разрушения Храма в 70-м году н.э. (m. Pesah. 10:3, Ms Kaufmann и другие рукописи, t. Pesah. 10:3), что в будущем позволило оправдать отсутствие животных жертв и празднование только с пресным хлебом после 70-го года [Там же].

Синтаксически пассаж *wlmšbd zmnny hgy mwšdy? byrh? šbyšʔh* можно считать как стоящим обособлено, так и относящимся к упомянутым выше семи дням Пасхи. Если предположить верным первый вариант, то речь идет о как минимум основных праздниках месяца тишри: 1–2 тишри Рош га-Шана (в Лев 32:24 [Boxer 1992, 755–765] назван *zikrôntrûšā* «Память трубления»); 10 тишри Йом Киппур; 15–21 тишри Суккот [Rochberg-Halton 1992, 810–814]. В подтверждение этого варианта говорит то, что существительные *zmn, hgy* и *mwšd* стоят в форме множественного числа. Кроме того, эти праздники являются не менее важными, чем Пасха, и вполне естественно, что патриарх назвал бы их. Станным в этой версии, однако, является то, что называется только

один праздник, в то время как остальные упоминаются лишь вскользь. Второй вариант, с одной стороны, намечает связь с книгой пророка Иезикииля (Иез 45:25 *bašəḇīṣī ḥaḥāmišā šāšār yôm laḥodāš bāḥāḡ yašāšā kəṭellā šibṣat haṣṣāmīm kaḥaṭṭāi kašolā wəḥamminḥā wəkaššāmān* «На седьмой месяц, пятнадцатый день месяца, на праздник он семь дней делает то же самое: такую же жертву за грех, такую же жертву всесожжения, такое же хлебное подношение и такой же елей» — те же самые жертвенные предписания, что и для Праздника опресноков [Vanderkam 1992, 814–820]). С другой стороны, упоминание Иаковом Пасхи, являющееся анахронизмом для библейской истории, перекликается с Книгой Юбилеев. Там «Пасха совпадает с семидневным праздником, предопределенным в небесных скрижалях в отношении жертвоприношения Иакова» [Schürer 2014, 310]. Это объясняется тем, что «автор постоянно пытается представить ежегодные праздники как воспоминания о событиях, происходивших в эпоху патриархов задолго до времени Моисея» [Schürer 2014, 310]. Вполне вероятно, что текст нашего таргума относится к той же самой традиции либо даже зависит от нее, поскольку Иаков, сын Исаака, внук Авраама, воспринимает Пасху уже как устоявшийся праздник, данный, видимо, еще Аврааму.

##### 5. *wntṛt šynyuh mpwmyh* «его зубы выпали из его рта».

Еще один апокрифический мотив — история предательства Исавом Иакова, случившаяся после их встречи, о которой повествуется в Быт 33:4. В Библии сказано следующее: *wayyārāš ʿešāw liqrātō wayḥabbəqehū wayyipol ʿal šwṛrw wayyiššāqehū wayyibkū* «Исава побежал ему навстречу, и они обнялись; Он упал на его шею, они расцеловались и плакали». Нет и намек на предательство со стороны Исава. Но некоторые еврейские учителя не верили в искренность его чувств. К подозрениям их подталкивали точки, стоящие над словом *wayyiššāqehū* (ср. в МТ יִשָּׁקוּ). Раши<sup>8</sup> в своем комментарии к

<sup>8</sup> По изд. Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and prayers for Sabbath and Rashi's commentary. Vol. I / Rosenbaum, M., Silberman, A.M. London, 1929.

Танаху на сей счет приводит слова рабби Шимона бен Йохая: *ʔamar rabbi šimʕôn bān yôhây hălâkâ hî bəyāqûaʕ šəʕesāw sônê ləyaʕāqob ʔallā šānniḳmərû raḥmāw bəʔôṭāh šāʕā ûnšāqô bəḳāl libbô* «Рабби Шимон бен Йохай сказал: „Общепринято, что Исав ненавидит Иакова, но в тот самый момент им овладело сострадание, и он целовал его со всем своим сердцем“». Рабби Яннай в Gen. Rab. 78 не согласен с тем, что Исав имел исключительно благие намерения в отношении Иакова, и говорит следующее: *ʔim ken lâmmā nāqûd ʕālāw ʔallā məlammed šälô bā lənaššəqô ʔallā lənaššəḳô wənaʕāšā ʕawwārô šäl ʔābînû yaʕāqob šäl ʕayīš wəqāhû šinnāw šäl ʔôṭô rāšāʕ ûma talmûd lômar wayyibkû ʔallā zā bōkâ ʕal ʕawwārô wəzā bōkâ ʕal šinnāw* «Если так, почему над ним [имеется в виду слово יִנְשָׂא] стоят точки? Однако это учит тому, что он [Исав] пришел не для того, чтобы поцеловать его [Иакова], но чтобы укусить его. Но шея отца нашего Иакова сделалась мраморной, а зубы этого самого злодея затупились. По этому поводу Писание говорит, что они плакали. Но один плачет из-за своей шеи, а другой плачет из-за своих зубов». Эта история содержится также и в таргумическом материале: таргум Псевдоионафана к Быт 33:4: *wrḥt ʕšw lqdmwtyh wgyr lyh wʔtrkyn ʕl ʕwwryh wnšy{k}<q>lyh wbkwn ʕšw bkʔ ʕl ʕsrʔ dšynwy dʔtmzymzw wyʕqb bkʔ ʕl ʕsrʔ dšwwryh* «Исав побежал ему навстречу и обнял его, повис на его шее и поцеловал/укусил его, и они заплакали: Исав плакал от боли своих зубов, которые стали шататься, а Иаков плакал от боли своей шеи». Почти такой же текст мы читаем и во Фрагментарном таргуме Быт 33:1, он отличается лишь тем, что вместо *dʔtmzymzw* стоит *dqhywn*, т.е. «которые стали тупыми», а вместо *ʕsrʔ* — *šʕšyʕwt* («гладкость, плавность»)<sup>9</sup>. С Фрагментарным таргумом совпадает текст на полях рукописи таргума Неофити к Быт 33:4. Рассматриваемое место нашего таргума, будучи частью этой традиции, вводит непосредственного «виновника» спасения Иакова —

<sup>9</sup> Варианты этого стиха содержатся в двух рукописях: Codex Vaticanus No. 440 и MS Paris No. 110. Несмотря на некоторые различия, оба варианта сходятся в результатах объятий Иакова с Исавом.



славу Присутствия. Также стоит отметить, что «зубные проблемы» Исава доведены до предела: зубы у него просто выпали и «стали подобны черепкам»<sup>10</sup>. Можно выстроить цепочку: у Исава зубы болят (Gen. Rab. 78) → у Исава зубы болят и шатаются (таргумы Псевдоионафана и Фрагментарный Быт 33:1, текст на маргиналии в таргуме Неофити Быт 33:4) → у Исава зубы выпадают (тосефта-таргум Осия 12:4). Интересно то, что упоминание о боли/затуплении имеется только в таргумах палестинского происхождения, а также тот факт, что эти таргумы связаны с талмудической традицией: как в Талмуде, так и части таргумов говорится о том, что зубы Исава затупились; в обоих источниках указано, что Исав и Иаков плачут по своим причинам.

**6. kn tšyzb yśrʾl mbšly dbbyhwn wyyty mšyh? wyprwqynwn wttgly mlkwʾ? dyuy ʕl kl ytyb ʔrʕʔ bʕglʔ** «Так оно [Присутствие] спасет Израиль от их врагов, и придет Мессия. Он спасет их, и явится царство Господа скоро всем жителям земли».

Р. Кашер [Kasher 1985, 77] относит этот пассаж к числу «торжественных стандартных заключений». Концепт грядущего царства Господа встречается в таргуме Ионафана в ряде пророческих книг и имеет неоднородную трактовку. С одной стороны, идея царства Божия «Синаецентрична» в Мих 4:7, где царство «явится на горе Сион» (*wətitgəlē malkūtā daywy ʕalēhōn bəʔūrā dəšiyōn* «и явится царство Господа им на горе Сион») [Chilton 1983, 80]; Ис 24:23 (*wətitgəlē malkūtā daywy ʕəbāʔōt bəʔūrā dəšiyōn ūbīrūšlam ūqōdām sābē ʕammēh biqār* «и явится царство Господа Саваофа на горе Сион, и в Иерусалиме, и перед старейшинами его народа во славе»); 31:4 (*wətitgəlē malkūtā daywy ʕəbāʔōt ləmišrē ʕal ʔūrā dəšiyōn ʕal rāmatah* «и явится царство Господа Саваофа, чтобы поселиться на горе Сион, на ее вершине»); 40:9 (*ʕal ʔūr rām saqqū ləkōn nəbiyayyā dimbassərīn ləšiyōn ʔərimū bəhēlā qālākōn dimbassərīn līrūšlam ʔərimū lā tidhēlūn ʔəmarū ləqirwayyā dəbēt yəhūdā ʔitəgliʔat malkūtā daʔələhəkōn* «поднимитесь на высокую гору, пророки, которые объявляют Сиону; поднимите с

<sup>10</sup> Вариант *whwtks* («и стали чашей»).

силой свой голос те, кто объявляет Иерусалиму! Поднимите, не бойтесь; скажите городам дома Иуды: „Явилось царство вашего Бога“»); 52:7 (*ʔəmar likništā dəṣiyyôn ʔitəgliʔat malkûtā daʔəlāhêk* «он сказал общине Сиона: „Явилось царство вашего Бога“»). С другой стороны, мысль о том, что царство должно открыться «всем жителям земли», обнаруживается в таргумах Зах 14:9 *wətiṭgəlê malkûtā daywy ʕal kāl yātəbê ʔarʕā* «и явится царство Господа скоро всем жителям земли»; Авд 21 *wəyissəqôn məšəzəbîn bəʔūrā dəṣiyyôn limdān yāt karkā dəʕešāw wətiṭgəlê malkûtā daywy ʕal kāl yātəbê ʔarʕā* «и поднимутся беженцы на гору Сион, чтобы судить крепость Исава, и явится царство Господа всем жителям земли»<sup>11</sup>.

Нам трудно судить о том, какая из концепций первична. Б. Чилтон считает [Chilton 1983, 79], что они в некоторой степени могли сосуществовать одновременно и относиться к I в. н.э. Он склоняется к мнению, что идея универсальности явления царства Божия предшествует более узкому представлению о том, что оно откроется на Сионе [Там же, 78]. Ожидание явления царства Господа на горе Сион скорее соответствует ситуации после 70 г., потому что, как пишет Чилтон по поводу замещения всеобщего характера откровения царства в Зах 14:9 на более «Синаецентричный» в Авд 21, «восстановление святилища казалось наиболее желаемым доказательством спасительного присутствия Бога» [Там же, 79]. Этим же он объясняет «Синаецентричность» таргума Исайи. Стоит отметить, что «Синаецентричная» концепция сама по себе также неоднородна. По Б. Чилтону, Михей и Исайя не полностью соответствуют друг другу, поскольку пассаж Мих 4:7 сравнительно поздно появляется в таргумической традиции, корректируя ранние представления [Там же, 80].

**7. *naby? ʔmr lhwn hl? yʕqb ʔtylyd*** «пророк, скажи им: “Разве Иаков не родился?”»

<sup>11</sup> Б. Чилтон считает, что первичен таргум Захарии. Таргум книги пророка Авдия дословно воспроизводит выражения из таргума Захарии.

Эти заключительные слова являются цитатой из таргума Осии 12:4. По-видимому, это просто сокращенная цитата из официального таргума, ссылка на текст, с которым тосефта-таргум связан.

### 3. Язык

В общем и целом это стандартный язык официальных таргумов. С точки зрения морфологии, уникальные черты отсутствуют. Но на уровне синтаксиса есть одна интересная особенность — рассогласование подлежащего и сказуемого во фразах *wntrt šnyuḡh* «и выпали его зубы» и *whwt kḥspʔ* «и стали подобны черепкам» по числу и роду. Консонантный текст позволяет понять *ntrt* и *hwt* как перфект 1) 3-го л. жен., ед. ч., 2) 2-го л. муж./жен., ед. ч., 3) 1 л. ед. ч. Однако контекстуально наиболее подходит первый вариант. Наиболее вероятен первый вариант, поскольку варианты с 2 л. муж./жен., ед. ч., 1 л. ед. ч. выбиваются из общего контекста: во-первых, все остальные глаголы пассажа имеют форму 3-го лица; во-вторых, при рассматриваемых глаголах нет маркеров прямой речи, которые позволяли бы предположить, что мы имеем дело с репликой. Но с вариантом 3 л. жен., ед. ч. все тоже не совсем просто. Фразу *wntrt šnyuḡh* синтаксически можно понять 1) как сказуемое+подлежащее, если понимать *wntrt* стоящим в G-породе, и 2) как сказуемое+прямое дополнение, если понимать глагол стоящим в D-породе. При этом в качестве подлежащего подразумевается *Присутствие* (Шехина). В таком случае это место следует перевести как «и оно раздробило его зубы». Но мы склоняемся в пользу первой интерпретации. Аргументация такова: во-первых, если *šnyuḡh* — прямое дополнение, то скорее всего оно было бы оформлено предлогом прямого дополнения *yt* (ср. в этом же тексте *yqṭwl ytyh, wlmṭyr yt šbyʕʔh, tšyzb yt yśrʔl*); во-вторых, мы считаем вполне логичным видеть *wntrt* в качестве однородного члена к *whwt*, которое иначе как однородным сказуемым к *šnyuḡh* нельзя понять. Несогласованность сказуемого (3-е л. жен., ед. ч.) с подлежащим (муж., мн. ч.) не характерна для среднеарамейских языков, но встречается [Segert 1975, 420–421] в древне-

арамейских, когда глагол занимает первую позицию в предложении. Причина несогласования, по мнению С. Зегерта, объясняется вынесением в начало предложения глагола. Со временем такое «языковое чутье» пропало. По крайней мере нам ничего найти не удалось, кроме замечания в грамматике Бауэра-Леандера [Bauer, Leander 1927, 334] к Дан 5:12 לְכָל־יְמֵי־הַיּוֹם — сказуемое к нескольким подлежащим мужского и женского рода», но тут же делается замечание, что «текст проблематичен». Такой тип связи обычен для арабского языка и ограниченно встречается также в древнееврейском языке, где такой синтаксис связан с существительными, обозначающими животных и предметы/вещи, которые можно считать эквивалентом коллективных имен [Joüon 1996, 554]. Кроме того, в арабском языке на согласование подлежащего со сказуемым оказывает влияние одушевленность подлежащего: неодушевленное имя множественного числа требует сказуемое жен., ед. ч. Существительное *šul*, с одной стороны, обозначает предмет/вещь и стоит в тексте в форме множественного числа, с другой — неодушевленное, поэтому, хоть расогласование и не характерно для среднеарамейского языка, с точки родственных языков потенциально возможно. Таким образом, мы видим три возможных объяснения такого синтаксиса: 1) позднее влияние арабского языка; 2) особенность диалекта, на котором говорил метургеман; 3) ошибка писца.

Случаи несогласованности в роде и числе отмечает А. Дамсма [Damsma 2012, 178]. Касаясь непосредственно того случая, аналогичного нашему, она также предполагает, что причина кроется во влиянии арабского языка. Свое мнение исследовательница подкрепляет наблюдениями Авраама Таля в позднесамаритянском арамейском<sup>12</sup>. В качестве примера арабского влияния она приводит один из найденных А. Талем примеров — 25-й стих первой главы книги «Асатыр»: *wznt mḏḡuwn bmlth dnhṣh* («их разумы заблуждались по поводу змей»). Мы считаем, что случай расогласованности подлежащего со сказуемым в нашем тексте также обусловлен влиянием арабского языка.

<sup>12</sup> См. в сноске указ. соч.

#### 4. Происхождение

О происхождения и Sitz im Leben этого текста говорить что-либо сложно. Тем не менее, Р. Кашер [Kasher 1996b, 189] обнаруживает некоторые указания на них. Так, примерно пятьдесят процентов тосефта-таргумов относятся к местам, входящим в Гафтару. Часть из них комментируют первые или последние стихи Гафтары, а некоторые существуют в рукописях, содержащих коллекции Гафтарот с арамейскими переводами. В их число входит и рассмотренный нами таргум. Развивая свою мысль, израильский исследователь предполагает, что эти тексты, вероятно, относились к таргумам Гафтары и, видимо, являются свидетельствами наставлений, звучавших в синагоге.

\* \* \*

В общем и целом, рассмотренный таргум является довольно интересным текстом компилятивного характера. Он представляет собой агадический мидраш; компилятивность проявляется в обилии источников, на которые опирался таргумист. Прослеживается явный уклон в сторону мистицизма (шесть раз называется цифра «семь», упоминается имя ангела Фануила, седьмое небо). Упоминание седьмого поколения от Авраама имеет параллели в самаритянской традиции, хотя у нас отсутствуют какие-либо факты, которые позволили бы установить с ним связь. Видно и то, что автор, ожидая прихода Мессии и скорого откровения царства Господа, стоит на универсалистских позициях. Хотя пассаж о Мессии и царстве он цитирует из другого таргума, он не упоминает гору Сион, приближаясь в этом к относительно раннему чтению таргума Захарии 14:9 [Chilton 1983, 79]. Нельзя не упомянуть и многочисленные связи рассматриваемого текста с талмудической и таргумической традициями, а также апокрифами. Наверняка таргумист был знаком с ними, но обращает на себя внимание его достаточно вольное обращение с материалом. Это, а также то, как трактуется празднование Пасхи (см. выше), свидетельствует о довольно позднем происхождении, не ранее III–IV вв. н.э. Если же верно предположение о том, что за аномалией синтаксиса, которую мы обсудили в разделе о языке, стоит арабское влияние, то время появления таргума

отодвигается к VII–IX вв. н.э. Этим же периодом осторожно датирует тосефта-таргумы книги Иезикииля А. Дамсма.

### Литература / References:

Берснев 2013 – *Берснев П.* Ветхозаветные апокрифы (сборник). СПб: ТИД «Амфора», 2013.

Bauer, Leander 1927 – *Bauer H., Leander P.* Grammatik des Biblisch-Aramäischen. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag, 1927.

Bokser 1992 – *Bokser B.M.* Passover and Feasts of Unleavened Bread // The Anchor Yale Bible Dictionary. Vol. 6 / D.N. Freedman. New York, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992.

Chilton 1983 – *Chilton B.D.* The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum // Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 23, Sheffield: The University of Sheffield, 1983.

Damsma 2012 – *Damsma A.* The Targumic Toseftot to Ezekiel (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture. Vol. 13). Leiden, Boston: Brill, 2012.

Houtman, Sysling 2009 – *Houtman A., Sysling H.* Alternative Targum Traditions: The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture. Vol. 5). Leiden, Boston: Brill, 2009.

Feldman 1998 – *Feldman L.H.* Josephus's Interpretation of the Bible. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998.

Gaster 1927 – *Gaster M.* The Asatir: The Samaritan Book of the “Secrets of Moses” together with the Pitron or Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses. London: The Royal Asiatic Society Publ., 1927.

Grassi 2009 – *Grassi G.F.* The Emergence of the Genitive Analytical Construction in Aramaic // Annali dell’Istituto Orientale di Napoli. Vol. 69. Napoli: Università di Napoli, 2009.

Jouion 1996 – *Jouion P.A.* Grammar of Biblical Hebrew. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

Kasher 1996a – *Kasher R.* Targumic Toseftot to the Prophets (Sources for the Study of Jewish Culture Volume II). Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1996.

Kasher 1996b – *Kasher R.* Angelology and the Supernatural Worlds in the Aramaic Targums to the Prophets // Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period. Vol. 27. No. 2. Leiden: Brill, 1996.

Kasher 1985 – *Kasher R.* The Aramaic Targumim and Their Sitz im Leben // Proceedings of the World Congress of Jewish Studies. Vol. Panel Sessions: Bible Studies and Ancient Near East. Jerusalem: The Magnes Press, 1985.

Komlosh 1958 – *Komlosh Y.* Targumic Manuscripts [ktave yad shel targumim] // Sinai — Sefer Yovel 50. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1958.

Orlov 2007 – *Orlov A.A.* From Apocalypticism to Merkabah Mysticism (Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 114). Leiden, Boston: Brill, 2007.

Reeves, Reed 2018 – *Reeves J., Reed A. Y.* Enoch from Antiquity to the Middle Ages. Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam. Oxford, New York: Oxford University Press, 2018.

Rochberg-Halton 1992 – *Rochberg-Halton F.* Calendars: Ancient Near East // The Anchor Yale Bible Dictionary. Vol. 1. New York, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992.

Rosenbaum, Silberman 1929 – Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and prayers for Sabbath and Rashi's commentary / Translated into English and annotated by M. Rosenbaum and A.M. Silberman in collaboration with A. Blashki and L. Joseph. Vol. I. London: Shapiro, Vallentine and Co, 1929.

Schürer 2014 – *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135). London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.

Segert 1975 – *Segert S.* Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomatie, Glossar. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1975.

Vanderkam 1992 – *Vanderkam J.C.* Calendars : Ancient Israelite and Early Jewish // The Anchor Yale Bible Dictionary. Vol. 1. New York, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, 1992.

Bauer H., Leander P. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen*. Halle an der Saale: Max Niemeyer Verlag, 1927. (In German).

Bersnev P. *Vethozavetnie apocriphy: sbornik*. [Old Testament Apocrypha (collection)]. St. Petersburg: Amphora Publ., 2013. (In Russian).

Bokser B.M. *Passover and Feasts of Unleavened Bread*. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 6. Doubleday, 1992. (In English).

Chilton B.D. *The Glory of Israel: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*. *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 23. Sheffield: The University of Sheffield Publ., 1983. (In English).

Damsma A. *The Targumic Toseftot to Ezekiel* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture. Vol. 13). Leiden, Boston: Brill, 2012. (In English).

Feldman L.H. *Josephus's Interpretation of the Bible*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1998. (In English).

Gaster M. *The Asatir: The Samaritan Book of the "Secrets of Moses" together with the Pitron or Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses*. London: The Royal Asiatic Society Publ., 1927. (In English).

Grassi G.F. The Emergence of the Genitive Analytical Construction in Aramaic. *Annali dell'Istituto Napoli*. Vol. 69. Napoli: Università di Napoli, 2009. (In English).

Houtman A., Sysling H. *Alternative Targum Traditions: The Use of Variant Readings for the Study in Origin and History of Targum Jonathan* (Studies in the Aramaic Interpretation of Scripture. Vol. 5). Leiden, Boston: Brill Academic, 2009. (In English).

Joüon P.A. *Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996. (In English).

Kasher R. *Targumic Toseftot to the Prophets* (Sources for the Study of Jewish Culture Volume II). Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1996. (In English).

Kasher R. Angelology and the Supernatural Worlds in the Aramaic Targums to the Prophets. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*. Vol. 27. No. 2. Leiden: Brill, 1996. (In English).

Kasher R. The Aramaic Targumim and Their Sitz im Leben. *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. Vol. Panel Sessions: Bible Studies and Ancient Near East. Jerusalem: Magnes Press, 1985. (In English).

Komlosh Y. *Targumic Manuscripts [ktave yad shel targumim]*. Si-nai — Sefer Yovel 50. Jerusalem: Mosad Harav Kook, 1958. (In English).

Orlov A.A. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism. Vol. 114). Leiden, Boston: Brill, 2007. (In English).

Reeves J., Reed A.Y. *Enoch from Antiquity to the Middle Ages. Volume I: Sources from Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford, New York: Oxford University Press Publ., 2018. (In English).

Rochberg-Halton F. Calendars: Ancient Near East. *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Vol. 1. New York, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday Publ., 1992. (In English).

Rosenbaum, Silbermann 1929 – *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and prayers for Sabbath and Rashi's commentary* / Translated into English and annotated by M. Rosenbaum and A.M. Silbermann in collaboration with A. Blashki and L. Joseph. Vol. I. London: Shapiro, Vallentine and Co, 1929 (In English).



Schürer E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014. (In English).

Segert S. *Altaramäische Grammatik mit Bibliographie, Chrestomatie, Glossar*. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie, 1975. (In German).

Vanderkam J.C. *Calendars: Ancient Israelite and Early Jewish. The Anchor Yale Bible Dictionary. Vol. 1*. New York, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday Publ., 1992. (In English).

## The Tosefta-Targum to Hos 12:4

**Valeriy S. Shishkin**

(Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

Master of linguistics, librarian, ORCID ID: 0000-0003-3409-0510, The Rare Books and Manuscripts Section, The M. Gorky Scientific Library, St. Petersburg University, 199034, 7/9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, Russia, tel. +7(812)328–20–00, E-mail: valershishki@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.1.2

**Abstract:** In the spotlight of this article is a specimen of the so-called Tosefta-Targums (TT) — the tosefta-targum to the Targum Jonathan Hos 12:4 (TT Hos 12:4). This is an apocryphal variation of the story about the encounter of Jacob and Esau in Gen 32.

Today there are still considerable gaps in our knowledge of the Tosefta-Targums, even after all the scholarly efforts made over the last century and a half. With a few exceptions, the researchers addressed a very important but a rather broad question of the emergence of the genre and its place within the Targumic tradition. The individual texts, however, remain well understudied. We have almost no translations of TTs into modern languages (to the best of our knowledge, the entire TT corpus has been translated only into Hebrew) and just a scarce number of articles and monographs on the subject. In this article we offer the first translation of TT Hos 12:4 into Russian along with a critical commentary. As short as the text is, it is remarkably rich with allusions and references to Judaic literature (the Bible, the Talmud, targums, and apocrypha). TT Hos 12:4 is an aggadic Midrash that tentatively dates to the VII-IX century CE.

**Keywords:** *targums, Aramaic, the Bible, the Talmud, apocrypha*

# **«Я к вам пришел навеки поселиться...»: мировоззренческий аспект галахической дискуссии Вавилонского Талмуда на примере проблемы гиюра**

*Марина Сергеевна Баранова*

(Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

Студент бакалавриата, ORCID ID: 0000-0001-9046-8317,  
Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),  
институт философии, кафедра еврейской культуры: Россия,  
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9;  
тел.: +7(812)328-20-00, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.1.3

**Аннотация:** Статья посвящена анализу перспектив применения нового подхода в исследовании текста Вавилонского Талмуда. Предлагаемый подход основан на выделении в талмудических дискуссиях юридического характера метафорического пласта, отражающего мировоззренческие концепции культуры раннераввинистического иудаизма. Теоретическое обоснование легитимности такого подхода сочетается с опытом его применения на примере талмудического дискурса о присоединении иноверцев к еврейскому народу, содержащегося в трактате Бавли Йевамот. Выбор этого текста для анализа продиктован наличием в нем противоречия, не объясненного в рамках традиционного прочтения. Адекватность получаемых результатов фактическому содержанию текста обеспечивается опорой работы на широко распространенные в талмудической культуре метафоры, ранее уже рассматривавшиеся исследователями, и формулировкой промежуточных выводов на основе традиционного понимания ряда классических источников. В результате анализа автору удается разрешить указанное противоречие в тексте и обнаружить

в нем дополнительные смыслы и идеи, являющиеся значимыми для рассматриваемой культурной традиции. Круг этих идей включает следующие: убеждение в вечной актуальности синайских заповедей, вера в абсолютную ценность бескорыстного религиозного служения, представления о награде, ожидающей народ Израиля в грядущем мире. Результаты работы позволяют сделать вывод о перспективном характере применения рассматриваемого подхода в исследованиях талмудической литературы.

**Ключевые слова:** *Вавилонский Талмуд, раввинистический иудаизм, галаха, трактат Йевамот, гиюр*

Что значит «понять текст»? В рамках современной философской герменевтики принято говорить о понимании как о круге или, точнее, концентрических кругах, порождаемых взаимообуславливающим пониманием части и целого, см. [Гадамер 1991, 72–76]. Условием вхождения в такой круг является наличие у исследователя предрассудка (предмнения), на основе которого впоследствии и будут возникать искры понимания, позволяющие уяснить содержание текста. Уяснить, но не уяснить — очевидно, что данный подход подразумевает непрерывность познавательного процесса, которая мыслится как пробрасывание через все новые проекции смысла, возникновение соперничества среди этих проекций, их прояснение и замена на более адекватные понятия. Так, в частности, понимает хайдеггеровскую герменевтику Гадамер.

Оставив за рамками данного исследования вопрос о необходимости проверки существующего у исследователя предмнения на адекватность содержанию текста, следует рассмотреть проблемы, связанные с пониманием корпуса талмудической литературы современным исследователем, который «видит мир глазами греков», принадлежа к наследующей эллинистической культуре европейской текстуальной традиции [Burckhardt 2002, 371]. Инаковость талмудической культурной традиции сама по себе очевидна, что отмечали

исследователи [Heinemann 1970, 8–13; Ковельман, Гершович 2016, 15–64]. Так, в частности, ряд исследователей описывает противопоставление, связанное с существованием в талмудическом тексте многоплановости, в которой метафора не замещает прямой смысл, а существует с ним параллельно. В то же время для европейской культуры характерно четкое размежевание между прямым смыслом и аллегорией, «тем, что написано» и «тем, что сказано» [Boyarin 2006]. Однако у подхода, полностью отрицающего аллегорический компонент в талмудической литературе, есть оппоненты [Heinemann 1936, 37], что указывает на неоднозначность оценки данного феномена.

Дополнительную трудность вызывает вопрос о связи между галахической дискуссией и агадическим повествованием. Ряд исследователей (например, [Stern 2004, 3–10]) видит эти текстуальные пространства как взаимно непроницаемые. Наконец, высказывается предположение [Frankel 1981, 7–9], что структура талмудического рассказа вынуждает исследователя рассматривать его изолированно, как самостоятельный феномен.

Приведенные соображения затрудняют вступление исследователя в герменевтический круг, а самодостаточность повествовательного нарратива исключает его текстуальный анализ, включающий материал, существующий «после текста», в частности, силлогистическое рассуждение, связанное с подбором текстов по определенному основанию.

Пессимизм данного подхода, однако, противоречит тем способам работы с текстом, которые были порождены собственно культурой раннераввинистического иудаизма. В пример можно привести такое явление, как раввинистическая драша, которая строится на основе соположения единичных и разрозненных текстуальных фрагментов. Ключевое значение здесь имеет та взаимозависимость, которая существует между текстом и его традиционной герменевтикой, поскольку и то и другое является продуктом соответствующей культуры.

Одной из основ, определяющей существование вышеозначенных специфических способов традиционного по-

нимания текста, является уже отмеченная ранее многоплановость, легитимное сосуществование смысловых пластов разного уровня. Именно это обстоятельство позволяет тексту одновременно быть и юридическим, и мировоззренческим, раскрывая собственный смысл на основании различных интертекстуальных связей в каждом отдельном аспекте.

Существует множество способов, которыми талмудический текст создает и организует данные связи. В настоящей работе рассматривается ситуация, когда проблема понимания появляется вследствие наличия соседствующих вместе взаимоисключающих на поверхностном уровне идей, не разрешаемых обычной логикой трактата из-за принадлежности данных идей к различным блокам обсуждения. Выделение конкретного примера позволяет проследить, как выстраивается новый смысл в рамках тех методов, которые легитимизируются собственной герменевтической традицией.

В трактате Йевамот 47а-б приводятся две сугии, затрагивающие вопрос гиюра. Одна из них начинается с барайты, описывающей требования к процессу проведения гиюра. Первая часть барайты:

Мудрецы учили: гера<sup>1</sup>, который приходит, чтобы пройти гиюр в настоящее время, спрашивают: что ты увидел [какова твоя цель], что побудило тебя прийти, чтобы пройти гиюр? Разве ты не знаешь, что еврейский народ в настоящее время находится в жалком состоянии, является притесненным, изгнан и испытывает страдания? Если он отвечает: «я знаю, и я недостоин» — принимают его немедленно, и сообщают ему о некоторых легких и о некоторых трудных заповедях, и сообщают ему о грехе, связан-

---

<sup>1</sup> Необходимо отметить, что в талмудической литературе разделяются понятия «гер тошав» (нееврей, соблюдающий семь заповедей потомков Ноя и имеющий в связи с этим право проживать в Земле Израиля) и «гер цедек» (нееврей, присоединившийся в результате гиюра к еврейскому народу и соблюдающий заповеди Торы). В статье рассматривается только второй случай.

ном с заповедями *лекет*<sup>2</sup>, *шихеха*<sup>3</sup>, *пеа*<sup>4</sup> и *маасер они*<sup>5</sup>, и сообщают ему о наказании за нарушение заповедей так: «до того, как ты прошел гиюр, ты мог съесть запрещенный жир и не был бы наказан *истреблением*, и ты мог нарушить субботу и не был бы наказан побиванием камнями, но теперь, если ты съешь запрещенный жир, ты будешь наказан *истреблением*, и если ты нарушишь субботу, ты будешь наказан побиванием камнями. И так же, как сообщают ему о наказании за нарушение заповедей, сообщают ему о награде за их соблюдение. Ему говорят: «знай, что Грядущий мир создан только для праведников, и еврейский народ в настоящее время не может получить ни обилия добра, ни обилия бедствий». И не подавляют его угрозами, и не требуют многого.

Итак, в числе повелительных заповедей указаны только *лекет*, *шихеха*, *пеа* и *маасер они*. Возникает вопрос: в чем состоит причина выделения именно этих заповедей? Во-первых, их исполняет только тот, кто имеет земельный надел и занимается сельским хозяйством, соответственно, прозелит с ними может никогда не столкнуться. Во-вторых, эти заповеди связывают только с Землей Израиля на основании сказанного в Лев 19:10 — «...на вашей земле», однако данные в барайте условия распространяются в том числе и на гиюр, проводимый за пределами Земли Израиля.

Гемара обращает внимание на данную проблему; р. Хия бар Абба передает слова р. Йоханана, который связывает это положение с галахой о смертной казни в отношении нееврея, укравшего что-либо стоимостью меньше пруты<sup>6</sup>, а также о связанном с ней отсутствии в данном случае института викации. Поскольку даже объект, обладающий столь малой ценностью, значим для неевреев, делается вывод о том, что упоминание законов *лекет*, *шихеха*, *пеа* и *маасер они* должно

<sup>2</sup> Упавшие во время жатвы колосья, которые оставляют для бедняков.

<sup>3</sup> Забытый в поле сноп, который оставляют для бедняков.

<sup>4</sup> Край поля, который оставляют несжатым для бедняков.

<sup>5</sup> Десятина для бедняков, отделяемая в третий и шестой годы семилетнего цикла.

<sup>6</sup> Медная монета малого достоинства.

отпугнуть потенциального прозелита от гиюра, так как в нееврейской среде люди с трудом расстанутся даже с малой частью своего имущества. Больше в рамках сугии этот вопрос не рассматривается.

Тем не менее этот ответ, как кажется, не снимает обозначенные нами вопросы, ведь если прозелит не связан с сельским хозяйством, то ему, таким образом, и не придется расставаться с частью своего имущества. В таком случае из ответа Гемары должно было бы вытекать, что каждому геру придется рано или поздно столкнуться с необходимостью исполнения данных заповедей.

Здесь следует обратиться к началу листа. Он начинается с продолжения дискуссии, начатой на листе 46 и касающейся обсуждения вопроса о необходимости требования от прозелита предъявления свидетельских показаний о совершении им гиюра для принятия в общину и различия в данном вопросе галахи в Земле Израиля и за ее пределами. Комментируя в связи с этим стих Торы (Лев 19:33), где указано, что пришелец (гер) будет жить «с тобой на твоей земле», Гемара объясняет, что слова «на твоей земле» необходимы для того, чтобы подтвердить необходимость приема прозелитов даже в Земле Израиля, где есть вероятность того, что неевреи проходят гиюр по корыстным соображениям; отмечается, что, хотя в настоящее время в Земле Израиля уже нет былой благодати, еще сохраняются причины, которые могли бы побудить неевреев проходить гиюр «не во имя Небес». Эти причины — *лекет*, *шихеха*, *пеа* и *маасер они*.

Итак, обнаружена проблема, заключающаяся в том, что простое прочтение заставляет прийти к выводу, что вышеназванные заповеди одновременно и подталкивают неевреев к неискреннему гиюру, и отталкивают от него. Поскольку Гемара не рассматривает данную проблему в рамках одной сугии, мы не можем обнаружить обычное в логике талмудической структуры решение, теруц.

Исследование дополнительных источников выявляет новые затруднения. Мишна (Гиттин 5:8) сообщает: «Не протестуют против того, что бедные неевреи собирают *лекет*, *шихеха* и *пеа* — ради путей мира». Таким образом, нужда-

ющемся нееврею нет необходимости проходить гиюр по материальным причинам, по крайней мере — по причинам такого характера. Кроме того, в другом месте рассматриваемого трактата (Йевамот 24б) передается высказывание рабби Нехемии: «Прозелиты, ставшие таковыми из-за львов, сна, и те, что прошли гиюр во времена Мордехая и Эстер, — не геры, пока они не прошли гиюр в настоящее время». Гемара комментирует, что в настоящее время вообще не существует материальных причин для гиюра.

Единственный способ снять это противоречие — предположить, что в Йевамот 47а Гемара, говоря о выгоде от гиюра, имеет в виду выгоду гера как стороны дающей, а не берущей. В чем же она в таком случае состоит?

Ключ к пониманию ситуации можно обнаружить в продолжении приведенной выше барайты о гиюре. Указано, что будущему геру разъясняется информация не только о наказании за нарушение заповедей, но и о награде за их соблюдение. Ему, в частности, сообщают, что Грядущий мир создан для праведников, и что в настоящее время евреи не могут получить ни обилия блага, ни обилия бедствий.

Фраза о Грядущем мире связывает данную барайту с известной мишной (Санхедрин 10:1): «У всех израильтян есть доля в Грядущем мире, ибо сказано: “И народ твой — все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления (Ис 60:21)”». Здесь мы сталкиваемся с характерным для талмудической культуры отождествлением Земли Израиля и Грядущего мира, которое уже подробно рассматривалось исследователями [Ковельман 2008].

Утверждение об отсутствии обилия блага «в настоящее время» отсылает нас к описанному выше комментарию, который дает Гемара (Йевамот 47а) относительно потенциальной неискренности геров, ведь там также отмечается отсутствие в Земле Израиля «былой благодати». Следует, однако, задаться вопросом о том, легитимна ли подобная параллель. Ведь барайта, говоря о благе, относит его к области будущего; Гемара же очевидным образом рассматривает ухудшение ситуации в исторической перспективе. Этот вопрос разрешает-



ся в Йевамот 24б, где приводится барайта, которая объединяет прошлое и будущее, говоря, что «не принимают героев в дни Машиаха, как не принимали их во времена Давида и Соломона»; а особенность этих исторических периодов заключается в политической силе народа Израиля и явственности его духовной значимости.

Необходимо сделать еще одно отступление и рассмотреть вопрос о правомерности сопоставления в нашем анализе таких понятий, как «Грядущий мир» и «дни Машиаха», на основе которого была приведена барайта из Йевамот 24б, ведь Мишна (Санхедрин 10:1), приводя стих Ис 61:21, интерпретирует его как относящийся к Грядущему миру и не обсуждает его мессианский контекст. Данная проблема решается в Вавилонском Талмуде (Санхедрин 98а), где приводятся слова р. Йоханана:

Сын Давида придет только в том поколении, которое все оправдано, или все виновно. В том поколении, которое все оправдано, ибо написано: «И народ твой — все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления» (Ис 60:21), в том поколении, которое все виновно, ибо написано: «И увидел, что нет мужа, и удивился, что нет защитника» (Ис 59:16) и написано: «Ради Самого Себя сделаю» (Ис 48:11).

Таким образом, «земля» пророка Исаяи является связующим звеном, с помощью которого становится возможным четко проследить параллель: Грядущий мир — Земля Израиля — дни Машиаха (сына Давида).

Становится понятным, почему Гемара, комментируя барайту, распространяет заповеди *лекет*, *шихеха*, *пеа* и *маасер они* на всех потенциальных прозелитов и почему она считает, что гер может ожидать блага в результате прохождения гиюра. Это благо — удел в Земле Израиля и Грядущем мире (как мы показали выше, зачастую эти понятия не разделяются). О получении прозелитами удела в Земле Израиля сообщается в Иез 47:22: «... с вами разделят они наследие среди колен Израиля». Кроме того, в Ис 14:1–2 в мессианском контек-

сте указано, что горы присоединятся к еврейскому народу, а народы мира приведут евреев в Землю Израиля. Стих Ис 14:1 — это стих, который прямо упомянут в Йевамот 47б в связи с рассуждением о том, что неискренние горы вредны для еврейского народа, как проказа.

Также становится понятным, почему в Йевамот 47а горы принимаются несмотря на подозрение в том, что их гиюр — «не во имя Небес», а в 24б это подозрение в принципе исключает возможность функционирования института гиюра. Если в последнем случае речь действительно идет о материальных благах этого мира, то в первом — о благе, предназначенном для праведников в Грядущем мире. Таким образом, существует уверенность, что у гера есть мотивация к соблюдению заповедей вне зависимости от внешних обстоятельств. Остается последний вопрос: если этот гер стремится соблюдать заповеди, почему Гемара говорит о нем, что его гиюр — «не во имя Небес»?

Ответ дает Мишна. В Пирке Авот 1:3 говорится: «Не будьте как рабы, которые прислуживают своему господину ради получения награды, а будьте как рабы, которые прислуживают своему господину не ради получения награды», то есть исполнение заповедей ради награды является допустимым, но не считается высшей ступенью, исполнением «во имя Небес». Этот принцип будет настолько значим в раввинистическом иудаизме, что р. Моше бен Маймон (Маймонид) посвятит ему целую главу в своем галахическом труде «Мишне Тора»<sup>7</sup>.

Аггадическая традиция<sup>8</sup> сообщает, что именно неправильное понимание данного принципа привело часть евреев к убеждению, что в Грядущем мире нет ни награды, ни наказания, а это, в свою очередь, способствовало возникновению секты саддукеев и причинило множество бед еврейскому народу. Тем интереснее, что мы проследили логическое развитие идеи о бескорыстном служении в рамках дискурса о прохождении гиюра — принятии «ярма Небес»; дискурса,

<sup>7</sup> Законы раскаяния, 10.

<sup>8</sup> Авот де рабби Натан, 5:2.

который сущностно принадлежит парадигмам «праведность — награда» и «грех — наказание».

Кроме того, обсуждение сельскохозяйственных заповедей в контексте получения удела в Грядущем мире является эксплицитной декларацией того, что заповеди Торы вечны, никогда не будут отменены и не потеряют своей актуальности. Эта идея в явном виде сформулирована в Вавилонском (Санхедрин 90б) и Иерусалимском (Мегила 1:5) Талмудах. Важность этого принципа в исторической обстановке времен амораев переоценить невозможно.

Таким образом, мы смогли на примере двух небольших галахических отрывков из трактата Йевамот проследить раскрытие цельного повествования, в центре которого находятся важнейшие идеи раввинистического иудаизма: вечность Торы, вера в справедливое воздаяние и стремление к бескорыстному служению. Это показывает, что дальнейшие исследования корпуса талмудической литературы имеют огромный потенциал, масштабы которого мы сегодня едва ли можем адекватно оценить.

### Литература / References:

- Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.
- Ковельман, Гершович 2016 – *Ковельман А.Б., Гершович У.* Скрытое и явленное в Талмуде: очерк нефилософского мышления на исходе античности. М., 2016.
- Ковельман 2008 – *Ковельман А.* Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2008. С. 9–32.
- Boyarin 2006 – *Boyarin D.* De/Re/Constructing Midrash // *Current Trends in the Study of Midrash.* Leiden and Boston, 2006. P. 299–321.
- Burckhardt 2002 – *Burckhardt J.* Griechische Culturgeschichte I: Die Griechen und ihr Mythos. Die Polis (История греческой культуры I. Греки и их миф. Полис [нем.]). München, 2002.
- Heinemann 1936 – *Heinemann Y.* Altjüdische Allegoristik (Древнееврейское аллегорическое толкование [нем.]). Breslau, 1936.
- Heinemann 1970 – *Heinemann Y.* Darkei ha-Aggadah (Пути агады [иврит]). Jerusalem, 1970.

Frankel 1981 – *Frankel Y. Iyyunim be'olamo haruhani shel sippur ha'aggadah* (Изучение духовного мира агадического рассказа [иврит]). Hakibbutz Hameuchad, 1981.

Stern 2004 – *Stern D. The Anthology in Jewish Literature*. Oxford, 2004.

Gadamer G.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. (In Russian).

Kovel'man A.B., Gershovich U. *Sokrytoje i javlennoje v Talmude: ocherk nefilosofskogo myshlenija na ishode antichnosti* [Concealed and Revealed in the Talmud: about non-philosophical Thinking at the End of Antiquity]. Moscow: Indrik Publ., 2016. (In Russian).

Kovel'man A.B. [Peace and Canaan in the Treatise of the Mishnah "Sanhedrin"]. *Sakral'naja geografija v slavjanskoj i evrejskoj kul'turnoj tradicii* [Sacred Geography in Slavic and Jewish Cultural Tradition]. Moscow: Centr "Sefer", Institut slavjanovedenija RAN Publ., 2008, p. 9–32. (In Russian).

Boyarin D. De/Re/Constructing Midrash. *Current Trends in the Study of Midrash*. Leiden and Boston, 2006. P. 299–321. (In English).

Burckhardt J. *Griechische Culturgeschichte I: Die Griechen und ihr Mythos. Die Polis*. München, 2002. (In German).

Heinemann Y. *Altjüdische Allegoristik*. Breslau, 1936. (In German).

Heinemann Y. *Darkei ha-Aggadah* [The Haggadah's Roads]. Jerusalem, 1970. (In Hebrew).

Frankel Y. *Iyyunim be'olamo haruhani shel sippur ha'aggadah* [The Study of the Spiritual World in Haggadah's Story]. Hakibbutz Hameuchad, 1981. (In Hebrew).

Stern D. *The Anthology in Jewish Literature*. Oxford University Press, 2004. (In English).

## "I came today to live with you forever...": The Weltanschauung in the Babylonian Talmud's Halachic Discussion on the Problem of Conversion to Judaism

**Marina S. Baranova**

(Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

BA student, ORCID ID: 0000-0001-9046-8317, the Department of Philosophy, Saint-Petersburg State University, 199034, 7/9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, tel.+ 7(812)328-20-00, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.1.3

**Abstract:** The article shows how the application of the new hermeneutic approach to the Babylonian Talmud can help us recover metaphorical meanings hidden within the legal discussion and thus reconcile the two seemingly inconsistent parts of the argument presented in the text. The fragments under consideration come from Tractate Yevamot where it deals with the issue of conversion to Judaism. Issuing from an initial contradiction, the analysis proceeds to excavate additional semantic layers rendering the whole discussion harmonious with the culture of early Rabbinical Judaism that promotes such concepts as the eternal relevance of the Ten Commandments given on Mount Sinai, the absolute worth of selfless religious practice and the idea of the award awaiting the people of Israel in the world to come.

**Keywords:** *Babylonian Talmud, rabbinical Judaism, halacha, tractate Yevamot, conversion to Judaism*



---

## Межрелигиозные контакты и параллели





# Предания об Аврааме и Адаме: переосмысление древнеаравийского паломничества в раннеисламской традиции

*Анастасия Вадимовна Филимонова*

(Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия)

Бакалавр, ORCID ID: 0002-5652-217X, Российский  
государственный гуманитарный университет (РГГУ),  
Учебно-научный центр изучения религий:  
Россия, 125993, Москва, Миусская площадь, 6, стр. 2;  
тел.: +7(499)250-63-40, E-mail: filin.nastay@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.2.1

**Аннотация:** Паломничество к святым местам — очень древняя практика, известная почти всем народам. Кочевники Аравии не были исключением. Традиция паломничества у них была настолько прочной, что даже новая религия — ислам — не смогла ее вытеснить. Но ислам, сохранив древний ритуал, полностью стирает его прежний смысл, нагружая новым, согласующимся с зарождающейся религией. История хаджа оказывается связанной не с языческими культами, а с древними пророками. Легитимность включения хаджа, древней языческой традиции, в ислам была объяснена тем, что паломничество изначально было истинно монотеистической традицией, искажившейся под влиянием джахилии — «невежества». В статье рассматривается история и причины переосмысления ритуала хаджа в ранней исламской истории.

**Ключевые слова:** *паломничество, Адам, Авраам*

Паломничество имеет очень древнюю историю. Сам по себе факт того, что хадж стал одним из пяти столпов ислама, указывает на его значимость для аравийского населения

и его укорененность в доисламской традиции. В VII в. ислам включает паломничество в свою сакральную историю. И первый виток «исламизации» аравийской традиции заключался в том, что история хаджа связывалась с Авраамом. Фигура Авраама становится механизмом адаптации, благодаря универсальности его образа и его значения в христианской и еврейской традициях. Следующий этап представляет собой продление сакральной истории паломничества ко временам Адама. Эта версия фиксируется в источниках с конца IX — начала X вв. И с этого периода хадж становится первым ритуалом, совершенным человеком на Земле, а Адам — первым хаджи.

Для настоящей статьи наиболее важными являются следующие источники. Прежде всего, это текст Корана. В нем описывается история о постройке Каабы Авраамом. Сюжет встречается в сурах 2 (аяты 124–128), 3 (аяты 95–97), 14 (аят 35). В 22 суре есть аяты о возведении хаджа для всех людей и правила совершения паломничества (аяты 27 и 28–30 соответственно). Одним из самых важных источников, рассказывающих о доисламских паломничествах и аравийских верованиях, признается «Книга об идолах» Ибн Хишама, которая датируется концом VIII — началом IX в. Следующим ключевым источником является «Сахих» аль-Бухари, один из самых авторитетных суннитских сборников хадисов, написанный в IX в. В нем, как и в труде ибн Хишама, показывается наиболее древний вариант истории хаджа, связанный с Авраамом. Самый поздний источник — «История пророков и царей» ат-Табари, написанная в начале X в. Здесь уже сакральная история хаджа связывается с Адамом. Следует отметить, что основные сведения о паломничествах в доисламскую эпоху мы получаем из трудов мусульманских авторов, созданных не ранее VIII в. Связано это с тем, что ранний ислам не мог отойти от общеаравийской установки устного хранения традиции. Надо иметь в виду, что даже самый ранний источник мусульманской эпохи о хадже — Коран — фиксируется лишь через несколько десятилетий после смерти пророка. Поэтому получается, что основные труды, повествующие об истории паломничества в доисламскую эпоху,

создавались через пару веков после установления ислама и писались через призму исламской традиции. Из-за этого, как следствие отношения ислама к языческим обрядам, многие сведения носят ярко выраженный негативный характер.

Тем не менее сведения о ранней истории хаджа очень скудны, оттого реконструировать обряд паломничества в доисламский период очень трудно. Как свидетельствуют источники, паломничество было распространено в разных регионах Аравии и в каждом имелись свои культовые центры. Также ясно, что паломничество носило массовый характер и охватывало, помимо религиозной, и другие сферы жизни людей, например, торговлю или политику.

Археологические находки дают понять, что в районах Центральной Аравии главным культовым центром была Мекка. Там находились святилища божеств многочисленных аравийских племен. Мекка играла роль не только религиозного, но также и торгового и политического центра. К сожалению, все свидетельства о хадже в центральной Аравии и близ Мекки относятся уже к исламскому периоду. Историю Мекки мы узнаем из трудов арабских авторов уже времен ислама. Самые ранние свидетельства, найденные в Центральной Аравии и имеющие отношение к хаджу, датируются самым началом VIII в. н.э. [Tagliaacozzo, Toorawa 2016, 19]. Это надписи, в которых содержатся просьбы к Богу о том, чтобы он принял паломничество. Первое такое свидетельство относится к 701–702 гг. и было найдено близ Файда, в Нежде, на пути, соединявшем Куфу и Мекку. Второе датируется 710 г. и находится на пути между Меккой и Сирией, к юго-востоку от Табука. Намного больше информации содержится на территориях южной и северо-западной частей Аравии. В Южной Аравии были найдены свидетельства, содержащие информацию о паломничествах, относящихся к доисламскому периоду [Там же, 20–21]. Например, три сабейских текста, обнаруженные близ Йемена. Два из них датируются VII и VI вв. до н.э., а один — II в. н.э. Они посвящены паломничеству к божеству Зу-Самави, сабейскому богу неба, а в тексте II в. содержатся предписания для совершения паломничества. В северо-западной части Аравии [Там же, 24] сохранилось мень-

ше сведений о паломничествах. В общей сложности имеется порядка 20 000 текстов, в которых упоминается паломничество. Но их характер отличен от тех, что встречаются в северо-западных частях Аравии: чаще всего они сообщают, в каком году человек совершил паломничество, не предлагая более конкретных данных. Написаны они кочевниками между I в. до н.э. и IV в. н.э. Находят надписи по большей части близ региональных культовых центров (например, храм Баала близ г. Канават) [Там же].

Таким образом, в надписях, найденных по всей Аравии, зафиксированы свидетельства совершения хаджа. По ним мы можем увидеть ареал его распространения (наибольшая концентрация святилищ находится в северо- и юго-западных частях Аравийского полуострова [Там же, 27]), предположить древность традиции (археологические свидетельства есть не ранее VII в. до н.э., но традиция безусловно насчитывает тысячелетия), понять некоторые из основных причин паломничества, а также прочесть о некоторых обрядах, перешедших впоследствии в ритуал хаджа.

Опираясь на труд ибн Хишама «Книга об идолах» и на доисламские источники, найденные на Аравийском полуострове, можно определить, какие элементы доисламского паломничества ислам вобрал вместе с самой идеей о паломничестве, а также то, почему были впитаны именно эти элементы и почему они имели столь большое значение для населения.

Например, главным элементом доисламского паломничества был обход вокруг камней, символизирующих или являющимися идолами, в том числе и вокруг Каабы. Ислам воспринял только идею обхода вокруг Каабы, сохранив идею священности камня, но при этом исламская традиция никогда не интерпретировала этот ритуал как поклонение идолам (например, известно об идоле Зу-л-Халас, который находился в Табале, между Меккой и Йеменом [ал-Калби 1984, 27], или о культе Исафа и Наилы [Резван 2001, 90]) и не допускала существования других версий культовых центров, как это было в языческий период. Сама суть обхода со временем полностью изменилась, вытесненная монотеизмом. Перешла в ислам и идея о святости пространства вокруг Каабы.

То есть к элементам, заимствованным из доисламской практики, следует отнести идею о святости камня как тако-ую, обход вокруг камня, поклонение ему как вместилищу божества и идею о святости пространства вокруг камня. Об остальных элементах паломничества доисламской Аравии нет сведений в доступных ныне источниках. Можно предполагать, основываясь на «Книге об идолах» ибн Хишама, что был некий ритуал, в ходе которого злых или провинившихся духов наказывали побиванием камнями или таким образом боролись с ними. Но точно этого сказать нельзя, т.к. в данной части источника слишком ясно видно исламское влияние [ал-Калби 1984, 28].

Таким образом, реконструкция паломничества опирается только на те элементы, что были потом включены в хадж исламской эпохи. Вероятно, это были самые важные и установившиеся ритуалы паломничества, признававшиеся всеми племенами, совершающими путешествия к святым местам. И исключить их из хаджа значило бы нарушить давно сложившуюся традицию. И, возможно, ни Мухаммад, ни первые халифы не ставили задачей изменять собственно составляющие хадж элементы. Главной задачей было стереть следы языческого облика данной традиции и сделать этот ритуал полностью монотеистическим. Возможно, первые мусульмане и не мыслили ритуал хаджа иначе, чем он существовал в доисламской традиции. Составляющие хадж элементы были привычными для культуры той эпохи явлениями, и причиной их перехода в ислам могла быть их неотъемлемость от данной культуры, они были настолько значимы, что изъять их из традиции не смогла даже столь радикальная перемена, как переход к монотеизму. Они так и остались частью арабийского сознания, образовав связь между прошлым и меняющимся настоящим.

Вместе с тем, прежнее их звучание и значение было совершенно неприемлемым для новых условий, а потому мусульманам первых веков существования общины понадобилось создать собственную историю хаджа, предав забвению языческое прошлое одного из главных ритуалов монотеистической религии.

С самого своего возникновения ислам весьма органично вписывает хадж в переосмысленную арабийскую историю, возводя его сначала к истории Авраама, а затем и к истории Адама как первого хаджи. Сведения об этом можно обнаружить в Коране, Сире ибн Хишама и хадисах — источниках достаточно поздних (примерно IX в.). Следует отметить, что, хотя возникновение Корана и связано с деятельностью пророка Мухаммада, его канонизация и кодификация происходили постепенно и даже самые ранние суры начали письменно фиксироваться не ранее чем спустя несколько десятилетий после смерти пророка.

Первый этап адаптации древнего культа к новой идее — появление традиции, связывающей хадж с Авраамом. Самый ранний источник, рассказывающий об Аврааме и хадже — это Коран. Во второй суре говорится о постройке Каабы в Мекке: «И вот, Ибрахим воздвигает основы дома, и Исма'ил: "Господи наш! Прими нас, ведь Ты, поистине — слышащий, знающий!"»<sup>1</sup> (2:127). Авраам получает указания о постройке Дома (Каабы) от Аллаха, который, прежде чем дать ему наказ об устройстве места для поклонения и совершения хаджа, делает его имамом для людей (2:124). В 125 аяте говорится о создании Дома как о месте для моления и совершения паломничества, но также дается представление о сакральности и ритуальной чистоте этого места: «И вот, сделали / Мы этот дом сборищем для людей и надежным местом: / «И возьмите себе место Ибрахима местом моления». И Мы заповедали Ибрахиму и Исмаилу: "Очистите Мой дом для совершающих обход, и пребывающих, и преклоняющихся, и падающих ниц!"» В 126 аяте говорится о благословении Каабы, а в 128-й Дом снова фигурирует как место поклонения. Рассказ о постройке Авраамом Каабы продолжается в 3-й суре. В начале блока Авраам называется ханифом (3:95), монотеистом, за чьей верой положено следовать, и далее (аят 96) говорится снова о Каабе как о первом Доме в Мекке, называемом «благословенным» и «руководством для миров». В 97 аяте

<sup>1</sup> Здесь и далее Коран цитируется в пер. акад. И.Ю. Крачковского.

снова повторяется мысль о сакральном пространстве Каабы, дающем безопасность всякому, кто войдет в Дом. Кааба здесь называется именно местом Авраама. Также в этом аяте прописывается постулат об обязательном совершении хаджа каждым мусульманином, способным его совершить. Есть упоминания о Доме в 14 суре. Это молитва Авраама Аллаху, в которой он просит сделать Мекку безопасной и отдалить от нее тех, то поклоняется идолам (14:35). Авраам говорит о том, что поселил свое потомство около дома Бога в долине, где нет ни знаков, ни воды. В 22 суре снова встречается рассказ о хадже, касающийся Авраама. Тут говорится об устройстве Дома Авраамом, тут же дается запрет на многобожие, на придавание Аллаху сотоварищей и указ очистить Дом от язычников, оставив его только тем, кто приходит совершать хадж и поклоняется единому Богу (22:26). В следующей, 27 аяте, дается воззвание о хадже для всех людей. Далее, с 28 по 30 аяты, даются правила совершения хаджа.

В «Книге об идолах» также появляется упоминание о связи Авраама с хаджем. Ибн Хишам пишет о хадже и умре как о ритуалах, прямо связанных с Авраамом и Ибрагимом. Он говорит, что среди потомков Ибрагима начались раздоры, т.к. всем было тесно в Мекке. И часть из них покинула город. Но никто никогда не покидал Мекки, не взяв с собой камня из святилища. И покинувшие город ставили камень на местах своих стоянок, совершая вокруг него обход, как некогда совершали обход вокруг Каабы. Однако со временем люди забыли веру Авраама и стали поклоняться этим камням, вернувшись во времена джахилии [ал-Калби 1984, 14]. Так, у ибн Хишма зафиксированы основные ритуалы хаджа, его история после Авраама, и, что важно, установлена связь Авраама с истоком хаджа [Пиотровский 1991, 83]. Хадж показывается как изначально монотеистический ритуал, установленный Богом через Авраама и искаженный язычеством [Журавский 2016, 259].

Вторым этапом превращения древнеаравийского паломничества в исламский ритуал стал перенос центра повествования с Авраама на Адама. Трудно сказать, когда именно стали возводить историю первого хаджа и основания Каабы к

Адаму. Это можно попытаться отследить по источникам, которыми мы располагаем, и по времени возникновения причин, которыми было вызвано такое изменение истории.

Говорить о связи Адама с хаджем как именно о втором этапе переосмысления традиции можно, прежде всего, на основании того, что в ранних источниках, а именно в Коране и у ибн Хишама в «Книге об идолах», нет ни единого упоминания о связи Адама с хаджем, история, как уже было показано, создается вокруг Авраама. То есть на сломе VIII и IX вв., когда ибн Хишам написал «Книгу об идолах» и когда активно формировалась письменная исламская история, предание о связи Адама с Каабой и Меккой еще не существовало или же существовало в неразвитом варианте. Нет также и никаких следов полемики с этой идеей как с представлением ложным, противоречащим принятым канонам, истории.

В IX–X вв. появляются хадисы, говорящие, что хадж берет свое начало со времен Адама [Porter, Saif 2013, 8], и постепенно, где-то спустя поколение после ибн Хишама, у исламских авторов начинает преобладать та версия истории истоков хаджа, которая связана с Адамом. Например, ат-Табари в своем труде в начале X в. уже приводит историю об Адаме как о первом хаджи [at-Tabari 1989, 293]. Постепенно эта версия становится более богатой, а история о создании Дома Авраамом приобретает другие смыслы и другой контекст, перестает быть начальной точкой традиции, становясь вехой на протяжении священной истории. Теперь Авраам выступает не как основатель Каабы, а как человек, возвращающий монотеистическую традицию после эпохи джахилии.

История Адама включает в себя не только рассказ о создании Каабы, она охватывает многие элементы всего ритуала хаджа. Так, история начинается с изгнания из рая Адама и Евы. Согласно традиции, после падения они оказались отделены друг от друга: Адам очутился в Мекке, а Ева в Джидде.

После воссоединения в долине между холмами ас-Сафа и ал-Марва они отправились в Мекку [Там же, 292]. Данный элемент истории отразился и на совершении паломничества: во время хаджа мусульмане должны пробежать семь раз между этими холмами. Другое объяснение этому обряду



также дается и в более поздней версии истории об Аврааме, согласно которой он сам прошел между холмами семь раз в знак почитания Бога. И столько же раз между ними пробежала и Агарь [аль-Бухари 2003, 319] в поисках воды для умирающего от жажды Исмаила [Журавский 2004, 91].

Еще один из элементов хаджа, нашедший отражение в истории Адама, — открытие колодца Зам-Зам. Находясь между холмами ас-Сафа и ал-Марва, Ева нигде не могла найти источника для очищения. Тогда, по указу ангела, Адам топнул ногой о землю, и тотчас же из почвы забил чистый источник. После на его месте и был сооружен колодец [Резван 2001, 93]. Есть другой вариант истории, в которой открытие источника переносится во времена Авраама. Согласно этой версии, источник Зам-Зам был открыт Агари Гавриилом, когда та искала воду для умирающего от жажды Исмаила [аль-Бухари 2003, 319]. Сюжет представляет собой прямое заимствование из книги Бытия (Быт 16:7).

Следующий сюжет — рассказ о постройке Адамом Каабы. В нем рассказывается о том, что после изгнания из рая Адам был лишен возможности слышать молитвы, возносимые ангелами в Обитаемом доме. Поэтому он, попросив разрешения у Аллаха, начал постройку Каабы, которая служила бы подобием небесного храма [Резван 2001, 94]. Существует предание, согласно которому Мекка является центром мира, так как прямо над ней находится престол Божий и именно здесь расположена самая близкая к небу точка [Там же]. Тогда же, по прибытии в Мекку, Адаму был дарован камень, сердце Каабы, райский белый яхонт, почерневший из-за грехов людей [Журавский 2004, 89].

Завершается сюжет об Адаме и Каабе утверждением о том, что Адам не просто был первым человеком и построил Каабу, но и совершил первый хадж, обойдя вокруг нового сооружения семь раз [Porter, Saif 2013, 9]. То есть хадж становится первым ритуалом, совершенным человеком после изгнания из рая.

История хаджа, после того, как его возникновение начинают связывать с Адамом, смещается далеко назад, к самому началу истории человечества. И, следовательно, сам хадж

приобретает иной смысл. Совершая семикратный обход вокруг Каабы, человек возвращается к самому началу мира, к его истокам.

В этой связи следует особо отметить важность роли Адама как общего первопредка. Доисламская аравийская традиция не знала подобного предания (до этого у большинства племен Аравии были собственные разобщенные предания о первопредках), но исламским богословам было важно подчеркнуть единственность Бога и единственность творения мира и человека. И роль первопредка, вслед за иудаизмом и христианством, взял на себя Адам [Резван 2001, 87]. Через связь с Адамом ритуал хаджа каждый раз отправляет паломника в начало времен. Обходя Каабу, он словно повторяет самый первый хадж, совершенный Адамом, общим предком всех людей. Мекка же превращается в изначальную точку истории, колыбель жизни.

Вместе с изменением роли Авраама в истории хаджа, меняется и история Мекки. Если в версии, связанной с Авраамом, Мекка получает свой священный статус именно при жизни пророка, то в истории Адама Мекка оказывается изначальным сакральным городом, самым значимым в истории уммы.

Здесь можно сказать о том, что одним из факторов, приведших к укоренению данной традиции, было возвышение Мекки в X в. История этого места достаточно древняя, и значение его при жизни Пророка было велико, но после его смерти город приходит в упадок. Великие халифы старались поддерживать священный город, но все же Мекке не удалось сохранить ведущую роль, и ее статус постепенно понижается, особенно после переноса Аббасидами столицы в Багдад в 762 г. Если смотреть на труды историков и географов конца IX — начала X вв., то можно увидеть, что их внимание сосредоточено на Багдаде и в принципе на землях Ирака [Porter, Saif 2013, 9], более выгодных с точки зрения географического положения и имеющих больший политический вес. Но уже к середине X в. Мекке начинает уделяться больше внимания. Появляются хадисы о том, что Мекка — это центр мира. Мекка становится одним из самых значительных регионов

Аравийского полуострова. Трудно сказать, что именно было первым: возросла значимость Мекки и вследствие этого появились предания о ее значимости в традиции или же сначала под влиянием религиозных идей началась культивация представления о Мекке как о центре мира и колыбели человечества, что привело к религиозному подъему и возрастанию ее политического авторитета.

В итоге комплекс мифа об Адаме полностью обыгрывает весь ритуал хаджа, а хадж дает жизнь истории об Адаме и Каабе, порождая в который раз неразрывную связь между мифом и ритуалом. Хотя в данном случае именно ритуал становится основанием для рождения мифа.

На третьем этапе, после укоренения предания об Адаме, переосмысливается и роль Авраама в этой истории: теперь он выступает не как основатель Каабы и основоположник традиции хаджа, а как пророк, возродивший хадж и отстроивший Каабу заново после того, как она была разрушена потопом. Адам отныне становится первопредком, а Авраам — восстановителем религии. По-другому начинает восприниматься и история Ноя. Он стал пророком, восстановившим Каабу после Потопа. Теперь создается преемственность пророков через историю хаджа: Адам (первый хаджи) — Ной (восстановил Каабу после Потопа) — Авраам (восстанавливает монотеизм и Каабу) — Мухаммад (прекращение эпохи джахилии и восстановление Каабы). Так в X в. складывается целостная мифология хаджа, в которой оказываются соединенными Адам, Авраам, Кааба и Мекка.

Итак, мы видим, что представления о паломничестве, вплетаясь в исламскую практику, проходят определенную эволюцию. Изначально языческая традиция становится легитимной через связь с древними пророками. Сакральная история паломничества изменяется вместе с исламом, совершает путь от Авраама до Адама и протягивается к самому началу жизни человека на Земле.

Традиция совершения паломничества, согласно археологическим данным, существовала в Аравии за многие века до рождения ислама и является древним ритуалом, распространившимся по всей территории полуострова. И когда эту тра-

дицию перенимает ислам, то она создает связь между ним и доисламской культурой, историей и сложившимся там укладом. И гарантирует более или менее плавный переход мировоззрения, делает отход от язычества не столь резким. Подобная преемственность ритуалов становится механизмом адаптации, облегчающим путь ислама в языческой среде.

Первым этапом переосмысления истории хаджа становится возведение его начала к Аврааму. Связь через Авраама с иудаизмом и христианством, создание близости и преемственности на ранних этапах были необходимы исламу. Образ Авраама в эпоху становления ислама был образом первопредка, что обосновывается в том числе ориентацией раннего ислама на иудаизм. Но в результате меняющихся обстоятельств, когда ислам начинает расширяться, включая в себя все больше народов и культур, мусульмане сталкиваются с необходимостью расширения и самой традиции. И тогда роль первопредка переходит к Адаму. Это позволяет включать в свою историю любые народы и претендовать на место в мировой истории. История хаджа начинает восприниматься как очень древняя, берущая свое начало от появления человека на Земле и прошедшая через главные этапы в истории человечества, а следовательно, в истории ислама. По мере развития сюжета становится видна очень важная для раннего ислама идея о преемственности пророков: древние библейские, теперь признанные исламскими, пророки оказываются не просто носителями пророческой традиции, но хранителями древнего и очень важного обряда — паломничества. Отсюда и связь хаджа с началом жизни человека на Земле, и образ Адама как общего для всех предка, и восхождение истории Мекки к началу времен. Все это, переплетаясь, придает традиции большой охват и гибкость, дает возможность претендовать на общемировое развитие и включение в ислам многих народов.

Кроме того, в результате возведения начала хаджа к Адаму статус Мекки значительно возрос. Весь мекканский корпус является важнейшей частью священной географии Аравийского полуострова. И в принципе Мекку можно считать священным пространством отдельных пророков. Можно

предположить, что через Мекку и хадж между пророками (а именно между Адамом, Авраамом и Мухаммадом) устанавливается некая преемственность. Мекка является городом вне времени, святость которого не связана ни с одним из пророков.

Предания о пророках не просто служат механизмом адаптации древнеаравийского паломничества к новому, исламскому мировоззрению, но и приводят к своего рода переосмыслению картины мира: смещению сакрального центра. В исламе Кааба становится проекцией престола, точно так же, как в еврейской традиции Храм Иерусалимский — прямая проекция небесного храма. Происходит не только адаптация древнеаравийских преданий, но и еврейские и христианские используются для развития своей монотеистической идеи, совершается их переосмысление.

### Источники

Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М.: МНПП «Буква», 1991.

«Сахих» аль-Бухари. Перевод Абдулла Нирша. М., Umma, 2003.

Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах. Пер. с арабск., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1984.

The History of al-Tabari. General Introduction and From the Creation to the Flood. Volume I. Translated by Franz Rosenthal. Ed. by Ehsan Yar-Shater, 1989.

### Литература / References:

Журавский 2004 – Журавский А. Ислам. М.: «Весь мир», 2004.

Журавский 2016 – Журавский А. Авраам в исламской традиции // *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности*. 2016. Выпуск LXI. С. 249–263.

Пиотровский 1991 – Пиотровский М. Коранические сказания. М.: «Наука», 1991.

Резван 2001 – Резван Е. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.

Porter, Saif 2013 – *Munt M. Pilgrimage in Pre-Islamic Arabia and Late Antiquity // The Hajj: Collected essays*. Ed. by V. Porter, L. Saif. The Trustees of the British Museum. British Museum Research Publication, 2013. P. 13–30.

Zhuravskij A. *Islam* [Islam]. Moscow: Vjes' mir Publ., 2004. (In Russian).

Zhuravskij A. [Abraham in the Islamic Tradition]. *Orientalia et Classica: Trudy Instituta vostochnyh kul'tur i antichnosti* [Orientalia et Classica: Institute of East Cultures and Antiquity Works], 2016. Vol. LXI. P. 249–263. (In Russian).

Piotrovskij M. *Koranicheskie skazaniya* [The Quranic Sagas]. Moscow: Nauka Publ., 1991. (In Russian).

Rezvan E. *Koran i ego mir* [Koran and Its World]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2001. (In Russian).

Munt M. Pilgrimage in Pre-Islamic Arabia and Late Antiquity. *The Hajj: Collected essays*. Ed. by V. Porter, L. Saif. The Trustees of the British Museum. British Museum Research Publication, 2013. P. 13–30. (In English).

## The Legend of Abraham and Adam: A Reassessment of the Ancient Arabic Pilgrimage in Early Islamic Tradition

**Anastasia V. Filimonova**

(Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia)

Bachelor student, ORCID ID: 0002-5652-217X, Center for the Study of Religions, Russian State University for the Humanities, 125993, 6 Miusskaya Sq., bldg. 2, Moscow, Russia, tel. +7(499)250-63-40, E-mail: filin.nastay@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.2.1

**Abstract:** Pilgrimage — a religiously motivated journey to sacred sites — is an ancient practice known to virtually all nations. Nomads of Arabia are no exception. Their pilgrimage tradition was so enduring that even the new religion, Islam, could not eliminate it. While preserving the form of the ancient ritual, Islam completely changed its original meaning, to make it more consistent with Muslim values. The history of the Hajj is now associated not with pagan cults, but with the ancient prophets.

The legitimacy of the inclusion of the Hajj, an ancient pagan tradition, into Islam was substantiated by referring to the pilgrimage as to an initially monotheistic tradition that was later distorted under the influence of jahiliya — “ignorance”. This article discusses the history and reasons for reassessment of the Hajj ritual in the early Islamic history.

**Keywords:** *pilgrimage, Adam, Abraham*

# **Караимско-раввинистическая полемика XVI–XIX вв. на полях антихристианского полемического трактата *Сэфер ѓа-Ницахон* в неопубликованной рукописи из коллекции Гинцбургов (РГБ)**

*Арсений Михайлович Агроскин*

(Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль)

ORCID ID: 0000-0002-6260-6222, 1-й курс магистратуры,

Еврейский университет в Иерусалиме, факультет

гуманитарных наук, кафедра истории еврейского народа

и современного иудаизма: Израиль, 9190501, Иерусалим,

МаунтСкопус, E-mail: arseniy.agroskin@mail.huji.ac.il

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.2.2

**Аннотация:** Традиционный подход описывал еврейские полемические произведения как проявление ответной реакции на христианское миссионерское давление. В отсутствие же угрозы крещения евреи якобы не видели смысла в антихристианской полемике. Сегодня же, отказываясь от одностороннего виктимного подхода, исследователи ищут новые описательные модели, которые могли бы объяснить феномен полемики во всей его сложности. В настоящей статье попытка расширить наш взгляд на природу полемики предпринимается через анализ неопубликованного рукописного источника 417 из собрания Гинцбургов (РГБ), представляющего собой компендиум иудео-христианской полемики XV–XVI вв. Кодикологический анализ выявил, что манускрипт многослойный. Комментарии XVI в. к *Сэфер ѓа-Ницахон* («Книге полемики») Йом-Тов Липмана (ум. 1421), оставленные анонимным ашкеназским редактором, включали в себя не только критику христианства, но и антикараимское сочинение, написанное им по итогу диспута 1590 г. в Вильно, а также цитаты из антихристианского трактата *Хиззук Эмуна* («Укрепление веры») авторства караима Ицхака Троковского (1533–1594), посвященные критике Евангелия. В Италии в XVII в. анонимный переписчик объединил эти тексты



под названием *Сэфер Ёа-Ницхонот* («Книга полемик», во мн.ч.), которые и составили основной слой исследуемой рукописи. Затем манускрипт попал в руки к караимам, написавшим свои возражения на полях антикараимского сочинения не раньше 1827 г., когда был издан упоминаемый караимским полемистом второй том труда *Швилей Олам* («Пути мира») галицийского маскила Шимшона Блоха (1784–1845).

Анализ каждого слоя рукописи открывает ряд направлений для дальнейших исследований. При этом промежуточный вывод заключается в том, что, несмотря на уникальность исторических обстоятельств, при которых составлялся каждый из текстуальных слоев рукописи, все они характеризуются переплетением антихристианской полемики с полемикой антираввинистической/антикараимской. Полемистов объединяет общая проблематика — статус канонических текстов Письменной и Устной Торы в еврейской традиции. И раввинист XVI в., и караим XIX в., полемизируя друг с другом на страницах рукописи, затрагивают христиан, представляя их в образе чужака, обособление евреев от которого во многом определяло их идентичность и традицию. Таким образом, полемика, в какой бы форме она ни велась, на фундаментальном уровне служит инструментом проведения границы между евреем и «другим», что становится особенно актуально как при мирном, так и при конфронтационном взаимодействии евреев с нееврейским окружением.

**Ключевые слова:** *иудео-христианская полемика, караимско-раввинистическая полемика, караимы, кодикология, палеография, рукописи*

Традиционно считалось, что полемические произведения писались евреями в качестве реакции на христианское миссионерское давление. Этот взгляд являлся частью метаисторического нарратива, согласно которому евреи в средневековой Европе представлялись преимущественно как жертвы преследований. Начало пересмотру этой однобокой картины положил великий историк С.У. Барон, назвав ее «слезливой еврейской историей» [Baron 1964]. Исследование иудео-христианской полемики также стало отходить от «слезли-

вого подхода»<sup>1</sup>. В русле этой тенденции в настоящей статье представлен неопубликованный рукописный источник, являющийся компендиумом еврейских полемических текстов XV–XIX вв. и содержащий как иудео-христианскую, так и караимско-раввинистическую полемику. Введение этого источника в научный оборот может расширить наши представления о причинах, побуждавших евреев составлять полемические сочинения.

Д.Д. Ласкер обратил внимание [Lasker 2011, 5] на то, что традиционный подход не объясняет причин написания еврейских сочинений с критикой христианства в IX–XII вв. в мусульманских странах, где христианская миссия просто не имела места, а также в Италии XVII–XVIII вв., когда иудео-христианское взаимодействие носило характер скорее мирного культурного диалога, чем ожесточенной конфронтации. Ласкер отмечает [Там же, 7], что «традиционный нарратив» действительно описывает причины составления полемических произведений, но только в двух случаях — 1) в Германии и северной Франции XIII в. и 2) в Иберии конца XIV — начала XV вв., когда имело место сильное христианское давление. В попытке найти новое объяснение Ласкер призы-

<sup>1</sup> Израильский ученый Д.Д. Ласкер описывает основные вехи становления новой историографии иудео-христианской полемики [Lasker 2008], в рамках которой виктимный статус евреев в отношениях с христианами был поставлен под вопрос. Первым Ласкер отмечает труд Я. Каца [Katz 1961], посвященный враждебному отношению евреев к христианам в галахических источниках, издание которого было осложнено противодействием со стороны еврейской общины Великобритании. Бурной критикой была встречена статья И.Я. Юваля [Yuval 1993], ставшая основой дальнейшего пересмотра иудео-христианских отношений в его книге [Yuval 2000]. Используя разнообразные источники, Юваль показывает, что евреи Ашкеназа не просто испытывали враждебность по отношению к христианам, в том числе и до Первого крестового похода, но что эта враждебность могла быть одним из факторов, приведших к гонениям. Более радикальный подход у Е. Хоровица, утверждавшего по результатам рассмотрения нескольких примеров, что враждебность евреев действительно могла проявляться в насилии над христианами во время празднования Пурима [Horowitz 2006].

вает искать причины развития полемического жанра не во внешних обстоятельствах, а во внутренних. Он утверждает [Там же, 8], что антихристианская полемика была аспектом философской, рационалистической традиции в еврейской мысли, которая в свою очередь восходит к трудам Давида ал-Мукаммиса и Саадии Гаона, и нашла свое продолжение в культуре сефардов. Евреи, осмыслявшие иудаизм языком философии, видели необходимость привести рационалистические аргументы против христианских доктрин. Таким образом, внутренняя динамика рационалистической традиции сама по себе служила причиной написания антихристианских трактатов, вне зависимости от внешней угрозы насильственного крещения. Однако в промежуточном итоге статьи ученый осмотрительно не абсолютизирует свою модель [Там же, 9] и предлагает разделять возможные причины составления антихристианских произведений на три группы:

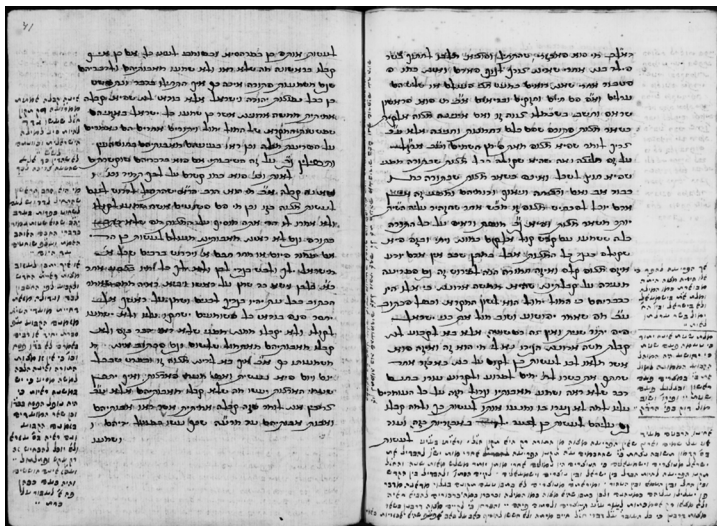
- 1) реакция на внешнюю угрозу обращения в христианство;
- 2) осмысление иудаизма через противопоставление христианству в рамках рационалистической теологии, что не подразумевает обязательного наличия миссионерской угрозы;
- 3) маркировка границ, формирующих идентичность через противопоставление «другому»;

Рукопись 417 из собрания Гинцбургов РГБ представляет собой один из двух дошедших до нас экземпляров полемического сочинения, озаглавленного как *Сэфер эа-Ницхонот* («Книга полемик»). В отличие от копии из Бодлианской библиотеки (MS. Heb. e. 59), российская рукопись не только содержит текст без лакуны, но имеет уникальную историю бытования. Согласно библиографическому описанию манускрипта в базе данных «Ктив»<sup>2</sup>, данное анонимное антихристианское полемическое произведение, написанное на иврите итальянским полукурсивом в XVII в., представляет собой последовательный комментарий на Танах, содержащий также главу антикараимской полемики, расположенную между

---

<sup>2</sup> [https://web.nli.org.il/sites/NLIS/he/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX\\_MANUSCRIPTS000076937](https://web.nli.org.il/sites/NLIS/he/ManuScript/Pages/Item.aspx?ItemID=PNX_MANUSCRIPTS000076937). Просмотрено 25.09.2019 г.

комментарием на Второзаконие и Книгу Иисуса Навина. Трактат завершается критическим комментарием на Евангелие. Позднее рукопись попала в руки некоего «караима Авраама», оставившего на полях антикараимской главы возражения на полемику раввиниста. Следующим известным нам владельцем рукописи стал деятель старого ишува Натан Коронель (1810–1890), оставивший предостережение о караимских возражениях на полях, которые «есть пустота и ложь» [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 2a]. Наконец, в 1871 г. рукопись была включена в каталог для продажи и приобретена в коллекцию Гинцбургов [Coronel 1871]. Таким образом, манускрипт приобретает дополнительную глубину за счет поздних караимских маргиналий и является уникальным примером пересечения на страницах одного произведения иудео-христианской, антикараимской и антираввинистической полемики. Ввиду такой многослойности этот интереснейший рукописный источник представляется достойным исследовательского внимания, которым он был обделен.



Разворот антикараимского сочинения в «Сэфер га-Ницхонот» с караимскими ответами на полях [РГБ ОР, Ф. 71 № 417, Л. 40b–41a]

В каталоге упоминается [Coronel 1871, 8], что трактат представляет собой «компиляцию из *Сэфер эа-Ницахон* со многими *эагаэот* (правками/комментариями) от компилятора...», что ставит его в ряд отдельной ашкеназской ветви полемических произведений, носящих название *Ницахон* («полемика/диспут»). Первое из них — анонимный *Сэфер Ницахон* конца XIII в., второе — *Сэфер эа-Ницахон* начала XV в. авторства пражского раввина Йом-Тов Липмана (ум. 1421). Свет на связь рукописи с последним текстом проливает латинская надпись поздних владельцев [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 4б], отсылающая к некой рукописи «Орр. 1179» в каталоге Бодлианской библиотеки, которая «не содержит замечаний караимов..., которые в этом кодексе читаются». В первом томе каталога [Neubauer 1886, 752–753] она приведена под шифром 2180 [Орр. 593 (Ol. 1179)]. Библиографическое описание рукописи сообщает, что она написана «старым немецким курсивом» и представляет собой собрание из трех отдельных сочинений, где о первом говорится лишь, что «автор писал, когда Венгрия была под властью Султана...», а третье — незаконченный комментарий Захарьи ибн Сарука на Песнь Песней. Второе — тот же, что и в итальянской рукописи? «компендиум *Ницахона* Липмана... Много глосс, озаглавленных... *эагаэа* («правка/комментарий»). Глоссатор цитирует...: «Правка из *Сэфер Хиззук Эмуна* («Книги укрепления веры»)». После Пятикнижия глоссатор приводит... главу полемики против караимов...: «А сейчас, сыны мои, послушайте меня... В год *шин*”*нун* (1590 год)... [в] великом городе... Вильно, случилось мне оказаться пред одним караимом». На л. 110 компилятор приводит полемические выдержки из книги караима [Ицхака Троковского] на отрывки из Евангелия (*Хиззук Эмуна*), со своими глоссами». Такая же цитата из антикараимского сочинения приведена и в библиографическом описании исследуемой итальянской рукописи 417. В базе данных «Ктив»<sup>3</sup> эта компиляция *Сэфер эа-Ницахон* с анонимными комментариями в вышеупомянутой ашкеназской

---

<sup>3</sup> [https://web.nli.org.il/sites/NLIS/he/ManuScript/Pages/Item.aspx?ltemID=PNX\\_MANUSCRIPTS000095580](https://web.nli.org.il/sites/NLIS/he/ManuScript/Pages/Item.aspx?ltemID=PNX_MANUSCRIPTS000095580). Просмотрено 25.09.2019 г.

рукописи Опр. 593 озаглавлена как *Кицур Сэфер ёа-Ницахон шель Йом-Тов Липман Мильхойзен* («Сокращенная книга полемики Йом-Тов Липмана Мюльгаузена»).

Таким образом, кодициологический анализ показывает, что текст трактата в итальянской рукописи XVII в. оказался многослойным. Анонимный автор, судя по почерку, из Ашкеназа, составил очередную копию «Книги полемики» Липмана, в данном случае — в виде выжимки. При этом, формально занимаясь комментированием текста Липмана, он еще и написал собственное антикараимское сочинение по итогам диспута 1590 г., а также переписал критический комментарий на Евангелие из *Хиззук Эмуна*, нового «бестселлера» в жанре полемики авторства караима Ицхака Троцкого (1533–1594). Далее рукопись скопировали в Италии в XVII в., в результате чего «правки» на полях были вписаны в основной текст. Анонимный переписчик объединил откомментированную ашкеназским редактором «Полемику» Липмана (*Кицур Ницахон...*), антикараимское сочинение редактора и его критический комментарий на Евангелие с правками из *Хиззук Эмуна* («Укрепление веры») и назвал эту компиляцию *Сэфер ёа-Ницахонот* («Книга полемик», во мн.ч.). Структура компендиума<sup>4</sup>:

Нумерация листов в рукописи	Оригинальный текст	Хронологическая последовательность текстуальных пластов
2b	Запись Натана Коронеля о караимских ответах на полях компендиума	[5]
4b	Латинская надпись об источнике компендиума – <i>Кицур Ницахон...</i> (слой [1+2], рукопись Опр. 593)	[6]
5a	<i>Сэфер ёа-Ницахонот</i> (название компиляции, данное итальянским переписчиком)	[3]
5a–33a	Комм. на Тору из <i>Ницахона</i> Липмана + <i>правки</i> ( <i>Кицур Ницахон...</i> )	[1+2]
33b–46b	<i>Ницхон ёа-магиаэ им ёа-караим</i> («Диспут редактора с караимами»)	[2]

<sup>4</sup> Числа в квадратных скобках показывают последовательность текстуальных слоев.

34b–42b, 45a–46a	Караимские ответы на полях «Диспута редактора с караимами»	[4]
46b–103b	Комм. на Пророков и Писания из <i>Ницахон</i> + правки ( <i>Кицур Ницахон...</i> )	[1+2]
104a– 126b	Комм. на Новый Завет (выжимка из <i>Хиззук Эмуна</i> Ицхака Трокского)	[2]

Исходным текстом компиляции является *Сэфер эа-Ницахон* Йом-Тов Липмана, увенчавший собой ашкеназскую ветвь произведений полемического жанра. Специфика ашкеназских полемистов заключалась в том, что, в отличие от сефардов, они намеренно избегали рационалистической аргументации, несмотря на то, что к XIII в. первые философские и полемические труды с такой аргументацией они знали [Lasker 1996, 198–200]. Полемисты-ашкеназы критиковали христианство преимущественно через библейскую экзегезу. *Сэфер Ницахон йашан*<sup>5</sup> конца XIII в. является характерным примером такого подхода к полемике. Христиане обвиняются не в том, что их догматы противоречат разуму, а в том, что они неправильно понимают Писание, христологически его интерпретируя, и что текст Евангелия противоречит Танаху и противоречив внутренне [Там же, 196].

Появление в среде ашкеназов отдельного жанра полемики связано с внешними обстоятельствами, а именно — с ужесточением отношения католической церкви к евреям после IV Латеранского собора. Кризис, вызванный Парижским диспутом 1240 г. и сжиганием Талмуда в 1242 г., породил запрос, который традиционные жанры, содержавшие антихристианские элементы — хроника, поэзия и экзегеза — удовлетворить уже не могли, что привело к появлению специфически ашкеназского полемического жанра именно под сефардским влиянием, как показал Ласкер [Lasker 2015]. Так, Йосеф-ревнитель, автор первого такого произведения, был родом из

<sup>5</sup> Издана гебраистом И. Вагензейлем в 1681 г. в его труде *Tela Ignea Satanae* под названием *Nizzahon Vetus*. Определение *vetus* (старая) нужно было, чтобы отличать трактат от последующего одноименного *Ницахона* Липмана. В том же труде была издана и *Хиззук Эмуна* Исаака Трокского.



Прованса, региона, близкого к Сфараду в культурном отношении. Он привнес чуждый сефардский жанр и трансформировал его под ашкеназскую аудиторию — место рационалистических аргументов заняли экзегетические аргументы с антихристианскими выпадами. Анонимный автор из Германии конца XIII в., составивший *Сэфер Ницахон йашан*, во многом опирался на «Книгу Йосефа-ревнителя» [Berger 1979, 35].

*Ницахон* начала XV вв. авторства Йом-Тов Липмана обладает теми же характерными чертами ашкеназской полемики, что и предшественник. Во-первых, причиной написания трактата являются внешние обстоятельства. В предисловии автор указывает, что в результате обвинений, выдвинутых восьмидесяти евреям выкрестом Петером, они были заключены под стражу и казнены в 1400 г. [Limor, Yuval 2004, 162]. Во-вторых, структура сочинения следует библейскому тексту, тем самым полемика ведется через экзегезу. Кроме того, позиции, опровергаемые Липманом, приписывались христианам и в старой «Книге полемики», хотя она ни разу не упоминается [Там же, 169]. Однако *Ницахон* содержит и качественно новые для ашкеназской полемики аспекты. Несмотря на приверженность экзегетической аргументации и структуре последовательного комментария, Липман впервые привносит рационалистические аргументы в ашкеназскую полемику [Там же, 174]. Кроме того, *Ницахон* Липмана содержит в себе, наряду с антихристианской полемикой, полемику внутриеврейскую: против «садукеев» (караимов) и *меѓарѓерим* («сомневающихся») [Там же, 164]. Под последними подразумевались скептики, обеспокоенные в том числе антропоморфизмом в Библии и Талмуде, что делало эту группу потенциальными выкрестами. Плачевный исход для еврейской общины, обвиненной Петером, видимо, продемонстрировал опасность, которую могли представлять подобные отщепенцы. О. Лимор и И.Й. Юваль предполагают, что стремление Липмана убедить «сомневающихся» остаться в лоне иудаизма отражает кризис ашкеназского еврейства: «евреи, переходили в христианство в уникальной культурной атмосфере Богемии конца XIV века из-за собственных убеждений... «Сомневающиеся» у Липмана... ощутили слабость



галахического иудаизма пред лицом новых вызовов, который бросало появление новых университетов в Германии» [Limor, Yuval 2004, 173].

Таким образом, в отличие от предшественника, труд Липмана XV в. был написан и как ответ на внешнюю угрозу насильственного крещения, и как ответ на внутреннюю проблему ассимиляции части пражского еврейства. Липман, «неклассический [ашкеназский] полемист, находившийся под заметным влиянием сефардской философской аргументации, добравшейся до северо-востока» [Lasker 2015, 114], апеллировал к этой группе при помощи именно рационалистических аргументов. Свидетельством грандиозного успеха трактата являются 44 дошедшие до нас рукописи, что выводит *Сэфер эа-Ницахон* на первое место среди сохранившихся в рукописях ашкеназских сочинений (всех, не только полемических) [Limor, Yuval 2004, 165].

В рукописи Opp. 593 анонимные редакторские правки XVI в. на выжимку из *Ницахона*, порой более объемные, чем оригинальный текст, развивают полемическую ашкеназскую традицию. Краткая библиографическая справка ничего не сообщает об историческом фоне их составления. Также неизвестен контекст соседства «Краткой книги полемики» в рукописи с еще двумя текстами, упомянутыми выше. Наконец, манускрипт, в отличие от исследуемой итальянской копии, не оцифрован. Поэтому развитие именно антихристианской полемики представляется перспективой дальнейшего исследования. Недостаток данных не позволяет делать уверенных выводов и касательно контекста составления двух анонимных итальянских копий — исследуемой 417 из собрания Гинцбурга и MS. Heb. e. 59 из Бодлианской библиотеки (не оцифрована). Разве что, как отмечено во введении, всплеск полемической активности евреев в Италии XVII–XVIII вв. не мог быть связан с миссионерским давлением<sup>6</sup>. Так или иначе, исследование итальянского этапа бытования

---

<sup>6</sup> Обе рукописи упомянуты на библиографическом сайте, созданном в рамках проекта Венского университета по исследованию еврейских полемических произведений, написанных в Италии XVII–

текста также представляется перспективой дальнейших разысканий.

Об антикараимском сочинении мы знаем больше. Анонимный редактор сообщает, что поводом его написания стал состоявшийся в 1590 г. в Вильно диспут с высокопоставленным караимом. Вероятно, им был лидер литовских караимов Ицхак (Исаак) Троковский (1533–1594), автор антихристианского труда *Хиззук Эмуна* («Укрепление веры»), часть которого, посвященную Евангелию, редактор цитирует в правах к *Ницахону*. Г. Ахизер отмечает, что трактат был составлен в уникальной атмосфере расцвета протестантских сект, с которыми боролась католическая церковь: «Он был лично знаком с некоторыми лидерами этих групп <...>, цитирует в *Хиззук Эмуна* труды антитринитариев, придерживавшихся соответствующих иудаизму взглядов. Члены этих сект проводили синоды, на которые они нередко звали евреев, добровольно участвовавших в межрелигиозных дебатах» [Akhiezer 2018, 67].

Видимо, полемисты не ограничились караимско-раввинистическим диспутом. Произошло также заимствование раввинистом нововведения, привнесенного его караимским оппонентом в полемику антихристианскую. Возможно, это свидетельство самого первого знакомства раввинистов с *Хиззук Эмуна*.

В диспуте полемист попытался использовать антикараимские аргументы из *Ницахона* Липмана [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 33b], но «обнаружил, что они не помогают». Далее он пишет: «Мне кажется... покойный рав не говорил с ними, только слышал..., может быть, даже не видел их на протяжении своей жизни потому, что они в Ашкеназе не были никогда...».

Автор узнал, что образ караимов, представленный у Липмана, не соответствует действительности. Традиционно полемика с караимами велась вокруг того, является ли текст Танаха достаточным для вывода галахи, или же необходима устная комментаторская традиция, восходящая к Синаю и

---

XVIII вв.: [www.jcrgpolemicsinitaly.at](http://www.jcrgpolemicsinitaly.at) (просмотрено 25.09.2019 г.). Число таких произведений, известных на данный момент, — 49.

кодифицированная в Талмуде. Ответ на стандартные аргументы раввиниста в защиту Устной Торы оказался неожиданным: «Отнюдь, <...> говорят: Боже упаси, если мы не принимаем слова Вавилонского Талмуда...».

По-видимому, караимский оппонент мог использовать аргументацию Моше Башгьячи (1537–1555). В своем полемическом труде *Матэ Элохим* («Посох Бога») Башгьячи рассказывает о корнях раскола между раввинистами и караимами, привлекая раввинистические источники: Мишну, *Кузари*, *Йосиппон* [Akhiezer 2018, 45–47]. Так, противостояние между школой Шаммая и Гиллеля объяснялось как противостояние протокараимов и протораввинистов, восходящих к мудрецам Иуде бен Таббаю и Шимону бен Шетаху. Например, в известном споре вокруг «печи Акная» между мудрецами и рабби Элиезером (Бава Меция 59а–b), последний представляется как приверженец школы Шаммая, прото-караим. Такая апроприация Талмуда заставила раввиниста привести новые аргументы. Он сообщает [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 34а], что труды Маймонида, Ибн Эзры, Йосефа Альбо и Йеѓуды ѓа-Леви однозначно говорят о том, «что мы нуждаемся в традиции Учителей наших, благословенной памяти». И далее: «Однако, уместно исследовать принципы и корни того, какая традиция истинная, а какая ложная, потому что и их [караимов] традиция получена ими от их отцов <...>. Не видел я ни одного из них [полемистов-предшественников], кто бы об этом говорил».

Автор вводит три критерия истинности устной традиции: 1) принятие большинством; 2) древность, восходящая к Моисею; 3) источник — в Иерусалиме. По ним караимы изображаются как меньшинство, ведущее традицию от Цадока и Бейтуса, чьи последователи были выгнаны из Иерусалима царицей Александрой. Соответственно, их цепь традиции — ложная.

Автор привносит новшество и в апологию *аггады* в Талмуде. Он заявляет [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 44b], что пророки специально оставили неоднозначные выражения, подвергшиеся христологическим интерпретациям, чтобы тем самым христиане признали Танах священным писанием и, несмотря на

то, что «отдалила [евреев] Тора в пищу и в питье, и в одежде, «не поступайте по обычаям народов» (Лев 20:23), и не жени-тесь на них... [Из-за этого] народы... скажут: «пойдем и истребим их из народов...» (Пс 83(82):5). Поэтому, видя это в пророчествах своих написали так, чтобы они сказали, что это намек на их веру, и, таким образом, признали нашу Тору и наших пророков, и так есть существование у Торы и Израиля до прихода избавителя» [Там же].

Такая же логика приписывается кодификаторам Талмуда: «Равина и рав Аши..., когда записывали Талмуд, были вынуждены написать против народов <...> например — «неевреев не поднимают [из ямы] (не спасают от смерти) и не опускают (не убивают)» (Санхедрин 57а) <...>, «лучшего из неевреев — убей» (Мехильта де-рабби Шимон бар Йохай 14:7), и подобных <...> много постановлений и отдалений (*ѓархакот*). Когда <...> собрали все это вместе, подумали — если станет известно у народов все это, то не будет памяти нашим словам, и... остаткам Израиля... Несомненно, сделали <...> это для существования Талмуда, и писали слова загадочные и преувеличенные, сказки, которые никогда не случались на самом деле, чтобы насмеялись над истиной, и сказали — вся она чужь и глупость <...> и не смотрели на нее...» [Там же].

Таким образом, в антикараимском сочинении аргументом в пользу центрального для раввинистов корпуса Талмуда является противостояние с христианами, обособление евреев от которых определило как формирование текста Танаха, так и текста Талмуда. Нераздельность полемики антихристианской и антикараимской в компиляции под названием «Книга полемик» связана с общей задачей апологии традиции: Письменная Тора «апроприирована» христианами, подвергающими ее христологическим интерпретациям, а Устная Тора — караимами, находящими в ней истоки караизма.

Ответ на полемику раввиниста пришел в XIX в. Возражения «караима Авраама» представляют собой не единое сочинение, а отдельные реплики, порой состоящие из пары слов, а порой занимающие все пространство на полях и под текстом. Так, он возражает на полях рукописи на аргумент раввиниста, утверждающего, что, помимо всего прочего,

общественное принятие заповеди *приа*<sup>7</sup> свидетельствует о том, что этот обряд является заповедью, полученной на Синае: «Ничего удивительного в том, что не препятствуют тем, кто приносит в жертву людей <...> до сегодняшнего дня, как разъясняется в книге *Швилей Олам* <...>, поскольку это постановление жрецов, и это суровее чем *приа*... жестокость, и, несмотря ни на что, делают [это] из-за их страха перед жрецами» [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 42б].

Раввины сравниваются с африканскими жрецами, о которых караим прочитал в *Швилей Олам* («Пути мира») [Блох 1827, 119–120], первом ивритском труде по географии, написанном галицийским маскилом Шимшоном Блохом (1784–1845). Второй том этой работы был издан в 1827 г.

В том же году Николай II ввел рекрутскую повинность для евреев. С целью отмены этого закона по отношению к своей общине караимы отправили делегацию в Санкт-Петербург. Тактика заключалась в том, чтобы продемонстрировать властям, что караимы отличаются от раввинистов, и поэтому не подлежат тем же репрессивным законам, в частности — рекрутской повинности. Именно этот внешний импульс спровоцировал в среде караимских общин Крыма возрождение интереса к осмыслению места своей традиции относительно традиции раввинистической. Размежевание с раввинистами нашло свое отражение в полемических произведениях, написанных в традиционном жанре полемической историографии. Так, полемические трактаты видного караимского деятеля Авраама Фирковича<sup>8</sup> издаются в 1830-х годах: *Хотем Тохнит* («Печать совершенства») и *Масса у-Мери́ва* («Искупление и спор»). Второе произведение, помимо антираввинистической полемики, содержало и антихристианские пасса-

---

<sup>7</sup> Один из хирургических этапов раввинистического обряда обрезания.

<sup>8</sup> Есть соблазн идентифицировать «караима Авраама» с Фирковичем, однако палеографический анализ маргиналий исключает то, что они писались рукой Фирковича. Я приношу благодарности за консультацию по этому вопросу специалистам М.И. Гаммалу (МГУ) и Д. Шапира (Бар-Илан). Идентификация автора будет частью дальнейшего исследования данного текстуального пласта рукописи.

жи, что, по-видимому, привело к уничтожению тиража. Как показала С. Френкель [Френкель 1993], различные версии сохранившихся текстов свидетельствуют о редактуре, в результате которой антихристианский запал был смягчен, например, в одной из версий критика христианства была заменена критикой ислама. Видимо, это было связано с соображениями безопасности [Гаммал 2012, 303–304]. Факт изначального наличия антихристианской полемики в этом произведении демонстрирует, что в массе своей караимы продолжали воспринимать себя как часть еврейского народа. Трансляция же караимскими лидерами образа караимов как радикально отличной от евреев группы носила исключительно прагматический характер [Akhiezer 2018, 250].

Общеврейская солидарность с раввинистами выражалась в традиционном противопоставлении христианству. Это подтверждается тем фактом, что *Сэфер ѓа-Ницхонот*, компендиум антихристианской полемики XV–XVI вв., представлял интерес для караимского читателя того времени. Так, в ответ на обвинения в том, что караимы якобы верят, что «от Цадока и Бейтуса и до Моисея [все] попали в Геенну <...>, это похоже на веру в Троицу, <...> что от первого человека до Ешу все попали в Ад», караимский полемист подчеркивает единство еврейского народа: «...мы, сыны Писания и раввинисты, верующие <...> в Тору и <...> пророков <...> нет нам доли в Геенне <...> «У всего Израиля есть доля в мире грядущем...» (Мишна, Санхедрин 10), «унаследует 310 миров» (Санхедрин 100а), <...> несмотря на <...> разногласия, <...> ибо позабыта <...> истинная традиция, и каждый исполняет <...> согласно тому, как получил от своих отцов <...>, пока не придет [Мессия], <...> и тогда будем исполнять все заповеди единодушно...» [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 39а].

Более того, критикуя статус обряда *приа* как заповеди из Торы, караим посчитал нужным дать объяснение истокам его введения: «...мудрецы <...> постановили *приа* <...> после смерти Ешу, чтобы отделить Израиль от христиан и мусульман, так как христиане обрезались после смерти Ешу более трехсот лет. <...> постановили *приа* для разделения между Израилем и христианами с мусульманами <...> из-за их страха перед христиа-

нами не написали смысла своего постановления открыто. Из опасения, чтобы не оклеветали их <...>, поэтому написали, что это заповедь как обрезание <...>, чтобы ослепить глаза христиан и заткнуть им рот...» [РГБ, Ф. 71. Д. 417. Л. 42б].

Логика, по которой, как считает караим, мудрецы ввели *приа*, оказывается той же, по которой, по мнению раввиниста, они внесли в Талмуд *аггаду*. Более того, поля листов с апологией Талмуда чисты. Видимо, «Авраам караим» не посчитал нужным опровергать аргументы раввиниста, так как они не противоречат караимской позиции. Их объединяет общий взгляд на мудрецов Талмуда, использовавших уловки, чтобы скрыть от христианского большинства партикулярную интенцию ради сохранения благосостояния еврейской общины, отделенной от христианского окружения. Более того, этой же стратегией руководствовались сами караимы при взаимодействии с царскими властями, на «внешнем» уровне представляя себя как радикально отличную от раввинистов-ашкеназов группу, к тому же не относящуюся к христианству негативно. В то же время караимско-раввинистический раскол в их восприятии никак не противоречил разделяемому обоими еврейскими группами отношению к христианству как к чужаку на уровне «внутреннем».

Первое наблюдение по результатам анализа текстуальных слоев рукописи состоит в том, что каждый из них обладает уникальной географией, специфическим историческим фоном и обстоятельствами, побудившими авторов к их написанию.

Второе наблюдение заключается в том, что, наряду с уникальностью каждого текстуального слоя исследуемой рукописи, они разделяют одну общую черту, которая представляется важной для данного исследования. Во всех полемических текстах, постепенно наславившихся друг на друга в процессе бытования манускрипта, антикараимская и антираввинистическая полемика переплетается с антихристианской и наоборот. Так, Липман включает антикараимские аргументы в свой антихристианский *Ницахон*, анонимный редактор добавляет на полях *Ницахона* собственное антикараимское сочинение наряду с критикой Евангелия из *Хиззук Эмуна* караима Ицхака Троцкого. Наконец, «караим

Сочинение	Автор	Время написания	Место написания	Исторический фон написания
<i>Сэфер га-Ницахон</i>	Йом-Тов Липман	Около 1400 г.	Прага, Священная Римская империя	Внешнее христианское давление; внутри – ассимиляция «сомневающихся», потенциальных выкрестов, что ставило Липмана привнести философию в ашкеназский культурный горизонт.
<i>Ницахон га-магид им га-караим</i>	Анонимный редактор <i>Ницахона</i> Липмана	После 1590 г.	Ашкеназ, Венгрия (?)	Написан в составе комментария на <i>Ницахон</i> Липмана ( <i>Кицур Ницахон...</i> ), после диспута с караимом в Вильно.
<i>Хиззук Эмуна</i>	Ицхак Троковский	Около 1593 г.	Троки, Литва, Речь Посполитая	Автор взаимодействовал с лидерами протестантских сект, ссылаясь на их работы.
<i>Сэфер га-Ницхонот</i> (заглавие к компиляции <i>Кицур Ницахон...</i> )	Анонимный переписчик <i>Кицур Ницахон...</i>	XVII в.	Италия	Не имела места христианская миссия; культурные контакты между евреями и христианами.
Ответы на полях <i>Ницахон га-магид им га-караим</i>	«караим Авраам»	После 1827 г.	Крым (?)	Стремление караимов, предававших себя отличной от раввинистов группой, поучить эмансипацию в Российской империи.



Авраам», воспроизводя на полях традиционные аргументы караимско-раввинистической полемики, также подчеркивает единство еврейского народа и необходимость его обособления от христиан.

Центральным предметом антихристианской и караимско-раввинистической полемик является *традиция*. Внутри еврейской традиции раввинисты и караимы спорят о статусе Талмуда, однако обе группы разделяют общий образ «другого», нееврея-христианина, обособление от которого есть необходимое условие существования традиции Израиля. Каким бы ни было взаимодействие евреев с ним, будь то конфронтация на почве религиозного давления в Ашкеназе XV в., мирный диалог со взаимопроникновением культур и добровольное участие в диспутах в Польше и Италии рубежа XVI–XVII вв. или же ходатайство перед властями в XIX в. В любом случае взаимодействие евреев с окружающим населением, будучи уникальным для конкретной общины в конкретных исторических, политических, социально-экономических и культурных условиях, имеет общую черту — обострение интереса к четкому разграничению «своих» и «чужих» ради того, чтобы это взаимодействие не привело к ассимиляции. Функцию проведения границ и выполняет полемика, скрепляющая еврейскую традиционную общину изнутри на уровне самоидентификации, с целью не дать ей зашататься при соприкосновении с «другим».

#### Источники / Sources:

- РГБ, Ф. 71. Д. 417 – *Сэфер ха-Ницхонот*  
MS. Heb. e. 59 (Bodl) – *Сэфер ха-Ницхонот*  
Opp. 593 (Bodl) – *Кицур Сэфер ёа-Ницяхон шель Йом-Тов Липман Мильхойзен*  
*Блох ёа-Леви Шимшон* Швилей Олам. Жолкиев, 1827.

#### Литература / References:

- Гаммал 2011 – *Гаммал М.И.* Караимская историография в первой половине XIX века на примере полемических произведений А.С. Фирковича // Научные труды по иудаике. Материалы XIX

Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. 3. М.: 2012. С. 288–305.

Akhiezer 2018 – *Akhiezer G.* Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe. Brill, 2018.

Baron 1964 – *Baron S.W.* History and Jewish Historians. Ed. by A. Hertzberg, L.A. Feldman. Philadelphia, 1964.

Berger 1979 – *Berger D.* The Jewish-Christian Debate in The High Middle Ages: a Critical Edition of the Nizzahon Vetus, 1979.

Coronel 1871 – Catalogue of an Important Collection of Hebrew Manuscripts, Lately Collected in Palestine; and Now to be Disposed of by R. Nathan Coronel of Jerusalem. Printed by Ann Abrahams and Son. London, 1871.

Френкель 1993 – *Френкель С.* Сэфер Маса у-Мерива ле-Аврахам Фиркович: цензура ацмит о зиюф? // Диврей ха-конгресс ха-олами ле-мадаэй ха-йахадут. Т. 11. 1993. С. 236–242.

Horowitz 2006 – *Horowitz E.* Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence. Princeton, 2006.

Katz 1961 – *Katz J.* Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times. Oxford, 1961.

Lasker 1996 – *Lasker D.* Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz // Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Jews and Christians. Ed. by O. Limor, G. Strumsa. Tübingen, 1996.

Lasker 2008 – *Lasker D.* From Victim to Murderer: The Jewish-Christian Encounter in the Middle Ages — Historiography in the Wake of the Establishment of a Jewish State // *Zion* 74 (2008). P. 95–108.

Lasker 2011 – *Lasker D.* The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative // *Studies in Christian-Jewish Relations*. Vol. 6. 2011. P. 1–9.

Lasker 2015 – *Lasker D.* Joseph ben Nathan's Sefer Yosef Ha-Mekane and the Medieval Jewish Critique of Christianity // *Jews and Christians in Thirteenth Century France*. Ed. by J.D. Galinsky, E. Baumgarten. New York: Palgrave, 2015. P. 113–122.

Limor, Yuval 2004 – *Limor O., Yuval I.* Skepticism and Conversion: Jews, Christians and Doubters in Sefer ha-Nizzahon // *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*. Ed. by A. Coudert, J. Shoulson. Philadelphia. 2004. P. 159–180.

Neubauer 1886 – *Neubauer A.* Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford Including Mss. in Other Languages, which are Written with Hebrew Characters, or Relating to the Hebrew Language or Literature; and a Few Samaritan Mss. Vol. 1. Oxford, 1886.

Yuval 1993 – Yuval I. Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations // *Zion* 58:1 (1993). P. 33–90.

Yuval 2000 – Yuval I. Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians. Tel Aviv, 2000.

Gammal M.I. [Karaim's historiography in the first half of the XIX century on the example of polemical works of A.S. Firkovich]. *Nauchnyye trudy po iudaïke. Materialy XIX Mezhdunarodnoj jezhгодnoy konferencii po iudaïke* [Research Papers on Jewish Studies]. Vol. 3. Moscow, 2012. P. 288–305. (In Russian).

Akhiezer G. *Historical Consciousness, Haskalah, and Nationalism among the Karaites of Eastern Europe*. Brill, 2018. (In English).

Baron S.W. *History and Jewish Historians*. Ed. by A. Hertzberg, L.A. Feldman. Philadelphia, 1964. (In English).

Berger D. *The Jewish-Christian Debate in The High Middle Ages: a Critical Edition of the Nizzahon Vetus*. Jewish Publication Society of America, 1979. (In English).

Frenkel S. Sefer Masa u-Meriva le-Avraham Firkovich: cenzura azmit o ziyuf? // *Divrey ha-kongress ha-olami le-madaey ha-yahadut*. Vol. 11. 1993. P. 236–242. (In Hebrew).

Horowitz E. *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence*. Princeton, 2006. (In English).

Katz J. *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*. Oxford, 1961. (In English).

Lasker D. Jewish Philosophical Polemics in Ashkenaz. *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Jews and Christians*. Ed. by O. Limor, G. Strumsa. Tübingen, 1996. (In English).

Lasker D. From Victim to Murderer: The Jewish-Christian Encounter in the Middle Ages — Historiography in the Wake of the Establishment of a Jewish State. *Zion*, no. 74 (2008), p. 95–108. (In English).

Lasker D. The Jewish Critique of Christianity: In Search of a New Narrative. *Studies in Christian-Jewish Relations*. Vol. 6. 2011. P. 1–9. (In English).

Lasker D. Joseph ben Nathan's Sefer Yosef Ha-Mekanné and the Medieval Jewish Critique of Christianity. *Jews and Christians in Thirteenth Century France*. Ed. by J.D. Galinsky, E. Baumgarten. New York: Palgrave, 2015. P. 113–122. (In English).

Limor O., Yuval I. Skepticism and Conversion: Jews, Christians and Doubters in Sefer ha-Nizzahon. *Hebraïca Veritas? Christian Hebraïsts and the Study of Judaism in Early Modern Europe*. Ed. by A. Coudert, J. Shoulson. Philadelphia. 2004. P. 159–180. (In English).

Yuval I. Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations. *Zion*, no. 58:1 (1993), p. 33–90. (In English).

Yuval I. *Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians*. Tel Aviv, 2000. (In English).

### **The Karaite-Rabbanite Polemics in 16–19th Centuries on the Margins of Anti-Christian Treatise *Sefer ha-Nizzahon* in the Light of an Unpublished Manuscript from Günzburg Collection (RSL)**

**Arseniy M. Agroskin**

(The Hebrew University of Jerusalem, Israel)

B.A. in Oriental Studies, ORCID ID: 0000-0002-6260-6222, The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities, The Department of Jewish History and Contemporary Jewry, M.A. Studies (1st year): The Hebrew University, Mt. Scopus, Israel, Jerusalem 9190501, E-mail: arseniy.agroskin@mail.huji.ac.il

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.2.2

**Abstract:** The traditional approach to Jewish Anti-Christian polemics has been rather lop-sided, perceiving it solely as a Jewish response to the Christian missionary campaigns. It implies that in the absence of Christian pressure the Jews wouldn't have needed the genre as such. Recently the academic community has started searching for new ways to explain the reasoning behind the Jewish involvement in the polemics. The article introduces an unpublished multi-layered manuscript 417 from Günzburg collection of Russian State Library (Moscow) and argues that reconstruction of the document's unique life story would enrich our understanding of the nature of Jewish polemics. The first identified layer is commentaries to the prominent Anti-Christian 15th century work *Sefer ha-Nizzahon*, left by its anonymous Ashkenazi editor, including his own Anti-Karaite essay composed in the wake of the 1590 dispute in Vilno of which he was a participant, as well as excerpts from 16th century Anti-Christian "bestseller" *Hizzuq Emunah* by Karaite scholar Isaac Troki, presumably the author's opponent at the dispute. In the 17th century anonymous Italian scribe put these texts together as *Sefer ha-Nizzhonot* as we see it today in the manuscript. Later on (but no earlier than 1827), a certain "Abraham the Karaite" who had the manuscript in his posses-

sion, added his critical remarks on the margin of the original editor's Anti-Karaite composition. While the research is still in its infancy, it is possible to make some interim conclusions. First of all, every layer was consequently added throughout manuscript's life in unique historical, social, political and geographical circumstances: from Christian pressure in Prague in the beginning of the 15th century and intercultural dialogue in Italy and Poland at the turn of the 16th–17th centuries and up to Karaite lobbying at Empire's officials in St. Petersburg in the 19th century. Secondly, all contributors to the manuscript, from the 16th century commentator of *Sefer ha-Nizzahon* and his 17th century Italian copyist to their 19th century Karaite counterpart, seem to have viewed evoking the Christian "Other" as an integral part of criticism of alternative Jewish approaches to the status of the Written and Oral Torah. Therefore, it appears to be important to take the dynamics of inter-Jewish polemics into consideration when studying Jewish involvement in Anti-Christian polemics, be it in the context of peaceful coexistence or less-peaceful collisions with the Christian neighbors.

**Keywords:** *Judeo-Christian polemics, Karaite-Rabbanite polemics, Karaites, encounter, codicology, paleography, manuscripts*

# Осмысление раннехристианского антииудаизма в XX–XXI вв.: между теологией и наукой<sup>1</sup>

*Анна Александровна Лунева*

(Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0001-7033-3140, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), институт философии, кафедра философии религии и религиоведения:  
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9;  
тел.: +7(812)328-20-00, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.2.3

**Аннотация:** В статье рассматриваются этапы развития и изменения научной парадигмы прошлого столетия в изучении иудео-христианских отношений античности. Несомненно, что эта область античной истории в наибольшей степени пострадала в результате событий Второй мировой войны, в связи с чем потребовалась переоценка уже известных источников. Так, по мнению исследователей конца XIX — начала XX вв., раннехристианские антииудейские трактаты понимались символически, поскольку момент возникновения христианства означал для них, что иудаизм стал мертвой религией. Период же в истории последних четырехсот лет иудаизма именовался *Spätjudentum* («поздний иудаизм»). Катастрофа европейского еврейства обличила ошибочность этих взглядов, показала, что иудейская традиция не была разрушена с приходом христианства. Перед учеными вновь встал вопрос о том, как следует понимать антииудейские сочинения христиан. Были ли диалоги, описанные в этих текстах, реальными, или они полностью отражали миропонимание христианского автора? В 1948 г. М. Симон в своей монографии по-

---

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

казал новую парадигму в изучении иудео-христианских отношений античности. Поставив иудаизм на параллельные христианству пути, М. Симон утверждал, что озлобленность христиан по отношению к иудеям являлась причиной постоянной конфронтации этих двух религий. Смена данной парадигмы, принятой научным сообществом, произошла тремя десятилетиями позже, когда Р. Рютер установила, что корни антисемитизма следует искать в самом ядре новозаветной традиции. Антисемитизм, по ее мнению, возник вместе с христианством, поскольку был одним из ключевых аспектов христианского самоопределения. Эта концепция стала основой для последующих исследований, так постепенно иудео-христианский диалог превратился в монолог христиан о самих себе. По этой причине М. Тейлор настаивала на символическом антииудаизме. По ее мнению, в полемических сочинениях христианские авторы создавали систему символов, которые служили основой их идентичности. XXI в. дал миру иное понимание диалога двух религий. Д. Боярин показал, что иудаизм и христианство имеют общий фундамент, а граница между ними выстраивается лишь в IV в., когда появляется понимание того, что есть ортодоксальное христианство и ортодоксальный иудаизм. Кроме того, новый подход показал сложность идентификации иудаизма (либо как этноса, либо как религии). Христианство же вышло за рамки этноса, в связи с чем от его последователей требовалось создание нового понятийного аппарата. С. Швартц, а вслед за ним С. Бейкер, продемонстрировали, что весь понятийный аппарат, которым пользуется западное научное сообщество, создан христианским миром, поэтому любая попытка описать им античность и, в частности, мир иудейский, будет неточна и даже ошибочна.

**Ключевые слова:** *иудео-христианские отношения, раннехристианский антииудаизм, теология после Освенцима*

Пожалуй, ни один из периодов в изучении истории раннего христианства не был так затронут событиями Второй мировой войны, как древнейший этап иудео-христианских отношений (I–III вв. н.э.). В послевоенное время все больше ученых стали задаваться вопросом о том, в какой мере раннехристианские антииудейские сочинения повлияли на развитие политического антисемитизма в XIX в. и привели

к трагедии Холокоста. На пути к решению этого вопроса стало необходимым переосмыслить корпус раннехристианских трактатов, написанных в жанре «Ad versus Iudaeos» («Против иудеев»). Главная проблема заключалась в том, как именно следует трактовать тексты, написанные христианскими полемистами в форме диалогов или монологов. Отражали ли эти произведения реальные споры между иудеями и христианами, или же они являлись лишь литературным приемом и плодом воображения авторов? Кроме того, переосмысление раннехристианского иудаизма привело к этическому и богословскому кризису. Научный мир, шокированный Катастрофой, стремился не только определить вклад христианской теологии в развитие антисемитизма в западном мире, но и понять истоки самого теологического антииудаизма, иными словами — понять, был ли он побочным продуктом христианской истории или являлся одним из главных ее элементов, лежащих в самом основании христианства.

Важно, что Катастрофа обратила внимание исследователей на ошибочность терминов, которыми весь научный мир оперировал прежде. Так, например, встал вопрос о правомерности понятия *Spätjudentum* («поздний иудаизм»), которым в европейской науке обозначался период в истории иудаизма со II в. до н.э. по II в. н.э. Подобное обозначение *доминиантского* иудаизма как *позднего* не было ни случайной ошибкой, ни — в глазах ученых того времени — противоречием в терминах. Четырехсотлетняя история иудеев интересовала исследователей (которые зачастую имели богословское образование и считали себя христианскими теологами) лишь по той причине, что иудаизм стал отправной точкой для развития христианства. Появление новой религии *ipso facto* означало исчезновение иудаизма как явления, обладающего внутренним содержанием и ценностью. Как писал Адольф Гарнак, иудаизм «сошел с путей», не приняв мессианских идей, в то время как христианство заняло единственную свободную дорогу [Harnack 1883, 59–91]. По этой причине иудаизм воспринимался всеми учеными, занимавшимися историей раннего христианства и библеистикой, как мертвая религия. Однако во второй половине XX в. происходят



кардинальные изменения в интерпретации истории раннего христианства и античного иудаизма. Катастрофа обличила фундаментальную ошибочность взглядов исследователей конца XIX — начала XX вв. Стало очевидно, что тезис о том, что иудаизм — мертвая религия, выраженный в научном тексте, является всего лишь отражением теологически ангажированной позиции и не имеет под собой собственно научных оснований. Столь же очевидно стало и то, что такие взгляды могли быть одним из механизмов обоснования и морального оправдания для насилия, направленного на современное еврейство. После Второй мировой войны научные исследования были сосредоточены на исправлении этой исторической и этической ошибки.

Голосом, призвавшим послевоенную Европу переосмыслить иудео-христианские отношения античности, стал Жюль Исаак, который утверждал, что: 1) Иисус и его первые последователи были глубоко погружены в иудейскую традицию и не пропагандировали и даже не предусматривали разрыва с ней; 2) этот разрыв становится явным только с началом литературной традиции (составление Евангелий); 3) дохристианский языческий антисемитизм имеет мало общего с христианским аналогом. Такие заявления Ж. Исаака имели две линии для продолжения диалога [Isaac 1948; 1956].

С одной стороны, для ряда ученых ясно, что истоки антисемитизма не следует искать в христианском учении. Это явление существовало задолго до развития христианства, а его активное распространение было связано с развитием национальных государств [Feldman 1996, 177, 238; Isaac 2004, 440]. Ханна Арендт утверждала, что «евреи ошибочно приняли современный антихристианский антисемитизм за традиционную религиозную ненависть к евреям» [Арендт 1996, 41].

С другой стороны, работа Ж. Исаака дала основу для переосмысления текстов Нового Завета, а также раннехристианского антииудаизма «христианскими учеными». Новая парадигма нашла отражение в монографии Марселя Симона «*Verus Israel...*» [Simon 1948]. В этой работе автор полностью перевернул позицию, сформулированную А. Гарнаком, который считал, что антииудейские сочинения не отражали

реальных конфликтов [Harnack 1924, 387]. М. Симон, напротив, настаивал на том, что патристические тексты об иудеях не были риторическим приемом для решения внутренних христианских проблем, но свидетельствовали о постоянной и мощной конфронтации двух религий [Simon 1986, 98]. Таким образом, сам автор и его последователи впервые поставили иудаизм на параллельные христианству пути, которые, тем не менее, нередко пересекались, подтверждением чему и были антииудейские сочинения [Smith 1975; Meeks 1978].

Однако, несмотря на то, что М. Симон подтолкнул исследователей к изучению уже знакомых текстов, дав им новое понимание, теологический кризис в переоценке иудео-христианского диалога античности начался несколькими десятилетиями позже. Розмари Рютер взволновала научный мир вопросом о том, в какой мере антииудаизм встроен в христианских фундамент и можно ли его изъять, не повредив всей структуры [Ruether 1974, 116]. Ее работа бросила вызов тем исследованиям, авторы которых полагали, что свое начало антииудаизм берет в патристической литературе [Davies 1969; Wilken 1971]. В свою очередь Р. Рютер отстаивала мнение о том, что истоки антииудаизма можно обнаружить уже в ядре новозаветной традиции, а его появление связано с самим зарождением христианства. Для этой американской исследовательницы антииудаизм не был побочным продуктом конфликта между церковью и синагогой, а отражал фундаментальное свойство христианского самоопределения [Ruether 1974, 94, 181]. Таким образом, Р. Рютер первая возложила всю ответственность за трагедию на христианство.

Именно вопрос о христианской и иудейской идентичности стал вызывать все больший интерес исследователей в конце 70-х годов. Возникали дискуссии о том, в какой степени раннехристианские тексты были фундаментом не для иудео-христианского диалога, а для христианского самоопределения. В рамках этого направления Дэвид Эфроймсон создал новый портрет христианства I–III вв. По его мнению, христианской общине требовалось выработать основы своей идентичности, стоя перед лицом мощной и влиятельной Синагоги. Именно по этой причине иудеи в христианских

сочинениях всегда были озлобленными врагами христиан. Д. Эфроймсон указывал на то, что бурные реакции Юстина, Иренея, Тертуллиана и Оригена на учение Маркиона привели к нарастанию антииудейских настроений в христианстве [Efroymson 1976, 58, 61–62]. Так постепенно «антииудаизм» стал восприниматься не как высказывания, описывающие иудеев и относящиеся к ним, а наоборот, эти высказывания описывали их создателей — христиан.

Иудаизм стал образом, способствующим конструированию христианской идентичности. Раннехристианские авторы использовали эти образы для решения проблем внутри своей общины. Говоря, что иудеи делают обрезание, христианские авторы показывали, что последователям новой религии не требуется соблюдать этот обряд. Отмечая, что каждый седьмой день иудеи соблюдают Субботу, они обращали внимание своей аудитории на то, что этот закон иначе трактуется христианством. Христиане имеют право работать в этот день, но при этом они всегда должны соблюдать Субботу духовную. Кроме того, все антииудейские тексты были проникнуты христологией. Обличая иудеев, пороча их за убийство Иисуса, христианские авторы все больше доказывали его мессианизм.

Позднее Мириам Тейлор предложила новое понимание иудео-христианских отношений античности. По ее мнению, концепция Р. Рютер хотя и была свежим взглядом на раннехристианский антииудаизм, но по своей сути лежала в одной плоскости с идеями М. Симона и его последователей из-за одинакового понимания фундаментальных основ христианской теологии. В 1995 г. М. Тейлор разрушила «конфликтную теорию» М. Симона. В своей монографии «*Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus*» исследовательница задалась вопросом: не стоит ли за предположением М. Симона о том, что причиной появления антииудейских трактатов была воинственная неприязнь иудеев к ранним христианам, желание оправдать позднейшее насилие европейцев против евреев и снять с христианства вину за современный антисемитизм? М. Тейлор утверждала, что христианскую литературу против иудеев нужно понимать как риторический

способ преподнести христианскую теологию. Однако М. Тейлор не вернулась к концепции А. Гарнака, поскольку та давала иудаизму равные с христианством права и не отрицала моральную ответственность христиан за свою «насиловственную теологию» [Taylor 1995, 192]. На основании этого М. Тейлор говорила о *символическом антииудаизме*. Согласно этому взгляду, христианские авторы, развивая антииудейскую аргументацию, на деле создавали систему символов для выражения собственного миропонимания [Taylor 1995, 159].

Тезисы М. Тейлор заложили основу для нового этапа дискуссии, протекающей в настоящее время. Современные исследователи фактически разделились на три лагеря.

К первому относятся ученые, полагающие, что антииудейские тексты следовало читать позитивистски, как отражение реальных исторических событий [Paget 1997; Shoemaker 1999; Fredriksen 2003; Skarsaune, Hvalvik 2007].

Вторая часть исследователей предполагает, что для христиан эти сочинения скорее являлись способом определения основ собственной веры [Stroumsa 1996; Ruether 1974].

Исследователи, стоящие на компромиссной позиции, к которой следует отнести большинство работ двух последних десятилетий; здесь остается место и «образу», и «реальности» в раннехристианских антииудейских сочинениях [de Lange 1976; Lieu 1996].

В связи с этим интересна работа Юдит Лье, которая первая поместила раннехристианские антииудейские тексты в контекст места их создания. Для нее «образ» — это то, как каждый текст презентует иудеев и иудаизм; «реальность» — это действительное положение иудеев и иудейской общины на той или иной территории и их взаимодействие с окружающими [Lieu 1996, 2–3]. Таким образом, Ю. Лье наделяла каждый полемический текст не только теологической функцией, но и социальной. Ни один текст, по ее мнению, не должен быть изолирован от окружающей среды, поскольку жизнь и иудеев, и христиан была частью религиозной жизни Римской империи [Lieu 1996, 9].

Однако дебаты об иудео-христианских отношениях в поздней античности возобновились в начале 2000-х гг. с но-

вым вектором, который был назван «пути, которые никогда не были разделены» [Becker, Reed 2003]. Было высказано новое предположение о том, что «разделение путей» иудаизма и христианства произошло не в период между 70-м и 135 гг. н.э., а намного позднее, в IV в., когда произошла христианизация Римской империи. В предисловии редакторы сборника Аннетт Йошико Рид и Адам Бейкер высказались против традиционной модели иудео-христианских отношений, согласно которой взаимодействия между иудеями и христианами после II в. были полемичные, конфликтные и без взаимного понимания. Редакторы желали показать, что взаимоотношения этих двух групп не были враждебными. Иудаизм и христианство того периода имели общие традиции, а пограничная линия между иудейской и христианской идентичностью не была очевидна и четко определена. Оценка иудео-христианских отношений исключительно через призму христианской и иудейской полемической литературы без сомнения могла привести к искажению реальности, которая была более сложной и неоднозначной. В связи с этим многие исследователи начинают «вписывать» раннехристианские антииудейские сочинения в контекст того места, где проживал автор. Ученые стали активно привлекать археологические и эпиграфические свидетельства, что позволяло создавать «трехмерное пространство» текста [Becker, Reed 2003, 2].

Геза Вермеш, который в 1973 г. своей работой «Jesus the Jew» [Vermes 1973] открыл новый этап поиска исторического Иисуса в его иудейском контексте, позднее писал: «В тени дыма лагерей смерти антииудаизм, в том числе и академический антииудаизм, стал не только старомодным, но и непристойным. На данный момент, по крайней мере, он в значительной степени исчез. Сейчас мы имеем более открытый и конструктивный подход исследователей Нового Завета к постбиблейскому иудаизму» [Vermes 2003, 61].

Новый подход в изучении античного иудаизма и христианства показал, во-первых, размытость границ между этими двумя течениями, во-вторых, неоднородность иудаизма и сложность его определения — либо как этноса, либо как

религии. Сперва Д. Боярин, а затем С. Мейсон показали, что «иудаизм» как религия являлся продуктом христианской мысли. Христианство было новой религией и не имело аналога с другими религиозными течениями того времени. Христианство стояло над этническим вопросом, в то время как остальные религии были вписаны в него. До христианства словом иудаизм скорее определялась культурная и этническая принадлежность, а не религиозная. Христианским авторам (для Д. Боярина это Юстин [Boyarin 2001, 455], для С. Мейсона — Тертуллиан [Mason 2007, 474–475]) требовалось создать концепцию «абстрактного иудаизма», иудаизма как философско-религиозной системы для четкого определения христианства как религии. Однако в недавнем времени Сет Шварц, а вслед за ним и Синтия Бейкер показали, что все концепции развития иудаизма и христианства как двух независимых религий выстроены на христианском фундаменте и поэтому в определенной мере являются ошибочными. Исследователи продемонстрировали, что все понятия, которыми оперируют западные авторы, способны описать только современный западный мир и их непросто применить к прошлому [Schwartz 2011, 237–238; Baker 2016, 41]. Кроме того, слова «религия» и «этнос» созданы христианским миром, поэтому ими нельзя описать мир иудейский, а концепция эволюции этноса в религию, как отмечает С. Бейкер, скорее отражает христианскую священную историю, а не реальные факты [Baker 2016, 36].

Подводя итог, хочется отметить, что события XX в. побудили исследователей иным образом рассмотреть уже известные источники. Катастрофа показала, что антисемитизм не является проблемой иудеев и ответственность стоит перенести на христианскую сторону. Послевоенные исследования встраивались в эту концепцию, показывая, что антисемитизм являлся продолжением христианского антииудаизма. В послевоенный период христианские антииудейские сочинения прочитывались позитивистски и, по мнению исследователей, отражали реальные споры. Такая концепция скорее являлась защитной реакцией или теологическим кризисом, но не научным подходом. По-настоящему научный подход

начинается в 70-е гг. прошлого столетия, когда научный мир окончательно оправляется от травмы, нанесенной событиями середины XX в. Стремление оправдаться за случившееся уходит на второй план, и исследователи иначе смотрят на христианский антииудаизм античности. Для них полемические трактаты уже не отражают реальность, а являются лишь образом, созданным воображением христианских авторов для формирования идентичности. Однако новое тысячелетие началось с очередного пересмотра раннехристианских полемических текстов. Исследователи все еще живут памятью о Катастрофе, но их главная цель уже не оправдание за случившееся, а поиски причин произошедшего.

### Литература / References:

- Арендт 1996 – *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М.: Центр Ком, 1996.
- Baker 2016 – *Baker C.* Jew. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2016.
- Boyarin 2001 – *Boyarin D.* Justin Martyr Invents Judaism // Church History. 2001. Vol. 70. No. 3. P. 427–461.
- Boyarin 2003 – *Boyarin D.* Semantic Differences; or, 'Judaism'/'Christianity' // The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Ed. A. Becker, A.Y. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 65–85.
- Davies 1969 – *Davies A.T.* Anti-Semitism and the Christian mind: the crisis of conscience after Auschwitz. New York: Herder and Herder, 1969.
- de Lange 1976 – *de Lange N.* Origen and Jew: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Efroymson 1976 – *Efroymson D.P.* Tertullian's anti-Judaism and Its Role in his Theology. Unpublished PhD. Temple University, 1976.
- Feldman 1996 – *Feldman L.* Studies in Hellenistic Judaism. Leiden: Brill, 1996.
- Fredriksen 2003 – *Fredriksen P.* What "parting of the ways"? Jews, Gentiles and the Ancient Mediterranean City // The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Ed. A. Becker, A.Y. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 35–63.

Harnack 1883 – *Harnack A.* Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani: nebst untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche; und Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatian. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 1, Heft 3. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1883.

Harnack 1924 – *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1 Band: Die Mission in Wort und Tat. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1924.

Isaac 2004 – *Isaac B.J.* The Invention of Racism in Classical Antiquity. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Lieu 1996 – *Lieu J.M.* Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century. Edinburgh: T&T Clark, 1996.

Mason 2007 – *Mason S.N.* Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History // Journal for the Study of Judaism. 2007. Vol. 38. No. 4/5. P. 457–512.

Meeks 1978 – *Meeks W.A.* Jews and Christians in Antioch in The First Four Centuries of The Common Era. Missoula, MT: Scholars Press for the Society of Biblical Literature, 1978.

Paget 1997 – *Paget J.S.* Anti-Judaism and Early Christian Identity // Zeitschrift für Antikes Christentum. 1997. Vol. 1. No. 2. P. 195–225.

Ruether 1974 – *Ruether R.R.* Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism. New York: Seabury Press, 1974.

Schwartz 2011 – *Schwartz S.* How Many Judaisms Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization // Journal of Ancient Judaism. 2011. Vol. 2. No. 2. P. 208–238.

Shoemaker 1999 – *Shoemaker S.J.* “Let Us Go and Burn Her Body”: The Image of the Jews in the Early Dormition Traditions // Church History. Vol. 68. No. 4 (1999). P. 775–823.

Simon 1948 – *Simon M.* Verus Israel: Etude sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l’Empire Romain (135–425). Paris: E. de Boccard, 1948.

Skarsaune, Hvalvik 2007 – *Skarsaune O., Hvalvik R.* Jewish Believers in Jesus: Early Centuries. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007.

Smith 1975 – *Smith J.Z.* The Social Description of Early Christianity // Religious Studies Review. 1975. Vol. 1. No. 1. P. 19–25.

Stroumsa 1996 – *Stroumsa G.G.* From Anti-Judaism to Anti-Semitism in Early Christianity // Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews. Ed. O. Limor, G.G. Stroumsa. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. P. 1–26.

Vermes 1973 – *Vermes G.* Jesus the Jew: a historian’s reading of the Gospels. London: Collins, 1973.



Vermes 2003 – Vermes G. *Jesus in his Historical context*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003.

Wilken 1971 – Wilken R.L. *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven: Yale University Press, 1971.

Arendt H. *Istoki totalitarizma* [The Origins of Totalitarianism]. Moscow: Centr Com Publ., 1996. (In Russian).

Baker C. *Jew*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2016. (In English).

Boyarin D. Justin Martyr Invents Judaism. *Church History*. 2001. Vol. 70, no. 3, p. 427–461. (In English).

Boyarin D. Semantic Differences; or, 'Judaism'/'Christianity'. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Ed. A. Becker, A.Y. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 65–85. (In English).

Davies A.T. *Anti-Semitism and the Christian Mind: The Crisis of Conscience After Auschwitz*. New York: Herder and Herder, 1969. (In English).

de Lange N. *Origen and Jew: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976. (In English).

Efroymson D.P. *Tertullian's anti-Judaism and Its Role in his Theology*. Unpublished PhD. Temple University, 1976. (In English).

Feldman L. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden: Brill, 1996. (In English).

Fredriksen P. What "parting of the ways"? Jews, Gentiles and the Ancient Mediterranean City. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Ed. A. Becker, A.Y. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. P. 35–63. (In English).

Harnack A. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. 1 Band: Die Mission in Wort und Tat*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1924. (In German).

Isaac B.J. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. (In English).

Lieu J.M. *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh: T&T Clark, 1996. (In English).

Mason S.N. Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History. *Journal for the Study of Judaism*. 2007. Vol. 38, no. 4/5, p. 457–512. (In English).

Meeks W.A. *Jews and Christians in Antioch in The First Four Centuries of The Common Era*. Missoula, MT: Scholars Press for the Society of

Biblical Literature, 1978. (In English).

Paget J.S. Anti-Judaism and Early Christian Identity. *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 1997. Vol. 1, no. 2, p. 195–225. (In English).

Ruether R.R. *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: Seabury Press, 1974. (In English).

Schwartz S. How Many Judaismes Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization. *Journal of Ancient Judaism*. 2011. Vol. 2, no. 2, p. 208–238. (In English).

Shoemaker S.J. “Let Us Go and Burn Her Body”: The Image of the Jews in the Early Dormition Traditions. *Church History*. Vol. 68, no. 4 (1999), p. 775–823. (In English).

Simon M. *Verus Israel: Etude sur les Relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135–425)*. Paris: E. de Boccard, 1948. (In French).

Skarsaune O., Hvalvik R. *Jewish Believers in Jesus: Early Centuries*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2007. (In English).

Smith J.Z. The Social Description of Early Christianity. *Religious Studies Review*. 1975. Vol. 1, no. 1, p. 19–25. (In English).

Stroumsa G.G. From Anti-Judaism to Anti-Semitism in Early Christianity. *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*. Ed. O. Limor, G.G. Stroumsa. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. P. 1–26. (In English).

Vermes G. *Jesus the Jew: a Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins, 1973. (In English).

Vermes G. *Jesus in his Historical Context*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003. (In English).

Wilken R.L. *Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. New Haven: Yale University Press, 1971. (In English).

## Revisiting the Early Christian Anti-Judaism in the 20th–21st Centuries: Between Theology and Science

**Anna A. Luneva**

(Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

PhD student, ORCID ID: 0000-0001-7033-3140, the Department of Philosophy, Saint-Petersburg State University, 199034, 7/9 Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, tel. +7(812)328-20-00, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.2.3

**Abstract:** The article examines the graduate development of the scholarly paradigm of the 20th century in dealing with Jewish-Christian relationship in the beginning of the new era. It comes as no surprise that this field of academic inquiry was affected by the events of the Holocaust more than some others, and so a major reevaluation of the existing sources was in order. For the scholars of the late 19th-early 20th century, the Anti-Jewish treatises of the early Christianity were to be perceived at the symbolic level: the emergence of Christianity already marked the death of Judaism. The period of the last four centuries, on the other hand, was referred to as Spätjudentum (the late Judaism). In the wake of the WWII, scholars began looking for new approaches to the early Christian Anti-Jewish texts. One of the key questions was if the dialogues cited in those works were in any degree real. In his 1948 monograph, M. Simon blamed the constant antagonism between the two religions on the Christians' negative attitude towards the Jews. Three decades later, the paradigm shifts drastically, when Ruether postulates that Anti-Semitism was at the very core of the Christian tradition right from the start: it was instrumental in helping the new religion frame its own identity. Thus, in time the Christian-Jewish dialogue was transformed into Christians' monologue about themselves. Echoing Ruether, M. Taylor also wrote about the symbolic properties of the Christian Anti-Judaism. For D. Boyarin, Judaism and Christianity share common roots, and a clear waterline between them is crystallized only in 4th century C.E. In the 21st century it was also argued that one of the major difficulties in analyzing the topic is due to the inadequacy of the language, since the Western academic community is still using the terms and notions developed by Christianity that, unlike Judaism, overcame its connection to a specific ethnos, but that is precisely why all attempts to describe the antiquity in general and the Jewish antiquity in particular using this language, will end in failure.

**Keywords:** *Early Christian anti-Judaism, Jewish-Christian relations, post-Holocaust theology*



---

**Еврейская литература  
и публицистика**



# Двойное послание: идеи еврейского Просвещения в «Efes Damim» Исаака Бера Левинзона

*Эстер Игоревна Зыскина*

(Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль)

Бакалавр востоковедения, ORCID ID: 0000-0002-1907-5366,  
2-й курс магистратуры, Еврейский университет в Иерусалиме,  
факультет гуманитарных наук, кафедра истории еврейского  
народа и современного иудаизма: Иерусалим, Израиль,  
9190501, Маунт Скопус, tel: +97226585111,  
E-mail: eticatka@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.3.1

**Аннотация:** Статья посвящена отражению идей Хаскалы в апологетическом произведении «Efes Damim» («Нет крови», 1837) выдающегося еврейского писателя Исаака Бера Левинзона (1788–1860). В так называемых *sifrei hitnatzlut* (апологетических книгах) Левинзон пытался опровергнуть антисемитские стереотипы и показать христианскому читателю положительный образ еврея.

Поводом для написания «Efes Damim» послужили кровавые наветы — обвинения евреев в ритуальных убийствах. В книге приводятся аргументы из еврейской истории, традиционной литературы, религиозного законодательства, а также логические доводы, опровергающие кровавые наветы. Разумно предположить, что «Efes Damim» предназначалась прежде всего для нееврейской аудитории. На это указывает и предисловие Левинзона, в котором автор утверждает, что его «истинная цель» — распространить свое произведение среди христианских народов Европы. Однако возникает предположение, что Левинзон преследовал при написании этой книги еще одну цель: популяризацию идей еврейского просвещения. Об этом свидетельствуют среди прочего следующие характерные черты этого текста: 1) критика необразованности, а также пропаганда изучения иностранных языков; аналогичные идеи Левинзон неоднократно высказывал в своих программных произведениях; 2) идеальный образ нееврейского правителя; как известно,

Левинзон считал необходимым сотрудничество евреев с властями государства, где они проживают; 3) формирование позитивного представления о христианстве и христианах; 4) неоднократное обращение к «Teudah b-Israel» и «Beit Yehuda», программным произведениям Левинзона — по всей видимости, в расчете на то, что еврейский читатель заинтересуется ими.

Итак, несмотря на заявленную ориентированность на нееврейского читателя, многие аспекты книги свидетельствуют о том, что у нее могло быть второе предназначение: распространение среди еврейского населения идей Хаскалы.

«Efes Damim» относится к числу недостаточно исследованных работ Левинзона, однако представляется важным включить этот текст в ряд документов, свидетельствующих о развитии просветительской идеологии в Российской империи. Настоящая работа построена на анализе и сравнении первичных источников, то есть «Efes Damim» и других произведений Левинзона. Таким образом, на этом этапе в исследование не вошли, например, свидетельства о реакции на «Efes Damim» среди еврейских и нееврейских читателей. К этому вопросу, как и ко многим другим, автор планирует обратиться в дальнейшем.

**Ключевые слова:** кровавые наветы, Хаскала, Исаак Бер Левинзон, иудео-христианские отношения

Среди работ Исаака Бера Левинзона (1788–1860), одного из самых авторитетных и известных авторов восточноевропейской Хаскалы, отдельное место занимают так называемые *sifrei hitnatzlut* — апологетические книги, призванные, как следует из названия, «оправдать» евреев перед враждебно настроенным внешним обществом. Эти книги опровергали распространенные стереотипы, связанные с евреями, и должны были создать более позитивный образ еврея в глазах потенциального читателя. Соответственно, *sifrei hitnatzlut* были ориентированы прежде всего на нееврейскую аудиторию.

«Efes Damim» («Нет крови», 1837), находящаяся в центре внимания в данной статье — одна из таких апологетических книг. Она посвящена кровавым наветам, то есть стереотипам



об использовании евреями христианской крови в ритуальных целях, и их опровержению. «Efes Damim» ценна не только как образец апологетической книги, но и как любопытнейшее произведение художественной литературы периода Хаскалы. По всей вероятности, эта работа была направлена не только на внешнюю нееврейскую аудиторию, но и на внутреннюю еврейскую, поскольку в ней очевидным образом отражены просветительские идеи Левинсона. К сожалению, это примечательное произведение, в отличие от других работ Левинсона, упоминается в исследовательской литературе лишь мимоходом, в то время как многие идеи «Efes Damim», связанные с пропагандой идеологии Хаскалы, не были проанализированы вовсе. В настоящей статье я рассматриваю именно эти аспекты, чтобы продемонстрировать двойную направленность «Efes Damim» — вовне и внутрь.

Прежде всего необходимо обратиться к фигуре автора «Efes Damim» и к историческому контексту, в котором создавались его произведения. Исаак Бер Левинзон, известный также под именем-аббревиатурой «Рибаль», родился в городе Кременец в Волынской губернии и провел там практически всю жизнь. Он получил традиционное еврейское образование в раннем детстве и был близко знаком с традиционной еврейской литературой, будучи еще ребенком [Цинберг 1900, 8]. Тогда же он освоил и русский язык, что было редкостью для того времени [Там же, 9]. Саул Гинзбург полагает, что Левинзон вообще был одним из первых евреев, кто «основательно изучил отечественный язык» [Гинзбург 1898а, 144]. Впоследствии это проявилось в идеологии, которую пропагандировал Левинзон: одним из главных требований его программы было освоение евреями государственного языка.

Исследователи восточноевропейской Хаскалы практически единодушно считают Левинсона ключевой фигурой этого движения. Идеи еврейского просвещения безусловно могли фигурировать в интеллектуальном пространстве и до Левинсона: С. Гинзбург, например, считал, что эти идеи могли зародиться еще во времена Виленского Гаона, но не получили соответствующего развития [Гинзбург 1898а, 136]. Однако именно Левинзону приписывается заслуга их формулиров-

ки и структуризации. Благодаря контактам с галицийскими маскилами в Бродях и Тарнополе Левинзон познакомился с этими идеями и воспринял их [Nacht 1927, 308]. Позже он воспроизвел их в своем самом масштабном произведении «Teudah b-Israel» («Обычай в Израиле», 1828). Эта работа представляла подробную программу, согласно которой евреям следовало изменить принципы изучения Торы и Талмуда, отказаться от привычных профессий и начать изучать языки, в том числе иврит и русский [Levinsohn 1828, 29]. По мнению Левинзона, знание иврита облегчило бы изучение и правильное понимание еврейских религиозных текстов, в то время как свободное владение русским сделало бы возможным интеграцию евреев в российское общество [Там же, 157]. Отдельной особенностью «Teudah b-Israel» являлась аргументация, основанная на еврейских религиозных текстах и произведениях еврейских авторов. С помощью этой аргументации Левинзон подводил религиозную базу под свою просветительскую программу, показывая, что между Хаскалой и традицией (при корректном прочтении последней) нет противоречий.

«Teudah b-Israel» — самая известная и наиболее изученная из работ Левинзона. По словам Гинзбурга, именно выход этой книги в свет подтолкнул многих представителей еврейской молодежи к мысли о получении светского образования и способствовал их знакомству с идеями Хаскалы [Гинзбург 1898б, 62]. Гинзбург подчеркивает «жизненность» «Teudah b-Israel» [Там же, 59] и отсутствие противоречий между ее основными идеями и ортодоксальной еврейской традицией [Там же, 57] как основные факторы успеха этой работы. Впрочем, как следует из слов того же Гинзбурга, несколько поколений спустя и «Teudah b-Israel», и ее автор подверглись забвению.

Еще одна крупная работа Левинзона — «Beit Yehuda» («Дом Иехуды», 1839), разъяснявшая историю иудаизма и его суть для внешнего читателя [Levinsohn 1858, 3]. Эта книга также сыграла важную роль в распространении Хаскалы: например, она использовалась в просветительских еврейских школах как учебный материал [Zalkin 2000, 235]. В «Efes Da-

mim», как мы увидим далее, нашли отражение идеи, созвучные высказанным в «Teudah b-Israel» и «Beit Yehuda»; более того, из слов автора следует, что «Efes Damim» является логическим продолжением последней [Levinsohn 1903, 5].

Помимо этого, Левинзону принадлежат многочисленные менее масштабные работы, в том числе связанные с критикой традиционного еврейского общества или сатирические произведения, направленные против хасидов и хасидизма [Цинберг 1900, 21].

Наконец, как уже упоминалось, Левинзон создал несколько апологетических книг, или *sifrei hitnatzlut*. Эти книги были одним из важных элементов системы отношений между маскилами и российскими властями [Zalkin 2010]. Традиционным еврейским обществом маскилы зачастую воспринимались как посредники между евреями и властями или и вовсе как агенты властей. Это усиливало и без того серьезные подозрения в отношении маскилов, однако это же обстоятельство способствовало созданию мифа об их политической силе и привилегированности [Stanislawski 1983, 51]. Маскилы в свою очередь — и Левинзон в их числе — считали сотрудничество с властями, с одной стороны, глубоко традиционной формой еврейской политики (эта система взаимоотношений включала в себя две основные традиционные еврейские роли: «информатора» и «заступника») [Lederhendler 1989, 88], а с другой — необходимым и плодотворным этапом на пути к распространению просвещения среди евреев. Как пишет Майкл Станиславски, Левинзон наравне с другими маскилами ошибочно полагал, что власти ставят перед собой те же цели, в то время как в действительности они не видели различий между маскилами и остальными евреями и не поддерживали Хаскалу сознательно [Stanislawski 1983, 53].

Так или иначе, маскилы неизбежно ассоциировались в своей среде с политической силой. Соответственно, когда возникала необходимость заступничества за евреев перед властями, лидеры общин обращались за помощью именно к маскилам, которые использовали свои контакты с чиновниками для защиты евреев. В результате таких ситуаций и появлялись *sifrei hitnatzlut*, в том числе и «Efes Damim».

«Efes Damim» была написана в 1833 г. и опубликована впервые четыре года спустя. Согласно авторскому предисловию, эта книга была создана «по просьбе благородных и уважаемых раввинов и гаонов Литвы <...> и других областей нашего государства» [Levinsohn 1903, 5] и предназначена для опровержения предубеждений против евреев и предотвращения антиеврейского насилия и кровавых наветов. Иными словами, Левинзон намеревался использовать свою работу, написанную по просьбе представителей еврейской элиты, в диалоге с представителями властей. Такая постановка вопроса позволяет вписать «Efes Damim» в контекст взаимоотношений Левинзона и властей и рассматривать ее как один из случаев заступничества за евреев.

В тексте «Efes Damim» нет прямого указания на какой-либо конкретный кровавый навет, подтолкнувший «раввинов и гаонов» обратиться к Левинзону за помощью, а Левинзона — написать апологетическую книгу, опровергающую кровавые наветы. Мнения современников и исследователей на этот счет разделились. Дэвид Бил рассматривает две вероятных версии: кровавые наветы в Заславе и Велиже. Впрочем, Бил подчеркивает, что эти версии появились значительно позже написания и публикации «Efes Damim» [Biale 2007, 164]. Так или иначе, создается впечатление, что «Efes Damim» не была спровоцирована никаким конкретным кровавым наветом<sup>1</sup>. Из очерка С. Гинзбурга вытекает, что тематика кровавых наветов могла быть персонально важной для Левинзона, поскольку его родной дядя «многие годы <...> томился в заточении по обвинению в употреблении христианской крови» [Гинзбург 1898а, 143].

Исходя из этого, можно предположить, что кровавые наветы и оправдание евреев были лишь предлогом, маскирующим некое дополнительное предназначение «Efes Damim».

<sup>1</sup> «Efes Damim» приобретала особенную актуальность в связи с такими крупными вспышками антиеврейского насилия, как Дамасский кровавый навет 1840 г. или волна погромов в Российской империи в начале 1880-х гг. В обоих этих случаях «Efes Damim» была переведена, соответственно, на английский и русский языки.

Прежде, чем обратиться к этому предназначению, необходимо ознакомиться с содержанием источника.

В сюжетном отношении «Efes Damim» представляет собой диалог двух вымышленных персонажей, еврея Маймона и христианина Симмиаса, которые живут в земле Израиля и поддерживают теплые, дружеские отношения. Оба, что немаловажно, являются представителями элиты — каждый в своей общине. Основные вопросы, вокруг которых строится их диспут, — действительно ли евреи совершают ритуальные убийства, чтобы использовать кровь христиан в культовых целях, и существует ли в принципе еврейское насилие в отношении христиан. Структура дискуссии довольно проста: Симмиас, осведомленный о распространенных антисемитских стереотипах и частично верящий в них, задает вопросы и высказывает свои сомнения, в то время как Маймон предоставляет ему аргументы и доказательства, разрушающие эти стереотипы. Девять основных глав книги представляют девять частей дискуссии, каждая из которых посвящена отдельной группе аргументов.

Книга начинается с общего вступительного диалога. Симмиас утверждает, что, по его мнению, кровавые наветы — «не пустая вещь» [Levinsohn 1903, 13]<sup>2</sup>, в то время как Маймон признает необходимость опровергнуть эту мысль [11–29].

Во втором диалоге Маймон предоставляет своему христианскому другу примеры из еврейских священных текстов, которые подтверждают, что еврейская религия не одобряет ритуального использования крови [29–33]. Поскольку большинство кровавых наветов было связано с Песахом, дискуссия в третьем диалоге посвящена еврейскому закону и пасхальной трапезе [33–42]. Четвертая часть дискуссии развивается вокруг истории кровавых наветов [42–51]. В центре внимания пятого диалога находятся свидетельства в суде по делам, связанным с еврейскими преступлениями против христиан. Помимо этого, диалог включает критику в отношении выкрестов [51–55]. Шестая глава, наиболее длинная и подробная, посвящена рациональным и логическим доводам

---

<sup>2</sup> Далее при ссылке на этот текст указываются только страницы.

[55–69]. Основной темой седьмого диалога является общее отношение иудаизма к христианству. Становится очевидно, что Маймон критикует не христианство как религию, а отдельных ее представителей, «ненавистников евреев». Аналогично ранее герой утверждает, что только отдельные евреи совершают преступления и, следовательно, коллективная ответственность недопустима [20]. С помощью этого он показывает, что иудаизм — ненасильственная религия, а евреи — мирный и неагрессивный народ, лояльный по отношению к стране проживания, проливающий кровь гораздо реже, чем его христианские соседи [69–79]. Основной аргумент восьмого диалога: показания многих евреев в делах, связанных с кровавыми наветами, не могут быть приняты, поскольку получены в результате пыток [79–83].

Наконец, Симмиас, переубежденный в невиновности евреев, интересуется, какие христианские авторы обращались к этой теме, и Маймон предоставляет ему список для чтения. Очевидно, что этот список предназначался для читателя, который мог быть заинтересован в дополнительной информации; кроме этого, он также усиливал позицию Левинзона и делал ее более объективной [83–87].

Эти диалоги дополнены предисловием Левинзона и, что еще более важно, собранием документов, которые отражают отношения между евреями и правителями польских территорий (сначала польскими королями, затем российскими губернаторами). Самый старый из таких документов — это привилегия, данная князем Витольдом евреям в 1408 г., в то время как самый новый относится к 1817 г. Документы представлены в оригинале на польском, русском, французском языках и латыни, а также переведены на иврит Левинзоном, что органично встраивает их в контекст работы.

Первичное прочтение «Efes Damim» подтверждает соответствие конечного результата заявленной цели: на первый взгляд, перед нами действительно «книга оправдания перед кровавыми наветами, которые на нас возлагают ненавистники евреев; также в ней приводится общее оправдание наших братьев, Дома Израиля, по разным аспектам» [5]. Большая часть книги посвящена именно «общему оправданию»: «Efes

Damim» расширяет дискуссию и обращается к стереотипам в отношении еврейского насилия над христианами вообще, и в итоге приходит к обсуждению иудео-христианских отношений. Тем не менее, эта дискуссия по-прежнему не выходит за рамки тематики, актуальной для нееврейского читателя.

Однако при более внимательном рассмотрении «Efes Damim» возникает вопрос: были ли неевреи настоящей или, по крайней мере, единственной целевой аудиторией книги? Если да, то почему она была изначально написана и опубликована на иврите? Согласно предисловию, она должна была быть переведена на другие языки, включая русский<sup>3</sup> и польский, чтобы широко распространить ее среди нееврейских читателей: «Я приложил все усилия, чтобы написать мою книгу так, что потом ее будет легко перевести на польский и русский, потому что это цель этой книги» [9]. Несомненно, у ведущих членов еврейских общин, спонсировавших книгу [5], должна была быть возможность прочесть ее первыми. Тем не менее, в «Efes Damim» можно неоднократно встретить указания на то, что Левинзон рассчитывал, что его книгу прочтет и более широкая еврейская аудитория.

По моему мнению, «Efes Damim» могла быть способом распространения идей еврейского Просвещения, поскольку Левинзону удалось встроить в сюжет своего художественного произведения большое количество своих просветительских идей.

Прежде всего, в книге несколько раз фигурирует критика неграмотности и недостаточного образования. Любопытно, что два героя приходят к согласию относительно корреляции между неграмотностью и беспричинной религиозной ненавистью. Последняя, по их словам, является одной из причин появления антисемитских стереотипов вообще и кровавых наветов в частности: «Ваши (христианские — прим. Э.З.) подростки, когда они растут, слушают в ваших молитвенных домах, что евреи убили Мессию, сына Бога, и все это увеличивает ненависть к нам... Это наверняка [ведет к] кровавому

---

<sup>3</sup> Перевод «Efes Damim» на русский язык вышел в 1883 г. под названием «Дамоклов меч».

навету» [23]. Герои также обсуждают религиозную ненависть вообще:

С: Ты хорошо сказал, что недостаточное образование среди европейских народов <...> было основной причиной религиозной ненависти.

М: И в особенности — к евреям, чья религия так отличается от христианства... Несомненно, христиане ненавидели евреев, потому что они были хорошо образованы. Ведь нет ненависти, подобной религиозной, и нет ненависти, подобной ненависти невежды к образованному [65].

Маймон признает существование и еврейской необразованности. Это отражено в следующей части диалога:

С: Знают ли все евреи, стар и млад, книги?

М: Знают!

С: Действительно, евреи в Испании, Турции, Италии, Франции и Германии грамотны от мала до велика <...>, но это не так в землях Польши и России, где живет большинство ваших братьев. Насколько мне известно, только незначительное меньшинство знает Талмуд <...>, а остальные так же невежественны, как большинство христиан там.

М: ... Даже если в Польше и России евреи не знают языков <...>, в любом случае многие из них очень хорошо знают Талмуд и Тору (хотя и не согласно грамматике) <...>, [они] хорошо читают на святом языке и немного понимают молитвы на нем [23].

Здесь мы можем наблюдать довольно любопытный компромисс между «Teudah b-Israel» и «Efes Damim», на который Левинзон идет в целях «оправдания». В первой книге автор упоминает неправильное изучение Торы и Талмуда («не согласно грамматике») как серьезный недостаток, требующий кардинального исправления [например, Levinsohn 1828, 20, 21, 24]. Во второй, однако, это скорее незначительное упущение, которое не мешает евреям хорошо знать традиционную литературу. Таким образом, критика еврейского невежества играет здесь дополнительную роль: она демонстрирует пре-



имущество евреев над еще более необразованными христианами. Итоговая цель в любом случае остается неизменной — пропаганда идеи о необходимости образования.

В этот контекст органично встроена еще одна идея: положительное восприятие властей и отношение к правителю как к поборнику образования и религиозной толерантности. Как уже упоминалось, Левинзон искренне верил, что сотрудничество между евреями и правительством необходимо и что режим (в частности, современный ему российский режим) мог играть только положительную роль в интеграции евреев [Levinsohn 1828, 155]. В «Efes Damim» мы встречаем восхваление императоров Александра I и Николая I, которые стремились «распространить просвещение и знания среди своего народа» [28].

Еще один аспект положительного отношения к властям — представление об их невосприимчивости к кровавым наветам. Документы в конце книги служат именно для этой цели: они подтверждают, что соответствующие стереотипы не считались (по крайней мере, официально) убедительным доказательством в делах против евреев. Кроме того, Левинзон, судя по всему, видел преемственность между польскими королями и современными ему российскими губернаторами, поскольку документы из различных периодов польской истории он приводит в одном ряду. Таким образом, в «Efes Damim» формируется идеализированный образ христианского правителя, справедливого и благосклонного к евреям.

Кроме этого, мы можем наблюдать, что Левинзон пытается создать не только позитивный образ евреев для христиан, но и дать обратное оправдание, которое позволило бы евреям также изменить их отношение к христианам.

С одной стороны, нееврейский протагонист книги, Симмиас, представляет собой положительный образ христианина: он начитан, стремится изучить природу христианской враждебности к евреям и не воспринимает ее как должное, готов отказаться от своих стереотипов, когда убеждается в их беспочвенности. Более того, Симмиас и Маймон изображены лучшими друзьями, глубоко уважающими друг друга, и их дискуссии вовсе не являются агрессивными или оскор-

бительными. Таким образом у нас появляется возможность представить себе, как, по мнению Левинсона, должны были выглядеть идеальные отношения между евреем и христианином.

С другой стороны, Левинзон и его персонажи проводят четкую линию между двумя типами христиан — просвещенными и невеждами. В то время как последние обычно являются основным источником суеверий, стереотипов и кровавых наветов, к первой группе Левинзон относится с уважением и надеждой на взаимопонимание.

Наконец, Левинзон цитирует свои собственные программные произведения, «Teudah b-Israel» и «Beit Yehuda» — как скрыто, под видом реплик Маймона (например, в начале второго диалога [29] или в третьем [34], так и в явном виде — в примечаниях [29–30]. Это также можно рассматривать как своего рода рекламу, если не пропаганду, так как была довольно высока вероятность того, что еврейский читатель, увидевший упоминания «Teudah b-Israel» и «Beit Yehuda», заинтересуется ими.

Подводя итог, следует заметить, что было бы большим упрощением определить «Efes Damim» как исключительно апологетическую книгу, несмотря на предисловие Левинсона. Мы увидели, что «Efes Damim» посвящена не только разрушению антисемитских стереотипов. Левинзон справляется с этой задачей успешно, и условный христианин должен был бы полностью убедиться в беспочвенности этих стереотипов и, в частности, в невозможности ритуального использования крови евреями.

«Efes Damim» интересна прежде всего тем, что она написана автором, находившимся внутри того общества, которое он защищал. Более того, уникальность этой работе придает ее очевидное второе предназначение: познакомить еврейского читателя с маскильской программой, которую Левинзон подготовил ранее. Как писал С. Гинзбург, «его сочинения, при всем разнообразии их содержания, одинаково проникнуты стремлением содействовать просвещению родного народа» [Гинзбург 1898б, 63–64]. Перед нами, безусловно, пример, подтверждающий это.

С современной точки зрения, эта попытка (в частности, создание образа идеального христианина) может выглядеть чрезмерно идеалистичной. Однако старания, которые Левинзон приложил в своей литературной работе, несомненно, впечатляющи. Преуспел ли он в своих целях, читала и оценивала ли «Efes Damim» широкая публика с двух сторон — интересные вопросы для дальнейших исследований.

### Источники

Levinsohn 1828 – *Levinsohn I.B.* Teudah b-Israel (=Обычай в Израиле). Вильно/Гродно, 1828. [иврит].

Levinsohn 1858 – *Levinsohn I.B.* Beit Yehuda (=Дом Йехуды). Вильно, 1858. [иврит].

Levinsohn 1903 – *Levinsohn I.B.* Efes Damim (=Нет крови). Варшава, 1903. [иврит].

### Литература / References:

Гинзбург 1898а – *Гинзбург С.* К семидесятилетию «Теудо Беисроэль»: Из истории ново-еврейской литературы // Восход, 1898, книга 4 (апрель). С. 132–151.

Гинзбург 1898б – *Гинзбург С.* К семидесятилетию «Теудо Беисроэль»: Из истории ново-еврейской литературы // Восход, 1898, книга 5 (май). С. 50–64.

Цинберг 1900 – *Цинберг С.А.* Исаак Беер Левинзон (к сороковой годовщине его смерти). Издание Ю.И. Гессена. СПб., 1900.

Biale 2007 – *Biale D.* From Blood Libel to Blood Community: Self-Defense and Self-Assertion in Modern Jewish Culture // Blood and belief: the circulation of a symbol between Jews and Christians. University of California Press, 2007.

Lederhendler 1989 – *Lederhendler E.* The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia. New York: Oxford University Press, 1989.

Nacht 1927 – *Nacht J.* Ein unveröffentlichtes Aktenstück von Josef Perl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, Jahrg. 71 (N. F. 35), H. 7/8, 1927.

Stanislawski 1983 – *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983.

Zalkin 2000 – *Zalkin M.* Be-Alot ha-Shachar: ha-Haskalah ha-Yehudit ba-Imperia ha-Rusit ba-Meah ha-Tsha-Esre. Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2000.

Zalkin 2010 – *Zalkin M.* Levinzon, Yitshak Ber. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. ([https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Levinzon\\_Yitshak\\_Ber](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Levinzon_Yitshak_Ber)). Просмотрено 28.08.2019.

Biale D. From Blood Libel to Blood Community: Self-Defense and Self-Assertion in Modern Jewish Culture. *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*. University of California Press, 2007. (In English).

Lederhendler E. *The Road to Modern Jewish Politics: Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia*. New York: Oxford University Press, 1989. (In English).

Nacht J. Ein unveröffentlichtes Aktenstück von Josef Perl. *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, Jahrg. 71 (N. F. 35), H. 7/8, 1927. (In German).

Stanislawski M. Tsar Nicholas I and the Jews. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983. (In English).

Zalkin M. Be-Alot ha-Shachar: ha-Haskalah ha-Yehudit ba-Imperia ha-Rusit ba-Meah ha-Tsha-Esre. Jerusalem, The Hebrew University Magnes Press, 2000. (In English).

Zalkin M. Levinzon, Yitshak Ber. YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe. ([https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Levinzon\\_Yitshak\\_Ber](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Levinzon_Yitshak_Ber)). Retrieved 28.08.2019. (In English).

## A Double Message: The Ideas of the Haskalah in I.B. Levinsohn's "Efes Damim"

### *Esther I. Zyskina*

(The Hebrew University of Jerusalem, Israel) B.A. in Oriental Studies, ORCID ID: 0000-0002-1907-5366, The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities, The Department of Jewish History and Contemporary Jewry, M.A. Studies (2nd year): The Hebrew University, Mt. Scopus, Israel, Jerusalem 9190501, tel: +97226585111, E-mail: eticatka@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.3.1

**Abstract:** The paper examines the ideas of Haskalah in I.B. Levinsohn's Efes Damim. The 1837 tract Efes Damim ("No Blood") was designed as an apologetic refutation of the blood libel, drawing on a variety of sources from the Jewish tradition and beyond. In line with the apologetic genre of ספרי ההתנצלות (sifrei ha-hitnatzlut), it dealt with Anti-Semitic stereotypes and was meant to reinforce a positive image of the Jew, thus supposedly targeting the Gentile audience. In the introduction, Levinsohn, indeed, wrote that his "true purpose" is to publish his work among the Christian people of Europe. Yet, a closer look at the text shows that the author also had in mind the Jewish readership, promoting such Haskalah ideas as the importance of education in general and studying foreign languages in particular; and a positive perception of the Christian/state authority (king/Tsar). The author also clearly refers to his own earlier works Teudah be-Israel and Beit Yehuda.

**Keywords:** *blood libels, Haskalah, Isaak Baer Levinsohn, Jewish-Christian relations*

# Нарратив еврейской истории в Российской империи: евреи как типичная «малая нация»?<sup>1</sup>

*Маргарита Сауловна Фабрикант*

Кандидат социологических наук, кандидат психологических наук (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; Белорусский государственный университет, Минск, Республика Беларусь)

Старший научный сотрудник, доцент, ORCID ID: 0000-0001-5707-2943, Белорусский государственный университет (БГУ), факультет философии и социальных наук, кафедра психологии: Республика Беларусь, 220004, Минск, ул. Кальварийская, 9-428, тел. +375172597048, E-mail: marharyta.fabrykant@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.3.2

**Аннотация:** Статья посвящена анализу нарратива еврейской истории, представленному в трудах российской *Wissenschaft des Judentums* — направления, развивавшегося во второй половине XIX — начале XX вв. одновременно с конструированием исторических нарративов других центрально- и восточноевропейских наций. Основной вопрос исследования — насколько правомерно рассматривать евреев в Российской империи того периода в ряду других лишенных собственной государственности восточноевропейских «малых наций». Для решения этого вопроса исторический нарратив российской *Wissenschaft des Judentums* анализируется в сравнении с

---

<sup>1</sup> Работа была осуществлена благодаря гранту Центра «Сэфер» на проведение научно-исследовательской деятельности по иудаике. Грант предоставлен в рамках благотворительной программы «Академическая иудаика на постсоветском пространстве», реализуемой при поддержке фонда «Генезис» (Genesis Philanthropy Group). Исследование было стимулировано серией вебинаров Центра «Сэфер» «История иудаики на русском языке, 1850–1917», некоторые результаты работы были также представлены на XXVI Международной конференции по иудаике 14–16 июля 2019 г. Автор благодарит лектора серии вебинаров Василия Щедрин и организаторов и участников конференции за ценную обратную связь.

нарративами других наций, для которых ключевым мотивом национальной истории в тот период нациестроительства также выступает страдание, — сербской и белорусской. Основное различие заключается в том, что в нарративе российской *Wissenschaft des Judentums*, в отличие от сербского и белорусского исторических нарративов, страдание исторично — развернуто во времени в виде последовательности конкретных событий, а не сконцентрировано в одном событии (как в сербском нарративе) и не выводится из вневременных обстоятельств (как в белорусском). Это различие обусловлено тем, что у историков российской *Wissenschaft des Judentums* не было необходимости доказывать еврейское национально-культурное своеобразие, которое не вызывало сомнений, и страдание рассматривалось не как основание для большей автономии, но, напротив, как проблема, которая могла быть решена посредством большей интеграции в имперские институциональные структуры под контролем просвещенных элит. Таким образом, пример российской *Wissenschaft des Judentums* демонстрирует неочевидную для «малых наций» особенность логики нациестроительства: всеобщее признание национально-культурной специфики и даже значимой роли нации в мировой истории необязательно представляет собой достаточное условие для того, чтобы эта нация смогла стать в своих и чужих глазах субъектом собственной истории и протагонистом собственного исторического нарратива.

**Ключевые слова:** *Wissenschaft des Judentums*, Российская империя, нарратив, нарративный анализ, национализм, нациестроительство, «малые нации»

Исследования исторических нарративов стали особенно популярными в последние годы, пожалуй, не столько благодаря методологическим достижениям современной нарратологии, сколько в связи с актуализацией политики памяти в общей политической повестке дня, предположительным, хотя и неочевидным ростом их влияния на массовое сознание и на принятие решений. На фоне текущих войн памяти историописание прошлого зачастую видится упрощенно-идиллически — либо как чисто научное изучение фактов «как оно было на самом деле», либо как конструирование национальных исторических нарративов и тем самым совре-

менных наций «с чистого листа» и в прототипическом формате — каждой нации самой по себе, без современных взаимозависимостей и зависимости от более или менее успешного опыта предыдущих попыток. Разумеется, при ближайшем рассмотрении эта картина «прошлого о прошлом» оказывается упрощенной, а реальное положение вещей намного более близким к современности: даже для так называемых «малых» или «новых» европейских наций с самого начала прослеживаются и многообразие конкурирующих версий исторического нарратива, и обращенность не только внутрь, к соотечественникам, в которых, согласно националистическому канону, требовалось «пробудить национальное сознание», но и вовне, к различным акторам, ближним и дальним, которые могли повлиять на существование этой нации начиная с самого факта ее международного признания.

Особенно близким к современным войнам памяти выглядит в XIX в. — «золотом веке» европейского нациестроительства — конструирование еврейского исторического нарратива. Во-первых, можно спорить о том, в какой мере древний Израиль обладал ключевыми характеристиками нации в ее современном понимании [Grosby 1995], но очевидно, что к XIX в. о создании еврейского национального исторического нарратива «с чистого листа» речи быть не может. Во-вторых, ни одна другая нация, этнонациональная или этнорегиональная группа не вызвала на протяжении тысячелетий такого сильного устойчивого и универсального интереса. Именно это осознание своеобразия не только самими носителями еврейской идентичности, но и всеми, кто задавался так называемым еврейским вопросом, создает радикальное отличие еврейской ситуации от европейских «малых наций». Для авторов и активистов проектов нациестроительства этих «малых наций» — так называемых националистических антрепренеров — вопрос о национально-культурном своеобразии как основании для политической автономии довольно долго оставался открытым, и для некоторых «малых наций» дебаты о своеобразии продолжаются намного позже «долгого» XIX в. (например, вопрос о существовании черногорского или боснийского языков) [Hroch 1996; Nakazawa 2015]. На



фоне общего представления об уникальности еврейского случая менее очевидно сходство ситуаций восточноевропейских евреев и других «малых наций». Это сходство заключается в том, что в XIX в. евреи, подобно другим «малым нациям», лишены собственного независимого государства или государственной автономии, то есть для них не соблюдается лежащий, по Э. Геллнеру, в основе националистической идеологии принцип необходимости совпадения культурных и политических границ [Gellner 1983]. Вместе с тем, взаимоотношения евреев и «малых наций» до сих пор уделялось намного больше внимания, чем их сравнительному анализу, тем более структурному.

Данная работа представляет попытку такого структурного анализа, отвечающего на вопрос, каким образом общее и особенное в исторической ситуации центрально- и восточноевропейских евреев в XIX в. по сравнению с европейскими «малыми нациями» повлияло на сходство и различие в выборе способа конструирования национального исторического нарратива. В фокусе находится версия исторического нарратива, разработанная в Российской империи в рамках направления *Wissenschaft des Judentums*, наиболее близкого к официальному или, по крайней мере, претендующему на такой статус, а сравнительный анализ ограничивается двумя наиболее близкими случаями по содержанию нарративов, что позволяет выявить неочевидные структурные особенности.

### Российская *Wissenschaft des Judentums*: просвещение, историзм и бюрократия

*Wissenschaft des Judentums* (дословный перевод с немецкого — «наука еврейства») — направление в европейской исторической науке второй половины XIX — начале XX в., возникшее в Германии как одно из направлений реализации программы гаскалы — еврейского просвещения [Myers 1992; Hill 2007; Krone, Thulin, 2013]. Идея немецкой *Wissenschaft des Judentums* заключалась в создании целостной истории евреев в соответствии с академическими нормативными ожиданиями исторической науки того времени. Поэтому

исторический нарратив немецкой *Wissenschaft* имел двойного адресата, то есть был ориентирован и внутрь, на самих евреев, и вовне — на европейское научное сообщество историков и «просвещенную публику» в целом, в чем и состоит основной критерий универсальности и этого, и многих других проявлений гаскалы. Соответственно, ключевую роль в формировании общей структуры нарратива немецкой *Wissenschaft des Judentums* сыграло доминировавшее в немецкой исторической науке конца XIX в. направление — историзм. Отличительная характеристика этого направления — отказ от гегелианского поиска общих законов исторического развития в пользу объяснения исторических поворотов каждого субъекта исторического развития (государства, нации, этнической группы — так называемого народа) через обращение к его собственным культурно-специфическим особенностям и уникальным конкретно-историческим обстоятельствам. Применительно к *Wissenschaft des Judentums* это означало необходимость разделить весь содержательный материал еврейской истории на две части — условное, говоря языком формальной логики, *explanandum* — то, что является предметом исследования и нуждается в объяснении, и *explanans* — то, что выступает ресурсом для этого объяснения. В немецкой *Wissenschaft* в качестве *explanandum* выступает история ашкеназских евреев Западной Европы (преимущественно германоязычного пространства), а *explanans* — история несколько идеализируемых и, во всяком случае, явно противопоставляемых ашкеназской ситуации испанских евреев-сефардов. Возникает вопрос: какое место в этой объяснительной схеме отводится восточноевропейским евреям. Изучение трудов представителей немецкой *Wissenschaft* Л. Цунца [Zunz 1892], Г. Греца [Graetz 1868], А. Гайгепа [Geiger 1857] и других позволяет сделать вывод о том, что евреи Восточной Европы не представляли для них интереса и, не вписываясь в обозначенную схему, не находили своего места в нарративе еврейской истории. Эта позиция скорее отражала дух времени, при этом противореча истористской идее ценности различных этнических и национальных групп («народов» и «народностей»). Говоря языком гегелевской философии

истории, в нарративе немецкой *Wissenschaft* евреи Восточной Европы неявно получают статус, аналогичный статусу «неисторического народа».

Между тем исследовательская программа немецкой *Wissenschaft* получила широкий отклик в государстве с самым большим в то время еврейским населением — Российской империи. Это связано не только с характерным для эпохи престижем немецких ученых, но и с внеакадемической повесткой дня — так называемым еврейским вопросом. Российская империя стала «родиной евреев», то есть местом проживания достаточно многочисленного еврейского населения, относительно недавно по сравнению не только к еврейской, но и своей собственной истории — в конце XVIII в. — и непреднамеренно, вследствие трех разделов Речи Посполитой. Получив вместе с новыми территориями проживавшее на них к тому времени уже несколько веков еврейское население, власти Российской империи не могли в полной мере использовать наработанные механизмы Речи Посполитой из-за совершенно иной политической структуры и не могли предложить готовой и целостной альтернативы; так, было неясно, каким образом следует вписать евреев в общеимперскую словесную структуру. Вплоть до последней трети XIX в. политика в отношении евреев отличалась незавершенностью и непоследовательностью, как, впрочем, в значительной мере и вся национальная политика Российской империи, в чем можно усмотреть еще одну линию сходства ситуации евреев с другими «малыми нациями» в составе империи. В последней трети XIX в. движение гаскалы совпало во времени и резонировало содержательно с имперской модернизацией социальных институтов и прежде всего системы государственного управления. Правительственный запрос на институционализацию на более рациональных началах коснулся и «еврейского вопроса» и вызвал отклик со стороны ряда образованных евреев. Поэтому в России гаскала была особенно тесно связана с интеграцией в структуры имперской бюрократии, что проявлялось, например, во введении должностей «казенных раввинов» и «ученых евреев». Именно к числу последних относятся многие авторы российской *Wissenschaft des Judentums*.

Особую роль в этой программе интеграции евреев через включение в имперские институциональные структуры играло создание «еврейских казенных училищ», поскольку вследствие этого возникла необходимость в написании текстов, которые могли бы использоваться как учебники еврейской истории [Deutsch 2012; Schedrin 2016, 2018]. Пожалуй, учебник истории как никакой другой жанр требует конструирования целостного нарратива национальной истории. В рамках российской *Wissenschaft des Judentums* был предложен такой нарратив, в центре которого, в отличие от немецкой *Wissenschaft*, находятся евреи Восточной Европы.

Сама постановка задачи написания истории евреев как самостоятельных авторов и главного протагониста, казалось бы, требует выбора из возможных способов построения нарратива того, который бы подчеркивал эту субъектность, тем более, как в случае восточноевропейских евреев, неявно оспариваемую. В этом плане задача представителей российской *Wissenschaft des Judentums* оказывается во многом сходной с задачами восточноевропейских историков, вовлеченных в проекты нацистроительства различных «малых наций». К числу наиболее распространенных таких стратегий относятся нарративы «золотого века», героической борьбы и «моральной победы». Идея «золотого века» обосновывает право на статус нации как самостоятельного субъекта и протагониста собственного исторического сюжета, несмотря на несамостоятельность на момент наррации, через обращение к относительно далекому, хотя все же историческому прошлому и представление в нем определенного исторического периода как свидетельства национального расцвета. При этом национальные достижения преподносятся как не только соответствующие высочайшим культурным образцам эпохи, но и превосходящие, а возможно, и задающие их. Кроме того, важно, чтобы такой период культурного расцвета являлся также периодом существования некоего аналога национальной автономии. Таким образом, «золотой век» в прошлом используется как прецедент для легитимации права нации на самостоятельную субъектность, а текущее отсутствие или недостаток институционально-политической

автономии из признака «неисторичности» превращается во временное препятствие, которое необходимо и достаточно устранить для наступления нового «золотого века». Нарратив «героической борьбы» раскрывает субъектность не через достижения при достаточно благоприятных обстоятельствах, а как способность и, что, пожалуй, еще более важно, постоянную готовность отстаивать свое право на центральную роль в собственной истории, даже когда обстоятельства для этого особенно неблагоприятны [Berger 2007; Фабрикант 2013]. Нарратив «моральной победы», так же, как и нарратив «героической борьбы» обычно опирается на мотив сопротивления враждебным внешним силам, однако при этом акцентируется не национально-освободительное движение, а моральное превосходство перед более сильным противником, что порой даже преподносится как осознанная готовность предпочесть следование принципам перед победой ценой их нарушения. Ярким примером этой идеи моральной победы является лозунг «Gloria victis» («Слава побежденным») — инверсия классического римского «Vae victis» («Горе побежденным»), созданная для коммеморации национально-освободительного восстания 1863–1864 гг. Элизой Ожешко, писательницей и участницей одного из поздних эпизодов восстания [Terlikowski, Madej, Górka-Winter 2013].

Легко заметить, что для каждой из этих трех нарративных стратегий еврейская история предлагает обширный и очевидный материал. Однако вместо этого историки российской *Wissenschaft* выбирают другой сюжет (далеко не очевидный) как способ конструирования коллективной субъектности — нарратив страдания. При этом такая общая линия прослеживается в большинстве основных работ данного направления, несмотря на отсутствие какого-либо централизованного контроля и координации. Так, Д. Хвольсон посвящает целый отдельный труд истории кровавого навета, тем самым не только его разоблачает, но и создает образ преемственности этого мотива, сопровождающего евреев чуть ли не на всем протяжении их истории в галуте [Хвольсон 2010]. Аналогичный эффект возникает благодаря работе С.А. Бершадского, направленной на опровержение идеи, будто бы трудности, возникавшие в ходе еврейской ассимиляции, являются виной

самих евреев, следствием присущих им особенностей или тотального нежелания интегрироваться: тем самым проблемы интеграции приобретают статус лейтмотива еврейской истории [Бершадский 1883]. Возникает вопрос: почему историками российской *Wissenschaft* был избран нарратив страдания, который, казалось бы, больше подходит для того, чтобы не формировать, а нивелировать субъектность. Неявный отказ от нарратива «золотого века» можно во многом объяснить фокусом не на истории древнего Израиля, а именно на истории восточноевропейского еврейства, хотя первую достаточно легко можно было бы обозначить как предысторию второй: в данном случае историческая преемственность выглядит более очевидной, чем для аналогичных сюжетов у многих европейских «малых наций» (и даже не только малых). Неиспользование нарративов «героической борьбы» и тем более «моральной победы» также можно отчасти объяснить запросом на позитивную повестку интеграции посредством просвещения, что исключает характерную для обеих этих нарративных стратегий негативную окраску образа окружающего евреев национально-религиозного большинства или, тем более, представляющих это большинство властей. Однако эти стратегии гипотетически можно было бы использовать в модифицированном виде — через метафорическое назначение на роль антагониста не нееврейского большинства, а галута, в самом возникновении которого как явления это нееврейское большинство в Восточной Европе никоим образом не задействовано. Почему же был выбран и столь последовательно использован именно нарратив страдания? Для ответа на этот вопрос рассмотрим нарратив российской *Wissenschaft des Judentums* в сравнении с национальными историческими нарративами двух «малых наций» — сербским и белорусским.

### Российская *Wissenschaft des Judentums* в сравнении

Сербский исторический нарратив в том виде, в котором он сформировался к концу XIX в. и во многих ключевых составляющих существует до сих пор, продолжая играть решающую

роль в ряде событий Новейшей истории, отличается исключительной ролью битвы на Косовом поле как героического поражения, вслед за которым на многие столетия наступил период пребывания сербов как подчиненного меньшинства в составе Османской империи, оцениваемого в рамках сербского гранд-нарратива как период страдания [Zdravković-Zonta 2009; Bekić 2013; Spasić 2015]. Принципиально важно, что здесь основным историческим событием является не победа, а поражение, и более позитивно окрашенные события и целые исторические периоды (как, например, правление Стефана Душана) подаются не как основание для гордости и тем более не как «золотой век», а как средство оттенить контраст с последующим поражением и подчеркнуть горечь утраты. В какой-то мере можно даже провести осторожную параллель между этой утратой независимости, когда сербы как бы становятся чужими на когда-то принадлежавшей им земле, и галутом.

Отличие на фоне этого содержательного сходства имеет структурный характер. В сербском историческом нарративе битва на Косовом поле имеет статус не только ключевого, но и на долгое последующее время единственного существенного события. Все дальнейшие страдания рассматриваются как прямое следствие поражения в битве, так что следующий за этим период предстает безвременьем, в котором не происходит ничего существенного. Нарратив российской *Wissenschaft des Judentums*, напротив, наполнен равномерно распределенными событиями. В труде Хвольсона важно не то, когда и как именно впервые возникает кровавый навет, а то, каким образом и при каких обстоятельствах он возникает вновь и вновь, причем важнее всего сам факт повторения. В работе Н. Градовского, посвященной «еврейскому вопросу» как вопросу интеграции применительно к Российской империи, история интеграции подается как череда разнородных событий, во многом обусловленных достаточно случайным стечением обстоятельств, в каждом случае своим, а возникающие проблемы объясняются не столько злым умыслом, сколько недостаточным пониманием ситуации и отсутствием продуманной программы действий, а также недостаточ-

ной взаимной координацией между представителями власти различных уровней [Градовский 1891]. Тем самым обосновывается возможность решения проблемы как таковая и просветительский рационалистический вариант ее решения. Таким образом, страдание в нарративе российской *Wissenschaft*, в отличие от сербского, глубоко исторично.

Белорусский нарратив связывает мотив национального страдания не столько с определенным историческим периодом или, тем более, конкретным историческим событием-триггером, сколько с географическим положением и размером белорусской территории. В историческом нарративе времен так называемого первого белорусского национального возрождения подчеркивается фатальная и при этом обусловленная внешними и неподконтрольными причинами роль Беларуси как арены столкновения между более крупными и влиятельными историческими силами, а в более спокойные периоды истории — позиция Беларуси как пограничья, занимающего промежуточное положение между двумя принципиально различными и во многом противоположными по своей культуре регионами, ни к одному из которых она не способна полностью примкнуть. Таким образом, необходимость национальной автономии обосновывается посредством выстраивания параллели и через нее скрытой причинно-следственной связи между физическим страданием, причиняемым обеими сторонами конфликта населению пограничных территорий, и психологическим страданием самих деятелей национального возрождения, вызванным отсутствием сформированной и социально разделяемой национальной идентичности, чем и обосновывается необходимость последней для всего населения, а не только для активистов национального возрождения.

В белорусском нарративе, в отличие от сербского и так же, как и в нарративе российской *Wissenschaft des Judentums*, страдание распределено во времени и представлено как серия повторяющихся событий. Отличие заключается главным образом в том, что в белорусском историческом нарративе периоды страдания рассматриваются как, с одной стороны, характерные и даже во многом определяющие для белорус-



ской истории, а с другой стороны — как неподлинные, требующие преодоления посредством нахождения такой формулы национального самоопределения, которая позволит придать этим внешним обстоятельствам новый, положительный смысл [Bekus 2010; Fabrykant 2019]. В нарративе российской Wissenschaft, напротив, страдание рассматривается не как исторический период, а как повторяющаяся проблема, которую необходимо и возможно преодолеть не во внутреннем плане через переосмысление, а во внешнем — через устранение самого явления и его причины, которая при этом рассматривается не как фатальная, а напротив, как логически обусловленная определенными обстоятельствами, которые также не вечны и могут быть изменены. Кроме того, положение евреев в Восточной Европе само по себе не позиционируется как проблематичное, а специфика региона не наделяется никакой имманентной негативной идентичностью.

Таким образом, в историческом нарративе российской Wissenschaft des Judentums, в отличие от нарративов других «малых наций» второй половины XIX — начала XXв., страдание не только исторично и распределено во времени, но и составляет само содержание национальной истории. Можно сделать общий вывод, что это обусловлено не теми задачами, которые решали историки российской Wissenschaft, а, напротив, теми проблемами, которые для них, в отличие от историков восточноевропейских «малых наций», отсутствовали, а именно проблемами обоснования культурного своеобразия своей нации и ее исторической значимости. Осознание инаковости евреев было в высшей степени характерно и для них самих, и для различных «других», на которых также ориентировались тексты Wissenschaft, а дискуссии о содержании исторической позиции евреев отражают базовое согласие относительно уникальности и значимости этой роли. Иначе говоря, именно опора на устоявшуюся и мало кем оспариваемую специфику еврейства позволила сконструировать нарратив страдания как проблемы, требующей решения совместными усилиями общеимперских и еврейских просвещенных элит. В то же время пример российской Wissenschaft des Judentums демонстрирует неочевидную для

«малых наций» особенность логики нациестроительства: всеобщее признание национально-культурной специфики и даже значимой роли нации в мировой истории необязательно представляет собой достаточное условие для того, чтобы эта нация смогла стать в своих и чужих глазах субъектом собственной истории и протагонистом собственного исторического нарратива.

### Литература / References:

Бершадский 1883 – *Бершадский С.А.* Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1883.

Градовский 1891 – *Градовский Н.* Отношения к евреям в древней и современной Руси. СПб.: Типо-литография А.Е. Ландау, 1891.

Фабрикант 2013 – *Фабрикант М. С.* Репрезентации русского и националистического «золотого века» в белорусском горизонте ожиданий // Изобретение века. Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия / Науч. ред.: Е.А. Вишленкова, Д.А. Сдвижков. М.: Новое литературное обозрение, 2013. С. 189–208.

Хвольсон 2010 – *Хвольсон Д.* О некоторых средневековых обвинениях против евреев: историческое исследование по источникам. М.: Текст, 2010.

Bekić 2013 – *Bekić J.* Je li Srbija civilizacijski rastrgana zemlja? // Političke analize. 2013. Vol. 14. No. 4. P. 57–59.

Bekus 2010 – *Bekus N.* Nationalism and socialism: “Phase D” in the Belarusian Nation-building // Nationalities Papers. 2010. Vol. 38. No. 6. P. 829–846.

Berger 2007 – *Berger S.* The Power of National Pasts: Writing National History in Nineteenth and Twentieth Century Europe // Writing the nation. Ed. By S. Berger. London: Palgrave Macmillan, 2007. P. 30–62.

Deutsch 2012 – *Deutsch N.* When Culture Became the New Torah: Late Imperial Russia and the Discovery of Jewish Culture // Jewish Quarterly Review. 2012. Vol. 102. No. 3. P. 455–473.

Fabrykant 2019 – *Fabrykant M.* Russian-speaking Belarusian Nationalism: An Ethnolinguistic Identity Without a Language? // Europe-Asia Studies. 2019. Vol. 71. No. 1. P. 117–136.

Geiger 1857 – *Geiger A.* Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums. Breslau: Verlag von Julius Hainauer, 1857.

Gellner 1983 – *Gellner E.* Nations and nationalism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

Graetz 1868 – *Graetz H.* Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Leipzig: O. Leiner, 1868.

Grosby 1995 – *Grosby S.* Territoriality: the Transcendental, Primordial Feature of Modern Societies // Nations and Nationalism. Vol. 1.2 (1995). P. 143–162.

Hill 2007 – *Hill H.* The Science of Reform: Abraham Geiger and the Wissenschaft des Judentum // Modern Judaism. 2007. Vol. 27. No. 3. P. 329–349.

Hroch 1996 – *Hroch M.* Nationalism and National Movements: Comparing the Past and the Present of Central and Eastern Europe // Nations and Nationalism. 1996. Vol. 2.1. P. 35–44.

Krone, Thulin 2013 – *Krone K. von der, Thulin M.* Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums // The Leo Baeck Institute. 2013. Vol. 58. No. 1. P. 249–280.

Myers 1992 – *Myers D.N.* The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1934) // Hebrew Union College Annual. 1992. P. 107–144.

Nakazawa 2015 – *Nakazawa T.* The Making of “Montenegrin Language”. Nationalism, Language Planning, and Language Ideology after the Collapse of Yugoslavia (1992–2011) // Südosteuropäische Hefte. 2015. No. 1. P. 127–141.

Schedrin 2016 – *Schedrin V.* Jewish Souls, Bureaucratic Minds: Jewish Bureaucracy and Policymaking in Late Imperial Russia, 1850–1917. Detroit: Wayne State University Press, 2016.

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

Spasić 2015 – *Spasić I.* The Trauma of Kosovo in Serbian National Narratives // Narrating Trauma. On the Impact of Collective Suffering. Ed. by R. Eyerman, J.C. Alexander, E. Butler Breese. London: Routledge, 2015. P. 117–142.

Terlikowski, Madej, Górka-Winter 2013 – *Terlikowski M., Madej M., Górka-Winter B.* Poland: indirect and ad hoc // Commercialising Security in Europe. Ed. by A. Leander. London: Routledge, 2013. P. 91–111.

Zdravković-Zonta 2009 – *Zdravković-Zonta H.* Narratives of Victims and Villains in Kosovo. Nationalities Papers. 2009. Vol. 37. No. 5. P. 665–692.

Zunz 1892 – *Zunz L.* Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt: ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1892.

Fabrikant M.S. [Representations of the Russian and nationalist “Golden Age” in the Belarusian horizon of expectations]. *Izobretenije veka. Problemy i modeli vremeni v Rossii i Evrope XIX stoletija* [The Invention of the Century. Problems and Models of the Time in Russia and Europe of the 19th century]. Moscow: NLO Publ., 2013. P. 189–208. (In Russian).

Hvol'son D. *O nekotoryh srednevekovih obvinenijah protiv evrejev: istoricheskoje issledovanie po istochnikam* [About Some Medieval Accusations Against Jews: a Historical Study of the sources]. Moscow: Tekst Publ., 2010. (In Russian).

Bekić J. Je li Srbija civilizacijski rastrgana zemlja? [Is Serbia a civilizationaly torn country] *Političke analize* [Political Analysis], 2013. Vol. 14, no. 4, p. 57–59. (In Serbian).

Bekus N. Nationalism and socialism: “Phase D” in the Belarusian Nation-building. *Nationalities Papers*. 2010. Vol. 38, no. 6, p. 829–846. (In English).

Berger S. The Power of National Pasts: Writing National History in Nineteenth and Twentieth Century Europe. *Writing the Nation*. Ed. by S. Berger. London: Palgrave Macmillan, 2007. P. 30–62. (In English).

Deutsch N. When Culture Became the New Torah: Late Imperial Russia and the Discovery of Jewish Culture. *Jewish Quarterly Review*. 2012. Vol. 102, no. 3, p. 455–473. (In English).

Fabrykant M. Russian-speaking Belarusian Nationalism: An Ethnolinguistic Identity Without a Language? *Europe-Asia Studies*. 2019. Vol. 71, no. 1, p. 117–136. (In English).

Gellner E. *Nations and nationalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983. (In English).

Grosby S. Territoriality: the Transcendental, Primordial Feature of Modern Societies. *Nations and Nationalism*. Vol 1.2 (1995), p. 143–162. (In English).

Hill H. The Science of Reform: Abraham Geiger and the Wissenschaft des Judentum. *Modern Judaism*. 2007. Vol. 27, no. 3, p. 329–349. (In English).

Hroch M. Nationalism and National Movements: Comparing the Past and the Present of Central and Eastern Europe. *Nations and Nationalism*. 1996. Vol. 2.1, p. 35–44. (In English).

Krone K. von der, Thulin M. Wissenschaft in Context: A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums. *The Leo Baeck Institute*. 2013. Vol. 58, no. 1, p. 249–280. (In English).

Myers D.N. The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the Akademie für die Wissenschaft des Judentums (1919–1934). *Hebrew Union College Annual*. 1992. P. 107–144. (In English).

Nakazawa T. The Making of “Montenegrin Language”. Nationalism, Language Planning, and Language Ideology after the Collapse of Yugoslavia (1992–2011). *Südosteuropäische Hefte*. 2015, no. 1, p. 127–141. (In English).

Schedrin V. A Story within a Story: The First Russian-Language Jewish History Textbooks, 1880–1900. *Polin Studies in Polish Jewry*. 2018. Vol. 30. P. 109–130. (In English).

Schedrin V. *Jewish Souls, Bureaucratic Minds: Jewish Bureaucracy and Policymaking in Late Imperial Russia, 1850–1917*. Detroit: Wayne State University Press, 2016. (In English).

Spasić I. The Trauma of Kosovo in Serbian National Narratives. *Narrating Trauma. On the Impact of Collective Suffering*. Ed. by R. Eyerman, J.C. Alexander, E. Butler Breese. London: Routledge, 2015. P. 117–142. (In English).

Terlikowski M., Madej M., Górka-Winter B. Poland: Indirect and ad hoc. *Commercialising Security in Europe*. Ed. by A. Leander. London: Routledge, 2013. P. 91–111. (In English).

Zdravković-Zonta H. Narratives of Victims and Villains in Kosovo. *Nationalities Papers*. 2009. Vol. 37, no. 5, p. 665–692. (In English).

## Jewish Historical Narrative in the Russian Empire: Jews as a Typical “Small Nation”?

**Margarita S. Fabrykant**

PhD in Sociology, PhD in Psychology (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; Belarusian State University, Minsk, Belarus)

Senior Research Fellow, Associate Professor, ORCID ID: 0000-0001-5707-2943, Belarusian State University, faculty of Philosophy and Social Sciences, Chair of Psychology. Belarus, 220004, Minsk, Kalvaryiskaya St., 9-428, tel. +375172597048, E-mail: marharyta.fabrykant@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.3.2

**Abstract:** The article offers an analysis of the Jewish historical narrative in the works of Russian Wissenschaft des Judentums written in the second half of the nineteenth and the early twentieth century, when historical narratives of other Central and Eastern European nations were being constructed as well. The main research question is to what extent the Jews of the Russian Empire of that period can be counted among

stateless “small nations” of Eastern Europe. To examine this issue, the historical narrative of the Jewish researchers in Russia is compared to narratives of other nations for whom the motif of suffering also played a key role in that time, namely Serbs and Belarusians. The major difference is that unlike the Serbian and Belarusian national historical narratives, in the Russian Jewish scholarly texts suffering is presented as a historical continuity, a chronological sequence of events as opposed to a single event, as in the case of Serbs, or to the timeless representation of the Belarusian authors. Unlike their peers, the historians of the Russian Jewry didn't feel obliged to prove the uniqueness of their national culture. For them, the ever-lasting suffering of the Jews didn't constitute the ground for a national autonomy. Quite the contrary: it was seen as a problem to be solved by a deeper integration into the imperial institutions under the supervision of the enlightened elites. Thus, their discourse runs counter to the “small nation” logic of nation-building: neither universally accepted uniqueness of a nation's culture, nor its vital role in the world history qualifies it in its own eyes or in the others' to become a subject of its own history and the protagonist of its own historical narrative.

**Keywords:** *Wissenschaft des Judentums, Russian Empire, narrative, narrative analysis, nationalism, nation-building, “small nations”*

# Герой-пикаро в литературе «потерянного поколения» 1920–1930-х гг.: по материалам романа И. Эренбурга «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца»

*Елизавета Юрьевна Домникова*

(Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

Магистрантка, ORCID ID: 0000-0002-6830-3329, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Филологический факультет, направление «Литература и культура народов зарубежных стран»: Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7-9; тел.: +7(812)328-94-31, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.3.3

**Аннотация.** Данная статья посвящена анализу концепта героя-пикаро как главного действующего лица литературы «потерянного поколения» 1920–1930-х гг. Целью статьи является определение жанровой природы образа пикаро в литературе начала XX в., а также выявление причин его популярности в условиях межвоенного времени. В статье рассматривается роман Ильи Эренбурга «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» (1928) в контексте еврейской литературы «потерянного поколения», а также в контексте мировой литературной традиции плутовского романа. Автором выделяются и описываются характерные особенности пикарески в произведении Эренбурга: гротескность в описании главного героя, его «масочность» (то есть серия перевоплощений, ролей, вследствие частой смены которых фигура героя лишается субстанции), прием двойной инверсии повествования, его эпизодичность и пр. Особое внимание уделяется еврейской специфике романа, значительному фольклорному и культурному влиянию еврейской литературной традиции.

**Ключевые слова:** *пикаро, плутовской роман, потерянное поколение, Эренбург, гротеск*

Я прошу вас не читать надо мной  
прискорбных молитв. Пусть лучше Лёвка  
споеет надо мной контрабандную песенку о  
заграничных бананах. Я никогда не пробовал  
этих выдуманных фруктов, но я знаю, что  
такое самая ужасная страсть. И я прошу вас  
не говорить надо мной кадиш.

Илья Эренбург. «Бурная жизнь Лазика  
Ройтшванца»

Тема «потерянного поколения» так или иначе встречается практически во всей западной литературе: Первая мировая война, ставшая главной причиной ее появления, затронула большинство из существовавших тогда стран. Кроме того, в войну оказалось вовлечено огромное количество людей, происходивших из самых разных слоев общества. В каждой культуре, которой коснулась война, рождались особые формы выражения поиска своего нового «я» в незнакомой и враждебной послевоенной действительности. Во многом эти формы были схожи. Так, центральное место в изобразительном искусстве и литературе занимают сцены убийств (нередко — массовых) и смерти. Подобные сцены являются также неотделимой частью большинства романов «потерянного поколения». Схожи в них и главные герои. Часто в роли главного героя выступает демобилизованный солдат: проведя большую часть своей осознанной жизни на войне, он оказывается совершенно не в состоянии как-либо приспособиться к новым, незнакомым ему условиям. Ко всему этому довольно часто прибавлялось еще и так называемое ПТСР — посттравматическое стрессовое расстройство. Об этом явлении достаточно подробно пишет американский психоаналитик Абрам Карднер, он называет это состояние «хроническим военным неврозом» [Kardiner 1941].

Несмотря на наличие общей «точки отсчета», общего образа главного героя и связанных с этими факторами мотивов всепоглощающей тоски, одиночества и отчуждения, «потерянное поколение» в каждой культуре интерпретировалось по-своему. Социалистическая революция в России и последовавшая за ней Гражданская война, погромы



и крепнувший антисемитизм во всей Восточной Европе, тяжелый экономический кризис в Германии, экономический расцвет в Америке, за которым последовал биржевой крах, положивший начало Великой депрессии, — все это в значительной степени повлияло на формирование феномена «потерянного поколения».

Говоря словами исследователя творчества Эрнеста Хемингуэя Б. Грибанова, литература «потерянного поколения» — это «печать растерянности перед безумием человечества...» [Грибанов 1980, 8]. Ее герои, вне зависимости от того, на чьей стороне они сражались, будь то немец Пауль Боймер (герой романа Э.М. Ремарка «На западном фронте без перемен») или американец Фредерик Генри (герой романа Э. Хемингуэя «Прощай, оружие!»), вернулись с поля боя в совершенно чуждый, незнакомый им мир, неизблемые (казалось!) устои которого рухнули, словно бутафорские замки. На их глазах распались такие гиганты, как Российская, Австро-Венгерская, Германская и Османская империи, нерушимая вера в бога и человеческий разум пала, дал трещину привычный капиталистический строй. Эти герои — преждевременно состарившиеся юноши, которые оказываются не в состоянии слиться с народом, классом, государством. Осознав, что были бессовестно обмануты, что пышные лозунги и громогласные идеи оказались всего лишь высокопарной ложью, они противопоставили этому фальшивому миру свое единственное оружие: горькую иронию и бескомпромиссную критику новой искаженной реальности.

Последнее придает некоторую схожесть литературе «потерянного поколения» с плутовским романом. Герой последнего романа, на первый взгляд, не имеет ничего общего с тщеславным, находчивым и оптимистично настроенным пикаро — плутом, шутом и дураком, — однако ситуация, в которой он оказывается, перекликается с положением последнего, и оба героя остаются оторваны от социальной «нормальности», они не способны существовать в реалиях мирной жизни; они деклассированны. Говоря о традиционном пикаро (пикаро XVII в.), Бахтин отмечает, что бытие этого образа является отражением общего бытия, и вне своей

роли пикаро не может существовать; трезво оценивая мир вокруг себя и видя его изнанку, он принимает любое жизненное положение как маску [Бахтин 1975, 194]. То же определение применимо и к пикаро XX в.

Подобному сходству способствуют условия возникновения обоих направлений: жанр пикарески также сформировался после беспрецедентной Тридцатилетней войны (1618–1648), которая была одной из наиболее крупномасштабных и продолжительных войн Европы и оказала огромное влияние на западную культуру. Ее роль настолько велика, что именно окончание Тридцатилетней войны связывают с оформлением совершенно нового жанра европейской прозы — романа Нового времени. Литературовед В. Кожинот отличал новоевропейский роман от аналогичных повествовательных форм античности и Средневековья и подчеркивал, что он возник в начале буржуазной эпохи заново, как бы на пустом месте, в форме пикарески [Кожинот 1963, 59]. Примечательно, что в центре внимания как плутовского романа, так и романа 1920–1930-х годов предстают не сами военные действия, но их тяжелые и четко ощутимые последствия. Как и в традиционной пикареске, в романах Ремарка, Хемингуэя, Олдингтона, Рабона и др. превалирует монологическая форма повествования. Как отмечает Ю. Боров, это обусловливается в первую очередь склонностью к самоизоляции, автокоммуникации, построению внутреннего «диалога» сознания и подсознания [Боров 2002, 146]. Все это указывает на абсолютное отчуждение героев романа, утративших всякую возможность самоидентификации в мире, где они оказались ненужными.

Все возрастающая популярность сатирической и пародийной формы в начале XX в. не осталась без внимания и в многосложном корпусе еврейской литературы. Здесь следует обозначить, что фундаментальной особенностью современной еврейской литературы было и остается то, что она с самого момента своего появления на свет была многоязычной, создавалась как на еврейских, так и на нееврейских языках, а потому еврейской литературой является не только та, что написана на идише или иврите, но и литература на других языках, принадлежащая авторам еврейского происхождения

и посвященная «еврейским» темам. Так, в 1920–1930-х годах в русско- и идишеязычной еврейской литературе появляется новый яркий герой, которого Мириам Удель, профессор университета Эмори, называет *полит* (идиш. ‘беженец, дезертир’) [Udel 2016, 3]. Это еврейский пикаро, чья фигура отличается от «классического» частым наличием традиционного еврейского бэкграунда.

Помимо неспокойной политической и экономической ситуации, которая безусловно способствовала возрождению и расцвету жанра пикарески в послевоенный период, большую роль в становлении и формировании этого жанра сыграло новое и очень яркое течение в мировом искусстве начала XX в. — экспрессионизм. Как отмечает Н. Лейдерман в своей статье «Эстетические принципы экспрессионизма и его судьба в русской литературе» [Лейдерман 2007, 14], в русской прозе 1920-х годов экспрессионизм развивается в двух схожих, но все же различных направлениях: «карнавальном» и «маскарадном». Первое основывается на фольклорной традиции национального «кромешного мира», а второе — на европейском экспрессионизме с его гротескностью, комичностью и «масочностью» персонажей. Оба эти направления сосуществовали и время от времени даже пересекались. Так, они встречаются в раннем творчестве Ильи Эренбурга, в частности, в его романе «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» (1928).

Следует сразу заметить, что Илья Эренбург — и в силу творческих пристрастий, и в силу особенностей биографии — был вписан в европейский литературный контекст больше, чем любой другой современный ему русский писатель. Именно это делает использование понятийного аппарата, связанного с «западными» литературными традициями, особенно уместным при обсуждении произведений Эренбурга.

«Я, кажется, больше не мужеский портной, но только неустановленная личность» [Эренбург 2001, 960], — так говорит о себе герой сатирического романа Эренбурга, горемыка Лазик Ройтшванец, портной из Гомеля, чья нелегкая бурная жизнь началась, как отмечает рассказчик, с неосторожного

вздоха. Один-единственный вздох несчастного Ройтшванца послужил началом целой череде нелепых событий, которые сопровождали героя на протяжении всего его пути и гнали из одного города в другой, из одной страны в другую. Девятнадцать раз Лазик отправлялся сидеть «на занозах» (то есть на неструганных тюремных нарах) по абсолютно, казалось бы, абсурдным обвинениям: на родине его, «кустаря-одиночку», подозревали в оскорблении герба и флага, за границей — в шпионаже и незаконной пропаганде. Маленький Ройтшванец корил себя за то, что погубила его собственная логика, «умственный зуд», который никак не давал ему покоя. Да и о каком покое могла идти речь, когда волей-неволей постишься по четыре, а то и более дней кряду? «Он [Лазик] дал себе обещание как можно меньше думать. Трудно, разумеется, не думать в тюрьме, когда ежедневно выдают тебе двадцать четыре часа для бесплатной философии и зрелище растерзанной человеческой судьбы» [Эренбург 2001, 946].

Нигде нет Лазик у Ройтшванцу не то что рая со всевозможными бананами и орхидеями, о котором так и говорят все вокруг, но хотя бы своего места. И где он только не бывал: из родного Гомеля судьба его закинула в Киев, оттуда — в Тулу, затем в Москву, Польшу, Германию, Францию, Англию и, наконец, в Палестину. А чем он только не занимался в короткие промежутки пребывания на свободе: работал обезьяной, снимался в кино, раздавал венерологические брошюры, стоял у прилавка мясника и в витрине аптеки, торговал контрабандным сукном, разводил мертвых кроликов, писал книги и картины и даже был раввином и христианским проповедником. Со временем читателю становится очевидно, что герой Эренбурга совершенно лишен какой-либо субстанциональности; Лазик не просто сменяет маски, он и есть сумма этих масок, некоторые из которых (работа обезьяной и актером) имеют абсолютно ролевой характер. Лазик временами и сам не мог ответить, кто он. Был портным, а потом? На вопрос очередного инспектора, что он за птица, Лазик не моргнув глазом ответил: «Если птица, то филин. Как? Вы не знаете этой постыдной истории? Но ведь ее знает весь Гомель! Тогда я вам сейчас же расскажу. Два еврея разговари-

ют: “Что такое филин?” — “Рыба.” — “Почему же она сидит на ветке?” — “Сумасшедшая”. Так вот, я скорее всего птица или рыба, одним словом, что-то сумасшедшее» [Эренбург 2001, 1001]. И все это сопровождается прекрасными, полными народной мудрости монологами, которые нередко перетекают в хасидские притчи, коих Лазик Ройтшванец знал великое множество. В своих речах Лазик непредвзят, вероятно, порой сам того не осознавая, вскрывает всю несостоятельность и абсурдность современного миропорядка. Так, Лазик совершенно не приемлет жестокости во имя какой-либо цели:

...почему это анонимный доктор должен был платить за великую фазу? Может быть, у этого доктора даже были милые детки? Может быть, ему попросту хотелось жить еще двадцать пять лет? Я его никогда в глаза не видел, но я понимаю одно: он был, наверное, обыкновенным человеком, а вовсе не каким-нибудь денежным знаком, чтоб его совали в билетную кассу. Почему же вы жестоко пьете ваш чай и не хотите понять этой простой трагедии? Вы думаете, если убить человека и припечатать его вопиющей печатью, как будто это не живой труп, а только дважды два замечательного будущего, кровь перестанет быть кровью?.. Вы, конечно, можете пить ваш чай и оправдывать черное сердце какой-нибудь великой историей. Я скажу вам только одно: хорошо, что этот доктор уже лежит в глухой земле, и не один доктор. Но скажите, что же вам выдали в вашей замечательной кассе? [Эренбург 2001, 978–984]

Несмотря ни на что Лазик никогда не роптал. «Он низко кланялся всем кустарям-одиночкам, которые хохотали: “ой, какой этот Ройтшванец дурак!” Он приговаривал: “товарищи, душевное мерси”. Он все вынес» [Эренбург 2001, 935]. Лазик Ройтшванец всегда следовал своему любимому назиданию: «Лезь, Лазик, лезь». И он лез. Он виртуозно брал на себя роли цензора, критика, сотрудника отдела животноводства, раввина и художника, каждый раз мирно подчиняясь обрушивающимся на него ударам. Предчувствуя очередные «занозы», Лазик даже ходил заранее бриться. Он видел смехотворность поджидающих его бед и все же шел им навстречу.

«Вы, мадам, — как-то обратился он к одной парижанке, — похожи на мою проклятую судьбу, у вас даже метла наготове» [Эренбург 2001, 1084]. Западные критики, восхищенные чутким и в то же время насмешливым мироощущением Лазика, прозвали его еврейским Швейком, да и сам Эренбург отозвался о Лазике в своих воспоминаниях как о «духовном родственнике Швейка» [Эренбург 1990, 38].

Образ Лазика, очевидно, имеет богатую фольклорную (истории о Гершеле Острополере) и литературную (его можно сравнить с Менахемом-Мендлом — героем одноименного романа Шолом-Алейхема) подоплеку. Следуя традиции плутовского романа, Эренбург также наделяет Лазика гротескными телом, речью, именем («ройт», как это не без гордости заметил сам Лазик в романе, означает «красный», а вот «шванец» — вовсе не пустой звук, как он его пренебрежительно охарактеризовал; это, скажем так, «хвост») и биографией. Как рождение Гаргантюа изображено с шутовским цинизмом [Бахтин 1975, 205], так и рождение Лазика Ройтшванца представляется читателю совершенно комичным результатом гротескной «черной» свадьбы. Так рассказал эту историю сам Лазик:

Я родился, потому что смешно было мерить аршином кладбище, потому что было такое несчастье, что его нельзя было измерить никаким аршином. Вы не понимаете, в чем дело? Это очень просто. Тогда была большая холера, такая большая, что почти все евреи умерли, а те, что не умерли, конечно, не хотели умереть... Тогда они вспомнили, что если нельзя надуть смерть, можно ее развеселить. Они нашли самого несчастного еврея, Мотеля Ройтшванца... и они нашли самую несчастную девушку. Они сказали: «Мы дадим вам тридцать рублей, мы дадим вам курицу и рыбу, но вашу свадьбу мы справим на кладбище, чтобы немножко развеселить смерть». Я не знаю, веселилась ли смерть и веселились ли евреи, ведь у жениха был, кроме печальной фамилии, большущий горб, а невеста была, говоря откровенно, хромая. Я не знаю даже, кончилась ли холера, но одно я знаю, что родился я, Лазик Ройтшванец, и в этом, кажется, единственная моя вина [Эренбург 2001, 941–942].

Так, Эренбург вновь подчеркивает театрализованную составляющую жизни Лазика: даже его рождение является результатом гротескного спектакля, этой поразительной инверсии свадьбы.

Внешность и имя Лазика Ройтшванца абсолютно каноничны для героя пикарески: как это не раз отмечается в романе, он до смешного маленького роста, более того, его никто никогда не называет полным именем — Лейзер или Лазарь; не стоит также забывать, что он относится к национальному меньшинству. На протяжении всего повествования Лазик, как и герой традиционных плутовских романов, меняет свое имя несколько раз. Так, в Германии он становится реб Лезером, а во Франции предстает сразу в нескольких амплуа: то он кающийся большевик Лазарь Матвеевич Шванец, то артист-художник Лазарь Шванс, а то и вовсе мосье Лазариус Шванс, полесский принц. Таким образом, «масочность» главного героя романа находит выражение на совершенно новом, языковом уровне: его имя оказывается отвлеченным от смысла и превращается в знак, сменяемый так же, как и маски.

Бахтин, помимо всего прочего, отмечает еще один распространенный прием плутовского романа — прием двоичной инверсии, то есть поочередное возвеличивание и развенчание героя-пикаро [Бахтин 1975, 196]. Эренбург и здесь не отошел от канона: на протяжении всего повествования Лазик Ройтшванец поднимается все выше и выше, оглушительно падая затем вниз. Эренбург также сохранил традиционную для пикарески композицию: «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» эпизодична и словно составлена из ряда автономных сюжетов, окольцованных взаимосвязанными сценами.

Если Лазик, как и пикаро, — «герой пути», то некоторым апогеем его странствий и приключений можно считать парижские главы, где Лазик окончательно разочаровывается в чистой любви и справедливости, а его мечты о заграничных бананах начинают потихоньку таять. Все это приводит в конце концов к трагическому завершению истории Лазика Ройтшванца. Неунывающему гомельскому портному в определенный момент становится все равно, терзают ли

его, будет ли он жить или нет. Перед самой смертью он рассказывает свою последнюю притчу, на этот раз — о наиболее прославленном хасидском цадики, Беште, и маленьком мальчике Иоське, который умилировал Бога звуком своей дудочки и улыбкой, и тот отпустил жителям местечка все их грехи:

Лазик лежал неподвижно. Он больше не дышал. На его мертвом лице была детская улыбка. Вот так улыбался маленький Иоська, когда ему позволили дунуть в дудочку. И увидев улыбку Лазика, сторож обомлел. Он забыл о деньгах за похороны. Он не повторял привычных молитв. Нет, выронив на пол свечу, он заплакал живыми слезами [Эренбург 2001, 1126].

Лазик Ройтшванец — совершенно канонический герой-пикаро. Единственное, что, пожалуй, отличает роман Эренбурга от традиционной пикарески, — повествование от третьего, а не первого, лица, а также еврейская специфика: Лазик — представитель меньшинства; в романе постоянно обыгрываются те или иные еврейские сюжеты. Впрочем, от традиционных еврейских пикаро и даже от героя Шолом-Алейхема Лазика отличает то, что он не является социальным исключением, то есть он не изображается «белой вороной» в окружающем его обществе; герой Эренбурга — это социальный тип под стать времени, ведь события 1910–1920-х годов породили тысячи людей без места и имени.

Рассматривая роман Эренбурга именно в контексте еврейской литературы «потерянного поколения», особенно четко ощущается необычайное влияние литературы западной, причем не только современной, но и литературы раннего Нового времени; понятно, что пикареска XVII в. оказала огромное влияние как на выбор героя, так и на жанровую структуру: форма «прерывающегося» повествования встречается не только в выбранном романе Эренбурга, но и в большинстве произведений крупной формы еврейской литературы межвоенного времени.



## Литература / References:

Эренбург 2001 – *Эренбург И.* Необычайные похождения: проза. Составление, подготовка текста, вступительная статья и примечания Б.Я. Фрезинского. СПб.: Издательский дом «Кристалл», 2001.

Бахтин 1975 – *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по исторической поэтике // *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 234–407.

Борев 2002 – *Борев Ю.Б.* Эстетика. Учебник. М.: Высшая школа, 2002.

Гаврилов 2006 – *Гаврилов Д.А.* Трикстер. Лицедей в евроазиатском фольклоре. М.: Социально-политическая мысль, 2006.

Грибанов 1980 – *Грибанов Б.Т.* Эрнест Хемингуэй: герой и время. М.: Художественная литература, 1980.

Жук 2018 – *Жук М.* Путь к Замку, или курс лекций о Франце Кафке. Владивосток, СПб.: Издательские решения, 2018.

Кожин 1963 – *Кожин В.* Происхождение романа. М.: Советский писатель, 1963.

Лейдерман 2007 – *Лейдерман Н.Л.* Эстетические принципы экспрессионизма и его судьба в русской литературе // *Филологический класс.* 2007. № 18. С. 12–18.

Миленко 2016 – *Миленко В.Д.* Традиции пикарески в романе И.Г. Эренбурга «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» // *Гуманитарно-педагогическое образование.* 2016. Т. 2. № 2. С. 16–21.

Эренбург 1990 – *Эренбург И.Г.* Люди, годы, жизнь. Т. 2. М.: Советский писатель, 1990.

Яковлева 2009 – *Яковлева О.А.* О жанровых особенностях плутовского романа (на материале романа М.Д. Чулкова «Пригожая повариха») // *Вестник Таганрогского института имени А.П. Чехова.* 2009. № 2. С. 119–122.

Kardiner 1941 – *Kardiner A.* The Traumatic Neuroses of War. New York: Paul B. Hoeber, 1941.

Udel 2016 – *Udel M.* Never Better!: The Modern Jewish Picaresque. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.

Bakhtin M.M. [Time and Chronotope Forms in the Novel. Essays on Historical Poetics]. *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of Literature and Aesthetics]. Moscow: Khudozhestvennaja literature Publ., 1975. P. 234–407. (In Russian).

Borev Ju.B. *Estetika* [Aesthetics]. Textbook. Moscow: Vysshaja shkola Publ., 2002. (In Russian).

Gavrilov D.A. *Trikster. Litsedey v yevroaziatskom fol'klore* [Trickster. Lyceum in Eurasian folklore]. Moscow: Social'no-politicheskaja mysl' Publ., 2006. (In Russian).

Gribanov B.G. *Ernest Kheminguey: geroy i vremya* [Ernest Hemingway: Hero and Time]. Moscow: Khudozhestvennaja literature Publ., 1980. (In Russian).

Zhuk M. *Put' k Zamku, ili kurs lektsiy o Frantse Kafke* [The Way to The Castle, or a Course of Lectures on Franz Kafka]. Vladivostok, St. Petersburg: Izdatel'skie reshenija Publ., 2018. (In Russian).

Kozhinov V. *Proiskhozhdeniye romana* [The Origin of the Novel]. Moscow: Sovetskij pisatel' Publ., 1963. (In Russian).

Leiderman N.L. [The Aesthetic Principles of Expressionism and Its Fate in Russian Literature]. *Filologicheskij klass* [Philological Class], 2007, no. 18, p. 12–18. (In Russian).

Milenko V.D. [Picaresque Traditions in I. G. Ehrenburg's novel "The Stormy Life of Lazik Roitshvanets"]. *Gumanitarno-pedagogicheskoye obrazovaniye* [Humanitarian and Pedagogical education], 2016, vol. 2, no. 2, p. 16–21. (In Russian).

Erenburg I.G. *Lyudi, gody, zhizn'* [People, Years, Life]. Vol. 2. Moscow: Sovetskij pisatel' Publ., 1990. (In Russian).

Jakovleva O.A. [On the Genre Features of the Rogue Novel (Based on the Material of M.D. Chulkov's Novel "Prigozhaja povariha")]. *Vestnik Taganrogskogo instituta imeni A.P. Chekhova* [Bulletin of the Taganrog Institute in Honor A.P. Chehov], 2009, no. 2, p. 119–122. (In Russian).

Kardiner A. *The Traumatic Neuroses of War*. New York: Paul B. Hoeber, 1941. (In English).

Udel M. *Never Better!: The Modern Jewish Picaresque*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016. (In English).

## **Ilya Ehrenburg's Novel *The Stormy Life of Lasik Roitschwantz*: The Picaro Character in the Literature of "Lost Generation" 1920th – 1930th**

**Elizaveta Yu. Domnikova**

(Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia)

Graduate student, ORCID ID: 0000-0002-6830-3329, Saint-Petersburg State University, The Department of Philology, 199034, 7/9 Universitetskaya Emb., Saint

Petersburg, Russia, tel. +7(812)328-94-31, E-mail: spbu@spbu.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.3.3

**Abstract.** The article attempts to elucidate the nature of the picaro character in the literature of the early 20th century and to understand reasons for its popularity during the interbellum era (1920-30-s). The case in point is Ilya Ehrenburg's novel *"The Stormy Life of Lasik Roitschwantz"* (1928). The novel is considered both within the context of the "Lost Generation" motif in Jewish literature and in the broader context of the picaresque literary tradition. The article identifies and describes the following characteristics of the picaresque in Ehrenburg's novel: elements of grotesque in the description of the main character, his "mask-like" qualities, the inversion of the narrative, the episodic nature of story-telling, etc. The article pays particular attention to the Jewish context of the novel and the ways in which Jewish folklore and literary tradition influence Ehrenburg's work.

**Keywords:** *picaro, picaresque, the Lost Generation, Ehrenburg, grotesque*



---

## История восточноевропейского еврейства



## **А.М. Дондуков-Корсаков и еврейский вопрос в Российской империи**

*Екатерина Сергеевна Норкина*

(Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)

Кандидат исторических наук, ORCID ID: 0000-0001-9914-102X, Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), институт философии, кафедра еврейской культуры: Россия, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; тел. +79119076348, E-mail: Norichmail@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.4.1

**Аннотация:** Статья посвящена изучению эволюции позиции А.М. Дондукова-Корсакова в еврейском вопросе. Административно-бюрократический опыт, полученный Дондуковым-Корсаковым во время службы на одних территориях, влиял на его политику в еврейском вопросе в других регионах. Основой исследования послужила переписка Дондукова-Корсакова и представителей имперской бюрократии различного уровня, а также его записки, опубликованные в качестве официальных отчетов в конце XIX в. Автор статьи приходит к выводу, что взгляды Дондукова-Корсакова на еврейский вопрос закономерно формировались под влиянием бытовавшего общественного мнения, сложившихся стереотипов и традиции имперской политики в отношении евреев.

**Ключевые слова:** *евреи, имперская бюрократия, иудействующие, А.М. Дондуков-Корсаков, Кавказ, Западные окраины*

В 1890 г. Главноначальствующий гражданской частью на Кавказе А.М. Дондуков-Корсаков потребовал выселения всех евреев из станиц Кавказского казачьего войска и запре-

та для них даже на временное проживание в казачьих поселениях. Свое решение в письме к военному министру П.С. Ванновскому он объяснял появлением среди местных казаков секты иудействующих, которая, по его сведениям, находилась в тесной связи с евреями и действовала на местное население «разрушительно» [РГВИА, Ф. 330. Оп. 34. Д. 1010. Л. 1]. С одной стороны, в контексте характера еврейской политики имперской власти это решение выглядит вполне закономерным для конца 1880–1890-х. Однако учитывая, что численность евреев на территории Кавказского казачьего войска была мала, а иудействующие появились на Кавказе еще в первой половине XIX в. и не вызывали тогда опасений у местной власти, истинные мотивы подобных экстренных действий со стороны власти не столь очевидны. Внимательное изучение подоплеки подобных событий позволяет нам увидеть, как формировались взгляды чиновников в еврейском вопросе и как принимались решения имперской бюрократией. В данном случае речь идет об эволюции позиции А.М. Дондукова-Корсакова, менявшейся с течением времени.

Начав свою карьеру на Кавказе в 1840-е гг., А.М. Дондуков-Корсаков продолжил ее на многих высших должностях в различных губерниях и стал опытным военным и государственным деятелем. Он участвовал в боевых действиях против войск Шамиля в Кавказской войне, во время Русско-Турецкой войны командовал корпусом, а в 1878 г. был назначен российским комиссаром и командующим оккупационными войсками в Болгарии. Он ввел в действие болгарскую конституцию и организовал гражданское управление в освобожденной от турок стране. Этот государственный деятель привлек наше внимание в связи с тем, что практически на всех административных должностях он так или иначе сталкивался с еврейским вопросом. Так, ему пришлось решать проблемы, связанные с правовым положением еврейского населения в черте оседлости в должности Киевского, Подольского и Волынского губернатора (с 1869 по 1870-е гг.). Во время еврейских погромов в Одессе в 1881 г. он занимал должность командующего войсками Одесского военного округа. В качестве Главноначальствующего на Кавказе (1882–1890) он



имел дело не только с ашкеназскими, но и с горскими евреями. Необходимо отметить, что его государственная деятельность приходится на разные периоды политики в отношении евреев: от либерализации и расширения прав еврейского населения в 1860-х до ужесточения ее в конце правления Александра II и особенно Александра III. В 1882 г. он вернулся на Кавказ с богатейшим административным опытом и сложившимся мнением о путях решения еврейского вопроса.

Различные стороны деятельности А.М. Дондукова-Корсакова освещены в работах дореволюционных и современных исследователей: Н.А. Волконского, А. Миллера, М.Д. Долбилова, В. Бобровникова, М.Д. Карпачева и проч. [Волконский 1883, Западные окраины 2006, Карпачев 2015, 298–299]. В трудах, посвященных еврейской политике власти, еврейским погромам и истории евреев на западных окраинах Российской империи, затрагивалась позиция А.М. Дондукова-Корсакова в еврейском вопросе. Это работы Х. Роггера [Rogger 1986], М. Полищука [Полищук 2002], Дж. Клиера [Klier 2011]. В них позиция Дондукова-Корсакова в еврейском вопросе (в рассматриваемый период он занимал пост Киевского генерал-губернатора и командующего войсками Одесского военного округа) рассматривалась эпизодически; деятельность Дондукова-Корсакова в связи с возникшими проблемами в еврейском вопросе на Кавказе не изучалась вовсе. Соединив эти сюжеты воедино и проследив эволюцию взглядов Дондукова-Корсакова по еврейскому вопросу, мы получаем пример деятельности имперского чиновника в еврейском вопросе в Российской империи конца XIX в. Иными словами, нас интересует, как административно-бюрократический опыт, полученный Дондуковым-Корсаковым во время службы на одних территориях (например, входящих в черту еврейской оседлости), влиял на его политику в еврейском вопросе на других территориях (находящихся за пределами черты оседлости).

Впервые напрямую столкнуться с еврейским вопросом Дондукову-Корсакову пришлось на должности Киевского, Подольского и Волынского губернатора с 1869 г. В это время после восстания 1863 г. администрация в Северо-Западном и Юго-Западном краях склонилась к негативной оценке пред-

принимательской деятельности евреев на этих территориях. На волне этой политики запрещалась продажа, залог и сдача в аренду земель, купленных на льготной основе, как полякам, так и евреям. Стремясь вытеснить из региона большинство поляков-землевладельцев, власть находилась в плену стереотипа о евреях как о подручном «пана» в эксплуатации крестьянства. Правительство принимало меры для предотвращения экономического усиления евреев за счет польских землевладельцев, место которых должен был занять русский элемент [Гольдин 2012, 353]. Преобладающим в этот период был взгляд на евреев как на эксплуататоров и бесполезных посредников.

С особым вниманием Дондуков-Корсаков относился к вопросу о разрешении евреям аренды помещичьих земель в Юго-Западном крае. В записке к Министру внутренних дел в марте 1870 г. он выражал опасения по поводу возможного увеличения размеров еврейской частной собственности и эксплуатации сельского населения евреями. Посредством этих двух факторов, по мнению Дондукова-Корсакова, распространяется нравственный вред и «растлевающее влияние евреев» [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 150. Л. 2]. Снова обращая внимание вышестоящих инстанций на изворотливость евреев, он призывал срочно принять меры, чтобы не допустить превращения польского вопроса в вопрос еврейский [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 150. Л. 2]. Как и в предыдущей ситуации, Дондуков-Корсаков не настаивал на введении нового закона, а просил официального разъяснения уже существующего. Он отмечал, что не возражает против предоставления гражданских прав евреям в области образования, расселения евреев в тех регионах империи, где они имеют на это право, но выступал категорически против преобладания евреев в земледельческой сфере на подчиненных ему территориях [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 150. Л. 4].

Его дальнейшее видение решения еврейского вопроса во многом совпадало с таковым в общественном мнении того времени. Он отмечал: «Полное уравнивание прав евреев может последовать не прежде как тогда, когда они вследствие распространения просвещения отрешатся по крайней мере

в большинстве от тех своих религиозных предрассудков, которые противны правилам чистой нравственности» [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 149. Л. 46]. Однако, в отличие от этой широко распространенной точки зрения, он добавлял, что необходимо укрепление благосостояния и просвещения христианского населения края, которое сможет бороться с захватами евреев. Из записки становится понятно, что евреи для Дондукова-Корсакова — некое чужеродное тело в государстве, которое будет таким всегда вследствие некоторых качеств евреев (склонность к торговле, выгоде и т.д.). При этом он оговаривается, что далек от слепой ненависти к евреям. Необходимо подчеркнуть, что он видел угрозу именно в евреях Западного края. По его мнению, они были особенно опасны своими попытками эксплуатировать местное население посредством земельной аренды. Несмотря на то, что в тексте не сказано прямо об особой автономии евреев, очевидно, что Дондуков-Корсаков имеет в виду, что евреи Западного края представляют собой нечто вроде отдельного государства со своими законами, языком, традициями [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 149. Л. 37–37об.]. В этом смысле вполне вероятно влияние на него идей Я. Брафмана («Книга Кагала»), которые, впрочем, будоражили умы многих общественных деятелей того времени [Гольдин 2012, 357]. Примечательно, что уже спустя десять лет, в 1881 г. Дондуков-Корсаков открыто определял кагальное устройство как «представляющее постоянно организованный заговор для борьбы как с законами государства, так и экономическими интересами государства» [Полищук 2002, 94]. В записке 1881 г. видна эволюция позиции Дондукова-Корсакова в еврейском вопросе: он становится все более нетерпимым по отношению к евреям. По его мнению, распространение просвещения среди евреев приведет к тому, что они приобретут более утонченные средства эксплуатации населения [Полищук 2002, 95].

В 1870 г. Дондуков-Корсаков подал в Сенат представление по спорному вопросу о праве проживания евреев в Киеве. По закону 11 декабря 1861 г. евреям-купцам 1-й и 2-й гильдии разрешалось постоянное и временное пребывание в городе, но оно было ограничено Лыбедской и Плоской частями, в

других частях позволялось только временное проживание с разрешения начальства. Такая оговорка в законе послужила причиной того, что местные власти пытались вообще оспорить право евреев приобретать недвижимость где-либо в Киеве, кроме Лыбедской и Плоской частей. На практике исполнение этого закона было осложнено тем, что появились указы либерального характера, в которых исключительное положение Киева не было упомянуто. В результате поступили многочисленные жалобы от евреев Киева о спорных ситуациях с правом проживания. Дондуков-Корсаков предпочитал следовать букве закона, отвечающего его взглядам: в новом законе 1865 г. о праве ремесленников на повсеместное проживание Киев не упоминался. Он писал: «Разрешение этого частного случая в пользу евреев несомненно поведет к усилению наплыва евреев в Киев, заселению ими лучших частей города и в скором времени обратит Киев в Бердичев и новый еврейский Иерусалим» [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 149. Л. 8]. Он считал, что необходимо уничтожить скученность евреев — «той силы, которая влияет на все вопросы здешнего края» [Там же. Л. 10], указывал на изворотливость евреев и опасался, что они под предлогом занятия ремеслом будут проживать в Киеве во всех его частях [Там же. Л. 10об.].

В должности командующего войсками Одесского военного округа Дондуков-Корсаков находился в самое горячее время — в период еврейских погромов в 1881 г. Зная о возможных столкновениях между еврейским и христианским населением накануне и в период Пасхальной недели, он отправил прокламацию одесскому населению, в которой говорилось об обязанности каждого жителя поддерживать общественный порядок. Он также запретил публиковать в газетах заметки по еврейскому вопросу, которые могли бы вызвать беспорядок [Klier 2011, 25]. После погромов Дондуков-Корсаков разослал всем полицейским чинам Екатеринославского уезда циркуляр, в котором жаловался, что евреи «хватались» за любую возможность демонстрировать себя как группу, находящуюся под особой защитой администрации. Он приписывал евреям распространение слухов об угрозах их личной собственности, включая предупреждения о ско-

рых распространениях погромов по всем городам. Это было, по его мнению, частью плана по запугиванию имущих классов и отвлечению внимания от истинных причин погромов [Klier 2011, 118].

13 мая 1881 г. Дондуков-Корсаков написал записку Министру внутренних дел Н.П. Игнатьеву о политике правительства по отношению к евреям. В этой записке он снова указывал на невозможность слияния христианского и еврейского населения посредством предоставления равноправия евреям. Виною всему — еврейские качества: изворотливость, всемогущее влияние капитала и особенно Талмуд — «целый гражданский кодекс препятствует безусловному подчинению законам страны...» [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 277. Л. 1]. Таким образом, распространившееся с 30-х гг. XIX в. понимание опасного влияния Талмуда на еврейскую жизнь проявилось в позиции Дондукова-Корсакова в 1880-е гг. Кроме того, Дондуков-Корсаков жаловался Игнатьеву на то, что его многолетняя борьба с еврейской эксплуатацией до сих пор не приносит плодов, в том числе благодаря деятельности Еврейской Комиссии, которая узаконивает злоупотребления евреев [Там же. Л. 1об.].

Следует отметить, что, прибыв на Кавказ с богатым опытом в еврейской политике, первые годы в должности Главноначальствующего на Кавказе, Дондуков-Корсаков вполне лояльно относился к евреям и еврейский вопрос не был для него вопросом первостепенной важности. Об этом свидетельствует отсутствие всякого упоминания о евреях в его политических записках по управлению Кавказом. Еврейский вопрос напоминал о себе прошениями евреев из разных населенных пунктов Кавказа по причине спорных правовых ситуаций. Никакого предвзятого отношения к евреям со стороны Дондукова-Корсакова не наблюдалось: он проявил себя как чиновник, следующий букве закона. В первый год его пребывания на этой должности (1882 г.) обострились антиеврейские настроения в казачьих населенных пунктах, начались массовые выселения евреев распоряжениями местной администрации (часто незаконные) и Дондуков-Корсаков удовлетворял многочисленные прошения евреев о разреше-

нии им проживать на своих прежних местах [Русский еврей 1881, 1882].

В середине 1880-х гг. А.М. Дондуков-Корсаков в связи с выходом циркуляров Министерства внутренних дел о выселении незаконно проживающих за чертой оседлости евреев (от 3 апреля 1882 г. и 21 июня 1882 г.) запросил у губернаторов и начальников областей Кавказа сведения и посемейные списки евреев, поселившихся до 1880 г., которые «своим хорошим поведением и полезной деятельностью заслуживают ходатайства перед МВД о дальнейшем проживании в крае на законных основаниях» [ГАКК, Ф. 318. Оп. 2. Д. 1634. Л. 5]. Из представленных списков он сделал вывод, что многие евреи «занимаются теми неопределенными и непроизводительными профессиями, за которыми обыкновенно скрывается вредная противообщественная деятельность» [ГАКК, Ф. 318. Оп. 2. Д. 1634. Л. 5]. Под такими профессиями подразумевалась скрытая мелкая торговля, ростовщичество. Согласно его анализу представленных данных, большая группа евреев-ремесленников имела право проживания за чертой оседлости, а тех, кто занимался действительно полезной деятельностью, было очень мало, чтобы служить основанием для изменения существующих законов о евреях. Кроме того, он обратил внимание на мнения губернаторов и начальников областей Кавказа, многие из которых опасались усиления «еврейского элемента в крае» и указывали на «изворотливость» евреев и их стремление обойти закон. Необходимо учитывать, что Дондуков-Корсаков изучал сведения, предоставляемые низшими инстанциями власти, местной администрацией, которые зачастую имели негативные отзывы о деятельности евреев.

На протяжении многих лет спорным оставалось правовое положение горских евреев. Покоренное население после Кавказской войны приравнивалось в правах к туземному. В российском законодательстве, регулирующем правовой статус евреев, положение горских евреев специально не оговаривалось, и таким образом местная администрация автоматически следовала букве закона о евреях. Горские евреи неоднократно обращались к Дондукову-Корсакову с прось-

бой о том, чтобы он замолвил слово за них перед высшими инстанциями власти для издания особого законодательства для горских евреев. В 1880-е гг. началась долгая переписка чиновников по этому вопросу. Дондуков-Корсаков писал: «правительство, издавая относительно евреев отдельные законы, тем самым пыталось изолировать русское и инородческое население империи от еврейского влияния и эксплуатации», поэтому, по его мнению, ходатайство фактически означало сравнение их с коренным русским населением, что нельзя решать положительно» [РГИА, Ф. 20. Оп. 3. Д. 2611. Л. 12об.]. Кроме того, по его мнению, горские евреи уже пользовались льготами наравне с туземным населением.

Во многом представления о евреях у Дондукова-Корсакова были связаны с его общей «охранительной» позицией государственного деятеля. Секта иудействующих, как и многие другие сектанты, вызывала опасения у него своим возможным «вредным влиянием» на местное население. Такая же угроза, по его мнению, исходила от любого чужеродного для туземцев элемента, например, армян или иногородних [Дондуков-Корсаков 1889, 11]. После открытия Кубанской и Терской областей для невойскового населения в 1860-е гг. на эти территории хлынуло население из центральной России. Сначала это поощрялось, а уже в 1880-х появилась проблема перенаселения этих территорий иногородними, что проявлялось в столкновениях между ними и казачеством. Для Дондукова-Корсакова, сопереживавшего казачеству еще в должности Начальника штаба Донского казачьего войска в начале 1860-х гг., иногородние воплощали в себе эксплуататоров, отличавшихся дурными нравственными качествами и являвшихся угрозой способности казачества нести военную службу за свой счет [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 296. Л. 11; Д. 440. Л. 1об.]. В риторике Дондукова-Корсакова опасения экономической эксплуатации казачества иногородними, нравственного влияния на него и угрозы его боевой способности в 1880-е гг. тесно переплетались, а порой совпадали с аналогичными страхами потенциального вреда от евреев. По мнению Дондукова-Корсакова, эксплуатация евреями казачества также могла привести к тому, что казачество не

сможет вовремя выйти на военную службу. Источниками, из которых он мог черпать такую информацию, были не только отчеты местной администрации, но и жалобы жителей. Так, в корреспонденции, адресованной Дондукову-Корсакову, мы обнаружили письмо от казаков Екатеринодара, жаловавшихся на евреев: «Мы, казаки, снаряжаясь на службу, продаем последнюю скотину, а часто отдаем жен в кабалу жидам, да таким, которые, забрав торговлю в свои руки, называют нас погаными..., вернется казак до дому и нету ничего» [РГИА, Ф. 932. Оп. 1. Д. 395. Л. 60б.].

Взгляды Дондукова-Корсакова на еврейский вопрос закономерно формировались под влиянием бытовавшего общественного мнения, сложившихся стереотипов и традиции имперской политики в отношении евреев. Они отражали и экономические мотивы (опасения экономической эксплуатации населения евреями), и религиозные (влияние Талмуда). На протяжении активной государственной деятельности Дондуков-Корсаков выступал против любого движения в сторону уравнивания евреев в правах, и его взгляды так и не изменились. В бюрократический лексикон Дондукова-Корсакова прочно вошли слова, отражающие распространенные предубеждения против евреев, формировавшиеся на протяжении всего XIX в.: «эксплуатация», «дурное нравственное влияние евреев», «изворотливость».

### Источники

ГАКК – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 318. Оп. 2. Д. 1634. Л. 5.

Волконский 1883 – *Волконский Н.А.* Биография генерал-адъютанта, генерала от кавалерии, князя Александра Михайловича Дондукова-Корсакова. Тифлис, 1883.

Дондуков-Корсаков 1889 – *Дондуков-Корсаков А.М.* Записка о настоящем положении Черноморского округа и о предположениях по будущему его устройству. [Тифлис?, 1889].

РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 20. Оп. 3. Д. 2611.

Ф. 932. Оп. 1. Д. 149.



Ф. 932. Оп. 1. Д. 150.

Ф. 932. Оп. 1. Д. 277.

Ф. 932. Оп. 1. Д. 296.

Ф. 932. Оп. 1. Д. 395.

Ф. 932. Оп. 1. Д. 440.

РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив. Ф. 330. Оп. 34. Д. 1010. Л. 1.

Русский еврей 1881 – Русский еврей. 1881. № 35. 26 августа. Стб. 1376.

Русский еврей 1882 – Русский еврей. 1882. № 16. 16 апреля. Стб. 597; № 19. 7 мая 1882. Стб. 717; № 20. 16 мая. Стб. 757.

### Литература / References:

Гольдин 2012 – Гольдин С. Еврей как понятие в истории имперской России // Понятия о России. Т. II. М., 2012. С. 340-391.

Западные окраины 2006 – Западные окраины Российской империи. Ред. М. Долбилов, А. Миллер. М., 2006.

Карпачев 2015 – Карпачев М.Д. Генерал-губернатор Дондуков-Корсаков Александр Михайлович // Воронежские губернаторы и вице-губернаторы. Историко-биографические очерки. Воронеж, 2015. С. 298–299.

Полищук 2002 – Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии. Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии. 1881–1904. Иерусалим, М., 2002.

Klier 2011 – Klier J. Russians, Jews and the Pogroms of 1881–1882. Cambridge, 2011.

Rogger 1986 – Rogger H. Jewish policies and right-wing politics in imperial Russia. Oxford, 1986.

Goldin S. [The Jew as a Concept in Russia's Empire History]. «Poniatija o Rossii»: k istoricheskoj semantike imperskogo perioda [«Concepts of Russia»: Toward a Historical Semantics of the Imperial Period]. Vol. II. Moscow: NLO Publ., 2012. P. 340–391. (In Russian).

Dolbilov M., Miller A. (eds.) Zapadnye okrainy Rossijskoj Imperii [The East Borderlands of Russian Empire]. Moscow: NLO Publ., 2006. (In Russian).

Karpachev M.D. [The Governor-General Dondukov-Korsakov Alexander Mikhailovich]. *Voronezhskie gubernatory i vice-gubernatory. Istoriiko-biograficheskie ocherki* [Voronezh Governors and Vice-Governors].

Voronezh: Central'no-chernozemnoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 2015. P. 298–299. (In Russian).

Polischuk M. *Evrei Odessy i Novorossii. Social'no-politicheskaja istorija evreev Odessy i drugih gorodov. 1881–1904* [The Jews of Odessa and Novorossia. Social and Politic History of Jews in Odessa and other Novorossia's Towns. 1881–1904]. 1881–1904. Jerusalem, Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2002. (In Russian).

Klier J. *Russians, Jews and the Pogroms of 1881–1882*. Cambridge, 2011. (In English).

Rogger H. *Jewish policies and right-wing politics in imperial Russia*. Oxford, 1986. (In English).

## A.M. Dondukov-Korsakov and the Jewish Question in Russian Empire

*Ekaterina S. Norkina*

(St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia)

PhD, St. Petersburg State University, Department of Jewish Culture St. Petersburg State University, 199034, 5 Mendelevskaya line, St. Petersburg, Russia, tel. +79119076348, E-mail: Norichmail@yandex.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.4.1

**Abstract:** The article is devoted to the evolution of M. Dondukov-Korsakov's views on the Jewish question in the Russian Empire. The analysis of Dondukov-Korsakov's correspondence with state officials and his own reports filed in the late 19 century shows that along with his personal experience gained in a few parts of the country, his position on the Jewish question in the Russian Empire as a whole was heavily influenced by the common stereotypes of his time as well as the imperial policies towards the Jewish population.

**Keywords:** *Jews, Imperial bureaucracy, A.M. Dondukov-Korsakov, Caucasus, Western borderlands, judaizers*

# Физическая культура и спорт в белорусских губерниях на рубеже XX в. как отражение социальных изменений в еврейском обществе

*Сергей Иванович Бусько*

(Белорусский государственный университет физической культуры, Минск, Республика Беларусь)

Кандидат исторических наук, доцент кафедры философии и истории, ORCID ID: 0000-0001-6627-2381, Белорусский государственный университет физической культуры (БГУФК), кафедра философии и истории: Республика Беларусь, 220020, Минск, пр-т Победителей, 105-324; тел.: +375(17)369-64-88, E-mail: buskosiarihei@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.4.2

**Аннотация:** Статья рассматривает становление физической культуры и спорта в еврейском обществе в белорусских губерниях на рубеже XIX–XX вв. Автор изучает физическую культуру и спорт как один из критериев для оценки процессов модернизации в еврейской среде в Северо-Западном крае. Уделяется внимание возрастающему интересу еврейского населения к занятиям физической культурой, отмечены проблемные точки взаимодействия еврейской общины и физической культуры. Сделан сравнительный анализ со схожими проектами в Великобритании в 1890–1914 гг. по социализации еврейских эмигрантов из Российской империи. Отдельно отмечается отсутствие разработанного комплекса государственных мер по внедрению физического воспитания в систему образования, при этом подчеркивается, что необходимость подобных изменений правительство осознавало.

**Ключевые слова:** *физическая культура, спорт, досуг, модернизация, гимнастика, евреи, система образования, традиционализм*

Социальная трансформация — наиболее глубокий тип изменений в обществе, который затрагивает все его стороны и связи. Она актуализируется, когда возникает необходимость перевести общество на качественно новый уровень, сохранив преемственность с прошлым. Такая трансформация отличается от развития, эволюции тем, что предусматривает изменения, которые носят комплексный характер, преимущественно необратимые, но приводящие к появлению принципиально новых характеристик социальной системы. Механизм социальной трансформации, модернизации системы — сложное многомерное явление, динамика которого предусматривает постоянное взаимодействие объективных и субъективных составляющих [Каханюски 2013, 3].

Перестройка общества в Северо-Западном крае во второй половине XIX — начале XX вв. выступала в качестве особого вида социальной трансформации, как условие и средство изменения структур традиционного общества в связи с постепенной утратой их смысла и ценности, подготовки новых преобразований и смыслов, связанных с переходом к индустриальной версии развития. Изменения 1860-х гг. и последующих десятилетий носили системный характер, затронули все сферы жизни человека, его поведение и повседневный быт. Но более всего отразились новые тенденции в процессах дифференциации и стратификации общества, урбанизации, в увеличении социальной и территориальной мобильности населения, расширении образования и росте грамотности, социальной активности, в формировании запросов на новые культурные формы. Импульс возник после реформ 1860-х, когда Манифест 19 февраля освобождением крестьян стимулировал переход от системы крепостного принудительного труда к свободному рынку рабочей силы и рыночно-капиталистическим отношениям. Растущее фабричное производство быстро приближало конец традиционного штетла. Многие процессы, которые имели начало или преобразались в это время, и определили дальнейшее развитие целых сегментов общественной жизни.

Преобладающий интерес исследователей к глобальным политическим и экономическим явлениям оставляет за преде-

лами внимания не менее важные темы. Спорт, его роль и место в повседневной жизни общества, общества нового, формирующегося индустриального типа, на рубеже XIX–XX вв. предметом исследования в Беларуси не были и как показатель динамики консерватизма и модернизации в еврейском обществе Северо-Западного края на рубеже XIX–XX вв. не рассматривались. Появление спорта в общественной жизни привело к серьезным социальным изменениям по нескольким направлениям. С одной стороны, оно отражает изменение социальной структуры общества, исчезновение сословий дореформенного общества и возникновение элементов городского досуга современного типа. С другой стороны, спорт и физическая культура объединяли ранее замкнутые социальные группы, формируя гражданское общество индустриального типа и способствуя более осознанному выделению национальных идей различных народов.

Город и местечко — особые социальные организмы. В отличие от сельской местности, труд и досуг здесь разделены. Свободное время в городе не только гарантируется, но и вменяется в обязанность. Участие в общественной жизни, посещение спортивных мероприятий, занятия физической культурой становятся для новых социальных групп статусным (и полезным) показателем, с каждым годом более доступным. Только за вторую половину 1910 г. минский велотрек посетило 9 тысяч горожан [Шибeko 1990, 206]. Иногда именно участие в общественных спортивных и физкультурных общественных инициативах поднимало статус. Интенсивное развитие промышленного производства, а вместе с этим и большая специализация труда, развитие техники способствовали дальнейшему укреплению такого положения вещей. Рост городского населения сделал этот процесс заметнее. Для огромного количества горожан встал вопрос о том, как занять свое все более увеличивающееся свободное время, при этом основная масса этих горожан в Беларуси на рубеже веков — евреи.

Происходившие процессы модернизации досуга были наиболее заметны в жизни двух столичных городов. Петербург и Москва — самые крупные по численности населения

города Российской империи, имевшие статус столичных городов — формировали особый образ жизни и бытовую среду. Вильно замыкал в 1897 г. десятку крупнейших городов Российской империи, его население составляло 154,5 тыс. человек. Минск взял планку в 90 тысяч, Витебск в 60 тысяч, даже Могилев — более 40 тысяч человек [Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897. Вып. XXIII, 14].

Увлечение спортом (сначала индивидуально) на рубеже веков стало выражаться в общественной самоорганизации горожан в форме добровольных спортивных объединений. И.Б. Хмельницкая конец XIX в. удачно назвала «временем мощного подъема организованной общественной самостоятельности, когда происходил рост организаций буквально всех типов» [Хмельницкая 2011, 23]. В отличие от столиц, белорусские губернии пропустили первый этап с наличием ограниченного числа спортивных обществ, преимущественно аристократического, закрытого характера (клубы парусного спорта, лаун-теннис). Основная масса горожан не обладала собственностью и финансовыми ресурсами, достаточными для того, чтобы построить площадку для лаун-тенниса, велодром или содержать гавань для собственной яхты. Общий интерес способствовал объединению, а возраставшее число единомышленников требовало организации. Так спортивный досуг в большом городе приобрел организованный характер, а формой его организации стали общественные объединения. В белорусских губерниях это осложнялось и ограничительными нормами законодательства, установленными после восстания 1863 г.

Факторами, ускорившими обращение общества и государства к физическому воспитанию и спорту, стала Крымская война 1853–1856 гг. и дальнейшее ухудшение физического состояния призывников в русскую императорскую армию. Военный министр отмечал: «Число бракованных по физической негодности к службе в армии составляло к концу XIX в. 17%» [Куропаткин 1910, 121]. При этом в отдельных регионах показатели были еще хуже.

Система образования демонстрировала схожие показатели. В Слуцкой мужской гимназии на 1899 г. количество хо-

рошо развитых физически составляло в трех низших классах 31,07%, в старших классах — 40,78% [Седов 1900, 31]. Для того, чтобы исправить эту ситуацию, в армии стали проводить обязательные занятия гимнастикой и спортом, в школьные программы окончательно включили преподавание гимнастики и военного дела. В 1870 г. гимнастика как предмет попала в перечень дисциплин в учительских семинариях. Будущие учителя получали знания и навыки по проведению занятий гимнастикой. Сразу с момента появления реальных училищ в 1872 г. гимнастика в них получила статус обязательной дисциплины. В 1889 г. была издана в Москве «Инструкция и программа преподавания гимнастики в мужских учебных заведениях» генерала А.Д. Бутовского. В рассматриваемый период сформировалось несколько факторов, влияющих на динамику ситуации: государственная политика и программы ее реализации, реакция еврейской среды на новинки повседневной жизни, становление городской культуры в населенных пунктах белорусских губерний.

В рамках российской системы образования для евреев в 1870-х годах предусматривалось не только овладение определенным комплексом знаний и приобретение общественно полезной профессии, но и трансформация всего образа жизни молодого поколения «в духе истинно народно-русских начал»: манеры одеваться, способа проведения досуга, круга чтения, разговорного языка [Памятная книжка 1901, 40]. Проводником новинок в местечках стали молодые люди, социализация которых проходила в Вильно или губернских центрах.

Руководство Виленского учебного округа старалось сформировать среди молодежи приверженность здоровому образу жизни, элементом которого была физическая культура. В число уроков входила гимнастика, нередко ранней осенью и поздней весной проводились пешеходные экскурсии в живописные уголки Вильно. В них участвовали — кроме учителя гимнастики — преподаватели истории, географии и природоведения, которые рассказывали ученикам много интересного об увиденном. На таких прогулках собирали гербарий, пополняли минералогическую коллекцию.

Например, учащиеся Виленского еврейского учительского института обязательно осваивали курс гимнастики, на досуге им предлагалось заняться полезными для физического развития велосипедными прогулками в бывшем Бернардинском саду. При этом езда на велосипедах в других садах и на улицах Вильно была запрещена, а в самом Бернардинском саду воспитанникам разрешалось находиться только до 18 часов. Великодушное предложение сопровождалось угрозой: «В случае нарушения кем-либо из учеников при езде на велосипеде в Бернардинском саду правил приличия и благопристойности, будет лишен права езды не только виновный, но и воспоследует запрещение езды на велосипеде всем учащимся заведения» [Там же, 44]. Руководство Виленского учебного округа рассматривало выпускников этого института как проводников новых идей — идей лояльности российской власти и в перспективе социализации еврейской молодежи.

Спорт играл значительную роль в размывании этнической принадлежности еврейских жителей города и формировании новых, в том числе и секуляризованных, еврейских идентичностей в новом поколении. Участие и интерес к физическому отдыху оказали заметное влияние на «дрейфующее» население, все меньше озабоченное религией, культурой, авторитетом и традициями своих родителей, бабушек и дедушек. Физический отдых способствовал растущему религиозному равнодушию, особенно в отношении соблюдения субботних запретов, и одновременно облегчал и демонстрировал разделение поколений между традиционным жителем местечка и их потомками в фабричных центрах. Впрочем, на рубеже столетий интерес к вопросам физической культуры, созданию спортивных обществ возник у представителей сионистского движения. На 2-м Сионистском конгрессе (1900) М. Мандельштам выступил с докладом «О физическом обновлении евреев», М. Нордау призвал участников конгресса уделить особое внимание развитию еврейского спорта, успехи в котором будут способствовать росту национального самоуважения и уверенности в себе — эти выступления были положены в основу развития национального еврейского спортив-



ного движения (на этой волне возникло и спортивное общество «Маккаби»).

По сути в течение двух поколений спорт был значительным фактором размывания и изменения конфигурации этнической принадлежности и идентичности. Для многих евреев суббота все чаще становится днем игры или наблюдения за выступлением любителей или профессиональных спортсменов на арене, а не днем отдыха и молитвы.

Интерес вызывал не только велоспорт. Еврейская молодежь осваивала и зимние виды: «В субботу 14 февраля 1898 г. на катке, содержимом Витебским благотворительным обществом, имело место первое состязание конькобежцев на призы. На состязание «на скорость» записалось пять конькобежцев». Первым бежал Г.В. Ланге, съехавший с круга, не окончив дистанцию. Вторым бежал Р.Е. Борисович, прошедший два круга (около 200 сажень) в 1 мин. 29,6 сек. Третьим бежал З.В. Рыжинский, закончивший дистанцию в 1 мин. 20,6 сек. Четвертым был И.З. Якерсон, закончивший дистанцию в 1 мин. 17 сек. Наконец пятым — А.К. Трояновский, закончивший бег в 1 мин. 26,8 сек. Первый приз — золотой жетон — получил И.З. Якерсон, второй приз — серебряный жетон — З.В. Рыжинский.

В состязании «на ловкость» участвовали З.В. Рыжинский, Исаак Якерсон, Соломон Руфман и Н.М. Садовский. Золотой жетон вновь получил Якерсон, а серебряный — С.А. Руфман. Призы присуждались особой комиссией из членов Витебского речного яхт-клуба [НИАБ, Ф. 1416. Оп. 6. Д. 585. Л. 420]. При этом за выступлениями наблюдало несколько сотен зрителей. Около двух тысяч зрителей наблюдали и за полетами Сергея Уточкина в Минске в мае 1911 г. несколько дней подряд.

Если участие в спортивных мероприятиях в субботу было неприятным, но неизбежным и потому принимаемым фактом, то мысль о еврейских организациях, активно поощряющих спорт в выходные, раздражала некоторых религиозных лидеров. Отдельные узкопрофильные соревнования, например, лаун-теннис или гонки на яхтах, не вызывали опасения в еврейской общине. Однако массовые виды спорта, такие как футбол или соревнования по тяжелой атлетике, привле-

кали население всего города. Футбол пришел в белорусские губернии по тому же маршруту, что и другие виды спорта: губернский город — уездный город — местечко. В 1910 г. в Гомеле по инициативе киевлянина Аркадия Либмана проходит первый официальный матч. В Минске в 1913 г. состоялся первый матч игры «Маккаби» (команда торгово-промышленных служащих) против команды «Олимп» (2-я гимназия). Счет игры 0:3 не имел в общем значения, важно было то, что субботние и воскресные игры становились нормой [Шибeko 1990, 208].

Постепенно сфера физической культуры расширялась, особенно за счет новых гимнастических систем — в первую очередь сокольской. Выбор именно сокольской модели гимнастики не был случайным. Примерно с 1907–1908 гг. заметным явлением в развитии российского физкультурно-спортивного движения стало сокольское движение, широко распространившееся в России в этот период. Программа движения «Сокол», созданного в Праге в 1862 г. Мирославом Тыршем, была пронизана панславянскими идеями. Стержнем движения были гимнастические общества, причем сокольская гимнастика создавалась как альтернатива немецкой гимнастике Ф. Яна. Всяческая поддержка сокольского движения в России со стороны властей объяснялась тем, что его идеи отвечали внешнеполитическим устремлениям русского самодержавия. Хотя руководители сокольства писали об аполитичности, внепартийности, в реальности русское сокольство в своих тезисах о славянском единстве, альтернативном пути развития совпадало с идеологическими установками российской правящей элиты. Особенно отчетливо это проявлялось в вопросе о «вливании» иных этнических и религиозных групп в общерусское культурное сообщество.

Описание занятий в Могилевской мужской гимназии позволяет оценить содержание программы: «Уроки гимнастики давал чех — Франц Иванович Стангль. Он был подлинным атлетом и тщательно на своем примере объяснял все причитающиеся упражнения на «снарядах» по системе «сокольской» гимнастики. В 4-ом и 5-ом классах бывали гимнастические праздники на одном из обширных дворов. Делали ритмиче-

ские «вольные движения», строили одинаковые группы. Для этой гимнастики были заказаны особые костюмы, наподобие сокольских. Брюки в обтяжку темно-синие со «штрипками», туники без рукавов песочного цвета с красной каемкой и шапочки черные с одним пером. Старшие, у которых развились уже достаточно мускулы рук, могли их не без гордости показывать. Зимой занятия гимнастикой, а также и военным строем, происходили в особом здании, называвшемся: гимнастический зал. А с начала войны в 1914 году занятия гимнастикой и военным строем прекратились, и «гимнастический зал» был разгорожен так, что получилось место для трех обыкновенных классов» [Власов 1925, 34]. Более того, к 1908–1910 гг. возникло понимание, что готовить кадры для внедрения физической культуры и спорта как метода воспитания надо системно, но Первая мировая война остановила реализацию задуманного [Бусько 2019, 26].

Интересно, что в Великобритании практика использования физической культуры и спорта для адаптации и социализации еврейской молодежи именно Северо-Западного края существовала еще с 1890-х годов. В эти годы еврейские школы в Великобритании начали включать физическую культуру в свои учебные программы в надежде, что это поможет их иностранным ученикам познакомиться с культурой своей новой родины. Дэвид Ди подробно рассматривает причины этого явления, в том числе необходимость включения прибывающих эмигрантов в культурную среду Англии: «На их родине спорт, в формализованном и кодифицированном британском смысле, практически не существовал. Традиционный образ жизни штетла отнюдь не был полностью лишен возможности для отдыха и развлечений. Однако стремление еврейских лидеров не одобрять действия, воспринимаемые как отвлекающие от изучения религиозных текстов, и ограничения, налагаемые на еврейскую организационную жизнь, навязанные царским режимом, серьезно препятствовали появлению любых реальных спортивных традиций, культуры и/или инфраструктуры среди восточноевропейских евреев» [Dee 2012, 320]. Аналогичным образом, обсуждая русско-еврейскую миграцию в США, он подчеркивает, что приезжие

прибыли из стран, в которых «не было спортивного наследия» и что беженцы первого поколения были «категорически против легкой атлетики» и были «незнакомы со спортом» в свои штетлах [Там же, 322]. В Великобритании проект был реализован успешно во многом благодаря существовавшей еврейской общине, разделявшей ценности британского общества.

Часть еврейского общества в Российской империи понимала необходимость изменений, отказа от консервативных взглядов на повседневность и образование. В первом выпуске Трудов ОЗЕ была опубликована статья д-ра Я.Г. Бавли о введении физического воспитания в хедерах и отчет о детских спортивных площадках. Он писал следующее: «Необходимо подготовить родителей и меламедов к восприятию идеи необходимости физического воспитания. Нет надобности описывать печальное санитарное состояние помещения хедеров, отсутствие вентиляции, часто даже света, антигигиеничность школьной мебели и т.п.» [Позин 2007, 81].

В белорусских губерниях противостояние традиционализма и модернизации в еврейской среде проходило более спонтанно и неравномерно по сравнению с США, Великобританией или Германией. Расширение сферы физической культуры и спорта (например, появление безопасного велосипеда) вызвало социальные перемены. Массовый приток женщин в велоспорт — они составляли серьезный сегмент рынка — стал самым поразительным социальным последствием. Женщины видели в увлечении велосипедом достойное занятие, к которому необходимо приучить и остальных женщин для повышения их социального статуса, для реформы женской одежды. Это вызывало неодобрение как со стороны мужчин, так и со стороны той части женского общества, что придерживалась консервативных взглядов. Это было характерно в целом для Российской империи, что нашло отражение в рассказе А.П. Чехова «Человек в футляре». Здесь позиция Беликова отчетливо представляет отношение консервативной части общества к новшествам: «Разве преподавателям гимназии и женщинам прилично ездить на велосипеде? Женщина или девушка на велосипеде — это ужасно!». Изменение

сознания обывателя продвигалось медленно, но за двадцать лет количество велосипедисток в белорусских губерниях увеличилось ощутимо. Так, в 1894 г. в Витебске их было четыре, к 1910 г. более тридцати, а документы на регистрацию велосипедов в Минске позволяют говорить о том, что еврейки составляли примерно 30–40% из них [НИАБ, Ф. 1. Оп. 1. Д. 6115. Л. 2–30].

Серьезное место занял вопрос об одежде для велосипедисток. В полемику о приличиях, пользе и вреде так называемого женского рационального костюма оказались втянуты многие периодические издания; этот вопрос поднимался и на заседаниях правлений велосипедных обществ, и в «присутствии градоначальства». В некоторых городах России дамская езда на велосипеде была официально запрещена вплоть до середины 90-х годов XIX в., в местечках Виленской, Гродненской и прочих губерний отрицательные высказывания о спортивных нарядах были слышны постоянно. Одним из доводов для противников велосипедной езды в населенных пунктах как раз и был костюм, якобы нарушающий общественные приличия. Проблема пресловутого женского равноправия незаметно получила формальные воплощения. Тот самый «дамский рациональный костюм», повсеместно распространенный и давно никого не удивляющий в Европе и Америке уже к концу 1880-х годов, в России и десятилетием позднее вызывал нападки обывателей, считался чудовищно неприличным и безвкусным. Женщина, выехавшая на велосипедную прогулку, пусть и в сопровождении мужчины, рисковала услышать от прохожих массу нелестных эпитетов в свой адрес [Мятнев 2008, 117].

Однако «социализация» велосипеда проходила активно, острая полемика на страницах газет и журналов сменилась затишьем уже в первых годах XX в. Никого уже не удивляли велосипедисты-гонщики в трико, а женщин-велосипедисток в костюмах, которые еще несколько лет назад вполне лояльные наблюдатели безапелляционно назвали бы мужскими, перестали осуждать. По словам одного витебского велосипедиста, к 1902 г. «велосипед стал общедоступным, обыденным предметом настолько, что дети при его виде уже не режут, му-

жики не встречают в деревне велосипедиста с дубьем и бабы при встрече не крестятся». Впрочем, описанная проблема были не единственной: консервативная часть общества беспокоилась, что молодежь свободно разъезжает по округе без сопровождения. Возникали и трудности этикетного характера. Например, может ли юная велосипедистка (а в списках велосипедистов Минска и Витебска встречаются 14–18-летние) принимать помощь от незнакомого мужчины [Шелепин 1894, 112].

Женщины в небольших местечках (Ружаны, Кобрин, Лысково, Индура) оказывались на периферии двух миров: с одной стороны, они с радостью встречали просвещение и модернизацию, обеспечивающие некоторую свободу во внешней и внутренней жизни; с другой — некоторые из них становились тем самым «тормозящим» элементом, который препятствовал полному исключению еврейских традиций из жизни общины. Принятие новых ценностей меняющегося мира еще не означало отказа от старых. Женщины, которые стремились получить образование, жить общественными интересами, не отказывались от принятых в традиционном обществе норм; иногда при всем своем стремлении к модернизации они еще долгое время не выходили за рамки предусмотренных обществом ролей [Соболевская, Гончаров 2005, 250].

Например, интерес к велосипеду стирал сословные различия. Социальный состав велосипедных обществ был пестрым, для вступления требовался организационный взнос и желание кататься на велосипеде, даже наличие своей машины не было обязательно. Среди членов общества в Гродно — начальник жандармского управления, полицмейстер, правитель губернской канцелярии, советник губернского правления, старший врач окружной лечебницы и одновременно крестьянин, три еврейских купца II гильдии, фармацевты, бухгалтер, типографщик [НИАБ, Ф. 1416. Оп. 6. Д. 541. Л. 83–113]. Виленский губернатор П.В. Веревкин был почетным членом виленского общества велосипедистов, а гродненский губернатор Н.П. Урусов катался на велосипеде по губернаторской резиденции в 1902 г. В Западной Европе

велосипед провозглашали «великим уравниателем», внушающим чувство единства и братства. В 1910-е годы такие функции будет выполнять футбол.

При этом еврейская молодежь как из губернского центра, так и из глубинки активно осваивала новую нишу. Лист учета транспортных средств Минска 1913 г. показывает, что из 450 велосипедов Минска почти 200 были в распоряжении у евреев [НИАБ, Ф. 1. Оп. 1. Д. 6115. Л. 1–30]. Цена не стала препятствием для роста популярности велосипеда среди зажиточной части городского населения. Часто машины покупались для всей семьи: в Витебске, например, семья Руфман имела четыре велосипеда [НИАБ, Ф. 2496. Оп. 1. Д. 445 Л. 97–103]. Велосипед распространялся среди разных возрастных групп — от 17-летних девушек до 50-летних мужчин. Например, купец К. Блох в Витебске в 1900 г. сдал на права в возрасте 52 лет. Он опасался, что дочь будет кататься в одиночестве, и поэтому вызвался сопровождать ее на прогулки. При этом уже через год после сдачи на права Калман Блох фигурирует в документах как хозяин магазина по ул. Замковая в Витебске.

Таким образом, процесс становления физической культуры и спорта в Северо-Западном крае на рубеже XIX–XX вв. демонстрирует противостояние традиционного и нового в обществе, в том числе в его еврейской части, и в целом может являться одним из качественных показателей успешности модернизационных процессов. Еврейская среда в белорусских губерниях не имела организованных структур (как в Западной Европе и США), которые могли бы направить и регулировать системный процесс внедрения в еврейское общество ценностей физической культуры и спорта. Еврейское население в белорусских губерниях включалось в активную спортивную жизнь наравне с другими национальными группами, при этом сталкиваясь со специфическими проблемами (например, проведение спортивных мероприятий в субботу). Попытки государства использовать физическую культуру и спорт для социализации молодежи в имперском духе с помощью «сокольства» и других проектов не были реализованы.

## Источники

НИАБ – Национальный исторический архив Беларуси.

Ф. 1. Оп. 1. Д. 6115. «Об установлении сбора с велосипедов и автоматических экипажей».

Ф. 1416. Оп. 6. Д. 541. «Наряд частным корреспондентам, письмам и статьям, напечатанным в неофициальной части губернских ведомостей».

Ф. 1416. Оп. 6. Д. 585. «Наряд частным корреспондентам, письмам и статьям, напечатанным в неофициальной части губернских ведомостей».

Ф. 2496. Оп. 1. Д. 445. «Дело об издании обязательных постановлений о порядке езды на велосипедах и автоматических экипажах по г. Витебску».

Отчет о состоянии Слуцкой гимназии в 1898–1899 учебном году / сост. В.Я. Седов. Слуцк: тип. Я.Х. Яброва, 1900.

Памятная книжка Виленского учебного округа на 1901–1902 учебный год. Вильна: управление Виленского учебного округа, 1901.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / редкол.: Н.А. Тройницкий [и др.]. СПб.: МВД, 1903. Вып. XXIII: Могилевская губерния.

## Литература / References:

Бусько 2019 – *Бусько С.И.* Система подготовки учителей гимнастики в Виленском учебном округе накануне Первой мировой войны // Труды Республиканского института высшей школы. Ч. 1. 2019. С. 25–30.

Власов 2018 – *Власов А.А.* Воспоминания о Могилеве // Русский путь. 2018. ([www.rp-net.ru/book/archival\\_materials/vlasov.php](http://www.rp-net.ru/book/archival_materials/vlasov.php)). Просмотрено 18.12.2018.

Каханюўскі 2013 – *Каханюўскі А.Г.* Сацыяльная трансфармацыя беларускага грамадства (1861–1914 гг.). Мінск: БДУ, 2013.

Мятлев 2008 – *Мятлев А.* Велосипед в дореволюционной России. М.: Русский антиквариат, 2008.

Позин 2007 – *Позин Г.М.* Общество охранения здоровья еврейского населения. Документы, факты, имена. СПб.: Тетра, 2007.

Соболевская 2005 – *Соболевская О.А., Гончаров В.В.* Евреи Гродненщины: жизнь до Катастрофы. Донецк: Норд-Пресс, 2005.

Хмельницкая 2011 – *Хмельницкая И.Б.* Спортивные общества и досуг в столичном городе начала XX века: Петербург и Москва. М.: Новый хронограф, 2011.



Шелепин 1894 – Шелепин К. Корреспонденции. Витебск // Самокат. 1894. № 2. С. 112.

Шибeko 1990 – Шибeko З.В. Минск: страницы жизни дореволюционного города. Минск: Полюмя, 1990.

Dee 2012 – Dee D. The Sunshine of Manly Sports and Pastimes': Sport and the Integration of Jewish Refugees in Britain, 1895–1914 // Immigrants & Minorities. 2012. Volume 30. № 2–3. P. 318–342.

Bus'ko S.I. [The System of Training Gymnastics Teachers in the Vilna School District on the Eve of the First World War]. *Trudy Respublikanskogo instituta vysshei shkoly* [The Works of the Republican Institute of Higher Education]. Vol. 1, 2019, p. 25–30. (In Russian).

Dee D. The Sunshine of Manly Sports and Pastimes': Sport and the Integration of Jewish Refugees in Britain, 1895–1914. *Immigrants & Minorities*. 2012, vol. 30, no. 2–3, p. 318–342. (In English).

Kahanowskij A.G. *Social'naja transformacija belaruskaga gramadstva (1861–1914 gg.)* [Social Transformation of Belorussian Society (1861–1914)]. Minsk: BDU Publ., 2013. (In Belorussian).

Khmel'nitskaja I.B. *Sportivnyye obshchestva i dosug v stolichnom gorode nachala XX veka: Peterburg i Moskva* [Sports Societies and Leisure in the Capital City of the early Twentieth Century: St. Petersburg and Moscow]. Moscow: Novyj Khronograph Publ., 2011. (In Russian).

Mjatijev A. *Velosiped v dorevoljucionnoy Rossii* [Bicycle in Pre-revolutionary Russia]. Moscow: Russkij antikvariat Publ., 2008. (In Russian).

Pozin G.M. *Obshchestvo okhraneniya zdorov'ya yevreyskogo nasele-niya. Dokumenty, fakty, imena* [Jewish Health Protection Society. Documents, facts, names]. St. Petersburg: Tetra Publ., 2007. (In Russian).

Shibeko Z.V. *Minsk: stranitsy zhizni dorevoljucionnogo goroda* [Minsk: Pages of Life of the Pre-revolutionary City]. Minsk: Polymja Publ., 1990. (In Russian).

Sobolevskaja O.A., Goncharov V.V. *Yevrei Grodnenshchiny: zhizn' do Katastrofy* [Jews of the Grodno region: Life Before the Holocaust]. Donetsk: Nord-Press, 2005. (In Russian).

Vlasov A.A. [The Memoirs about Mogilev]. *Russkij put'* [The Russian Way], 2018. ([www.rp-net.ru/book/archival\\_materials/vlasov.php](http://www.rp-net.ru/book/archival_materials/vlasov.php)). Retrieved 18.12.2018. (In Russian).

## Physical Culture and Sports in Belarusian Provinces at the Turn of the 20th Century as a Reflection of Social Changes in the Jewish Community

*Sergey I. Busko*

(Belarusian State University of Physical Culture, Minsk, Belarus)

Associate Professor at the Department of Philosophy and History of the Belarusian State University of Physical Culture, ORCID ID: 0000-0001-6627-2381, Department of Philosophy and History of the Belarusian State University of Physical Culture, Minsk, Belarus, Pobediteley ave. 105-324; phone: +375(17)3696488, E-mail: buskosiarhei@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.4.2

**Abstract:** The article studies the development of physical culture and sports in the Jewish communities of Belarusian provinces at the turn of the XX century as indicative of the processes of modernization in the region. Although the Jewish population was displaying a growing interest in physical education, the course of its evolution had a number of problematic points as well. Part of the discussion is devoted to the state policies in that area: while the government did recognize the importance of promoting physical culture, it failed to develop and implement a coherent program for its integration into the national system of education. The situation in Jewish Belarus is also compared with that in the United Kingdom in 1890-1914, particularly where the projects were concerned with socialization of the Jewish immigrants from the Russian Empire.

**Keywords:** *physical culture, sport, leisure, modernization, gymnastics, Jews, education system, traditionalism*

# Советское белорусское местечко Добромысль в 1920-е годы: реконструкция на основе материалов Государственного архива Витебской области

*Константин Григорьевич Карнекин*

(Государственный архив Витебской области, Витебск,  
Республика Беларусь)

Кандидат исторических наук, ORCID ID: 0000-0002-8054-3122,  
главный хранитель фондов, Государственный архив Витебской  
области: Республика Беларусь, 210015, Витебск, ул. Калинина,  
22; тел.: +375(212)67-23-76, E-mail: oblarhive@vitebsk.by

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.4.3

**Аннотация:** Такое социокультурное явление, как «еврейское местечко» 1920-х гг., достаточно изучено: учеными-историками написано немало трудов по советской национальной политике, собрано большое количество воспоминаний о быте еврейского населения в довоенный период. Вместе с тем в архивах хранится богатый массив документов, некоторые категории которых до настоящего времени остаются неизученными.

Цель данного исследования — проанализировать источники по экономическому положению еврейского населения местечка 1920-х гг., хранящиеся в Государственном архиве Витебской области (на примере м. Добромысль Витебского округа Белорусской ССР). Анализ такой документации поможет ответить на вопросы о том, какие категории документов целесообразно использовать для реконструкции экономического облика еврейского местечка 1920-х гг., насколько массовыми являются такие документы, насколько полно можно восстановить экономическое состояние местечка с их помощью, как соотносится информация, содержащаяся в различных документах.

В результате анализа выявленных учетно-регистрационных, научно-технических документов и фотоматериалов было установлено, что в 1920-е гг. местечко представляло собой населенный пункт,

центр которого образовывала торговая площадь с отходящими от нее улицами, соединявшими это местечко с соседними. Основная часть застройки была деревянной, немногочисленные кирпичные здания, как правило, принадлежали евреям. Евреи составляли примерно 50–70% от общего количества жителей местечка. Именно они являлись наиболее активной частью населения: евреи содержали лавки и немалую часть производственных предприятий; средний размер усадебных участков, огородов, находившихся в их пользовании, превышал средний размер земельных участков нееврейского населения; евреи более активно (по сравнению с неевреями) занимались домашним хозяйством. Документы позволяют также сделать вывод о том, что в еврейской среде местечка в меньшей степени наблюдалась имущественная дифференциация.

Вместе с тем сравнительный анализ документов показывает, что в них могут содержаться сведения, которые несколько отличаются между собой, что в свою очередь требует критического подхода.

**Ключевые слова:** *архивные источники, Белорусская ССР, еврейское местечко, планировка, реконструкция, хозяйственная деятельность*

Такое социокультурное явление, как еврейское местечко 1920-х гг., достаточно изучено: учеными-историками написано немало трудов по советской национальной политике, собрано большое количество воспоминаний о быте еврейского населения в довоенный период. Например, особенно сти процессов модернизации и сохранения традиционализма в местечке проанализированы израильским историком А. Зельцером [2006], развитие идишистской культуры в политическом и социальном контексте изучено Д. Фишманом [2015], генезис местечек и их топография охарактеризованы в работах историка белорусской архитектуры А. Локотко [2014, см. особенно: 49–61]. Кроме того, активная работа по исследованию истории еврейских местечек проводится во время полевых экспедиций, организуемых Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» [Желудок 2013]. Однако необходимо отметить, что в архивах

хранится массив документов, отражающих различные аспекты истории еврейского населения, некоторые категории которых не были подробно изучены исследователями. Краткие сведения об этих документах содержатся в некоторых специализированных изданиях [Документы 2003], которые дают только самое общее представление об источниках.

Цель данного исследования — проанализировать источники по экономическому положению еврейского населения местечка 1920-х гг., хранящиеся в Государственном архиве Витебской области. Анализ такой документации поможет ответить на следующие вопросы: какие категории документов целесообразно использовать для изучения экономического положения еврейского местечка 1920-х гг.; насколько массовыми являются такие документы; насколько полно можно восстановить экономическое состояние местечка с их помощью; как соотносится информация, содержащаяся в различных документах; какова была роль еврейского населения в жизни местечка.

В статье предпринята попытка провести подобный анализ в отношении конкретного населенного пункта, такой анализ позволит установить, можно ли реконструировать специфику материального положения жителей местечка, а также их хозяйственной деятельности. Кроме того, целенаправленное выявление и изучение источников об одном и том же местечке позволит провести их более тщательный сравнительный анализ, чем в случае поиска единичных документов, касающихся различных местечек.

При проведении настоящего исследования в качестве примера были выбраны документы, касающиеся м. Добромысль Витебского округа Белорусской ССР. В результате поисков были получены документы, датированные одним и тем же годом, что позволяет провести их синхронное сравнение, а также документы за более поздние годы, с помощью которых можно проследить динамику процессов, происходящих в местечке. В то же время в фондах, касающихся м. Добромысль, не сохранилось такого богатого массива чертежей и планов земельных участков, как, например, по м. Яновичи (и это делает Яновичи случаем особым). Оба эти обстоятельства по-

зволяют считать м. Добромысль своего рода усредненной моделью для анализа и реконструкции.

Итак, используя документы, хранящиеся в Государственном архиве Витебской области, можно реконструировать экономическое состояние местечка 1920-х гг. Во-первых, благодаря исследуемым архивным материалам мы имеем представление о топографии населенного пункта. Как видно на карте, местечко состояло из трех основных улиц, которые пересекались возле православной церкви и вели в стороны близлежащих местечек: Лиозно, Бабиновичи и Любавичи [ГАВО, Ф. 160. Оп. 5. Д. 6. Л. 133]. Эти направления и дали названия улицам, что подтверждается другими документами: в одном из них упоминаются Лиозненская и Любавичская улицы [ГАВО, Ф. 302. Оп. 1. Д. 1. Л. 605]. Вполне вероятно, что на пересечении этих улиц располагалась торговая площадь, о наличии которой также свидетельствуют документы [ГАВО, Ф. 1001. Оп. 1. Д. 321. Л. 52об.]. Иными словами, планировка Добромысли была обусловлена необходимостью связи с соседними местечками и создания единого социально-экономического пространства.

Во-вторых, архивные документы позволяют воссоздать национальный облик местечка в исследуемый период времени. В частности, согласно одному из списков жителей Добромысли, составленному в 1923 г., в данном населенном пункте насчитывалось 110 жилых дворов, из которых 80 принадлежали еврейским семьям (73% от общего количества), а остальные 30 — неевреям [ГАВО, Ф. 1001. Оп. 1. Д. 321. Л. 49–52]. В свою очередь, согласно сведениям за 1926–1927 гг., в местечке насчитывалось 154 двора, из которых еврейскими были 83 [ГАВО, Ф. 118. Оп. 1. Д. 729. Л. 139], и эта информация вполне естественно соотносится со сведениями 1923 г. Тем не менее, получается, что в данный период времени евреи составляли 54% от общего количества населения Добромысли. Таким образом, можно предположить, что за несколько лет нееврейское население местечка резко возросло (вероятно, за счет переселения сюда крестьян из близлежащих деревень). Кроме того, в архиве сохранились и другие списки населения местечка 1923 г., но они недостаточно

полные, поэтому их следует использовать для анализа лишь в качестве дополнения.

В-третьих, архивные документы являются источниками для реконструкции некоторых архитектурных особенностей местечка. Следует отметить, что в 1920-е гг. застройка здесь была преимущественно деревянной и одноэтажной, некоторые деревянные здания стояли на каменных фундаментах, также имелись отдельные кирпичные жилые и хозяйственные постройки. В среднем площадь жилых домов достигала 100 кв. м., при этом некоторые еврейские семьи оборудовали в своих домах торговые лавки, которые могли занимать от 3 до 55% их площади [ГАВО, Ф. 302. Оп. 1. Д. 1. Л. 605].

Общественные здания составляли около 10% от всей застройки местечка: это были как административные, промышленные, культурные учреждения, так и культовые строения. В частности, в Добромысли имелись волисполком, пожарное депо, кооперативная лавка, народный дом, школа, синагога, православная церковь с церковным домом, общественная баня [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 46. Л. 137.; Д. 321. Л. 52об.].

Здание бани было г-образным и состояло из четырех помещений с высотой потолков 2,3 м. В предбанник, размером 6,7 на 4,7 м, расположенный в центральной части здания, было два входа — с противоположных сторон, здесь же находился колодец. Из предбанника можно было попасть в остальные помещения. Во-первых, в помещение размером 6 на 6 м, которое, вероятно, являлось парилкой (на плане в углу этого помещения обозначена печь). Вторая дверь вела из предбанника в помещение размером 5 на 6,4 м. По всей вероятности, это была раздевалка или какое-либо подсобное помещение. А уже из него можно было попасть в помещение с миквой. Это было прямоугольное помещение размером 5 на 6,4 м, с тремя окошками. Сам бассейн находился в дальнем углу помещения, справа от входа [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 46. Л. 137]. Многие из перечисленных выше общественных зданий были связаны с повседневной жизнью еврейского населения местечка.

Выявленные в результате исследования документы также свидетельствуют о значительно более высоком уровне

экономической активности еврейского населения местечка по сравнению с неевреями. Дело в том, что все кирпичные здания (имеются в виду не общественные здания, а частные), упоминающиеся в документах, принадлежали именно евреям. Естественно, для их возведения требовалось больше средств, чем для постройки деревянных зданий. Экономическая активность евреев проявилась и в том, что они являлись хозяевами большинства частных лавок и промышленных предприятий местечка. В частности, в Добромысли евреям принадлежали «каменно-деревянный одноэтажный дом с торговым помещением», кирпичный амбар, крытый железом, каменно-деревянная лавка [ГАВО, Ф. 302. Оп. 1. Д. 221. Л. 34]. В местечке было шесть частных лавок, и все они принадлежали евреям: Зусе Залмановичу Элькинду, Менделю Рогацкину, Хаиму-Лейбу Козакову, Менделю Дешалыту, Абелю Остроуху и Ноте Хайкиной. Помимо этого, в Добромысли имелась мельница, которая принадлежала Нохиму Беньяминовичу Люблину [ГАВО, Ф. 1001. Оп. 1. Д. 321. Л. 49–52].

Кроме принадлежащих евреям каменных зданий, лавок и промышленных предприятий, показателем более высокого материального уровня евреев по сравнению с нееврейской частью населения местечка являются размеры земельных участков, занятых усадьбами, огородами, а также наличие домашних животных.

Как свидетельствуют документы Государственного архива Витебской области, средний размер усадебного участка земли во дворах, в которых проживали еврейские семьи, в значительной степени превышал размер среднестатистического усадебного участка у представителей других национальностей. При этом процентный показатель владельцев усадеб, которые по своим размерам были меньше среднего, среди евреев был несколько ниже. Иными словами, в 1920-е гг. в местечках Белорусской ССР евреи владели более богатыми усадьбами, а имущественное расслоение в их среде было выражено в меньшей степени, нежели в нееврейской.

На примере м. Добромысль это выглядит следующим образом: по состоянию на 1923 г. имели усадебную землю 67 из 72 еврейских семей, у троих евреев усадьбы сгорели и к



этому времени еще не были восстановлены, а у двоих усадебных участков не было совсем. В среднем усадебный участок еврейской семьи в Добромысли равнялся 112,5 кв. м. Самые скромные еврейские усадьбы занимали площадь всего лишь 18 кв. м, у 40 семей (60%) усадебные участки были по размеру меньше среднего показателя.

Что касается нееврейского населения местечка, то усадебную землю имели 16 хозяев из 20. Средний же размер таких участков равнялся 56,7 кв. м, то есть примерно в два раза меньше, чем у владельцев-евреев. При этом ниже указанной планки площадь участка была у 12 нееврейских семей (или 75%) [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 34. Л. 236–237].

Как указывалось выше, все частные лавки в местечке принадлежали евреям, но кроме активного занятия торговлей еврейское население занималось выращиванием овощей на огородах, расположенных рядом с домом.

В этой сфере деятельности они хоть и ненамного, но также были более активны, чем нееврейское население. Как и в случае с усадебной землей, это видно по средним размерам огородов и долям семей, обрабатывающих участки, площадь которых не превышала средний показатель, а также по количеству хозяйств, не имевших огородов.

Так, в еврейских дворах средний размер участка земли, используемого под огород, равнялся 0,1433 га, а огороды меньшего размера были у 27 семей (47%). Среди евреев были и те, у кого не было огородов: таковых насчитывалось 14 семей (19,4%).

Среднестатистический огород нееврейской семьи м. Добромысль занимал 0,108 га, что было несколько меньше, чем у евреев, огороды меньшего размера были у шести семей (50%) — в целом, как и в еврейской среде. В свою очередь не было огородов у восьми нееврейских семей (40%), и в процентном отношении этот показатель был в два раза выше, чем у евреев [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 34. Л. 236–237].

Для более полного воссоздания картины хозяйственной деятельности жителей местечка следует уделить внимание и сведениям о том, кто и насколько активно выращивал домашних животных, — эта информация также содержится

в архивных документах. Статистические подсчеты свидетельствуют, что и по этому показателю еврейское население местечка можно считать более активным в хозяйственном плане по сравнению с нееврейским. Во-первых, доля евреев, содержавших скот, была больше, чем неевреев. Во-вторых, среди еврейских семей были такие, которые держали по два крупных животных (коров или лошадей), у неевреев же было только по одному животному.

В еврейских хозяйствах м. Добромысль самым распространенным животным были коровы: их держали в 57 хозяйствах. При этом, как правило, семья держала одну корову (50 хозяйств), а количество дворов с двумя коровами было незначительным (12,3%). Кроме того, 15 еврейских семей держали по одной лошади, и только одна семья — две, коз выращивала только одна жительница местечка — у нее было четыре животных. 15 еврейских семейств (21%) не имели совершенно никакого хозяйства.

Среди нееврейского населения количество хозяйств, выращивающих коров и лошадей, было примерно одинаковым: их насчитывалось 8 и 7 соответственно, причем в каждом хозяйстве было по одному животному. Также две нееврейские семьи выращивали свиней, а одна — овец, в семи хозяйствах (35%) не было никакой живности [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 34. Л. 236–237].

Вероятно, прямым следствием того, что евреи были более экономически активны по сравнению с нееврейским населением местечка, стало то, что они в большей степени были обложены налогами. В частности, в список 1924 г. по м. Добромысль внесено 47 жителей, из которых евреями являются 44 (93,6%). Напомним, что в целом евреи составляли около 70% от общего количества жителей Добромысли [ГАВО, Ф. 449. Оп. 1. Д. 683. Л. 59–67].

Следует отметить, что результаты исследования получены на основе анализа целого комплекса документов, хранящегося в Государственном архиве Витебской области, основными категориями которых являются: 1) учетно-регистрационная документация, 2) научно-техническая документация (карты, чертежи), 3) фотодокументы.

В свою очередь учетно-регистрационные документы представлены списками жителей местечка, зданий, земельных участков и населенных пунктов. В частности, в результате исследования в архиве были выявлены следующие документы:

«Список владельцев земельных участков: под усадебной, огородной, мельницами, на базарных площадях и других мест общественного пользования и скота в местечке Добромысль Витебского уезда» (составлен 17 января 1923 г.), в котором перечислены владельцы и указаны размеры земельных участков [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 34. Л. 236–237];

«Сведения по горпоселению м. Добромысль Витебского уезда» за 1923 г., в которых перечислены владельцы земельных участков, указана площадь этих участков и размеры выплаченных налогов [ГАВО, Ф. 1001. Оп. 1. Д. 321. Л. 49–52];

«Окладная книга плательщиков единовременного налога на нужды населения, пострадавшего от недорода по Лиозненскому району» за 1924 г., в которой указаны имена жителей местечка и размеры взимаемых с них налогов [ГАВО, Ф. 449. Оп. 1. Д. 683. Л. 59–67];

«Список домовладений в поселках городского типа и местечках Витебского округа, подлежащих оформлению национализацией (утвержден Витебским окрисполкомом 11 октября 1924 г.)», в котором упоминается 7 жилых зданий и ряд хозяйственных построек в м. Добромысль с указанием адреса, материала строительства, площади и владельца [ГАВО, Ф. 302. Оп. 1. Д. 1. Л. 605]; выписка из вышеуказанного списка (полностью дублирует его) [ГАВО, Ф. 302. Оп. 1. Д. 186. Л. 72 об.];

«Список населенных пунктов Лиозненского района Витебского округа с указанием количества хозяйств и состава населения за 1926/1927 г.» [ГАВО, Ф. 118. Оп. 1. Д. 729. Л. 137–145];

«Список частновладельческих домов и однодворных зданий, находящихся в м. Сураже и Яновичах Суражского района Витебского округа, которые по мнению Райисполкома могут быть национализированы» (составлен 10 июля 1929 г.). Несмотря на название, в документе имеются сведения по различным местечкам округа, в том числе и по Добромысли. В документе упоминается три здания (все они ранее при-

надлежали евреям), приведено их краткое описание, указаны имена владельцев [ГАВО, Ф. 302. Оп. 1. Д. 221. Л. 34].

При проведении исследований подобные документы необходимо использовать в комплексе, сравнивая содержащиеся в них сведения. В частности, согласно одному из списков, в 1923 г. Добромысль состояла из 100 дворов, из которых жилыми были 92. В это время в местечке насчитывалось восемь общественных зданий: волисполком, пожарное депо, кооперативная лавка, народный дом, школа, синагога, православная церковь и церковный дом [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 46. Л. 137]. Несколько иная статистика содержится в другом списке 1923 г., согласно которому в местечке было 122 двора (110 принадлежали частным лицам, в семи располагались общественные здания, пять бесхозных). Среди общественных зданий и участков в документе названы синагога, Покровская церковь, школа, баня, два участка, занимаемых волисполкомом, и торговая площадь [ГАВО, Ф. 1001. Оп. 1. Д. 321. Л. 52об.]. Следовательно, оба упомянутые списка нельзя назвать абсолютно полными: например, в первый из них не внесена общественная баня с миквой.

Научно-техническая документация представлена чертежами отдельных зданий, подготовленными в 1923 г.: зданий народного дома, волисполкома и зданий, расположенных в его дворе, пожарного депо, бывшей богадельни, жилых зданий и хозяйственных построек православного священника и диакона, школы 1-й и 2-й ступеней и общественной бани с миквой [ГАВО, Ф. 1231. Оп. 1. Д. 46. Л. 127–137]. На чертежах, выполненных простым карандашом, обозначена планировка помещений и их размеры. Данные документы позволяют судить в первую очередь об общественных зданиях местечка.

Интерес представляет также топографическая карта, составленная в 1920-е гг., по ней можно судить о планировке местечка [ГАВО, Ф. 160. Оп. 5. Д. 6. Л. 133].

Фотодокументы представлены немногочисленными снимками сотрудников советских учреждений, сделанными в 1921 г. Всего в архиве обнаружено два таких фотоснимка, касающихся истории м. Добромысль: фотопортреты Хаима Мовшевича Квинта (секретаря отдела народного образования Добромысльского волисполкома) [ГАВО, Ф. 1821. Оп. 1. Д. 101. Л. 10] и

Гирша Нохимовича Шура (заведующего сенопунктом) [ГАВО, Ф. 1821. Оп. 1. Д. 101. Л. 47]. Несмотря на ограниченность, этот фотоматериал до известной степени дает представление о внешнем виде евреев — жителей местечка 1920-х гг.

Таким образом, документы Государственного архива Витебской области дают общее представление об экономическом состоянии еврейского местечка 1920-х гг. На примере конкретного населенного пункта (м. Добромысль Витебского округа) с помощью учетно-регистрационной и научно-технической документации, фотодокументов вполне можно установить особенности планировки местечка, общие черты застройки, провести сравнительный анализ быта и хозяйственной деятельности еврейского и нееврейского населения. Подобные источники по какому-либо конкретному местечку не являются массовыми, но их достаточно для исторической реконструкции. Вместе с тем детальное изучение документов показывает, что в них могут содержаться сведения, которые несколько отличаются между собой, и это требует критического подхода при работе с ними.

## Источники

ГАВО – Государственный архив Витебской области.

Ф. 118. Оп. 1. Д. 729. «Списки населенных пунктов по районам Витебского округа с указанием количества хозяйств и состава населения за 1926–1927 гг.». 147 л.

Ф. 160. Оп. 5. Д. 6. «Акты по разминированию территории и дорог Лиозненского района, карты выполненных работ по разминированию и решения Лиозненского райисполкома». 1947 г. 133 л.

Ф. 302. Оп. 1. Д. 1. «Положение о Витебском уездно-городском коммунальном отделе (угоркоммунотдел) от 21 марта 1924 г., протоколы пленумов и заседаний президиумов губернского, уездно-городского и окружного исполкомов, смета прихода и расхода отдела коммунального хозяйства Витебского окрисполкома (окркоммунотдела) на 1924 г., сведения о состоянии предприятий угоркоммунотдела, дорог Витебского уезда и др.». 1924–1925 г. 896 л.

Ф. 302. Оп. 1. Д. 186. «Переписка с управлением коммунального хозяйства НКВД БССР, райисполкомами о муниципализации домовладений». 1925–1926 г. 320 л.

Ф. 302. Оп. 1. Д. 221. «Списки муниципализированных домовладений г. Витебска за 1929 г.». 96 л.

Ф. 449. Оп. 1. Д. 683. «Списки плательщиков единовременного налога в пользу пострадавших от неурожая по Бешенковичскому, Лиозненскому и Меженскому районам за 1924–1925 гг.». 90 л.

Ф. 1001. Оп. 1. Д. 321. «Отчет за землеустроительные работы по обмеру земельных участков и списки учета земель». 1923–1925 гг. 238 л.

Ф. 1231. Оп. 1. Д. 34. «Списки по перерегистрации земельных участков и количества скота, имеющих у граждан м. Колышки». 1923 г. 339 л.

Ф. 1231. Оп. 1. Д. 46. «Сметы на ремонт общественных зданий, переписка с Губинженером о выдаче разрешений на право постройки дома в м. Богушевское». 1923–1924 г. 149 л.

Ф. 1821. Оп. 1. Д. 101. «Фотокарточки рабочих и служащих учреждений и организаций г. Витебска на получение удостоверений личности». 1921 г. 146 л.

## Литература / References:

Документы 2003 – Документы по истории и культуре евреев в архивах Беларуси. Путеводитель / науч. ред. М.С. Куповецкий, Э.М. Савицкий, М. Веб. М., 2003.

Желудок 2013 – Желудок: память о еврейском местечке / отв. ред. И. Копченова. М., 2013.

Зельцер 2006 – *Зельцер А.* Евреи советской провинции: Витебск и местечки 1917–1941. М., 2006.

Локотко 2014 – *Локотко А.И.* Местечки (генезис и развитие малых городов) // Нарысы гісторыі і культуры Беларусі. Т. 2. Мінск, 2014. С. 49–61.

Фишман 2015 – *Фишман Д.* Вокруг идиша. Очерки истории еврейской культуры в России и Польше. Киев, 2015.

Fishman D. Vokrug idisha. Ocherki evrejskoj kul'tury v Rossii i Pol'she [Around Yiddish. The Essays on Jewish Culture in Russia and Poland]. Kiev, 2015. (In Russian).

Kopchenova I. (ed.) *Zheludok: pamyat' o evreiskom mestechke* [Zheludok: The memory about Jewish Shtetl]. Moscow, 2013. (In Russian).

Kupovetskiy M.S., Savitskiy E.M. (ed.). *Documenty po istorii i kul'ture evreev v arhivah Belarusi. Putevoditel'* [Documents on Jewish History and Culture in the archives in Belarus'. Guidbook]. Moscow: Web Publ., 2003. (In Russian).

Lokotko A.I. The Shtetls (the Genesis and the Development in Small Towns). The Essays About Belorussian History and Culture. Vol. 2. Minsk, 2014. S. 49–61. (In Russian).

Zeltser A. *Evrei sovetskoi provincii: Vitebsk i mestechki, 1917–1941* [The Jews of the Soviet Province: Vitebsk and the Shtetls, 1917–1941]. Moscow, 2006. (In Russian).

## Soviet Belarus Shtetl Dobromysl in 1920th: A Reconstruction Based on the Documents from the State Archive of Vitebsk Region

**Konstantin G. Karpekin**

(State Archive of Vitebsk Region, Vitebsk, Belarus)

PhD, ORCID ID: 0000-0002-8054-3122, the main Keeper of funds of the State archives of Vitebsk regions: Belarus, 210015, Vitebsk, Kalinina str., 22; tel. +375(212)67-23-76, E-mail: oblarhive@vitebsk.by

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.4.3

**Abstract:** The study examines the economic situation of the Jewish population in a Belarus “shtetl” (Dobromysl, Vitebsk region) in the 1920s, based on the analysis of the documents in the State Archive of the Vitebsk region. According to the findings, the settlement was organized around the central trading area that also served as a point of origin for the streets connecting the town with neighboring settlements. The majority of the buildings were wooden; the few brick houses more often than not belonged to the Jews who made up about 50-70% of the local residents. Economically, the Jews constituted the most active part of the population, being store keepers and managing a considerable part of production enterprises. The average size of land plots owned by the Jews exceeded that of their Gentile peers. The Jews were also more engaged in agricultural and husbandry activities. Overall, the documents lead to an observation that there was less property differentiation among the Jewish population of Dobromysl. Some sources, however, contain inconsistent or contradictory data, which invites caution in their interpretation.

**Keywords:** archival sources, Belarusian SSR, Jewish town, planning, reconstruction, economic activity





---

## **Еврейская идентичность: история и современность**



# Гендерная роль горских евреек (по материалам этнографических источников XIX в.)

*Варвара Владимировна Редмонд*

(Варшавский Университет, Варшава, Польша)

Аспирантка, ORCID ID: 0000-0002-6503-643X, Варшавский  
Университет, факультет истории, Институт этнологии и  
антропологии культуры: Польша, 00-927, Варшава, Краковское  
предместье, 26/28; тел.: +48 22 552 45 37,  
E-mail: varvara.redmond@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.1

**Аннотация:** В представленной работе автор рассматривает женскую гендерную модель в общинах горских евреев Северного Кавказа, основываясь на путевых заметках путешественников-исследователей XIX в.

В статье подвергается критике распространенное мнение об угнетении и низком статусе горских евреек в XIX в. Автор предлагает рассматривать общины горских евреев того времени не в их «классической» презентации через призму ориентализма и ашкеназских ценностей, а использовать призму властных отношений геронтократии и патриархата, рассматривая элементы и ритуалы, связанные с гендерным статусом и поведением в горско-еврейских общинах.

**Ключевые слова:** *горские евреи, горские еврейки, гендер, Северный Кавказ, ориентализм, постколониальный феминизм*

## Введение

Горские евреи представляют собой отдельную этнолингвистическую группу, традиционно проживающую на территории Дагестана (Дербент, Махачкала, Буйнакс, Кизляр,

Хасавюрт), Азербайджана (Красная Слобода, село Варташен, Баку) и Северного Кавказа (Нальчик, Моздок, Пятигорск) [Анисимов 2017 (1888), 95–96]. И. Анисимов указывает количество горских евреев в Дагестанской области, Бакинской губернии, Варташене, Терской и Кубанской областях: 11 097 горских евреев жили в аулах, а 10 032 — в городах, итого — 21 129. Он пишет, что треть горских евреев населяет города Кавказа, а две трети аулы [Анисимов 2017, 105–107]. В настоящее время значительные диаспоры проживают также в Москве, Израиле, США, Канаде, Австрии и Германии. В этой статье я сосредоточусь исключительно на общинах XIX в.

Этнография кавказских евреев является одной из наименее исследуемых тем современной иудаики и ориенталистики, так как горские евреи и их обычаи затерялись где-то между традициями горцев-мусульман и евреев-ашкеназов.

В связи с растущим интересом к культуре кавказских евреев и развитием этнографических знаний о горских евреях XIX в. я хочу уделить особое внимание анализу роли женщины в данной культуре. Большинство источников XIX в. сосредотачивались на видимых аспектах обрядности горских евреев, которые в основном исполнялись мужчинами, в то время как доступ к женским ритуалам, женской духовной культуре и практикам был весьма ограничен.

В этой статье будут рассмотрены гендерные роли и социальный статус горских евреек Северного Кавказа XIX в. Далее я охарактеризую те работы, которые послужили материалами для анализа. Детально будут проанализированы путевые заметки путешественника-этнографа ашкеназского происхождения Иуды Черного [Черный 2017 (1869)], который путешествовал по Кавказу и Закавказью более десяти лет, изучая дагестанских, бухарских и персидских евреев. В книге «Горские евреи Терской области. Краткие исторические сведения» 1869 г. Черный описывает свое двухлетнее путешествие по Прикаспийскому краю и Терской области, уделяя особое внимание Дербенту, Кубе, Темир-Хан-Шуре, Хасавюрту и Грозному [Черный 2017, 5].

Еще один автор — писатель-путешественник Василий Иванович Немирович-Данченко [Немирович-Данченко 2017

(1880)], ему принадлежит серия художественно-этнографических очерков, в том числе и о Кавказе и горских евреях. Меня прежде всего интересуют его эмоциональные описания горских евреев Дагестана в книге «Воинствующий Израиль. Неделя у дагестанских евреев».

Другой мой источник — работа Ильи Анисимова [Анисимов 2017 (1888)], первого горско-еврейского этнографа [Мурхазанов 2002, 3], автора сочинения «Кавказские еврей-горцы». Во время своего исследования Анисимов посетил Дагестанскую область, Терскую область и территории Азербайджана [Анисимов 2017, 97].

Указанные материалы были выбраны потому, что именно они больше всего затрагивают тему женщин в горско-еврейских общинах. Остальные источники главным образом касаются истории происхождения горских евреев на Кавказе [Гаузнер 1872; Гербер 1728; Дорн 1875] либо изучения языка горских евреев [Дорн 1861; Зубов 1835; Миллер 1892]. В случае если в них и встречались описания традиций и ритуалов горских евреев, женщины там не упоминались или упоминались косвенно (см., например: [Баранов 1980; Барсов 1882; Березин 1850; Дубелир 1871; Wolff 1835, 49–63] и другие работы). Три вышеперечисленные книги наиболее детально описывают быт и традиции горских евреев, что, возможно, и послужило причиной их переиздания в качестве отдельного сборника в 2017 г.

Особое внимание я уделяю трудам Ильи Анисимова — первого горско-еврейского этнографа, положившего начало этнографии горских евреев. Анисимов имел наибольший доступ в еврейские общины Северного Кавказа, ссылки на его работы были и до сих пор остаются обязательными, когда речь идет о горских евреях [Мурзаханов 1994b, 7].

Ключевые тезисы, которые служат отправными точками для нашего рассуждения и анализа, следующие: 1) горские евреи XIX в. преподносятся в качестве «другого» и воспринимаются через призму ашкеназской культуры; 2) горские еврейки описываются по модели поработенной «восточной женщины», эксплуатируемой мужской частью населения; 3) стоит рассматривать систему патриархальных ценностей комплек-

сно в связке с системой властных отношений, основанной на власти старейшин. Таким образом, по моему мнению, геронтократия, а не патриархат, является ключом к пониманию гендерных ролей горских еврейских общин XIX в.

### Горский еврей как «другой»

В рассматриваемых книгах [Анисимов 2017 (1888); Черный 2017 (1869); Немирович-Данченко 2017 (1880)], как и в большинстве материалов о горских евреях, кавказские евреи сравниваются с их соседями горцами-мусульманами и в то же время сопоставляются с евреями-ашкеназами.

В этом сравнении обозначена схожесть горских евреев с их соседями-горцами и различие между ашкеназами и горскими евреями. Историк Ю.И. Мурзаханов пишет, что таким образом царские чиновники пытались подчеркнуть значительное отличие горских евреев от ашкеназов [Мурзаханов 1994b, 3].

Горские евреи воспринимаются как отдельная лиминальная культурная группа, находящаяся где-то между горцами и евреями и отчасти относящаяся к обеим группам. Английский и американский антрополог Виктор Тернер мог бы охарактеризовать этот феномен как «ни тут, ни там» или «и тут, и там» (*«neither here nor there» and nonetheless «both here and there»*), т.е. часть обеих групп одновременно [Turner 1967; 1986, 93–110]. Израильский антрополог Хен Брам полагает, что статус горских евреев также не вписывается в традиционное разделение еврейских общин на сефардов и ашкенази. Брам пишет, что кавказские евреи не являются ни сефардами, ни ашкеназами, но включают компоненты обеих традиций в свою уникальную религиозную обрядность [Bram 2009, 2].

Так, например, Илья Анисимов пишет: «...горские евреи живут с другими туземцами вообще очень дружно, за исключением немногих мест, где евреи поставили себя плохо <...>, но все-таки и там далеко не так презируются горцами, как европейские евреи — европейцами» [Анисимов 2017, 100].

Автор обозначает, что горские евреи воспринимаются русским правительством как один из кавказских этносов,

что позволяет им пользоваться всеми правами горцев: «...в прошлом году последовало правительственное распоряжение о предоставлении им этого права [права на торговлю], не смешивая их с русскими евреями, с которыми они общего ничего не имеют» [Анисимов 2017, 111]. Фигура горского еврея воспринимается в роли «другого» и описывается в сопоставлении с противостоящим ему русским евреем. Совокупность различий между горскими и русскими евреями представлена прежде всего в их манере поведения и умении постоять за себя. Василий Немирович-Данченко отмечает, что «городской еврей, разумеется, будет принижаться, но еврей горский сумел бы отстоять свое достоинство» [Немирович-Данченко 2017, 50].

Илья Анисимов, сам будучи кавказским евреем, пишет о неприязненном отношении горцев-евреев к европейским евреям, объясняя его религиозными различиями: «Это различие мы видим в некоторых религиозных обрядах и обычаях, сохранившихся в религии горских евреев и прямо противоречащих духу и требованиям иудейской религии, так как некоторые обычаи горских евреев носят языческий характер. <...> Правда, в последнее время горские евреи, знакомясь с европейскими или русскими евреями, у которых вполне установлены законы Моисея, начинают постепенно очищать свою веру от прежних языческих верований и забывают своих второстепенных богов» [Анисимов 2017, 117].

Илья Анисимов родился в семье горских евреев, но, как и многие другие авторы, воспринимает именно ашкеназский подход к иудаизму как истинный и верный. Анисимов пишет, что большинство русских евреев-«эшгенеци», «будучи более или менее образованными и более развитыми, чем их кавказские единоверцы, не слишком придерживаются устаревших обрядов — Талмуда, чем нередко вызывают против себя в этих дикарях негодование» [Анисимов 2017, 91].

Автор преподносит быт и традиции горских евреев с позиции *ашкеноормативности* (анг. *ashkenormativity*), отдавая предпочтение культуре европейских евреев, воспринимая кавказский подход к иудаизму через ашкеназскую призму восприятия. Я объясняю это тем, что отец Анисимова — Ше-

ребет Нисим-оглы — учился в Воложинской ашкеназской ешиве [Мурзаханов 2002, 3], где, скорее всего, приобщился к религиозному мировоззрению европейских евреев.

Ашкенормативность характерна не только по отношению к горским евреям, но и многим другим не ашкеназским группам, например, евреям-сефардам, мизрахи или эфиопским евреям, которым неоднократно приходилось доказывать свою еврейскую принадлежность. Более того, ашкенормативность зачастую свойственна и самим горским евреям, которые, несмотря на неприязненное отношение к европейским евреям, стремились дать своим детям именно ашкеназское образование.

У большинства путешественников-исследователей XIX в. отсутствовало глубинное понимание кавказской культуры, и они могли сосредоточиться исключительно на видимых, очевидных элементах, которые в европейском представлении могут интерпретироваться в пользу тезиса о «низком моральном статусе горских евреев» и ущемлении прав горских евреек.

Иуда Черный описывает помещения горских училищ для раввинов как грязные и тесные, обращая внимание на то, что раввин сидит на земле или ковре, а вокруг него — мальчики, «все пишут на колене по мусульманскому способу, к чему так привыкают, что им трудно и неудобно писать на столе» [Черный 2017, 19–20]. Он специально останавливается на культуре еды, подчеркивая, что «горцы-евреи едят весьма нечисто, <...> подают кушанья в такой посуде, которая по нескольку недель не мыта, и на ней остатки прежних кушаний накоплены одни на другие <...>». И далее: «Кроме того, они прикасаются к каждому кушанью руками, и хотя и находятся у многих зажиточных из них ложки и вилки, но они все-таки по привычке едят руками. Большею частью все кушанья их пахнут потом, что отвратительно для непривычного человека» [Черный 2017, 11–12].

Стоит обратить особое внимание на колониальную риторику, используемую при описании горских евреев того времени. Так, горских евреев называют дикарями, регулярно указывая на их нечистоплотность. Любые другие формы по-



ведения, отличающие их от европейцев, преподносятся как признак варварства и необразованности.

### Горская еврейка как «восточная женщина»

В источниках XIX в. горские еврейки так же, как и горские евреи, описаны в духе колониализма и ориентализма, характерных для ориенталистов того времени [Иоселиани 1861; Черный 2017; Немирович-Данченко 2017, Анисимов 2017]. В европоцентристской научной школе Восток не воспринимается как крупный и разнородный географический регион, но как социокультурная данность, некая система координат. В этом случае для исследователя-ориенталиста Восток — это «общее целое», для него не имеет значения, идет ли речь о Саудовской Аравии или Дагестане, Узбекистане или Йемене — все эти географические объекты слиты в одну культурную единицу.

Американская исследовательница-антрополог палестинского происхождения Лайла Абу-Лугод ввела понятие *Islam Land* [Abu-Lughod 2013, 70]. Абу-Лугод пишет, что *Islam Land* не существует, точно так же, как и не существует «the Muslim woman» в качестве обобщенного архетипа мусульманской женщины [Там же, 73]. Понятие *Islam Land* я перевожу на русский как «исламский мир» — термин, активно используемый в русскоязычном научном дискурсе, точно так же, как и конструкт «Русский мир». В русскоязычной терминологии XIX в. вместо «мусульманской женщины» используется определение «восточная женщина», относящееся также и к горским еврейкам. Обобщенное понятие «восточная женщина» воспринимается и преподносится как фигура «другого/другой» не только Черным, но и многими другими путешественниками и исследователями.

Илья Анисимов пишет о горских еврейках, относя их к обобщению «восточная женщина», не отделяя от остальных народностей Кавказа: «...девушки горских евреев отличаются теми же свойствами, как и **все женщины Востока** [здесь и далее жирный шрифт в цитатах — мой (В.Р.)]: они стыдливы, робки и **крайне невежественны**, но вместе с тем стро-

го целомудренны и трудолюбивы. <...> Вообще положение девушки до замужества и женщины **ничем не отличается** у горских евреев от такого же тяжелого положения их у других восточных народов» [Анисимов 2017, 146–147].

Черный, как и другие путешественники-исследователи, воспринимает другую культуру как недостаток культуры, другую красоту — как уродство [Черный 2017, 27]:

Между молодыми женщинами встречаются франтихи, которые красят себе волосы и брови. Встречал я и таких, которые разрисовывают себе лицо возле глаз и на щеках; они рисуют красками разные фигуры вроде маленьких шариков и кривых линий черного, красного и каштанового цвета, и в таком виде **они весьма похожи на дикарок**. Заднюю косу они постоянно носят в длинном шелковом мешке, похожем на рукав. Этот рукав на голове, под покрывальным платком, висит сзади плеча, как хвост.

Василий Немирович-Данченко с таким же непониманием отнесся к восприятию красоты горскими еврейками, сосредотачиваясь прежде всего на своем личном славяноцентристском опыте [Немирович-Данченко 2017, 46]:

Все остальные дамы воинствующего Израиля были очень непривлекательны. Между ними, сверх того, попадают настоящие, **татуированные дикарки**. И без того **грубые лица** еще разрисованы разными фигурами, линиями, кругами, треугольниками. Всего отвратительнее, когда эти знаки наведены ярко-красной краской — точно кровью расписаны. Мне привелось даже встретить старуху, не отказавшую себе в удовольствии провести по лицу несколько черных черточек, придававших ей, **по ее разумению**, особенное благородство и изящество. Щеголихи с крашеными бровями и волосами очень нередки. В последнее время, по персидскому обычаю, местные дамы в некоторых аулах наводят багровые колера на старательно оттощенные ногти — точно концы пальцев в крови вымочены.

Вот как Василий Немирович-Данченко описывает горскую еврейку [Там же, 44–45]:

...я разинул рот перед **красивой дикаркой**. Представьте узкий овал лица, тонкого и изящного. Крупные черные глаза миндалевидными смотрят на вас как-то робко и покорно. **Это взгляд восточной женщины**. Черные брови словно чуть-чуть наведены кисточкой — так правилен их изгиб; изящный носик с тонкими розовыми ноздрями, слегка раздувающимися даже и от обыкновенного дыхания, и маленький рот; несколько припухшие ярко-алые губки, верхняя чуть-чуть вздернута, не безобразно, а ровно настолько, чтобы показать мелкий жемчуг зубов. А волосы хоть и скрывал уродливый шелковый мешок позади, но пряди их выбивались над небольшим лбом и назойливыми, мелкими локонами обрамляли тонкие розовые, сквозившие уши. Распустите по матовой, страстной смуглине этого лица капли две-три крови, настолько, чтобы слегка окрасить лишь щеки, проведите по готовому очерку его также едва заметные голубые линии жилок — и вы поймете, как поражен я был в первую минуту.

Впоследствии оказалось, что описанной девочке 12 лет [Там же, 47].

Польский антрополог Збигнев Бэнэдыктович в своей книге «Портреты «другого». От стереотипа к символу» (*Portrety „Obcego”. Od stereotypu do symbolu*) пишет, что основная группа создает идеалистический портрет самого себя в отличие от «другого», часто представляемого в качестве нелепого или абсурдного существа [Benedyktowicz 2000, 59]. Так, например, Немирович-Данченко преподносит описанную выше горскую еврейку [Немирович-Данченко 2017, 46–47]:

- Знаешь ли ты своего жениха? — спрашивал я потом Махлас.
- А зачем мне его знать? Я не хочу «быть маслом в воде». Зачем знать своего араса, когда другие невесты тоже не знают своих? У нас обычай такой.
- Да как же вы жить-то будете?
- У него двести баранов есть! Каждый день плов ест, суп с курдючным салом. Жирный такой суп. Каждый праздник зурначи (музыкант на дудке) будет, дамрука (барабанщика) позовет... Танцуй хоть всю ночь... Хинкал у него и в будни бывает!
- Что это за хинкал?

— Вай... Вкусная вещь! Лучше сахару! Вай-вай, неужели ты не знаешь хинкал! У вас разве не умеют делать его? Да, впрочем, что же вы, русские, понимаете, если хинкалу не едите... Вай-вай, какие вы бедные... Куда же вам, впрочем, и кушать такие вещи!

И она с искренним сожалением качала головою, глядя меня по лицу, точно утешая в великом несчастье незнакомства с хинкалом.

Одной из характеристик колониального подхода является восприятие и понимание гендерной роли восточной женщины как угнетенной и притесненной, ограниченной в правах, здесь подчеркивается контраст между «репрессированным Востоком» и «свободным Западом» [Abu-Lughod 2013, 70, 123]. Этот феномен, который египетско-американская исследовательница Лейла Ахмед называет колониальным феминизмом (*colonial feminism*), проявляется в использовании статуса «репрессированной» женщины в качестве причины для установления собственных колониальных порядков [Ahmed 1992, 102–142]. Именно в этом ключе стоит рассматривать материалы Ильи Анисимова о горских еврейках: «Несомненно, что бледность лица горских женщин, как и **всех женщин Востока**, зависит главным образом от затворнической жизни и от того **жалкого и рабского** положения, которое они занимают в семье» [Анисимов 2017, 134–135].

Говоря о двоеженстве горских евреев, Анисимов также подчеркивает зависимое положение женщин, изображая их в качестве жертвы [Там же, 135]:

Многие женятся на другой просто из-за чувственных побуждений, прожив с первой женой лет десять и нажив с ней кучу детей. Конечно, женщина, будучи **ударчена** постоянными трудами и заботами о муже, детях и **жертвуя** для их блага своим спокойствием, здоровьем, скоро начинает стареть <...>. Чувственному мужу не нравится это, и он берет себе другую, более свежую и молодую женщину или девушку.

### Патриархат или геронтократия?

«Женщина в Дагестане — рабыня в высшей степени», — писал Иоселиани в стиле колониального феминизма [Иоселиани 1861], указывая на рабское положение дагестанских женщин. Большинство авторов XIX в., пишущих о горских еврейках и других женщинах народов Северного Кавказа, преподносили ситуацию подобным образом, подчеркивая положительное влияние страны-колонизатора на статус женщин. Гаятри Чакраворти Спивак прекрасно описывает этот феномен своей знаменитой фразой «белые мужчины, спасающие коричневых женщин от коричневых мужчин» (*white men saving brown women from brown men*) [Spivak 1993, 93].

Размышляя о роли кавказских евреек, исследователи прежде всего должны определить для себя фигуру «другой» вне понятий колониального феминизма, стараясь постичь гендерную роль горской еврейки в ее собственной уникальной системе ценностей, основываясь на правилах культурного релятивизма [Boas 1911; Abu-Lughod 2013, 40].

Анисимов описывает пример, в котором девушки, оказывая почтение к гостям, «несут на ладони или между пальцами тлеющий уголь и держат его, несмотря на ожог, пока те [гости — *прим. ред.*] не закурят своей трубки или папироски». Автор определенно видит в горских еврейках жертву и все же отмечает, что горская еврейка «чувствует в продолжение всего этого дня наслаждение, а не тягость и особенно уважает тех, которые требуют от нее разных услуг» [Анисимов 2017, 151]. Анисимов прекрасно понимает ценности горских евреек, но относится к ним с пренебрежением, как бы отнимая у них их собственный голос и право жить, как они хотят. Таким образом явно проявляется колониальное разделение на «просвещенные» и «примитивные» народы, к числу которых, по взглядам XIX в., относят горских евреев.

Анисимов пишет об этом [Там же, 147]:

...строгий наказ, передающийся из поколения в поколение, «не смей без особенной нужды выйти за порог», ничуть не возбуждает ропота среди женщин, как думают **просвещенные на-**

**роды;** натура их, как видно, привыкла веками сидеть дома и даже до того, что их никакие блага мира, никакие удовольствия не тянут никуда, и **они сами** готовы делать все дома и копаться вечно в своей стряпне, шитье и хозяйстве, не думая больше ни о чем, лишь бы не выходить из дому куда-нибудь, где противные мужчины будут глазеть на них.

Я предлагаю рассматривать социальное устройство горско-еврейских общин XIX в. вне категорий колониального феминизма, а в контексте геронтократии — то есть власти старейшин. Как мужчины, так и женщины были подконтрольны старейшинам горских еврейских общин в равной степени, но в разной форме, в зависимости от их гендерной роли. Точно так же, как и женщины, молодые мужчины не участвовали в выборе собственной жены, так как большинство горских евреев сватали еще детьми [Черный 2017, 28]. В качестве примера Анисимов приводит историю своего друга, умершего «от подобной женитьбы» [Анисимов 2017, 147–148]:

Ему был 21 год. Невеста была засватана за него еще ребенком <...>. Она не понравилась ему после первого же свидания и стала ему противна. Несмотря на слово «совестно», он упрашивал отца отпустить ее, дать ей развод и все приданое, которое привезла она с собою. Отец упорно не соглашался, говоря, что у него нет денег, которые нужно дать в этом случае невесте наличными за привезенное ею приданое <...>. По истечении 4 месяцев после свадьбы молодой человек слег в постель и сильно заболел. <...>

— Товарищ, — сказал он мне <...>, — посмотри на нее (жена убирала комнату) — она точила как червь вот эти шесть месяцев мою душу и совсем заела меня. Я просил, умолял ее взять развод, сжалиться над моею молодостью и потребовать этого от батюшки... Она и до сих пор, когда я уже на смертном одре, торчит у меня пред глазами... Смотри же, товарищ, будь осторожен: знаю, что и ты не любишь своей невесты, но они настаивают, чтобы ты женился теперь; лучше умри или пускай убьют тебя до женитьбы, чем вот этак!.. (Он кашлянул кровью!)

Через месяц <...>, его уже не было, и родичи его, в том числе и жена, были в глубоком трауре. Следуя обычаям, родители

умершего через год выдали вдову покойника за второго своего сына, меньшего, 18-летнего брата покойного. **Ни он, ни она не соглашались сначала на этот несчастный брак, но, подавленные всеобщим требованием, должны были уступить.** Спустя полтора года у них родился от этого брака мальчик, названный именем моего умершего товарища. В последнее мое путешествие я встретил ее в Дербенте, больную также чахоткой, и недавно уведомили меня о ее смерти.

Принуждение со стороны родителей и старейших жениться на нежеланной девушке или выйти замуж за нежеланного мужчину, часто вынуждало молодых людей «воровать» невесту, что обычно делалось по сговору обеих сторон с целью вынуждения родителей дать согласие на свадьбу [Там же, 102]. Стоит подчеркнуть, что наряду с традицией открытия лица невесты [Там же, 150] горские евреи практиковали ритуал *шерм думоре* — «открытие лица жениха». Незадолго до свадьбы жениха вместе с друзьями приглашали в дом невесты на торжественный ужин. За столом вместе с братьями невесты находились и ее родители, таким образом подтверждая статус помолвки, которая чаще всего имела место, когда жених был еще ребенком [Мурзаханов 1994а, 29].

Говоря о физическом насилии, которое часто является объектом отдельной дискуссии в дискурсе о кавказских женщинах, стоит заметить, что не только женщины, но и «младшие» мужчины, и дети наказывались физически старейшиной, раввином или любым другим мужчиной, считающимся «старшим», то есть имеющим привилегированное положение. Мы сталкиваемся с описанием конфликта по поводу уборки училища для раввинов. Анисимов пишет, что дочь и жена рабби подметали и выносили ковры, топили печь и приносили воду, в то время как подметать училище и убирать его было обязанностью учеников. Ученики, чтобы избежать уборки, приходили нарочно поздно, что вызывало злость раввина:

Рабби горячился, выходил из себя и бросался с кнутом попеременно то на младших учеников, то на жену свою с дочерьми, нередко последних избивал до того, что они по целым неделям

не могли показываться от синяков. Заметьте — такие варварские наказания претерпевали жена и дочь главного раввина, человека ученого и почти единственного по своему завидному положению между евреями-горцами! В руке рабби находился постоянно наготове длинный прут, которым угощал он, не вставая с места и протягивая только руку, **младших учеников**, переставших читать громко уроки. Если же ученик плохо знал урок, то **борода ученика тоже не спасала** его от наказания: с быстротой молнии ему наносилась пощечина, а иногда и удары нагайки [Там же, 129].

Из этого описания следует, что подчиненный статус ситуативен и не всегда обусловлен возрастом, а часто положением человека в иерархии общины. Таким образом, ученик раввина находится в подчиненном по отношению к нему положении. Так как женщины не присутствовали в синагогах и практически не участвовали в религиозной жизни [Там же, 131–132], они были включены в меньшее количество иерархических цепочек, ввиду чего реже становились объектом геонтократического насилия.

Главнотачальствующий на Кавказе князь Александр Дондуков-Корсаков использовал этнографические исследования с целью насаждения колониальной власти. Несмотря на активную критику подобного подхода, он подчеркивал власть старейшин и поощрял преданность горцев-мусульман традиционным для Северного Кавказа племенным формам администрации. Так, описывает Дондуков-Корсаков, каждый аул высылал двух или трех старейшин на собрание общин, а остальные члены общин подчинялись и уважали их решения [Jersild 2002, 93–94]. Мурзаханов пишет, что власть главы семьи в горских общинах XIX в. была практически неограниченна, так как именно глава семьи распоряжался семейными финансами и принимал решения касательно имущества и помолвок детей [Мурзаханов 1994а, 25]. Ученый-кавказовед М.О. Косвен отмечает, что все произошедшие от раздела одной семьи дочерние семьи создавали патронимию — группу больших и малых семей, образовавшихся в результате сегментации одной патриархальной семейной общины, сохра-



няющих в той или иной форме хозяйственное, общественное единство. Патронимия у горских евреев называется *хуней бирори* — братские дома [Там же, 23].

В то же время женщины определенно имели свое женское пространство и отдельные женские иерархические цепи, развивающиеся между первыми и вторыми женами, свекровями и невестками, в них мужчины редко принимали участие [Анисимов 2017, 149]. Главой женской части семьи являлась старшая женщина — *келезэн*, которая единолично распоряжалась домашним хозяйством. Все остальные женщины *келекифлет* находились в ее прямом подчинении. После ее смерти или в случае неспособности исполнять обязанности, управление домашним хозяйством переходило к старшей снохе [Мурзаханов 1994, 33]. Мурзаханов пишет, что среди нальчикских евреев свекровь позволяла невестке разговаривать с ней только спустя несколько месяцев после свадьбы, что являлось необходимостью при совместном выполнении домашних обязанностей. Молодая жена не должна была первой заговаривать со свекровью, золовками и старшими невестками [Там же, 30].

Женщины имели свои «привилегированные роли», так же недоступные для мужчин, как и мужские — для женщин. К таким ролям относятся женщина-плакальщица на похоронах [Черный 2017, 23–26; Анисимов 2017, 164–168] и *момой* (бабка) — женщина, принимающая роды и лечащая от недугов [Анисимов 2017, 121, 141–145].

Израильская исследовательница-социолог Рахель Шараби указывает, что горские еврейки Северного Кавказа также участвовали в исключительно женских ритуалах. Свадебный ритуал хны символизировал начало инициации и трансформации девочки в жену. Шараби пишет, что в ритуале принимали участие исключительно женщины. В дом невесты приходило 10–15 женщин, праздновавших предстоящую свадьбу, и красили руки невесты пастой из хны. Паста была приготовлена матерью невесты и матерью жениха и олицетворяла единство двух семей. Ночь хны завершалась ритуалом *нигуро*, во время которого женщины читали нараспев отрывок из Торы, что считалось бы неприемлемым для ашкеназских

женщин [Sharaby 2011, 29–31]. Еще одним коллективным исключительно женским ритуалом являются проводы невесты к реке (бане или купальне) для ритуального омовения. Родственницы и подруги невесты провожали ее к реке, а после погружения осыпали ее рисом и сладостями [Анисимов 2017, 159; Sharaby 2011, 31]. Наличие женских коллективных ритуалов указывает на особое отдельное место женщин в религиозной обрядности горских евреев, что парадоксальным образом отсутствует в ашкеназской традиции.

### Заключение

Итак, рассматривая источники, можно сделать следующие выводы.

Горские евреи воспринимаются российскими путешественниками-исследователями XIX в. как «другой», отличающийся от «знакомого» и понятного европейского еврея.

Восток рассматривается этнографами XIX в. как общее размытое целое, без дифференцированных групп. Постоянно подчеркивается схожесть горских евреев с остальными этносами Кавказа.

Путешественники-исследователи не определили отдельного места для горской еврейки, анализируя ее место исключительно в рамках модели восточной женщины, приписывая ей все существующие и воображаемые признаки женщины Востока.

Авторы обращают внимание на то, что их восприятие женской гендерной роли в кавказских еврейских общинах отличается от мнения самих горских евреев. В то же время, используя «традиционный» подход, голос женщин они игнорируют, им пренебрегают, что радикально отличается от современных позиций постколониальных феминистских исследований.

Я считаю, что именно геронтократия, а не патриархат, занимает центральную роль в системе иерархических отношений. Согласно этой идее, и мужчины, и женщины предстают ущемленными в похожей степени, но в разных проявлениях.

### Литература / References:

- Анисимов 2017 [1888] – *Анисимов И.* Кавказские Евреи-Горцы // Черный И., Немирович-Данченко В., Анисимов И. Кавказские евреи-горцы. М.: Центрполиграф, 2017. С. 161–316.
- Баранов 1980 – *Баранов Е.* Слобода Нальчик // Недельная хроника Восхода. СПб., 1890. 18 ноября. № 46. С. 1171–1172.
- Барсов 1882 – *Барсов А.* Предания о некоторых местностях Дагестана, Джиут-Гатта. Выпуск 2. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис. 1882. Вып. 11. Отд. 11. С. 138–139.
- Березин 1850 – *Березин И.Н.* Путешествие по Дагестану и Закавказью. Казань. Университетская типография, 1850.
- Гаузнер 1872 – *Гаузнер К.* О первоначальном поселении евреев в южных и юго-западных частях нынешней России // Вестник русских евреев. СПб., 1872, 17 августа, № 7; 24 августа, № 8; 31 августа, № 9.
- Гербер 1728 – *Гербер И.Г.* Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекой Курой народах и землях и о их состоянии в 1728 году // Сочинения и переводы к пользе и увеселению служащие. СПб.: Имп. Акад. наук, 1760. Ч. XII, июль. С. 1–48; август. С. 99–140; сентябрь. С. 196–232; октябрь. С. 291–308.
- Дорн 1875 – *Дорн Б.* Каспий. О походах древних русских в Тарбаганстан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережья Каспийского моря. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1875. С. 492–493.
- Дорн 1861 – *Дорн Б.* Отчет об ученом путешествии по Кавказу и южному берегу Каспийского моря. СПб.: Тип. Акад. наук, 1861.
- Дубелир 1871 – *Дубелир Д.М.* Евреи на Кавказе. Вестник русских евреев, СПб., 1871. 3 января, № 1; 10 января, № 2; 17 января, № 3; 24 января, № 4; 31 января, № 5; 7 февраля, № 6; 14 февраля, № 7.
- Зубов 1835 – *Зубов П.* Картина Кавказского края, принадлежащего России, и сопредельных оному земель, в историческом, статистическом, этнографическом, финансовом и торговом отношениях. СПб.: Тип. Конрада Виннбера, 1834–1835. Ч. 1–4.
- Иоселиани 1862 – *Иоселиани П.И.* Путевые записки по Дагестану в 1861: документально-художественная. Тифлис: Типография Главного управления наместника Кавказского, 1862.
- Немирович-Данченко 2017 (1880) – *Немирович-Данченко В.* Воинствующий Израиль. Неделя у дагестанских евреев // Черный И., Немирович-Данченко В., Анисимов И. Кавказские евреи-горцы. М.: Центрполиграф, 2017. С. 63–160.

Черный 2017 (1869) – *Черный И.* Горские евреи Терской области. Краткие исторические сведения // Черный И., Немирович-Данченко В., Анисимов И. Кавказские евреи-горцы. М.: Центрполиграф, 2017. С. 7–62.

Миллер 1892 – *Миллер В.Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. Введение, тексты и словарь. СПб., 1892. «Библиография».

Мурзаханов 1994а – *Мурзаханов Ю.И.* Современная семья у горских евреев Кабардино-Балкарии. М.: Издательство «Чоро», Москва, 1994.

Мурзаханов 1994b – *Мурзаханов Ю.И.* Очерк истории этнографического изучения горских евреев (XVIII — начало XX в.). Издательство «Чоро», Москва, 1994.

Мурзаханов 2002 – *Мурзаханов Ю.И.* Горско-еврейский этнограф Илья Шеребетович Анисимов. М.: Наука, 2002.

Abu-Lughod 2013 – *Abu-Lughod L.* Do Muslim Women Need Saving? Harvard University Press, 2013.

Ahmed 1992 – *Ahmed L.* Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate. New Haven, CT: Yale University Press, 1992.

Benedyktowicz 2000 – *Benedyktowicz Z.* Portrety „Obcego”: Od stereotypu do symbolu. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000.

Boas 1911 – *Boas F.* The Mind of Primitive Man. The Macmillan Company, New York, 1911.

Bram 2009 – *Bram C.* Immigrant Jews of the Caucasus in New York and Moscow: Ethno-Cultural Identity and Community Organization // Sociological Papers. 2009. № 13. P. 43–57.

Jersild 2002 – *Jersild A.* Orientalism and Empire. McGill-Queen's Press, Montreal and Kingston, 2002.

Turner [1967] 1986 – *Turner V.* The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Cornell University Press, 1967.

Sharaby 2011 – *Sharaby R.* Dual Liminality: Marriage Rituals of the Mountain Jews in a Changing Social Context // Journal of Ritual Studies. Vol. 25. № 1 (2011). P. 25–44.

Spivak 1988 – *Spivak G.C.* Can the subaltern speak? Basingstoke: Macmillan, 1988.

Wolff 1835 – *Wolff J.* Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and other sects. London, 1835.

Murzahonov Ju.I. Sovremennaja sem'ja u gorskih jevrejev Kabardino-Balkarii [The Modern Family of Mountain Jews in Kabardino-Balkaria]. Moscow: Izdatel'stvo "Choro" Publ., 1994. (In Russian).

Murzahanov Ju.I. *Ocherk istorii etnograficheskogo izuchenija gor-skikh jevrejev (XVIII — nachalo XX v.)* [Essay on the History of Ethnographic Study of Mountain Jews (XVIII — early XX century)]. Moscow: Izdatel'stvo "Choro" Publ., 1994. (In Russian).

Murzahanov Ju.I. *Gorsko-jevrejskij etnograf Il'ja Sherebetovich Anisimov* [The Mountain Jew's Ethnographer Il'ja Sherebetovich Anisimov]. Moscow: Nauka Publ., 2002. (In Russian).

Abu-Lughod L. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press, 2013. (In English).

Ahmed L. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT: Yale University Press, 1992. (In English).

Benedyktowicz Z. *Portrety „Obcego”: Od stereotypu do symbolu* [Portraits of the Other: From Stereotype to Symbol]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Publ., 2000. (In Polish).

Boas F. *The Mind of Primitive Man*. The Macmillan Company, New York, 1911. (In English).

Bram C. Immigrant Jews of the Caucasus in New York and Moscow: Ethno-Cultural Identity and Community Organization. *Sociological Papers*. 2009. № 13. P. 43–57. (In English).

Jersild A. *Orientalism and Empire*. McGill-Queen's Press, Montreal and Kingston 2002. (In English).

Turner V. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, 1970. (In English).

Sharaby R. Dual Liminality: Marriage Rituals of the Mountain Jews in a Changing Social Context. *Journal of Ritual Studies*. Vol. 25. № 1 (2011). P. 25–44. (In English).

Spivak G.C. *Can the subaltern speak?* Basingstoke: Macmillan, 1988. (In English).

## Gender Roles of Mountain Jewish Women in the Ethnographic Sources of the 19th Century

**Varvara V. Redmond**

(University of Warsaw, Warsaw, Poland)

PhD Candidate, ORCID ID: 0000-0002-6503-643X, Faculty of History, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw, Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, Poland, tel. +48225524537,  
E-mail: varvara.redmond@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.1

**Abstract:** The article examines female gender roles in the Mountain Jewish communities of the Northern Caucasus, based on travel notes of travelers and researchers of the XIX century. The author questions the validity of the wide-spread view of Mountain Jewish women as oppressed and downtrodden, proposing to analyze the Mountain Jewish communities not within the “classical” framework of Orientalism and Ashkenazi values, but issuing from the power patterns of gerontocracy and patriarchy and considering specific customs and rituals related to gender status and gender roles in the abovementioned communities.

**Keywords:** *Mountain Jews, Mountain Jewish women, gender, the Northern Caucasus, orientalism, postcolonial feminism*

## О некоторых чертах декоративно-прикладного искусства крымских караимов (XIX–XX вв.)

*Екатерина Сергеевна Акав*

(Государственный институт искусствознания, Москва, Россия)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0003-3764-9711, Государственный институт искусствознания (ГИИ), Сектор классического искусства Запада: Россия, 125009, Москва, Козицкий переулок, 5, тел.: +7 968 951 20 31, E-mail: akav\_katya@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.6

**Аннотация:** Важным аспектом в реконструкции искусства крымских караимов является изучение текстильных изделий религиозного назначения, их систематизация, сравнение, а также выведение специфики караимских традиций в изготовлении религиозных атрибутов. Личный вклад автора в реконструкцию караимского искусства представлен в статье «Коллекция предметов караимской литургии, быта и произведений изобразительного искусства в Евпаторийском краеведческом музее (ЕКМ)», где впервые была описана караимская коллекция. К литургическим предметам из ткани, которые постоянно находятся в кенасе, мы относим *парохет*, *массахи*, чехлы для свитков Торы, а к индивидуальным — *талит* и сумочки для молитвенников, которые традиционно вышивали девушки перед свадьбой своему жениху. Они представляют ценность не только как достижения караимского декоративно-прикладного искусства, но и как образцы для последующего возрождения традиционных ремесел, что ныне является актуальным в связи с возобновлением религиозной жизни в Евпаторийских, Симферопольской (Крым), Харьковской (Украина), Тракайской (Литва) кенасах.

**Ключевые слова:** *кенаса, парохет, массах, чехлы для Торы, талит, арба-кенафот, сумочка для молитвенника, чичит*

Изучение искусства крымских караимов является одним из приоритетных направлений в реконструкции художественного наследия национальных общин. Важным аспектом здесь становится изучение текстильных изделий религиозного назначения, их систематизация, сравнение, а также выведение специфики караимских традиций в изготовлении религиозных атрибутов. Личный вклад автора в реконструкцию караимского искусства представлен в статье «Коллекция предметов караимской литургии, быта и произведений изобразительного искусства в Евпаторийском краеведческом музее (ЕКМ)», где впервые была описана караимская коллекция [Акав 2015].

Ранее поднимались вопросы исторического, статистического, культурологического аспектов религиозной атрибутики караимов, о чем свидетельствуют работы: И.И. Казаса [Казас 1911], Б. Ельяшевича [Ельяшевич 1993]; искусствоведческий аспект и описание декоративно-прикладного искусства караимов приводится Н. Кашовской [Кашовская 2015], И. Смоленским [Смоленский 1912], Д.(В.)З. Тирияки [Тирияки 2008], П.Я. Чепуриной [Чепурина 1938], а также в Караимской народной энциклопедии (КНЭ) коллективом авторов и составителей (М. Сарач, Ю. Полканов, М. Казас) [КНЭ 2007].

В задачи статьи входит рассмотрение особенностей предметов интерьера кенасы и личных ритуальных вещей верующих; анализ специфики изготовления и украшения *парохетов, массахов*, чехлов для свитков Торы; описание своеобразного *тали́та* как основного атрибута верующего караима, специфики украшения сумочек для молитвенника.

К литургическим предметам из ткани, которые постоянно находятся в кенасе, мы относим *парохет*, *массахи*, чехлы для свитков Торы, а к индивидуальным — *тали́т* и *сумочки для молитвенников*, которые традиционно вышивали девушки перед свадьбой своему жениху.

Период изготовления всех предметов, относящихся к литургическому обряду караимов, следует датировать XIX–XX вв., есть и документальное подтверждение этой даты (музейные картотеки, надписи на *парохетах* с указанием года), кроме того об этом свидетельствуют внешние свойства атри-



бутики и ее сохранность. Стоит отметить особенности композиционного решения изображений на всех литургических предметах. Символика имеет общее значение, но некоторые знаки чаще встречаются именно в караимском искусстве. Например, изображение *нер-тамида*, деревья и вазоны, колося и др.

Главным атрибутом литургии является *парохет* (с ивр. ‘завеса, занавес’), т.к. он закрывает алтарную часть, где хранятся свитки Торы. *Парохеты*, как правило, изготавливались из дорогих и ярких тканей. Основой их служил бархат, атлас, шелк. Иногда основу *парохета* оформляли парчой. Все полотно украшалось богатой вышивкой золотыми или серебряными нитями.

Все, что окружает верующего человека, должно создавать атмосферу полного погружения и сосредоточения на молитве. Верующие должны были самостоятельно изготавливать эти предметы, ведь Бог наделил их соответствующими способностями. Обычно *парохет* вышивали исключительно дробным растительным орнаментом в технике двухсторонней глади, металлизированными серебряными, золотыми и шелковыми цветными нитками. Особенность и необходимость изготовления *парохета* для алтаря разъясняется в Книге Исход в двух местах: Исход 26:31–37 и Исход 36:35.

Орнаменты, которыми обычно украшали алтарные занавеси, можно условно разделить на следующие варианты композиции: два дерева-цветка; мелкий (дробный) растительный орнамент; четыре ряда по два дерева-цветка; изображение *нер-тамида*. В Евпаторийском краеведческом музее (ЕКМ) хранятся четыре *парохета*. На одном из них по атласному полю нарисованы специальным контуром для тканей два дерева-цветка (Рис. 1). Для создания рисунка использовали контуры серебряного, свинцового и золотого цветов. Поверхности цветков и листьев заполнены штрихами и плавно изогнутыми линиями. Этот *парохет* обшит розовым узорчатым шелком. К верхней части пришит прямоугольный отрез золотого атласа со знаками квадратного письма, где указано имя дарителя «М. Шишман». В Бахчисарайском историко-культурном заповеднике (БИКЗ) сохраняется шесть *па-*

*рохетов*. Большинство из них вышиты золотыми нитками караимскими мастерицами, популярный сюжет — деревья-цветки и дробный цветочный орнамент на малиновом атласе или шелке. Наиболее интересным сюжетом двух *парохетов* из этой коллекции является изображение светильника *нер-тамид* (Рис. 2). Один из них вышит на сукне, в рамке размещена основная композиция. Поверхность всех элементов светильника вышита в разных направлениях гладью двух видов. Этот *парохет* раньше был атрибутирован как мусульманский коврик для молитв *намазлик*. Так же атрибутирован и другой *парохет*, который до сих пор обозначается и публикуется в разных изданиях как предмет татарской культуры, хотя аналогию подобной композиции можно найти только среди караимских *парохетов*. Занавес выполнен из красного шелка. В Государственном музее истории религии (ГМИР) хранятся три *парохета*, привезенные А. Полкановым в 1932 г. из Крыма. Сюжеты традиционные: *нер-тамид*, бутоньерки (Рис. 3). Работа сложная по техническому решению: использовано несколько видов глади и оттенков золотых ниток, что свойственно технике караимских мастериц. Например, шов *каснак*, как свидетельствует П.Я. Чепурина, у караимов Крыма появился от предметов единоверцев из Багдада и Дамаска [Чепурина 1938]. Изначально заказывались предметы для кенасы, выполненные в этой технике, а в ханский период она распространилась среди караимов Крыма, они при шитье использовали живописный прием — вливание тон в тон. Эта особенность техники была свойственна только караимам [Там же]. Техника вышивки *маклама* (высокое золотое шитье) часто встречалась при изготовлении именно литургических атрибутов с предварительным настилом (чаще плотная бумага). Например, несколько *парохетов*, выполненных в период XVIII–XIX вв. различными материалами (золотая нить, бить, три сорта канители). П. Чепурина также отмечает, что *парохеты* изготовлялись из сукна, которое украшалось аппликационным шитьем. Рисунок вырезался из цветного сукна очень острым ножом, наклеивался вплотную на сукно-фон, а по краю вырезанного рисунка накладывалась толстая крученая шелковая нитка. Ее при-

крепляли очень равномерно рабочей ниткой, сильно притягивая, вследствие чего складывалось впечатление, будто по краю проходит тонкий шнурок. Обвитие рисунка шнурком подобного рода делалось в два ряда, что создавало большую прочность аппликационного шитья [Там же]. Караимские и татарские мастера, совершенствуя мастерство вышивки, разработали различные виды пялец в зависимости от вида шва [Там же].

Свидетельств о мастерицах, которые создавали все эти предметы, сохранилось очень мало. Из словаря Б. Ельяшевича известно, что в XVIII в. жила караимская вышивальщица и ткачиха Мурат. Она занималась разработкой разных тончайших тканей и искусных вышивок. Мурат принесла в дар общине Армянского Базара (гор. Армянск), где она родилась и жила, огромное количество великолепных тканей собственного изготовления для потребностей кенасы [Ельяшевич 1993]. В 1913 г. мастерица-караимка Арзу Юфудовна Дубинская вышила *массах* на аналой для кенасы Чуфут-Кале. Данный *массах* выполнен в различных техниках, в том числе аппликационным шитьем. Возможно, что А. Дубинская создавала и другие изделия, но информация об этом отсутствует. Стоит отметить, что религиозные предметы выполняли только караимские мастера, соблюдая специальные правила для изготовления сакральных предметов, которые приносили в дар кенасе.

По мнению П. Чепуриной и Д. Прохорова, караимы Сирии (Дамаска) и Багдада делали *парохеты* для караимов Крыма, композиция и символика этих *парохетов* объединяет традиции Ближнего и Дальнего Востока. Техническое решение шва *каснак* свойственно Ближнему Востоку, вливание тон в тон на территории Крыма было свойственно только караимам [Чепурина 1938; Прохоров 2015]. Крымские татары были знакомы с шитьем *каснак* до прихода в Крым, т.к. в Монголии и Средней Азии этот вид шитья известен с первых веков нашей эры. Однако стоит отметить различие: крымские татары при шитье *каснаком* не прибегали к живописному приему вливания тон в тон, как караимы Крыма. К концу XIX — началу XX в. очень редко можно было встретить *каснак* на

татарских вышивках. Аппликационное шитье было распространено среди татар южного побережья, у караимов и армян Крыма, оно было заимствовано из Закавказья, Османской Армении и Ирана [Чепурина 1938].

Наиболее ценным для верующего караима являются рукописные свитки Торы (Сефер-Тора), которые по обычаю хранятся в *арон-га-кодеш*. На свитках запрещены декоративные рисунки и украшения, поэтому верующие караимы стараются изысканно и богато украсить футляры и покрытия Сефер-Тора. Такие покрытия существуют двух видов. Первое — прямоугольный отрез ткани с растительным орнаментом, который обматывали вокруг свитка и сверху украшали серебряной короной. Такое покрывало хранится, например, в Литовском национальном музее (ЛНМ), оно изготовлено из персидского шелка с рисунком цветков карликовой пальмы; края обшиты каймой. Данный тип футляра характерен для польско-литовских караимов и совпадает с ашкеназской традицией этого региона. Другой пример покрытия свитка Торы — деревянная шкатулка-ящик цилиндрической формы с резьбой. Чаще всего она расписана красками или обтянута с внешней стороны вышитым бархатом. Такой тип футляра типичен для сефардов. И. Смоленский свидетельствует, что шелковые чехлы для Торы иногда раскрашивали контурной краской [Смоленский 1912, 29].

На катушки сверху надевали серебряные украшения — *танухим* (ивр. ‘яблоки’). Также название было принято на территории Ирака и Ирана. К *танухим* подвешивали колокольчики на тоненьких цепочках, такое украшение хранится в Феодосийском музее древностей.

Среди предметов, которые украшали интерьер кенасы, были скатерти (*массахи*) для аналоев. В БИКЗ хранятся три *массаха*, изготовленные из красного и малинового атласа, украшенные коленкором, парчой и шелком с цветочным орнаментом. В ЕКМ хранятся два *массаха*. Один из них имеет интересную композицию (Рис. 4): на серовато-голубой хлопчатобумажной ткани золотыми металлизированными нитками, пайетками вышита по периметру тонкая линия растительного бесконечника; в четырех углах — де-

рево-цветок. В центре скатерти — солярно-цветочный знак с длинными лепестками, которые имеют наклон против часовой стрелки.

Главными атрибутами верующего караима были Тора, молитвенник, *тали́т* и сумочка, куда все эти предметы складывались. Подобные сумочки хранятся в ЕКМ (7 ед.), БИКЗ (1 ед.), ЛНМ (2 ед.). Интерес представляет сумочка из коллекции ЕКМ, на которой изображен цветок, вышитый в центре венка, за сам венок клювом держится птичка (Рис. 5). Вышивка выполнена аккуратно и изысканно. Большинство сумочек украшены растительным орнаментом, доминантой которого является вазон с деревом-цветком. В Священном Писании особенное внимание уделяется кисточкам — *чичит* (ивр. «цицит»), которые изготавливают из белых и голубых шерстяных, льняных или хлопчатобумажных нитей. Об этом свидетельствует также С. Бейм, но указывает, что кисти были белые и зеленые [Бейм 1862]. Такое расхождение могло возникнуть в силу восприятия цвета: синий, голубой или бирюзовый. Подобные кисти сохранились на *тали́т* в ЛНМ и ГМИР. *Тали́т* священнослужителя, как отмечает И. Казас, имел такой вид: длинное и широкое полотно из белой шелковой или льняной ткани с длинными синими кистями в четырех его углах и с довольно широкой каймой, на которой вышиты золотом стихи из Торы или имя человека, пожертвовавшего это покрывало для кенасы. Сами кисти *чичита* у караимов Крыма были весьма своеобразны: к каждому углу пришивался длинный шнурок белого цвета, который заканчивался белой кистью, а вот к этой белой кисти в свою очередь пришивали синий шнурок, который заканчивался синей кистью [Казас 1911, 79]. В традиции крымских караимов был *тали́т*, сложенный в несколько раз, с нашивками и с таким же принципом прикрепления кистей, он имел такое же название, как кисти — *чичит*. Кроме большого *тали́та* существует малый (*арба-кенафот*), фотография которого помещена в КНЭ [КНЭ 2007]. Он был популярен у верующих Галича и Луцка (Украина) и Литвы, что подтверждает историк М. Кизилов [Кизилов 2011]. Малый *тали́т* имеет вид длинного полосатого отреза ткани с вырезом для головы в

центре. Данный тип *талиита* был позаимствован караимами Галича у ашкеназов.

В караимских коллекциях музеев Вильнюса, Тракая, Симферополя, Феодосии, Бахчисарая, Санкт-Петербурга, Евпатории хранятся литургические шарфы (ленты) — *талиит* или нашивки для них. *Талиит* изготавливали из хлопка в виде шарфа с бархатными нашивками на концах, к углам которых привязывали *чичиты*. *Чичит* был традиционным подарком невесты будущему супругу. Бархатные нашивки традиционно украшались двумя типами композиций (Рис. 6, 7): растительным (цветы в вазоне) и геометрическим (соляный знак).

Описанные выше предметы религиозного обихода из ткани являются достоянием караимского народа, его высокохудожественного мастерства и вкуса. Они представляют ценность не только как исторические достижения караимского декоративно-прикладного искусства, но и как образцы для последующего возрождения традиционных ремесел, что ныне является актуальным в связи с возобновлением религиозной жизни в Евпаторийских, Симферопольской (Крым), Харьковской (Украина), Тракайской (Литва) кенасах.

### Литература / References:

Акав 2015 – Акав К. Колекція предметів караїмської літургії, побуту та витворів образотворчого мистецтва в Євпаторійському краєзнавчому музеї // Вісник ЛНАМ. Вип. 27. Львов, 2015.

Бейм 1862 – Бейм С. Память о Чуфут-Кале. Одесса: гор. тип. Х. Алексомати, 1862. С. 26–82.

Библия 2005 – Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское библейское общество, 2005.

Ельяшевич 1993 – Ельяшевич Б.С. Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.) // Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры»; Под ред. М.Н. Губогло, А.И. Кузнецова, Л.И. Миссоновой. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, 1993. Вип. XIV, кн. 2. С. 67.

Казас 1911 – Казас И. И. Богослужение караимов / Караимская жизнь. 1911. №3–4. С. 78–85.

Кашовская 2015 – Кашовская Н. Караимская коллекция фондов ГМИР // Труды Государственного музея истории религии. Вип. 15.

СПб.: ФГБОУВПО «СПГУТД», 2015. С. 55–71.

КЖ 1912 – Среди галичских караимов / Пер. статьи из немецкого журнала «Ost und West» // Караимская жизнь. 1912. № 8–9. С. 70–74.

Кизилов 2011 – Кизилов М.Б. Крымская Иудея: Очерк истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь: Издательство «Доля», 2011.

КНЭ 2007 – Караимская народная энциклопедия. Т.6. (часть II). Караимский (карайский) дом. Крым, 2007.

Прохоров 2015 – Прохоров Д.А. Предметы религиозного культа и утварь караимских кенас из фондов Бахчисарайского историко-культурного и археологического музея-заповедника // Крымское историческое обозрение. 2015. № 3. С. 216–241.

Смоленский 1912 – Смоленский И. Караимы и их храм в Луцке // Караимская жизнь. 1912. № 12. С. 21–35.

Тирияки 2008 – Тирияки Д.З. Караимские кенасы Евпатории. Севастополь: Библекс, 2008.

Чепурина 1938 – Чепурина П.Я. Орнаментальное шитье Крыма. Крым: КОИЗ, 1938.

Akav K. [Collection of Karaite Liturgy Artefacts, Houseware and Works of Fine Arts at the Evpatoria Local History Museum]. *Visnik Lvovskoj Nacional'noi Akademii Mistetctv* [Bulletin of Lvov National Academy of Arts]. Vol. 27. L'vov, 2015. (In Ukrainian).

Jel'jashevich B.S. [Karaite Biographical Dictionary (from the end of the 18th century to 1960)]. *Karaimy. Materialy k serii "Narody i kul'tury"* [Karaites. Materials for the series "Peoples and Cultures"]. Moscow: Institut etnologii i antropologii im. N.N. Mikluho-Maklaja Publ., 1993. Vol. XIV(2), p. 67. (In Russian).

Kashovskaja N. [The Karaite collection of the State Museum of the History of Religion Funds]. *Trudy Gosudarstvennogo muzeja istorii religii* [Proceedings of the State Museum of the History of Religion]. Vol. 15. St. Petersburg: "SPGUTD" Publ., 2015. P. 55–71. (In Russian).

Kizilov M.B. *Krymskaja Iudeja: Oчерk istorii yevreyev, khazar, karaimov i krymchakov v Krymu s antichnykh времен do nashikh dnei* [Crimean Judea: Essay on the History of Jews, Khazars, Karaites and Krymchaks in Crimea from Ancient Times to The Present Day]. Simferopol': Izdatel'stvo «Dolja» Publ., 2011. (In Russian).

Prokhorov D.A. [Religious objects and utensils of Karaite kenasas from the collections of the Bakhchisaray historical, cultural and archaeological museum]. *Krymskoye istoricheskoye obozreniye* [Crimean Historical Review], 2015, no. 3, p. 216–241. (In Russian).

Sarach M.S. (ed.) *Karaimskaja narodnaja enciklopedija. T. 6 (chast' II). Karaimskij (karajskij) dom*. [Karaite Folk Encyclopedia. Vol. 6 (II).

Karaite House]. Krym, 2007. (In Russian).

Tirijaki D.Z. *Karaimskiye kenasy Yevpatorii* [Karaite kenases of Yevpatoriya]. Seastopol': Bibleks, 2008. (In Russian).

Chepurina P.Ja. *Ornamental'noye shit'ye Kryma* [Ornamental Needlework of Crimea]. Moscow, Leningrad: KOIZ Publ., 1938. (In Russian).

## On Fine and Functional Arts of the Crimean Karaites in the 19-20th Centuries

**Ekaterina S. Akav**

(State Institute for Art Studies, Moscow, Russia)

Graduate student, State Institute of Art Studies (IAS), Classic Art Sector of the West, 125000 Moscow, 5, Kozitsky pereulok, tel. : +89689512031,  
E-mail: akav\_katya@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.6

**Abstract:** The article continues the discussion of the author's earlier work "A Collection of Karaite Liturgy Items, Everyday Life and Fine Art in the Yevpatoria Museum of Local Lore (ECM)" where the Karaite collection was first described. The focus of the study is the community's textile production designed for religious purposes, which is not only valuable for historians, but also instrumental for the revival of the traditional crafts today, when religious life is resuming in Yevpatoria and Simferopol (Crimea), Kharkiv (Ukraine) and Trakai (Lithuania).

**Keywords:** *kenasa, parokhet, masakh, cases for the Torah, arba kenafot, handbag for a prayer book, tsitsit/chichit*





Рис. 1. Парохет  
(фрагмент).  
Контурная краска  
для ткани, атлас.  
287,5х134 см. XIX в.,  
фонд ЕКМ

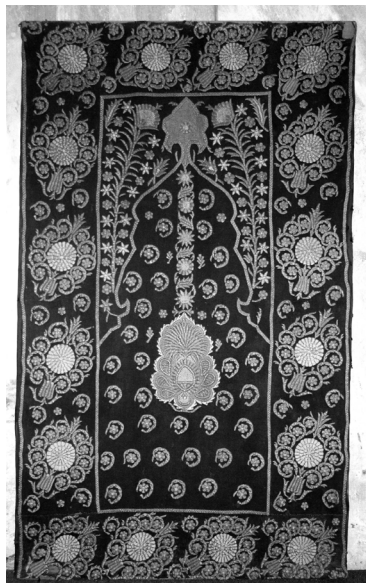


Рис. 2.  
Парохет. Атлас,  
металлизированные  
нити, фонд БИКЗ



Рис. 3. Парохет. Бархат,  
металлизированные нити, фонд ГМИР

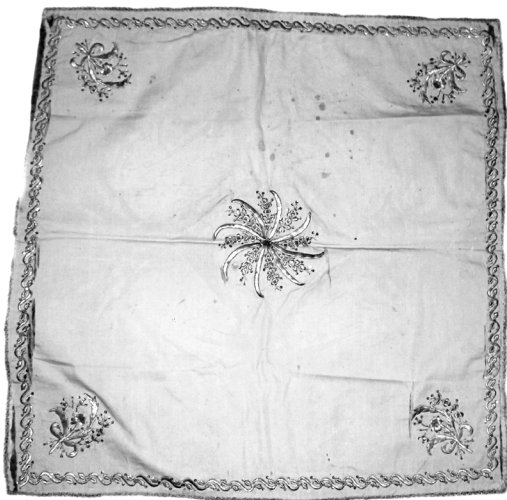


Рис. 4. Скатерть на аналой. Хлопок, металлизированные нити, паетки, круглые металлические бляшки. XIX–XX вв., фонд ЕКМ



Рис. 5. Сумочка для молитвенника. Бархат, металлизированные нити, паетки, круглые металлические бляшки. 29х22 см. XIX–XX вв., фонд ЕКМ



Рис. 6. Нашивка на таллит. Бархат, металлизированные нити, канитель, паетки, плоское серебро. 13x12, XIX–XX вв., фонд ЕКМ



Рис. 7. Нашивка на таллит. Бархат, металлизированные нити. 12x12, XIX–XX вв., фонд ЕКМ

## «Евреи по выбору»: религиозная идентичность в прогрессивном иудаизме

*Мария Александровна Шишигина*

(Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия)

Ассистент Школы философии, ORCID ID: 0000-0003-2040-8620,  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа  
экономики»: Россия, 105066, Москва, Старая Басманная ул.,  
д. 21/4; тел.: +7(495)772-95-90, E-mail: shishiginamaria@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.2

**Аннотация:** Религиозная идентичность, даже в рамках одного течения прогрессивного иудаизма, является неоднородной и во многом зависит от культурного, политического и социального контекстов, в котором находится та или иная община. Прогрессивное течение призвано гармонизировать современный мир и традицию иудаизма в соответствии с запросами индивида. Основная проблема предлагаемого исследования связана с тем, что на уровне идеологии — учения прогрессивного иудаизма — существует определенный набор маркеров идентичности, но на практике — в отдельных общинах — этот набор может трансформироваться. Для выявления устойчивой модели идентичности в прогрессивном иудаизме необходимо рассматривать отдельные кейсы — российский случай является одним из них и заслуживает тщательного научного анализа (автор рассматривает общину «Ле-Дор Ва-Дор»). Реконструируемая на основе идей Клода Монтефиоре и Лили Монтегю философия прогрессивного иудаизма сравнивается в настоящей статье с российским вариантом прогрессивного иудаизма. В результате исследования автор приходит к выводу о том, что идентичность в общине «Ле-Дор Ва-Дор» конструируется за счет философской идеи универсализма, которая позволяет людям нееврейского происхождения становиться членами общины. Философское обоснование

модификации ритуалов основано на концепции *Informed choice*. Сравнение общей философской мысли в прогрессивном иудаизме с учением в общине «Ле-Дор Ва-Дор» показывает, что сообщество вырабатывает определенные стратегии идентичности исходя из культурного контекста. Влияние культурного контекста отразилось в отношении к однополым бракам, а также в некоторых ритуальных сторонах жизни указанной общины в России.

**Ключевые слова:** прогрессивный иудаизм, идентичность, Москва, философия прогрессивного иудаизма

Современная религиозная еврейская идентичность отличается ростом индивидуализма и ослаблением власти религиозных институтов. Глобализированный мир предоставляет множество возможностей для самоопределения, в том числе и широкий спектр религиозных систем. Если в прошлом факта рождения в еврейской среде порой было достаточно для того, чтобы называть себя евреем, то современный человек становится «евреем по выбору»<sup>1</sup>, то есть для идентификации обязательно необходим социальный акт — *coming out*<sup>2</sup>. Прогрессивный иудаизм предлагает один из способов конструирования еврейской идентичности. На протяжении истории развития этого движения выкристаллизовались определенные маркеры идентичности, хотя и не всегда однозначные.

Основная проблема, которой посвящено настоящее исследование, заключается в том, что в прогрессивном иудаизме формируется определенная философская концепция, задающая границы идентичности, но на практике (на уровне отдельных общин) этот концепт трансформируется в зависимости от социальных, политических и других факторов. Целью статьи является выявление маркеров идентичности прогрессивного иудаизма на российской почве (общины «Ле-Дор Ва-Дор», г. Москва).

Для решения задачи реконструкции устойчивой модели

<sup>1</sup> Подробнее об этом концепте см.: [Ray 2016].

<sup>2</sup> Подробнее о применении данного тезиса см.: [Stratton 2000].



идентичности в философии прогрессивного иудаизма следует обратиться к идеям мыслителей, сыгравших важную роль в организационном становлении движения в Европе. В настоящей статье не рассматривается подробная история развития движения (подробнее об этом см. в работе историка Майкла Мейера [Meyer 1988]).

Реформистский иудаизм возникает в Германии в результате влияния идей Просвещения и развития Хаскалы. Изменения в интеллектуальной среде Европы, несомненно, повлияли и на положение евреев в обществе. Иудаизму необходимо было обосновывать особый взгляд на интеллектуальное осмысление религии. Взаимодействие евреев с интеллектуальной средой того времени привело к пересмотру собственной идентичности.

С течением времени в реформистском движении происходили значительные изменения, так что в его развитии можно выделить два периода. Первый — с начала XIX и до конца 30-х годов XX в.; и второй — с 1937 г. после принятия в Коламбусе так называемых Основных принципов [Розенталь, Хомолка 2003, 81]. Начальный этап характеризуется резко критическим отношением к традиции как к устаревшему и неактуальному современным условиям явлению. Второй этап проникнут духом современности, но возвращается к традиционным обычаям и соблюдению закона. Майкл Мейер выделяет два основных очага развития движения — Европа и США, в конечном итоге центр всего движения перемещается из Германии в Америку.

Из Германии движение распространилось и в другие европейские страны. В Англии важным институтом реформистского иудаизма стало «Объединение реформистских синагог Великобритании». Под руководством Клаода Дж. Монтефиоре и Лили Монтегю также был создан «Религиозный союз прогрессивного либерального иудаизма» (Religious Union for the Advancement of Liberal Judaism) в 1881 г., позднее он был преобразован в «Союз либеральных и прогрессивных синагог» (Union of Liberal and Progressive Synagogues). В 1903 г. в Париже возник «Союз либеральных евреев». И, наконец, в 1926 г. в Лондоне в качестве высшей инстанции был создан

Всемирный союз прогрессивного иудаизма [Meyer 1988, 345]. Именно на основании идей, сформулированных Клодом Монтефиоре и Лили Монтегю, в настоящей статье предлагается рассмотреть содержание идентичности в прогрессивном иудаизме.

### Интерпретация священных текстов

Важным идентификационным маркером прогрессивного иудаизма является статус религиозных текстов. Авторитет того или иного источника осмыслялся по-разному на протяжении истории развития учения. Так или иначе, основная часть идеологов согласна с тем, что при интерпретации священного текста необходимо учитывать достижения библейской критики и соотносить текст с обстоятельствами времени.

Стивен Байме пишет:

Клод Монтефиоре считал, что наиболее важным вызовом религиозному сообществу современности был приход радикальной библейской критики из Германии в XIX в. Монтефиоре принимал идеи библейской критики и утверждал, что если определенные ритуалы возникали из суеверий и потеряли свое значение, то они не заслуживают соблюдения сегодня [Baume 1980, 62<sup>3</sup>].

Монтефиоре развил свою систему библейской критики. Он выделяет несколько уровней интерпретации текстов. На первом уровне исследуется текст, он сравнивается с древними рукописями и исправляется. Второй уровень предполагает установление авторства и хронологии различных книг, а также выяснение их ценности как исторических документов [Kessler 2001, 18].

В своем эссе Монтефиоре пишет, что «именно либеральный иудаизм находится в гармонии с историческим исследованием и сравнительным религиоведением». И далее:

---

<sup>3</sup> Цитаты из англоязычных источников даются в переводе автора.



Ортодоксальный и либеральный иудаизм различаются в отношении теории вдохновения, исторического характера библейских чудес, а также человека и божественного элемента в пророчестве. Опять же, ортодоксальный иудаизм теоретически связан с божественным вдохновением и обязательным характером значительной части Закона, в то время как либеральный иудаизм, если он является критическим и свободным по отношению к Пятикнижию и Библии, более критический и более свободный по отношению к Мишне и Талмуду [Montefiore 1908, 368].

В понимании Монтефиоре иудаизм должен стать полностью универсалистским, возвышая Пророков над письменной Торой. Для этого необходимо расширить концепцию прогрессивного откровения и отвергнуть идею единого совершенного Откровения. Для достижения поставленных целей мыслитель предлагает тщательно изучать теологию других религий и использовать в иудаизме подходящие элементы. Такая позиция Монтефиоре оскорбляла большинство еврейских общин того времени, поскольку указывала на его склонность к христианству [Kessler 2001, 28].

Несмотря на неоднозначную оценку предложения Монтефиоре в отношении заимствования методов интерпретации текста из других религий, Эдвард Кесслер называет следующие причины популярности его учения среди реформаторов: «Во-первых, он принял многие результаты современных исследований; во-вторых, придал значение учению Иисуса; и в-третьих, энергично защищал иудаизм от христианской критики Торы» [Kessler 2001, 18]. Мыслитель был нацелен на диалог, который, по его мнению, мог привести к лучшему и более достоверному пониманию значения религиозных систем вне зависимости от конфессиональной принадлежности.

Позиция Монтефиоре по отношению к другим религиям могла казаться его современникам опасной, однако в современном контексте теологические методы интерпретации текстов носят вполне универсалистский характер. Нынешнее время предполагает межконфессиональный диалог, а Монтефиоре уже в начале XX в. предложил способ гармонизации религиозных систем современности.

## Ритуал

В отношении религиозных ритуалов в философии прогрессивного иудаизма существует единство понимания: они должны быть модифицированы, и слепое исполнение без понимания значения ритуала не имеет смысла.

Основываясь на библейской критике, Клод Монтефиоре предложил несколько пунктов реформирования ритуала. Первая служба по предложенной им схеме прошла в 1902 г., и в ритуал были внесены следующие изменения: (1) служба должна быть продолжительностью не более 75 минут; (2) служба сопровождается инструментальной музыкой; (3) в службе должны быть один еврейский гимн и несколько гимнов на английском языке; (4) мужчины и женщины могут сидеть вместе; (5) они сами выбирают, находиться с покрытой головой или с непокрытой. После проведения реформированной молитвы главные раввины и ортодоксальные лидеры напали на Всемирный союз прогрессивного иудаизма и обвинили его в том, что он представляет угрозу для иудеев и раскалывает еврейское сообщество [Kessler 2001, 26].

Несмотря на сложное восприятие модифицированной формы проведения ритуала общинами того времени, на сегодняшний день в большинстве прогрессивных общин служба проходит именно по описанным принципам. Теперь мало кого удивит, что в ритме современного города служба не может длиться более двух часов или что мужчины и женщины могут сидеть вместе и молиться под сопровождение музыкальных инструментов.

В своем эссе Монтефиоре выделяет два основополагающих принципа, которым должны соответствовать обряды и церемонии: «Во-первых, все они должны быть религиозными и иметь религиозную ценность. Во-вторых, ни один обряд не может быть поддержан, если он является национальным и не несет чисто религиозного характера» [Montefiore 1908, 381].

Позиция по поводу участия в службе женщин также является отличительной чертой реформистского движения. Положение женщины в общине изменяется во многих сферах, начиная со снятия ограничений в бракоразводном процессе.

Что касается обрядовой стороны, женщины имеют равные права с мужчинами (сидят вместе на богослужении и имеют право быть священнослужительницами) [Baume 1980, 63].

Несмотря на неоднозначную позицию по поводу смешанных браков среди раввинов в период формирования движения, сейчас этот вопрос решается либерально, и уже Монтефиоре обращает на это внимание. Поскольку иудаизм должен соответствовать идее универсализма, любое ограничение, касающееся этнической принадлежности, несет опасность замыкания сообщества [Roden 2016, 34].

Сфера и степень соблюдения предписаний относятся также к свободе в религиозных вопросах. Если в определенном контексте человек или община решают воздерживаться или модифицировать ритуал, никто не вправе им запрещать. В эссе, посвященном современному иудаизму, Лили Монтегю критикует позицию евреев, которые, по ее утверждению, пока недостаточно честны, чтобы признать, что большинство из них либо неосмысленно совершают привычные для них ритуалы, либо безразличны и к ритуалу, и к религии вообще. По ее мнению, «именно либеральный иудаизм способен «оживить» религию и вновь стать важной мировоззренческой позицией человека» [Montagu 1899, 216]. Таким образом, ритуал должен быть понят лишь как средство для достижения религиозных целей, но не быть самоцелью [Meuser 2006, 78].

## Прогресс, развитие

В основе понимания сущности прогрессивного течения лежит идея исторического развития иудаизма. В данном контексте реформистская мысль рассматривается как один из этапов эволюции религии. По мнению Монтефиоре, либеральный иудаизм оказался наиболее динамичной формой иудаизма [Kessler 2001, 30]. Лозунгами этого движения были прогресс и развитие. То, что было правильно, хорошо и верно для евреев пятьсот, тысячу лет или даже семнадцать столетий назад, необязательно правильно и актуально для сегодняшних евреев [Montefiore 1908, 380].

Универсалистский фундамент рассматривается как источник еврейского творческого динамизма, позволяющий иудаизму развиваться и справляться с вызовами окружающих культур, не теряя своей уникальности. С точки зрения идеологии универсалистских реформ, социальная интеграция является целью распространения божественного послания на все человечество, она может обеспечить преемственность евреев, и именно это иудаизм призван выполнять с начала истории [Waxman 2003, 161].

### Сионизм

Относительно сионизма в прогрессивном иудаизме нет устойчивой позиции. Существует общее убеждение в религиозном значении Израиля и вера в то, что иудаизм и евреи не завершили свою божественно назначенную задачу при рождении Иисуса, эта задача, или миссия, до сих пор выполняется. В толковании ее и в последствиях возникают различия, но в отношении самой доктрины существует согласие [Montefiore 1908, 367].

Клод Монтефиоре был резко против идеи сионизма, но эта его позиция вызывала споры в движении. Например, Лео Бек, встав на сторону молодых сионистски настроенных раввинов, выступавших против своих старших коллег, отвергнул утверждение о том, что сионизм как светское движение является антирелигиозным. Наоборот, отмечает Бек, «среди лидеров либерального еврейства было больше атеистов, чем среди сионистов» [Цит. по: Meyer 2006, 70]. Задачей исследователя, таким образом, является рассмотрение отдельных кейсов и выявление личной и коллективной позиции по данному вопросу.

### Российский кейс

Как уже было отмечено, поскольку единой модели идентичности не существует, в зависимости от социальных, политических и других условий каждая отдельная община выстраивает свою уникальную идентичность. Обратившись к изучению практик — особенностям конструирования иден-

тичности в общине «Ле-Дор Ва-Дор» (г. Москва), можно проследить определенную трансформацию теоретических основ движения, описанных выше.

Основываясь на качественном исследовании, проведенном с помощью интервью по методологии Ильи Штейнберга с использованием «мягкого» опросника [Штейнберг, Шанин, Ковалев 2010], мы выделили маркеры идентичности российского варианта прогрессивного иудаизма, который, как уже отмечалось исследователями [Зеленина 2015, Носенко-Штейн 2016], тяготеет к более консервативному варианту.

### Informed choice

Одним из наиболее часто упоминаемых в интервью мотивов обращения к прогрессивному варианту иудаизма является концепция *Informed choice*, предполагающая осознанный выбор при исполнении религиозного ритуала. Данный маркер, который был основополагающим в период становления движения, остается актуальным и по сей день. Полученные данные также совпадают с результатом количественного анализа, проведенного Е. Носенко-Штейн, указывающей на то, что «прогрессивный иудаизм привлекает людей «интеллектуальностью», «интеллигентностью», а также отсутствием догматизма и фанатизма (по выражению самих респондентов)» [Носенко-Штейн 2016, 127].

Приведем пример цитаты из интервью с раввином общины: «[Informed choice] значит, что мы должны предоставить человеку информацию о том, что такое данная конкретная заповедь, как она развивалась исторически, какие существуют варианты ее исполнения» [Инт. 1]. Пример из интервью с членом общины также подтверждает данный тезис: «Прогрессивный иудаизм говорит, что у нас есть современный мир и есть законы, и здесь каждый сам вправе решать. И я избрал для себя вот такую степень соблюдения шаббата. То есть я могу использовать транспорт, но я стараюсь что-то с самим собой не делать..., то есть со своим телом» [Инт. 3].

Возможность изменения формы соблюдения ритуала также является одним из маркеров идентичности российского

прогрессивного иудаизма в общине «Ле-Дор Ва-Дор». Вопрос о сопровождении службы музыкальным инструментом был затронут еще Клодом Монтефиоре. Определенная степень консервативности российского прогрессивного иудаизма проявилась и в способности трансформации ритуала. В интервью один из религиозных лидеров общины указывает на то, что для российского менталитета больше подходит традиционный вариант проведения службы. Приведем цитату из полевого материала: «Российский контекст в силу менталитета более консервативен. Мы живем на территории православного государства, несмотря на отделенность церкви, поэтому здесь все должно быть торжественно. Если американский раввин приедет, то первое, что он сделает — пошутит. Ничего плохого, но проповедь не будет восприниматься серьезно. То есть здесь требуется более серьезный подход к религии и консервативность. Потому что на этой территории подход к религии очень уважительный и серьезный. Реформизм американский здесь уж точно не приживется. Точно ни у кого не приживется. Ни у самого open minded person. Джаз уже априори это все... Мы сейчас ведем переговоры с кантором, как сделать ее [службу — *М.Ш.*] более торжественной. Мы уже отказались от гитары. Поскольку у нас вечерняя служба молодежная, то мы разрешаем себе, потому что молодежь, а когда на шахарит более взрослый возраст, то гитару убираем» [Инт. 4].

### Этнический фактор

Идея универсальности, лежащая в основе теологической интерпретации священного текста в прогрессивном иудаизме и формировании религиозных предписаний, затрагивает также и вопрос этничности. Исследователи реформистского иудаизма [Зеленина 2018] указывают на то, что его привлекательность по сравнению с ортодоксальными движениями также основана на том, что он открыт для людей с нееврейским происхождением.

Несмотря на то, что в общине присутствует значительное количество людей с негалахическим происхождением, для

легитимного встраивания в общину им обязательно нужно проходить гиюр. Раввин общины объясняет значимость этнического фактора следующим образом: «И третий параграф чтения Шма Израэль об исходе из Египта. У человека полностью меняется его история. И его предками теперь являются не какие-нибудь Ильи Муромцы, а предками нашими являются те рабы, которые вышли из Египта, здесь нужно поменять полностью себя» [Инт. 1].

Таким образом, несмотря на открытость прогрессивного иудаизма для людей с нееврейским происхождением, этнический фактор остается одним из основополагающих для идентичности. В интервью с членами общины важность этнического маркера также подчеркивалась, хотя что именно заключает в себе эта идея для людей с нееврейским происхождением, остается не до конца проясненным. Так, одна из девушек, собирающаяся проходить гиюр, объясняет: «Когда я пройду гиюр, то я присоединюсь к еврейскому народу» [Инт. 2]. Респондентка не раскрывает, за счет каких именно аспектов будет проявляться ее этническая идентификация (если не происхождение, язык и страна рождения), но в данном случае нам важно зафиксировать, что она выделяет его как один из основообразующих элементов идентичности.

## Сионизм

Поскольку в идеологии реформистского движения нет однозначной позиции в отношении сионизма, необходимо рассмотреть каждый случай в отдельности. В общине «Ле-Дор Ва-Дор» не было выявлено ярко выраженного сионистского настроения, но существует поддержка государства Израиль на идеологическом уровне.

Позиция членов общины также различалась, скорее у них выражалось сочувственное отношение к сионизму и Израилю, но не радикальные сионистские убеждения. Однако поскольку выборка нашего исследования не охватывает всех членов сообщества, выводы можно считать лишь предварительными.

Официальную позицию раввинов ярко отражает следующее высказывание: «В целом община у нас израильски ориентирована. Мы всегда поддерживаем Израиль. У нас своя собственная роща есть в Израиле, на которой мы по статистике больше всех деревьев сажаем» [Инт. 1]. Один из членов общины формулирует свое отношение следующим образом: «Я — сионист в современном понимании, я с любовью и заботой отношусь к Израилю» [Инт. 3]. Соотношение теории практики в данном случае ярко показывает, как при отсутствии строгих догматических предписаний коллективная и индивидуальная идентичности надстраивают определенные практики выражения своей принадлежности к израильскому сообществу.

### «Реформадоксы»

Еще одним ярким примером проявления влияния культурного контекста на идентичность религиозного сообщества является отношение к однополым бракам. Именно отрицательное решение в этом вопросе заставляет исследователей [Носенко-Штейн 2015] говорить о консерватизме российского прогрессивного иудаизма, в отличие, например, от общин Европы.

Несмотря на то, что отношение отдельных членов общины к либерализации отношения к однополым бракам может отличаться, на уровне руководителей общины существует консенсус: «Однополые браки — это вопрос всегда таким образом решается: если в какой-либо стране государство официально признает такие отношения на уровне государства законными, тогда дальше это всегда будет рассматриваться советом раввинов. А в тех странах, где такие браки не признаются, то, разумеется, здесь даже и нет повода для дискуссии. То есть здесь даже этот вопрос, на нашей территории, не обсуждается. Потому что просто у нас этого нет. То есть мы не можем делать никакие церемонии, которые объявят семье то, что не является даже в соответствии с семейным кодексом Российской Федерации» [Инт. 1].

Несмотря на однозначную позицию руководителей общины, отдельные члены общины выражают несогласие по



данному вопросу: «Наверное, та позиция, которую они [раввины] занимают, она максимально правильная, потому что средний контингент общины — это люди сорока лет, и у них определенные взгляды, не всегда позволяющие мыслить по-европейски. Поэтому они выбрали максимально точный образ жизни. Наверное, если бы я была раввином, я бы больше толерантности добавляла, ну, в силу своих взглядов, но не факт, что я не столкнулась бы с общиной как с противодействующей стороной» [Инт. 2]. Несмотря на то, что информантка сама придерживается либеральных взглядов, позиция раввинов, как представляющих большинство, принимается ею как вполне легитимная.

### Вывод

Идентичность религиозной общины в отдельно взятой стране конструируется исходя из культурного ландшафта на определенной территории. Уровень «теория — практика» в вопросе интерпретации Священного Писания в случае с российским кейсом прогрессивного иудаизма совпадает, однако сама возможность его трансформации приводит к некоторым несоответствиям. Например, возможность модификации ритуала позволяет раввинам общины изменять форму проведения службы в зависимости от запросов членов общины или в зависимости от культурного контекста страны проживания; вырабатывается определенное отношение к однополым бракам.

Как и в идеологии движения, так и на практике, равновесие мужчин и женщин остается одним из ярких маркеров идентичности прогрессивного иудаизма. Этническая принадлежность интерпретируется исходя из универалистской идеи, выработанной в философии движения, и позволяет таким образом людям с нееврейским происхождением принимать гиюр в общине «Ле-Дор Ва-Дор».

Еще одним важным выводом является соотношение индивидуальной и коллективной идентичности. Как мы увидели на примере общины «Ле-Дор Ва-Дор», некоторые респонденты были не согласны с позицией лидеров по определен-

ным вопросам, однако для гармоничного существования сообщества члены общины выдвигают общие интересы группы на первый план. Концепция *Informed choice* позволяет каждому члену общины вырабатывать комфортный для себя уровень соблюдения религиозных предписаний.

### Источники

Montagu 1899 – *Montagu L.* Spiritual Possibilities of Judaism // *The Jewish Quarterly Review*. 1899. Vol. 11. № 2. P. 216–231.

Montefiore 1908 – *Montefiore C.* Liberal Judaism // *The Jewish Quarterly Review*. 1908. Vol. 20. № 3. P. 363–390.

Инт. 1. М., 1975 г.р., религиозный лидер общины. Зап. 04.03.2018 г., гор. Москва.

Инт. 2. Ж., 1993 г.р., член общины. Зап. 23.03.2018 г., гор. Москва.

Инт. 3. М., 1988 г.р., член общины, проводит культурные мероприятия. Зап. 23.03.2018 г., гор. Москва.

Инт. 4. Ж., 1993 г.р., посещает мероприятия общины. Зап. 27.04.2018 г., гор. Москва.

### Литература / References:

Зеленина 2015 – *Зеленина Г.* «Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя “сектами”» // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. № 3 (33). С. 121–169.

Зеленина 2018 – *Зеленина Г.* «Благословен (не) создавший меня женщиной»? Феминистский поворот в иудаизме и иудаике // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2018. № 2. С. 37–76.

Носенко-Штейн 2015 – *Носенко-Штейн Е.* Реформистский иудаизм в России: конструирование «нового еврея» // *Вестник российской нации*. 2015. № 5. С. 93–104.

Носенко-Штейн 2016 – *Носенко-Штейн Е.* Реформистский иудаизм в современной России: границы нормы // *Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции*. М., 2016. С. 122–135.

Розенталь, Хомолка 2003 – *Розенталь Г., Хомолка В.* Этот многоликий иудаизм. Берлин, 2003.

Штейнберг, Шанин, Ковалев 210 – *Штейнберг И., Шанин Т., Ковалев Е.* Качественные методы. Полевые социологические исследования. СПб., 2010.

Bayme 1980 – Bayme S. Claude Montefiore, Lily Montagu and the Origins of the Jewish Religious // Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England). 1980. Vol. 27. P. 61–71.

Kessler 2001 – Kessler E. Claude Montefiore and liberal Judaism // European Judaism: A Journal for the New Europe. 2001. Vol. 34. P. 17–32.

Meyer 1988 – Meyer M. Response to Modernity. A History of the Reform Movement In Judaism. New York, 1988.

Meyer 2006 – Meyer M. Rabbi Dr Baeck's Legacy to Progressive Judaism // European Judaism: A Journal for the New Europe. 2006. Vol. 39. № 2. P. 70–79.

Ray 2016 – Ray L. Belonging and Identity in Modern Judaism // Boundaries, Identity and Belonging in Modern Judaism / Ed. by M. Diemling, L. Ray. London, 2016. P. 1–15.

Roden 2016 – Roden F. Recovering Jewishness: Modern Identities Reclaimed. Santa Barbara, 2016.

Stratton 2000 – Stratton J. Coming Out Jewish. London, 2000

Waxman 2003 – Waxman Ch. Identity and Identification of Jewish Baby Boomers // Contemporary Jewries. Convergence and Divergence / Ed. by E. Ben-Rafael, Y. Gorny, Y. Roi. Boston, 2003. P. 151–161.

Zelenina G. [The Portrait on the Wall and Shproty on the Bread: Moscow Jews Between Two 'Sectas']. *Gosudarstvo, religija i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [The State, Religia and Church in Russia and Abroad], 2015, no 3 (33), p. 121–169. (In Russian).

Zelenina G. ["Blessed Is the (not) Who Created Me a Woman"? Feminist Turn in Judaism and Judaica]. *Gosudarstvo, religija i cerkov' v Rossii i za rubezhom* [The State, Religia and Church in Russia and Abroad], 2018, no 2, p. 37–76. (In Russian).

Nosenko-Shtein E. [Reformist Judaism in Russia: Designing a "New Jew"]. *Vestnik rossijskoj nacii* [Bulletin of the Russian Nation], 2015, no 5, p. 93–104. (In Russian).

Nosenko-Shtein E. [Reformist Judaism in Modern Russia: Limits of Norm]. *Norma i anomalija v skavjanskoj i evrejskoj kul'turnoj tradicii* [Norm and Anomaly in the Slavic and Jewish Cultural Traditions]. Moscow: Centr "Sefer", Institut slavianovedenija RAN Publ., 2016, p. 122–135. (In Russian).

Rosental' G., Homolka V. *Etot mnogolikij iudaizm* [This Diverse Judaism]. Berlin: Evrejskoje izdatel'stvo Publ., 2003. (In Russian).

Shteinberg I., Shanin T., Kovalev E. Kachestvennije metody. Polevije sociologicheskiye issledovanija [Qualitative Methods. Field Sociological Research]. St. Petersburg: Aleteja Publ., 2010. (In Russian).

Bayme S. Claude Montefiore, Lily Montagu and the Origins of the Jewish Religious. *Transactions & Miscellanies (Jewish Historical Society of England)*. 1980. Vol. 27. P. 61–71. (In English).

Kessler E. Claude Montefiore and liberal Judaism. *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 2001. Vol. 34. P. 17–32. (In English).

Meyer M. *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. New York, 1988. (In English).

Meyer M. Rabbi Dr Baeck's Legacy to Progressive Judaism. *European Judaism: A Journal for the New Europe*. 2006. Vol. 39. № 2. P. 70–79. (In English).

Ray L. Belonging and Identity in Modern Judaism. *Boundaries, Identity and Belonging in Modern Judaism*. Ed. by M. Diemling, L. Ray. London, 2016. P. 1–15. (In English).

Roden F. *Recovering Jewishness: Modern Identities Reclaimed*. Santa Barbara, 2016. (In English).

Stratton J. *Coming Out Jewish*. London, 2000. (In English).

Waxman Ch. Identity and Identification of Jewish Baby Boomers. *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*. Ed. by E. Ben-Rafael, Y. Gorny, Y. Roi. Boston, 2003. P. 151–161. (In English).

## “Jews by Choice”: Religious Identity in Progressive Judaism

**Maria A. Shishigina**

(National Research University «Higher School of Economics», Moscow, Russia)

Assistant, ORCID ID: 0000-0003-2040-8620, School of Philosophy, National Research University «Higher School of Economics», 105066, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, Russia, Moscow, Russia, tel. +7(495)772-95-90, E-mail: shishiginamaria@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.2

**Abstract:** Religious identity, even taken within a single denomination — Progressive Judaism, doesn't appear to be homogenous: it varies quite a bit depending on the cultural, political and social context of a given community. Progressive movement came about with the aim of bringing the traditional Judaism closer to an individual, with all their particular needs and demands. The reality, however, shows that while Progressive Judaism does have a certain set of identity markers, in some communities they are subject to change. In order to detect a sustainable model of identity in

Progressive Judaism, one needs to consider individual cases, one by one, and the Russian case definitely deserves a close scholarly examination (the community in question here is “Le-Dor Va-Dor”, Moscow). The present article compares the philosophy of Progressive Judaism as it figures in the works of Claude Montefiore and Lily Montagu, and its practical implementation of the Russian variety. Upon conducting a number of interviews, the author concludes that identity construction in “Le-Dor Va-Dor” issues from the philosophical idea of universalism that allows persons with no Jewish origins to join the community. Alterations of traditional rituals are legitimized by the concept of “Informed Choice.” The community under consideration serves as a case in point proving that a group develops specific strategies of identity construction by adjusting the established philosophical system of views to its own cultural context. In particular, the influence of the cultural context is reflected in the community’s attitude towards gay marriage as well as in a number of ritual aspects of its life in Russia.

**Keywords:** *Progressive Judaism, identity, Moscow, philosophy of Progressive Judaism*

# История обряда капарот и его сегодняшняя практика в московских общинах

*Ирина Викторовна Бирюкова*

Российский государственный гуманитарный университет  
(РГГУ)

Магистр, ORCID ID: 0000-0002-6732-9121, Учебно-научный  
центр библеистики и иудаики РГГУ: Россия, 125993, Москва,  
ГСП-3, Миусская пл., д. 6, к. 1, каб. 605, тел.: 8(495)250-64-70,  
E-mail: irinaltbiryukova@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.3

**Аннотация:** Статья посвящена истории обряда капарот и его сегодняшней практике в московских общинах. Автор рассматривает различные версии возникновения обычая и его интеграции в еврейскую среду. До начала XX в. обряд капарот был популярен среди ашкеназского еврейства, но после Катастрофы ситуация изменилась. Последующие годы в Советском Союзе также не способствовали восстановлению религиозной жизни и любому проявлению еврейской идентичности. О капарот напоминали лишь пословицы и поговорки. Но со сменой власти многое в жизни российских евреев изменилось, появилась возможность «вспомнить» обряд. Однако в новых реалиях обычай выглядел совсем не гуманно, поэтому большинство из тех, кто придерживается этой практики, заменяют живую птицу (в обряде ее крутят над головой и затем режут) деньгами, что тоже встречается в еврейской традиции. Представителями московского еврейского общества капарот воспринимается в том числе как акт благотворительности. Можно предположить, что такое понимание обряда со временем может отодвинуть на второй план идею искупительного замещения, которая была изначально в нем заложена.

**Ключевые слова:** *капарот, обычай, еврейская традиция*

## История обычая

Традиционно обряд капарот<sup>1</sup> — важная часть подготовки к празднику Йом Кипур (Судному дню). Значение обычая заключается в раскаянии и переосмыслении своих недостойных поступков. Считается, что сделанные выводы и желание исправиться должны облегчить небесный приговор на грядущий год.

Обычай возник уже в середине I тыс. н.э. Впервые он упоминается в 670 г. н.э. гаоном Амрамом из академии Суры в Вавилонии, в 853 г. н.э. гаоном Натронаем бен Гилая. Есть версия, что первым об обряде написал живший в VII в. Гаон Шешна<sup>2</sup>. Позже упоминал об обряде Раши (Шабб 816)<sup>3</sup>, он описал обряд с ростками пшеницы.

Практически все сказанное об обычае имело оценочный характер. Например, Нахманид, один из величайших религиозных авторитетов, живший в XII в., сомневался в его необходимости<sup>4</sup>, называя обряд языческим из-за сходства с

---

<sup>1</sup> От древнееврейского слова כפרה («капара»), что означает «искупление».

<sup>2</sup> Об этом пишет С. Фишбейн со ссылкой на работу Дж. Лаутербаха «The Ritual for the Kaparat Seremonu», где сказано, что Шешну Гаона спросили о значении практики капарот в канун Судного дня, и он ответил, что цель церемонии и причины выбора петуха в качестве заместительной жертвы неизвестны. Лаутербах считает, что гаон возражал против обряда и по сути избежал ответа на вопрос [Fishbane 2008].

<sup>3</sup> В энциклопедии Брокгауза и Эфрона обряд, описанный Раши, упоминается не как капарот, а как предшествующая ему более древняя практика: «Более древним в сравнении с обрядом К. является существовавший в гаонейскую эпоху обычай сажать бобы и горох в корзинах из пальмовых листьев за три недели до новолетия, накануне которого дети брали каждый по корзинке с созревшими овощами, вертели ими трижды над головой, произнося при этом: “Это замена мне!”; а затем бросали овощи в воду (Раши, Шабб., 816 s.v. חטא)». Известно, что ученик Раши и составитель одного из старейших сборников молитв «Махзор Витри» Симха бен Шмуэль описывал капарот как обряд с курицей [Брокгауз и Ефрон 1911].

<sup>4</sup> Его современник Йехуда Альхаризи, посвятивший свою жизнь литературному творчеству, в труде «Тахкемони» одну из макам

практикой жертвоприношений, которая была отменена после разрушения Второго Храма. В последующих поколениях капарот вызывал двойкие чувства у Соломона бен-Авраама Адерета, Якова бен Ашера, Йосефа Каро<sup>5</sup>. Все они в разное время также выдвигали предположение о том, что обряд имеет нееврейскую природу. А у их оппонентов, в большинстве своем — представителей ашкеназской культуры, среди которых Маараль<sup>6</sup>, Ицхак Лурия, Исайя Горовиц, РАМА, Бааль-Шем-Тов, наоборот, происхождение обычая сомнений не вызывало. Более того, в обряде усматривался важный мистический смысл<sup>7</sup>.

называет «О деревенском состраданье и петушином страданье». В шуточной форме он рассказывает о чувствах петуха, выбранного гостем на суп. Прямой отсылки к капарот в тексте нет, но петух вызывает к «страху Божьему» и просит найти ему замену, восклицая: «И как же Господнюю весть различат ваши уши, когда загубить вы хотите невинные души? <...> В крови ваши руки, а ваше моление — притворство. Грехам вашим нет искупленья!» [Лазарис 2013, 152].

<sup>5</sup> Известно, что в отпечатанном в Венеции 1574 г. варианте «Шулхан Арух», изданном еще при жизни автора, описание ритуала было озаглавлено так: «Обычай капарот накануне Йом Кипура — глупый обычай». Уже последующие издания выходили с нейтральной формулировкой. Живший в начале XVIII в. талмудист Самсон Морпурго, ссылаясь на своего учителя Самуила Абоаба из Венеции, говорил о том, что «глупым обычаем» сам Каро капарот не называл и что напечатанное — личная инициатива наборщика [Malkiel 2003, 169–198].

<sup>6</sup> В работе «Нетивот Олам» Маараль, ссылаясь на Брахот 60b, говорит о том, что съеденный кошкой петух Рабби Акивы уберет мудреца от опасности. По мнению Маарала, смерть петуха нужно оценивать как благо, так как он заменил собой своего хозяина, что доказывает важность обряда капарот [Malkiel 2003, 169–198].

<sup>7</sup> Определение капарот как обычая ашкеназских евреев сформулировано в энциклопедии Брокгауза и Эфрона. Там же составители замечают, что сефарды с осуждением относились к этому обряду [Брокгауз и Ефрон 1911, 159–160]. Об этом же пишет в работе «The Ritual of Kaparot» С. Фишбейн и делает вывод, что, в отличие от сефардских раввинов, осуждающих обряд капарот, ашкеназские были более лояльны к обычаю, в котором птица в какой-то степени выступает в роли заместителя [Fishbane 2008].



## Версии появления обряда

И сейчас не существует единой версии происхождения обычая, за последнее время гипотез стало даже больше, так как вопрос вышел за рамки религии. Ученые находят общие черты капарот с древними египетскими практиками в честь Осириса, бога плодородия и возрождения. Торжественные мероприятия в его честь устраивались несколько раз в год. Отступление вод Нила египтяне сравнивали с гибелью бога и скорбели, а когда река разливалась, жрецы объявляли, что Осирис снова здравствует. В честь такого события устраивались настоящие торжества, прославляющие обновление всего живого. Одной из основных традиций праздника было строительство осирисова сада. Сад представлял собой клумбы с очертаниями Осириса из ила, собранного на побережье Нила. Их засаживали зернами пшеницы, которые, прорастая, символизировали божественное присутствие и вечную жизнь. Помимо клумб из ила, смоченного речной водой, лепили маленькие фигурки бога, в которых также сажали зерна. Отголоски этой практики дошли и до наших дней. Так, в качестве подготовки к некоторым религиозным событиям египтяне проращивают чечевицу в вате. Схожие обычаи, проводимые перед Рош га-Шана, были зафиксированы в египетских и французских еврейских общинах [Hassoun 1981; Strum 2002].

Еще одна версия не ставит под сомнение еврейские корни обычая, но к ортодоксальной ее все же нельзя отнести. Посвящена она осмыслению роли воплощающего зло ангела Сатана в средневековом народном сознании евреев. Впервые о связи капарот с Сатаном написал Дж. Лаутербах. Он считает, что обряд как-то связан с подкупом ангела. По мнению ученого, в народном сознании присутствовал осязаемый страх перед нечистой силой [см. Fishbane 2008], и именно этим страхом обусловлен ритуальный перенос грехов на приносимого в жертву во время обряда петуха. Вероятно, здесь уместно рассуждать о влиянии верований проживающих по соседству народов. Также Лаутербах говорил о том, что во время исполнения ритуала реализовывалась потребность

народа полностью очиститься перед Судным днем, возложив все свои грехи на птицу.

Если рассматривать капарот в таком контексте, то об обычае можно говорить как об одном из вариантов практики, встречающейся во многих культурах. Во время обряда чело-век произносит: «Это замена мне», а сразу после его завершения в надежде, что мера милосердия в День суда перевесит, снова обращается к Богу без потребности в дополнительных участниках. Это может означать, что молящемуся был нужен вовсе не посредник, а двойник, который бы функционально полностью на какой-то момент его заменил. Чтобы разоб-браться с причиной такой замены, обратимся к фольклорным сюжетам, а именно к архаичному мифу, где главный герой как бы сливается со своим близнецом. Это происходит лишь для того, чтобы они вместе смогли пройти испытание смертью, а далее снова следует разделение, а значит, возрождение.

Последовательность действий в нем идентична и следует определенной схеме, подробно описанной в работе М. Мос-са «Социальные функции священного». Автор пишет о ста-тусе сакральности, который появляется непосредственно во время ритуала и исчезает сразу по завершении процесса жертвоприношения. Такая смена возможна при условии, что участники (жрец и жертвователь) верят в конечный результат. Цель такого обряда — сблизиться с божеством и остаться в живых. Страх перед разрушительными по-следствиями ритуала заставляет искать себе заместителя. «Если сакральные силы есть основа жизненных сил, то сами по себе они таковы, что <...> они не могут сосредоточить-ся в профанном объекте, не уничтожив его, особенно если достигли определенной степени концентрации, поэтому жертвователь, как бы он в этом ни нуждался, может при-ближаться к ним лишь с крайней осторожностью. Вот поче-му между ними и собой он помещает посредников, главный из которых — жертва» [Мосс 2000, 101]. И если для двойни-ка эта роль всегда подразумевает гибель, то для того, кого он замещает, ритуал имеет обратное значение, потому что жертвователь уже как бы выкуплен, а значит, прежний ми-ропорядок сохранен.

Однако трактовка, в которой капарот больше походит на жертвоприношение, не устраивала религиозных деятелей, и раввины предложили свою, которую используют и теперь. Согласно ей, человек, видя участь птицы, должен искренне покаяться в прегрешениях. То есть роль петуха, раз уж он есть, должна быть второстепенной, потому как иудаизм не предполагает третьего участника в диалоге между Богом и человеком<sup>8</sup>.

Также религиозные деятели называют капарот напоминанием о храмовых обрядовых церемониях, а именно — о Кор-

---

<sup>8</sup> О схожем явлении, в основе которого присутствует желание очиститься от грехов с помощью третьего участника, пишет Д. Малкиэль. Ученый анализирует иудейские молитвы, обращенные к ангелам, с просьбой вымолить от имени человека прощение у Бога, и подробно рассматривает полемику, возникшую вокруг легитимности «ангельской» молитвы. Буквально в первых абзацах своей работы он приводит в пример отрывок из раннего литургического текста, который включали в утреннюю молитву евреи Вавилонии между Рош-га-Шана и Йом Кипуром примерно в X в. н.э. Этот отрывок взят из махзора рава Амрама га-Шалема, возглавлявшего академию Пумпедиты в IX в. Идентичный текст опубликован в молитвеннике лидера Суры Саадии Гаона бен Йосефа, жившего в Багдаде X в:

*Просители милости, попросите для нас милости перед Милосердным.*

*Читатели молитвы, прочтите нашу молитву перед Слушателем молитвы.*

*Донсящие плач, донесите наш плач Слушателю плачей.*

*Плакальщики, пролейте наши слезы перед Царем, утешающимся слезами.*

*Просите и долго умоляйте перед высшим и возвышенным Царем. Славьте Его, пойте о Нем, Торе и добрых делах живущих во прахе.*

Это нетипичная для иудейской литургии молитва, но просуществовала она довольно долго, вплоть до XIX в. В некоторых молитвенниках она встречается в сокращенном виде и сейчас. Оправдывали ее, опираясь на мидраш про ангела Сандальфона, делавшего из поступающих ему молитв венцы и короновавшего ими Бога [Malkiel 2003].

бан-Минха (жертвоприношения во время дневной молитвы) [Strum 2002] и о практике выбора жертвенного козла и козла отпущения на Йом Кипур (Лев 16:20–22).

Использование ростков пшеницы в иудаизме трактуется с помощью библейской цитаты «ибо разве дерево полевое — человек» (Втор 20:19). Здесь проводятся аналогии между закономерностями человеческой жизни и ростом дерева. Участие петуха раввины объясняют тем, что человек и петух на арамейском обозначаются одним словом *גא* «гевер» [Брокгауз и Ефрон 1911, 159–160], и в этом есть некий мистический смысл.

Таким образом, капарот за счет нетипичности воспринимался либо как чужеродный обычай, либо как требующий пояснения со стороны раввинов. С популяризацией каббалы обычай обрел мистические черты. Вероятно, появление новой трактовки связано с небезопасностью жизни в диаспоре. В попытке сохранить собственную идентичность ашкеназская традиция сакрализовала иррациональный, с точки зрения иудаизма, обычай. Это позволило увидеть в обряде необходимое заступничество, так как за пределами Израиля, с точки зрения каббалистов, над сфирой милосердия преобладает сфера суда [Malkiel 2003]. Вера в то, что судебская беспристрастность Бога будет менее ощутимой, если осознать свои недостойные поступки и в какой-то степени снять с себя их груз с помощью обряда капарот, стала одной из ключевых причин закрепления обряда в еврейском календаре.

### Практика обряда капарот в московских общинах

За время существования обряда менялось не только отношение к нему, сама практика претерпела некоторые изменения. Например, еще в середине XIX в. практически повсеместно соблюдался обычай, описанный в книге «Кицур Шулхан Арух». Ее автор Шломо Ганцфрид говорит о традиции выбрасывать внутренности (печень, кишки, почки) зарезанного петуха на крышу дома или во двор так, чтобы их могли склевать дикие птицы. Считалось, что человек, проявляя ми-

лосердие таким образом, может рассчитывать на божественное милосердие по отношению к себе. «Внутренности этих кур выбрасывают еще и потому, что птицы едят ворованное, поэтому внутренности, в которых осталось ворованное, выбрасывают, чтобы человек подумал о том, что следует отдалиться от воровства» [Городецкий 2012, 387].

Изменилось и место проведения обряда. На открытках к Судному дню конца XIX — начала XX вв. изображены сценки из жизни, где учитель крутит птицу над сидящими за книгами учениками или где глава семейства вертит курицу над женой в уютной домашней обстановке. На сегодняшний день воспроизвести в реальной жизни обряд в такой форме вряд ли возможно, так как капарот не проводят вне специально отведенных мест.

Обряд можно совершить не только над курицей<sup>9</sup>, но и над гусем или другой домашней птицей, а вот голуби запрещены, так как их приносили в жертву во время храмовой службы. Если в общине нет резника, то можно использовать рыбу или зерна пшеницы. Есть и альтернатива этим вариантам — денежное пожертвование. В Москве капарот над деньгами не менее популярен среди соблюдающих традицию, чем над курицей.

В столице обряд можно совершить во всех крупных общинах города. В Московском еврейском общинном центре (МЕОЦ) он проходит в помещении за синагогой. Проводится он вечером накануне Йом Кипура (в крупных общинах и днем). Крайний срок выполнения и, по установленным правилам, самый верный — последняя треть ночи (с 2.00 до 6.00 утра).

Для того, чтобы исполнить обряд искупления, нужно купить курицу (стоит она 300–350 рублей), забрать ее, войти с

---

<sup>9</sup> До сих пор бытует мнение, что лучше выбирать белую курицу, потому как «Даже если грехи ваши красны, как пурпур, они станут белыми» (Иешайя, 1). В народной интерпретации еще чуть больше века назад, когда обычай был гораздо популярнее, трактовка имела иное значение. Ее зафиксировал Шолом-Алейхем в рассказе «Белая птица», где главная героиня говорила: «Как бела курица, так и я от грехов бела! Так учила меня мама» [Шолом-Алейхем 1989, 41].

ней в специальное помещение и занять очередь. Купленная птица должна быть без изъянов и того же пола, что и человек, над которым ее будут крутить. Беременная женщина, если еще не знает пол плода, берет курицу для себя и петуха с курицей — для будущего ребенка. Повертеть птицу три раза над головой и произнести молитву «Сыны человеческие...» [Махзор «Врата раскаяния» 2013] можно и не ожидая стоящих впереди. Причина появления очереди связана с тем, что птицу принято передавать резнику сразу после слов: «Это замена моя, это подмена моя, это искупление мое! Этот петух (или «эта курица») умрет, а я вступлю в жизнь добрую, долгую и мирную». После этого обряд капарот считается завершенным. Далее тушки куриц либо сразу отдают бедным семьям, либо выкупают и жертвуют вырученные с продажи деньги.

Капарот над деньгами можно сделать там же, но не заходя в помещение, где режут кур. Минимальная сумма пожертвования равна стоимости курицы. Для совершения обряда нужно зажать деньги, как если бы это была птица, в правой руке и сделать такие же вращательные движения, повторяя те же слова из Священного писания. Только вместо: «Этот петух умрет...» произносят «эти деньги станут пожертвованием...» [Махзор «Врата раскаяния» 2013]. После того, как деньги опускаются в ящик для пожертвований, обряд считается выполненным.

Несмотря на то, что традиция обладает многовековой историей, в наши дни обрядовая практика с птицей вызывает много вопросов, в том числе и этических. Все чаще общины либо полностью отказываются от совершения обряда, либо заменяют его денежным пожертвованием.

По словам организатора площадок для капарот, в Москве желающих сделать обряд на птицу немного. В канун Йом Кипура в столичные синагоги доставляют около 2 000 птиц, 1 000 из них — в МЕОЦ. На Хоральную синагогу выделяют 200–300. В каждой общине какая-то часть птиц остается. Это количество всегда разное, и его не фиксируют.

На личном опыте мы узнали, что найти тех, кто не делает капарот или заменил обряд денежным пожертвованием, проще, чем тех, кто делает его над птицей. Возможно, это связано

с тем, что количество практикующих обряд действительно невелико (относительно численности столичных евреев)<sup>10</sup>.

На вопрос о появлении обычая информанты либо затруднялись ответить, либо вспоминали о библейском козле отпущения, еще реже (ответ встречался среди интересующихся религией) — о том, что слова «петух» и «человек» на арамейском обозначаются одним словом.

Большинство опрошенных не практикуют капарот вообще или заменяют его денежным пожертвованием<sup>11</sup>, объясняя решение жалостью к птицам или эстетическими соображениями.

О неоднозначности использования птицы говорят не только прихожане, но и раввины. Например, в реформистской синагоге обряд полностью заменен на денежные пожертвования. Некоторые ортодоксальные раввины также обращаются к альтернативному варианту, называя не капарот в целом, а именно практику делать его над петухом или курицей языческим обычаем или объясняя выбор традицией своих учителей. На учителей также ссылаются и те, кто использует птиц.

Заметим, что в Москве наши современники по большей части знакомятся с обрядом благодаря интересу к религии. Иначе обстоят дела среди тех, чьи бабушки и дедушки были жителями местечек. Вот что рассказала участникам экспедиции Центра библеистики и иудаики Анна Иосифовна Иванковиц: «...мама еще моя жила, так она крутила даже моим детям капурэ. А как же? Петушки прямо... *Dir zum libn* — по-еврейски... *Dir zum toit* — петуху. По-еврейски знаете? *Dir zum toit...*» [Архив ЦБИ 2005].

Еще одна информантка Вера Иосифовна Найберг вспомнила о том, как проходил обряд капарот в ее семье: «Мама

---

<sup>10</sup> По данным переписи 2010 г. в Москве проживали 53 145 евреев, а в области — 7 164. [Демоскоп Weekly 2010].

<sup>11</sup> На данный момент на всех религиозных сайтах в канун Йом Кипура появляется возможность сделать капарот онлайн. На странице, посвященной обряду, обычно есть краткое описание истории появления обычая, далее следует текст, который нужно произносить во время проведения ритуала, а после — указание на то, что капарот можно выполнить прямо здесь и сейчас.

покупала курицу мне, Рае, Давидке, и дедушка с нами говорил слова какие-то такие молитвенные и shlugn kapures... Были люди бедные, которые нуждались, и давали им эту курицу. Это называлось shlugn kapures — это на простом языке, а на таком... кароге называется.... Чтоб эта курица, она забрала все то плохое, что тебе может быть. Я так понимаю. Это называется каруге... Дедушка крутил и говорил слова соответствующие, потому что надо было какую-то молитву сотворять и крутить эту курицу и все. А потом этому бедному давали деньги и курицу, и чтобы он себе порезал и имел на праздник» [Архив ЦБИ 2008]. Здесь информация об обряде вплетена в семейную память. Как видим, обычай воспринимается информантками лишь как часть прошлого, традиции, которую они сами уже не практикуют.

### Заключение

История, о которой идет речь в этом тексте, довольно типична. Обряд теряет популярность и остается только в религиозной среде с возможностью вариативного исполнения. Для большинства тех, кто делает его на деньги, обычай воспринимается как очередная возможность помочь кому-то. Такой подход нивелирует отношение к обряду как к мистифицированному действию. На фоне благотворительности идея искупительного замещения со временем может отойти на второй план, что в какой-то степени способствует забыванию обычая. Современное отсутствие регулярности в отправлении обряда в Москве и за пределами столицы обусловлено не только общим гуманистическим настроением, но и историческими реалиями: долгие годы любое проявление еврейской идентичности было невозможным. Но говорить о забвении обряда было бы опрометчиво, как и о полном переходе к обряду, совершаемому с деньгами, поскольку обряд в любом случае связан с авторитетом ортодоксальной религиозной традиции.



## Источники

Архив ЦБИ 2005 – Архив Центра библеистики и иудаики, 2005 год, Иванковицер Анна Иосифовна, Коренблит Полина Натановна. Запись в г. Черновцы. Соб. Каспина М.

Архив ЦБИ 2008 – Архив Центра библеистики и иудаики, 2008 год, Найберг Вера Давидовна. Запись в г. Могилев-Подольский. Соб. Каспина М.

Брокгауз и Ефрон 1911 – Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 9 (Иудан — Ладенбург). СПб.: Общество для научных еврейских изданий и издательство Брокгауз-Ефрон, 1911.

Городецкий 2012 – *Ганцфрид Ш.* Кицур Шулхан Арух. Перевод с иврита Л. Городецкий. М.: Издатель Л. Городецкий, 2012.

Лазарис 2013 – *Альхарици Й.* Тахкемони: европейские средневековые плутовские новеллы. Пер. с иврита Владимира Лазариса. М.: Текст, Книжники, 2013.

Махзор «Врата раскаяния» 2013 – Махзор «Врата раскаяния»: молитвенник на Йом Кипур с переводом и транслитерацией всех молитв, с подробными комментариями и детальными инструкциями: Ашкеназ. Иерусалим: Маханаим; Москва: Метро, 2013.

Шолом-Алейхем 1989 – *Шолом-Алейхем.* Белая птица // Собрание сочинений. В 6 т. Т. 4. Монологи; Рассказы для детей. М.: Худож. лит., 1989. С. 37–42.

Демоскоп Weekly 2010 – Всероссийская перепись населения 2010 г. Население по национальности, полу и субъектам Российской Федерации // Демоскоп Weekly. Справочник статистических показателей ([http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus\\_etn\\_10.php?reg=19](http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_etn_10.php?reg=19)). Просмотрено 01.12.2019.

## Литература / References:

Мосс 2000 – *Мосс М.* Социальные функции священного. Избранные произведения. Перевод с французского под общей редакцией И.В. Утехина. СПб.: Евразия, 2000.

Fishbane 2008 – *Fishbane S.* The Ritual of Kapparot // The Jewish Journal of Sociology. Vol. 50, no. 1, 2, 2008. P. 67–75.

Hassoun 1981 – *Hassoun J.* Chroniques de la vie quotidienne. Juifs du Nil, Paris, 1981.

Malkiel 2003 – *Malkiel D.* Between Worldliness and Traditionalism: Eighteenth-century Jews Debate intercessory Prayer // Jewish Studies Internet Journal (JSIJ) 2(2003). P. 169–198.

Strum 2002 – *Strum A. Wheat, Chickens and the Expiation of Sin, or Vegetarian Kapparot: The Ancient Origins of an Obscure Egyptian Jewish High Holy Day Custom, from Eshkolot: Essays in Memory of Rabbi Ronald Lubofsky*. Melbourne: Hybrid Publishers, 2002.

Fishbane S. The Ritual of Kapparot. *The Jewish Journal of Sociology*. Vol. 50, no. 1, 2, 2008, p. 67–75. (In English).

Hassoun J. Chroniques de la vie quotidienne. *Juifs du Nil*. Paris, 1981. P. 107–192. (In French).

Malkiel D. Between Worldliness and Traditionalism: Eighteenth-century Jews Debate intercessory Prayer. *Jewish Studies Internet Journal (JSIJ)*, no. 2(2003), p. 169–198. (In English).

Moss M. [The Social Functions of The Sacred]. *Izbrannyje proizvedenija* [Collected Writings]. St. Petersburg: Evrazia Publ., 2000. (In Russian).

Strum A. *Wheat, Chickens and the Expiation of Sin, or Vegetarian Kapparot: The Ancient Origins of an Obscure Egyptian Jewish High Holy Day Custom, from Eshkolot: Essays in Memory of Rabbi Ronald Lubofsky*. Melbourne: Hybrid Publishers, 2002. (In English).

## The History of the Kapparot Ritual and Its Current Practice in Moscow Communities

*Irina V. Biryukova*

Russian State University for the Humanities (RSUH)

ORCID ID: 0000-0002-6732-9121, Educational and Scientific Center for Biblical Studies and Jewish Studies of the RSUH: Russia, 125993, Moscow GSP-3, Miusskaya Square 6, building 1, room 605, tel. 8(495)250-64-70, E-mail: irinaltbiryukova@yahoo.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.3

**Abstract:** The article is devoted to the history of the Kapparot ritual and its current practice in Moscow communities. The first part of the text deals with the history of the custom: from its emergence to becoming a conventional element of the Jewish environment, and the controversies around it. Up to the beginning of the XX century the ritual was very popular among Ashkenazi Jews, but in the wake of the Holocaust the situation changed drastically. The post-War Soviet regime didn't allow

for the revival of religious life in general and wasn't encouraging to any manifestations of the Jewish identity in particular. Proverbs and sayings were all that remained of the Kaparot ceremony. After the collapse of the Soviet Union, the situation of the Russian Jews altered again, and they could return to this old tradition, among others, as well. In the new reality, however, the ritual mistreatment of a chicken looked completely inhumane, so the majority of those who still wanted to practice the Kaparot, would actually replace the bird with money — also in compliance with an old Jewish custom. Today many members of the Moscow Jewish community perceive the Kaparot as an act of charity. Thus, it is reasonable to expect that this, “alternative” take on the custom will in time become mainstream, turning marginal the original meaning of the Kaparot as a redeeming substitute.

**Keywords:** *kaparot, custom, rite, Jewish tradition*

# Русскоязычное еврейство в современной Франции: социализации и идентичности

*Дарья Сергеевна Веденяпина*

(Университет Париж-5 (Сорбонна), Париж, Франция)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0002-0989-3971, Университет Париж-5 (Сорбонна), Факультет гуманитарных и социальных наук, Центр изучения социальных связей (CERLIS): Франция, 75006, Париж, ул. Сан-Пер, 45. тел. +3330783015967, E-mail: lovekasmu@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.4

**Аннотация:** Исследование посвящено роли семейной памяти и семейной трансмиссии в построении идентичности русскоязычными евреями Франции и потомками иммигрантов из России первой половины XX в. (второе и третье поколение). Определенную сложность в изучении русскоязычной еврейской диаспоры во Франции всегда представляла гетерогенность и дисперсность общины [Gousseff 2001, 4–16]. Во Франции, где большинство современного еврейского населения, — сефарды, выходцы из североафриканских стран, представляется интересным более подробно узнать варианты самопрезентации постсоветских еврейских иммигрантов: как еврея, русского/украинца/«советского человека», русского/украинского еврея, или через профессию, социальный статус, а также взаимоотношения с другими евреями Франции, религиозные практики, вопросы воспитания детей, в том числе двуязычие/трехязычие, семейные практики, брак и т.д. Мы также обращаем внимание на то, что семейная трансмиссия играет ключевую роль в построении информантами еврейской идентичности и проводим параллель между понятием «йихес» и социологическими терминами «габитус», «социальный капитал», «культурный капитал», «первичная социализация». Каждое интервью состоит из двух частей. Первая часть — глубинное неформализованное интервью. Целью интервью является определение спонтанных, естественных репрезентаций. Именно

неформализованное интервью помогает избежать навязывания или подталкивания информанта к определенной самоидентификации, позволяет информанту определить свою связь с прошлым и отношение к прошлому, к истории своей семьи. Вторая часть, полужформализованная, состоит из вопросов по нескольким сюжетам, на которых сделан акцент в исследовании. В частности по таким, как брак, семья, семейная трансмиссия еврейской идентичности, роль женщины в трансмиссии, восходящая трансмиссия, еврейский дом, религиозные практики, память о Холокосте и способы ее передачи.

**Ключевые слова:** *семейная трансмиссия, идентичность, самоидентификация, габитус, культурный капитал, социальный капитал, йихес, еврейский дом, иммиграция, второе поколение, идиш, интеграция, ассимиляция, семейная память, первичная социализация, диаспора, русскоязычное еврейство*

## Формирование поля

В формировании поля мы используем принцип, который все чаще используется в социологических исследованиях, посвященных еврейскому населению<sup>1</sup>. В связи с тем, что еврейское население Франции (как и России) не может быть определено ни через религию, ни через национальность/гражданство, принято опираться на самоидентификацию. Информанты разделены на две когорты: иммигранты, приехавшие после 1990 г. и потомки иммигрантов начала-середины XX в.<sup>2</sup>. Также есть семьи, созданные русскоязычными

---

<sup>1</sup> См., например, Bordes-Benayoun Chantal, Schnapper Dominique, Teinturier Brice, Mercier Etienne. Perceptions et attentes de la population juive. Le rapport à l'autre et aux minorités, janvier 2016. <https://www.ipsos.com/fr-fr/complement-perceptions-et-attentes-de-la-population-juive-le-rapport-lautre-et-aux-minorites>. Просмотрено 5 декабря 2019 г.

<sup>2</sup> Французские исследователи справедливо говорят о волне русских еврейских иммигрантов, сменившейся волной польских еврейских иммигрантов. Однако есть довольно большой временной и географический пласт, где истории семей, социальный статус и причины для иммиграции похожи. Среди информантов довольно

иммигрантами и сефардами, исследование их является отдельным, весьма перспективным направлением.

### Роль семейной памяти в построении идентичности

Мы пришли к выводу, что интервьюирование семей (членов одной семьи) позволяет лучше визуализировать процесс идентификации, понять роль семейной памяти в этом процессе и способы ее передачи, а также возможные конфликты ценностей, традиций и т.д.<sup>3</sup>

Американские исследователи В.И. Томас и Ф. Знанецкий [Thomas, Znaniecki 1996 (1920)] продемонстрировали, что мигранты, имея целью скорейшую интеграцию в новом обществе, быстро отдаляются от страны исхода и внешне демонстрируют свою связь с новым окружением и привязанность к новой культуре.

Но жили в Сибири. И у меня было с детства ощущение дискомфорта, несоответствия моего менталитета и менталитета окружающей среды. Я родилась в Сибири. <...> Там я себя чувствовала не просто иностранкой, я себя чувствовала инопланетянкой, когда я там жила. Прожила до сорока лет, никогда не чувствовала себя у себя дома. <...> Совсем не так, как эта... русская ментальность, которая укоренена, патриархальная, крестьянская психология...<sup>4</sup>

Здесь следует указать на тот факт, что иммигранты первого поколения (XX в.) не хотели, чтобы их дети учили идиш, так как считали, что это только замедлит процесс их успеш-

---

много потомков евреев-иммигрантов из Восточной Польши, с одной стороны, и Украины — с другой.

<sup>3</sup> С тем, чтобы максимально облегчить задачу анализа поля, мы планируем также произвести деление семей по типам и способам передачи и отношения к семейной и социальной памяти у различных типов семьи [Coenen-Huther 1994].

<sup>4</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1972 г. р. (Омск). Во Франции с 2013 г.

ной интеграции в новой среде. Примерно в то же время аналогичный процесс происходил и в бывшей Черте оседлости.

Однако М.А. Хансен [Hansen 1962] описывает и другой механизм. В случае, если мигранты недостаточно интегрированы в новое окружение, они создают в воображении образ родины предков. Таким образом, индивидуум компенсирует трудности интеграции, опираясь на национальную или общинную принадлежность. Нам удалось записать очень эмоционально окрашенный нарратив, иллюстрирующий этот тезис. Информантка рассказывает о том, что в первый год ее жизни во Франции на нее пытались завести уголовное дело по обвинению в доведении до самоубийства:

А потом у меня случилась очень сложная жизненная ситуация в первый год во Франции, которую я не могла сама «вывести» в семнадцать лет. <...> Я не могла об этом родителям сказать. Я позвонила Тане <сестре>. Она самая адекватная, очень рассудительная из нас из всех. Она говорит: «Попробуй соблюдать». Она очень ортодоксальная. Она по программе уезжала [в Германию — прим. Д.В.] Я с ней поговорила, начала соблюдать, молиться. В какой-то момент больше, в какой-то меньше. Меня это поддерживало на плаву, не дало сойти с ума. С одной стороны, это часть меня. А с другой стороны, я не могу себе представить, что я обращаюсь к этой части себя, когда мне плохо, но ничего не делаю, когда мне хорошо<sup>5</sup>.

В условиях иммиграции, интеграции на новом месте или, в случае потомков мигрантов, в ситуации так называемой транснациональной принадлежности, аспект семейной памяти и семейной передачи играет важную роль. Для потомков иммигрантов типичны попытки установить и анимировать связи с «иностранным» прошлым семьи и с предками по «русской» линии, которые зачастую выражаются через внимание к понятиям, характерным для культуры и социума исхода, равно как и к объектам бытовой культуры. Интере-

---

<sup>5</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1995 г. р. (Киев). Во Франции с 2012 г.

сен также аспект, связанный с вещественными объектами семейной памяти: таких предметов сильно меньше в случае иммиграции, и существующие в семье предметы передаются из поколения в поколение как настоящие реликвии, им придают особое значение.

## Идентичность

В данном случае под идентичностью мы понимаем нечто нестабильное, находящееся в процессе изменения. Возможно, правильнее было бы использовать термин «идентификация», скорее отражающий процесс, а не статус.

Несмотря на то, что в центре исследования частное пространство и семейная трансмиссия, важно понимать дискурс, в котором формировалась и формируется идентичность. Так, в контексте советского государственного атеизма конфессиональная составляющая идентичности фактически была под запретом. Это отчасти объясняет тот факт, что еврейская идентичность прежде всего выражалась и передавалась в форме принадлежности к народу или национальности, то есть понималась как этническая. Для постсоветских евреев их этническое происхождение является одним из центральных элементов идентичности. Можно предположить, что французские потомки русскоязычных еврейских иммигрантов скорее разделяют точку зрения на еврейство как религиозную принадлежность. Однако во Франции поиски подтверждения идентичности в 1980-х годах привели к повторному присвоению религиозного наследия, от которого отказались левые евреи предыдущих поколений, следовавшие общему движению секуляризации, распространенному также среди их современников из других конфессий. За десятилетие до этого дискуссия, начатая А. Мемми в 1970-е гг.,<sup>6</sup> привела к тому, что еврейская идентичность стала пониматься максимально широко: «Еврей — это тот, кто сам себя считает евреем» [Zytnicki 1998, 17]. В свою очередь, еврейская

<sup>6</sup> Мемми предположил, что в центре еврейской идентичности находится сам вопрос «Кто такой еврей?» [Memmi 1965].



идентичность родителей постсоветского поколения не требовала никаких действий со стороны агентов, так как была пассивной («еврей — это тот, кого другие называют евреем»). Их «наследники» утверждают, что являются евреями, потому что это часть их семейной истории. Однако их идентичность «активная» — «еврей — тот, кто сам себя считает евреем», «тот, кто знает еврейскую традицию, историю, язык» и т.д.

Таким образом, люди 20–40 лет испытывают большую необходимость в русскоязычной еврейской общине. В отличие от более старшего поколения, для которого достаточно быть евреем по происхождению (или даже полукровкой), для молодых важно конструировать активную еврейскую идентичность. То есть имеет смысл говорить о разном отношении к конструированию еврейской идентичности представителями разных поколений, а также о разном отношении к религиозным практикам, разном уровне знаний еврейской традиции и культуры. В целом молодое поколение ищет возможности воспроизвести в иммиграции социальные связи и богатство общинной жизни для молодых евреев больших городов постсоветского пространства (Москвы, Санкт-Петербурга, Екатеринбурга, Киева, Львова, Одессы, Днепропетровска, Минска и т.д.).

Известно, что память не может транслироваться в неизменном виде: она все время обсуждается и переосмысливается. М. Хальбвакс пишет: «Память — это вечное течение мысли, в длительности которой нет ничего искусственного, потому что она забирает из прошлого только то, что еще живо или способно жить в сознании группы, которая ее поддерживает» [Halbwachs 1950, 70]. Р. Нойберггер [см.: Poisson 1993, 73–80] разделяет «автоматическую память», которой обязана простая нисходящая трансмиссия («Не знаю... Так мама делала, и я так делаю»), и «работу с памятью», осознанную трансмиссию, обеспечивающую постоянство мифа и, вследствие этого, передачу способности трансмиссии. Как правило, это означает стремление к развитию личной и семейной идентичности на новом, более высоком уровне. Именно в личном пространстве происходит переосмысление семейной трансмиссии, еврейского дома, традиционных

ценностей и т.д. Осознанность в этом аспекте связана также с конфликтом: смена эпох, социальных норм (ср. Хальбвакс: «Память забирает из прошлого только то, что еще живо или способно жить в сознании группы, которая ее поддерживает» [Halbwachs 1950, 70]).

Ошибкой было бы утверждать, что традиционный еврейский дом сохранялся без изменений до революции или, тем более, до Холокоста. В строгом смысле евреи не жили по модели Талкотта Парсонса уже в XIX в.<sup>7</sup> Модель брака и распределения ролей в традиционной ашкеназской семье отличалась от норм культур, которые ее окружали. У евреев был брачный контракт (ктуба) и процедура развода в эпоху, когда это было почти невозможно для православных христиан [Freeze 2002]. Дом и дети всегда были обязанностью женщины, что соответствует образу традиционной семьи других европейских культур. Однако в еврейском традиционном укладе также находилось место работающей женщине: женщине, ответственной — в одиночку или вместе с мужем — за лавку или другой семейный бизнес<sup>8</sup>. В некотором

<sup>7</sup> «Прежнее разделение ролей в таком виде, как оно было описано Талкоттом Парсонсом в первой половине века, где мужчина активен, ориентирован на успех и роль, в которой он должен быть связующим звеном между семьей и внешним миром, и где женщина, более ориентированная на эмоции, должна стараться удовлетворить потребности семьи, — эта модель больше неприменима» [«L'ancien partage des rôles, tel qu'il a été décrit par Talcott Parsons durant la première partie de ce siècle, où l'homme est actif, orienté vers le succès et la performance, où il doit créer un lien entre sa famille et le monde extérieur, et où sa femme, plus orientée vers les émotions, doit veiller à satisfaire les besoins de sa famille, est un modèle qui a perdu de sa validité»] (перевод цитаты сделан автором настоящей статьи) [Perrez 2003, 111].

<sup>8</sup> Ср.: «Женщины занимали парадоксальное место в восточноевропейском еврейском обществе в к. XIX — нач. XX веков. С одной стороны, они не допущены к основным каналам социального управления в гражданских и религиозных вопросах; с другой стороны, в личной сфере они играли центральную роль в экономической жизни и выполняли ответственную работу, соблюдая важнейшие религиозные ритуалы» [«Women occupied a paradoxical place in eastern European Jewish society in the late nineteenth and early twentieth

смысле, традиционный еврейский быт в отношении женщин не сильно отличался от быта советского, в котором женщина работала наравне с мужчиной и вела хозяйство. Интересно, как информанты определяют разницу между традиционной русской/украинской и еврейской семьей:

У первого мужа была мама еврейка, а папа был русским. Он как-то вот перенял отношение русское к женщине, когда женщина — это друг человека, а не полноценный человек. Мне в целом не понравилось, какое там отношение к женщине, русское. Когда женщина — это..., какие-то две модели. С одной стороны, она как подросток в семье, а муж вот такой деспот. Она должна приспосабливаться, лавировать <...>, или другая модель, когда она всю эту семью одна на себе тащит<sup>9</sup>.

В еврейской традиции женщине отводилось центральное место в некоторых религиозных практиках: в частности, именно ее обязанностью было соблюдение в доме законов кашрута.

Согласно иудейской традиции, принадлежность к еврейскому народу передается по материнской линии. В то же время в социологии отмечается центральная роль женщины в семейной трансмиссии и передаче традиционных знаний. Одна из типичных историй начала соблюдения еврейских традиций — резкое повышение интереса к ним в тот период, когда в семье появляются дети. Подтверждение этому находим в интервью:

---

centuries. On the one hand they are excluded from the main lines of public authority in matters civic and religious; on the other hand, they played a central role in economic life and were charged with the important task of maintaining the fundamental religions rituals of private life»] [Гленн 1990, 8]. Однако еврейский мужчина был готов смириться с работающей женой в неиндустриальной экономике штетла, где над ней нет начальника, кроме мужа. В индустриальной Америке модели семьи еврейских иммигрантов претерпевали изменения [Там же 66, 70, 77].

<sup>9</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1972 г. р. (Омск). Во Франции с 2013 г.

Для меня было важно, чтобы моя дочь была с нами на Йом-Кипур в синагоге, хотя ей был всего год. Мы хотим, чтобы она уже с такого возраста знала, что она еврейка<sup>10</sup>.

Ну мы думаем про еврейскую школу, но знаете, еврейская школа — это никакая не гарантия. Основы можно получить только в семье<sup>11</sup>.

Еврейский дом — это в любом случае, семья. На моем доме мезузы висят, понятно. Но я не считаю это еврейским домом. То есть это не одно и то же. Для меня вот дом это такой момент, когда начинает появляться семья, появляться дети. Я думаю, что сейчас сложнее быть еврейской матерью. <...> Потому что я не собираюсь своих детей отрезать от мира. И мне придется их научить жить в этом мире и соблюдать. Это сложно. Я понимаю, что адекватно это сложно вывезти и психологически, и энергетически<sup>12</sup>.

Мы начали праздновать праздники, делать что-то, именно когда появился Яша<sup>13</sup>.

Теперь, что с нашей еврейской жизнью. Не делаем ничего. Только у родителей слушаем пятничную молитву. Но будем делать все, когда ребенок подрастет<sup>14</sup>.

Я думаю, что для того, чтобы по-настоящему построить еврейскую семью, родить еврейских детей, наши мудрецы говорят,

<sup>10</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1988 г. р. (Москва). Во Франции с 2008 г.

<sup>11</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1986 г. р. (Санкт-Петербург). Во Франции с 2011 г.

<sup>12</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1995 г. р. (Киев). Во Франции с 2012 г.

<sup>13</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1978 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г. (репатрировался в Израиль в 2002 г.).

<sup>14</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1972 г. р. (Омск). Во Франции с 2013 г.

что это должен быть полностью еврейский дом, родители оба должны быть евреями. Но еврейский дом создает женщина<sup>15</sup>.

### Острые вопросы передачи

Для того, чтобы изучать работу этих феноменов на конкретном поле, важно понять проблемные дискурсы, в которых идет работа, связанная с семейной памятью и семейной трансмиссией. Как известно, через трансмиссию передается идентичность принадлежности к группе и ее социальным нормам. Происходит интериоризация социальных норм и ценностей группы. Конфликт норм, а в конечном итоге конфликт идентичностей необязательно означает конфликт с другими членами сообщества/семьи. Зачастую это внутренний конфликт. Мы определили, что институт семьи и брака является одним из таких проблемных дискурсов [Merucci-Ciliberto 2003, 141–146]:

Мне никогда не нравились еврейки. Но я знаю, что единственным вариантом для меня было бы жениться на еврейке. И это даже не мои родители мне запрещают другое. Это я сам. Я не знаю почему, но это какое-то внутреннее обязательство. Короче, это самый короткий путь к сумасшествию. Ты все время раздираем на две части. Ну и к тому же, я отдаю себе отчет в том, что гиюр не решит эту проблему. Я не практикующий еврей. И не хочу им становиться. Если я женюсь на гойке, и она начнет проходить гиюр, через два дня она будет более практикующей и знающей, чем я. Это абсурд<sup>16</sup>.

А для своих детей, я понял, что очень важно дать им жить их жизнь. Для меня очень-очень важно, чтобы ребенок, когда он становится взрослым, чтобы он нашел свой путь. Я помню, как мои родители настаивали на том, чтобы я и моя сестра (у меня

---

<sup>15</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

<sup>16</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1981 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

есть сестра, младше меня на год), чтобы мы все время проводили с людьми, которые имеют те же корни, что и мы. Именно поэтому я так много времени потратил на поиски где-то вовне, прежде, чем жениться на моей жене-еврейке. Я был где угодно, только не там, где мне следовало быть, по мнению родителей. Это был бунт. Моя сестра же сразу вышла замуж за мальчика-ашкеназа. Я — ни за что. Я не хотел этого совсем. Но в конечном итоге именно это я и сделал. Я понял, что это было единственным решением для меня, учитывая то, откуда я пришел, мое происхождение и воспитание. Что касается моих дочерей, они из другого мира. Им повезло встретить моих родителей, которые еще живы, они очень старые. А для меня очень важно, что они знают, откуда они происходят, кто их предки. Откуда они. Но это не должно быть слишком травматично для них<sup>17</sup>.

## Йихес

«Как хорошо известно, евреи особенно избирательны в том, что касается хорошего происхождения, и поэтому йихес играет чрезвычайно важную роль в matrimoniaльных делах», — пишет Ч. Фриз, цитируя автора «Еврейского обозрения». Далее Фриз пишет: «Несмотря на пословицу «сын сапожника не женится на дочери раввина», случалось, хоть и нечасто, что кто-то скромного происхождения породнился со знатной семьей. Вне зависимости от знатности происхождения должно было быть «чистым», то есть не должно было быть никаких подозрений, что жених или невеста происходят от незаконного союза или выкреста»<sup>18</sup>. На этих двух «ки-тах» — социальное происхождение и чистота еврейской кро-

<sup>17</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1961 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

<sup>18</sup> Цитата в оригинале выглядит следующим образом: «As is well-known, Jews are excessively picayune about good lineage», wrote a commentator in *Evreiskoe obozernie* “and thus yikhush plays an extremely important role in marital matters”. Despite the adage that “a shoemaker’s son does not marry a rabbi’s daughter”, it was possible, if rare, for someone of modest descent to marry into a distinguished family. No matter how distinguished the family lineage, it had to be “pure” — that is, there was

ви — базируется одно из центральных понятий ашкеназской идентичности — «йихес» (יִיחֶס), означающее происхождение или генеалогическое древо.

Возвращаясь к ролевым моделям в еврейской семье, стоит отметить, что высокий социальный статус был не только у евреев, обладающих экономическим капиталом, но и у обладающих культурным капиталом. Также в среде миснагедов толерировались, если не поощрялись браки, в которых жена брала на себя заботу о материальном, а муж учил Торю. Разумеется, речь идет прежде всего об образованном еврейском населении. Нас, впрочем, здесь интересуют не столько мужские и женские ролевые модели, сколько противоречие между «юридической» и социальной нормой, где последняя предполагала и даже поощряла занятия мужчины Торой, а женщине, соответственно, оставляла «мужскую работу добытчика». Оставив в стороне тему женской эмансипации, отметим, что будучи нормативным, такое разделение ролей повышало социальный статус семьи, то есть йихес [Freeze 2002, 64]. С этой целью дочери состоятельных «prostementschn» выходили замуж за бедных юношей, выпускников ешив. Условием брака было изучение Торы будущим мужем и обеспечение финансовой стабильности со стороны жены.

Воспроизведение традиционного типа брака, распределение ролей в браке, воспитание детей и т.д. вступает в противоречие со структурными трансформациями в обществе, переходом от коммунитарного устройства к общественному, от традиционных семейных ценностей к индивидуализму. Однако, несмотря на это, семантическое поле понятия «йихес» остается более или менее прежним: внимание к «происхождению», наличию общих интересов, ценностей, социальных контактов. Как было показано, и изначально йихес был прежде всего связан с социальным капиталом. Однако, выполняя роль трансмиссии семейной идентичности, он основывается, помимо прочего, на принадлежности к опреде-

---

to be no suspicion that “he or she was the offspring of an illicit union” or a convert from Judaism» [Freeze 2002, 25].

ленному классу, соответствующему социальному и профессиональному статусу родителей и семьи в целом, являясь по сути важнейшим наполнением первичной социализации<sup>19</sup>. Однако в случае еврейской общины можно говорить не только о первичной и вторичной социализации, но и о пространствах между приватным и публичным пространством или, по определению В. Мэй, *'in-between' spaces* [Мэй 2019]. Таким пространством зачастую является еврейская община, формирующая относительно комфортное и перспективное поле, будь это еврейская школа, синагога или культурный центр или же просто социальная группа.

В Париже и подпарижье есть огромное количество школ дополнительного образования по-русски, куда дети ходят по субботам и по средам, когда нет уроков. Причем стиль образования в этих школах очень разный. Начиная от школы при посольстве, где полный совок, у учителей есть любимчики и так далее. И есть одна из школ, которая называется «Русская гимназия», которую образовала некая Десятникова. Она же основатель школ в Израиле тоже, и в Лондоне есть гимназия, и где-то еще. И вот Десятникова находится на противоположной точке, где супердемократичное образование, с детей пылинки сдувают, в принципе система не особо там есть, уроки никто не задает. Ребенок, что бы он ни сделал, «ты — умничка и золотце». И вот там каким-то естественным образом образовалась какая-то русско-еврейская тусовка. Родительская. Там учился сын, или, может, по-прежнему учится, сын некой [называет имя], она — журналист, и такого известного [имя], может быть, вы знаете. В общем, все наши [смеется]<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> П. Бурдьё подчеркивал, что социализация в семье ограничена во времени и интенсивна, являясь к тому же почти единственной социализацией, которую индивидуум проходит в детстве. Статус родителей, как и их профессия, частично определяют детские предпочтения и оценки, связанные с обществом [Bourdieu 1980].

<sup>20</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1973 г. р. (Винница). Во Франции с 1991 г. (репатрировалась в Израиль в 1990 г.).



Таким образом, мы можем говорить о йихесе как габитусе, то есть целостной системе восприятия и оценок окружающей действительности и социальных структур, неосознанно интериоризированных индивидом. Напомним, что габитус это также походка, жестикуляция, речь, манеры, невербальные знаки, которые индивидум интериоризирует из коллективного опыта группы, к которой он принадлежит.

В Киеве это было более сильно, чем в Москве и Ленинграде. И есть две стороны этой медали (идентичности). Есть внешняя, но есть как бы и внутренняя. То, как мы себя ведем. Кто-то вот говорил, что евреи — это не община, а группа. Я вот считаю тоже, что в Советском Союзе и во многих странах евреи — это такая социальная группа. Во-первых, ты видишь там меньше пролетариата. У меня был дядя, который не учился в институте, а был мастером по швейным машинкам. Ну, это тоже как бы рабочий квалифицированный, но это был, типа, позор для семьи. Все родственники говорили: «Вот этот твой дядя Боря — он не хочет учиться». И вот я всегда видел, что евреи ведут себя иначе, живут по другим правилам<sup>21</sup>.

Еще вот то, что быть евреями — это было как будто у нас есть общий секрет. Что вот есть какая-то община, это община — это наш общий секрет<sup>22</sup>.

Знаешь, чем отличались еврейские дома в основном? В принципе все было как в семье типичного интеллигента. Но было собрание сочинений Леона Фейхтвангера. Потом был шеститомник Шолома-Алейхеа и кроме этого были детские книжки. У меня были детские книжки Овсея Дриза и Лейба Квитко. Ну, и общие шутки, разумеется.

---

<sup>21</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1965 г. р. (Киев). Во Франции с 2005 г. (репатрировался в Израиль в 1990 г.).

<sup>22</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1974 г. р. (Харьков). Во Франции с 2011 г. (репатрировался в Израиль в 1994 г.).

И еще еврейство — это был такой секрет. Если мой папа говорил о ком-то и хотел сказать, что он еврей, он не говорил «он еврей», он говорил: «Это наш человек»<sup>23</sup>.

### Трансмиссия в семьях информантов

Франкоязычные информанты старшего поколения (70 лет и старше), как правило, имеют идиш в пассиве, а также помнят термин «йихес». Они склонны определять йихес как передачу (*la transmission*), говоря о необходимости передачи знания о предках, о достижениях семьи в социальной сфере, равно как любви к чтению и познанию. Ср.: «Моя жена может говорить про свой йихес восемь дней в неделю». Или: «Моя мать из этого состоит. Она так гордится нашей семьей. Она может буквально говорить часами о нашей семейной истории и о нашей семье».

Приведем несколько отрывков из интервью, в которых информанты делятся своим «негативным» опытом семейных конфликтов или личной драмы, непосредственно связанных с нарушением принципов йихеса.

Нас в семье трое. И у каждого были проблемы с родителями, когда мы стали жениться. Причем до этого все было идеально. Мы были совершенно нормальной семьей. Ну, не ели свинину и ели мацу на Песах. Все. А потом родителей как подменили. Моя сестра вышла замуж за немца. Они кричали: «Ты что хочешь выйти замуж за убийцу еврейского народа?» Потом даже не пришли на свадьбу. Другая моя сестра вышла замуж за американского еврея, он совершенно не соблюдающий. И однако родители были счастливы. Я немного опасаясь поднимать с ними тему моего брака. Мне кажется, в каком-то смысле поколение детей тех, кто пережил Холокост, даже более закрытое, чем их родители. И даже, может, более травмированные психологически<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1965 г. р. (Киев). Во Франции с 2005 г. (репатрировался в Израиль в 1990 г.).

<sup>24</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1988 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

Моя первая любовь, он был неевреем. И я прекрасно понимала, что ничего не может произойти, потому что это — ну, немыслимо. <...> Это бы разбило сердце моей бабули, если бы она дожила до этого. Это абсолютно немыслимо было. <...> И он был даже готов стать евреем, пройти через гиюр. Но я чувствовала, что это будет американский гиюр, это будет не полностью. Реформа. Написали и все. То есть для меня это очень важно. Буду ли я оказывать давление на своих детей, чтобы они вышли за евреев? Я ничего не могу сказать, но я думаю, что нет. Я надеюсь, что они выйдут замуж за хороших людей. <...> За институт я голову оторву. <...> Родители не оказывали такого давления. Но то давление, которое оказали бабуля и дедушка, вот то поколение, это создало непреодолимый барьер. <...> Просто непреодолимый барьер. Хотя я знаю, что в том поколении тоже были случаи, когда тоже сильно любили неевреев. И не смогли именно по этой причине построить с ними отношения. <...> Люди, которые сами прошли через это, то же самое делали с нашим поколением. <...> Но я думаю, что я сломаю эту линию. Для меня очень важно, чтобы мои дети своим детям передали еврейские ценности. С кем они это сделают? Это уже их дело<sup>25</sup>.

Я считаю, что мои дочери будут скорее счастливы, если они выйдут замуж за ашкеназских евреев, ну и, возможно, за сефардов, чем в браке с представителем другой конфессии. Есть просто области, в которых так проще друг друга понимать. Будут вместе праздновать Рош а-Шана<sup>26</sup>.

Есть тенденция, при которой невысокий уровень религиозной практики соответствует повышенному интересу в поддержании йихеса. Поле демонстрирует, что в условиях более яркой, более многочисленной, более соблюдающей сефардской общины, которой принадлежат большинство синагог Франции, а также на фоне ассимилировавшихся французских

---

<sup>25</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

<sup>26</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1961 г. р. (род. во Франции. Потомок иммигрантов 1920-х гг.).

ашкеназских евреев (последние в строгом смысле вообще не являются общиной), сообщество или, точнее, отдельные, но пересекающиеся группы русскоязычных евреев и потомков русскоязычных евреев сохраняют и выстраивают, можно сказать, культивируют свою идентичность как русского или украинского еврея. И основными точками опоры, позволяющими это делать, являются йихес и язык (иногда русский, иногда — идиш). Сам термин «йихес» знаком не всем информантам (знание/незнание термина напрямую связано с возрастом информанта). По определению франкоязычных информантов, йихес это собственно и есть трансмиссия, семейная передача. Но трансмиссия чего именно? И каким способом? Ведь, по словам тех же информантов, не сохранились или очень фрагментарно сохранились «знания» традиции или традиционного уклада жизни, которые нужно передать.

«Современный период, кажется, всегда находится в диалектических отношениях с его предшественниками, а современные евреи обнаруживают себя в постоянном противоречии с их традицией, даже если их знание традиции весьма фрагментарно» [Biale 1997, 10]<sup>27</sup>. Одной из ключевых тем семейной трансмиссии для информантов является язык, причем в случае иммигрантов это русский язык, в случае же потомков иммигрантов — идиш. Подавляющее большинство информантов начали учить идиш после переезда во Францию<sup>28</sup>. Постсоветские евреи стремятся передать детям русский язык как ценность<sup>29</sup>, идиш же, как правило, информанты учат сами, сетуя на то, что родители их не научили, так

<sup>27</sup> «The modern period always seems to exist in dialectical relationship to its predecessors and modern Jews define themselves in constant tension with their tradition, even if their knowledge of that tradition remains fragmentary».

<sup>28</sup> Примечательно, что большая часть информантов приехала во Францию через другие страны, в основном через Израиль. Таким образом, желание учить идиш, владея одним еврейским языком — ивритом — можно отнести к этапу в процессе самоидентификации как европейского еврея.

<sup>29</sup> Важность русского языка для постсоветской еврейской идентичности также подтверждается существованием таких проектов,

как в свое время желали детям безболезненной интеграции. Идишкайт в сознании детей и внуков иммигрантов занимает центральное место. В ходе интервью мы столкнулись с тем, что потомки иммигрантов называют себя бундовцами, когда хотят подчеркнуть светский характер своего еврейства. Это, возможно, связано с тем, что во Франции «Бунд» довольно скоро растерял политическую повестку для широких еврейских масс и служил скорее вариантом «*Landsmannschaftn*», сетью общинных центров, поддерживающих культуру идишкайта [Gousseff 2001; Boyarin 1991]. Таким образом, определение себя как бундовца французскими евреями-потомками восточноевропейских иммигрантов фактически равняется определению себя как светского еврея, еврея «культуры».

У нас с мужем, я тогда этого не понимала, но происходило ухаживание очень по еврейским религиозным традициям. Это было интервью в принципе. Мы встретились, мы были уже взрослые люди. Я в принципе замуж не хотела. И опять-таки, мама на меня давила. Мы очень долго много общались как друзья. Очень быстро, уже на третий день, он сказал, что он знал, что я башерт. И через два месяца он попросил моей руки. У нас была очень еврейская свадьба, на идиш полностью, хупа. Но при этом нас женил не раввин, а даян, который возглавляет кашрут во всей Западной Европе. Обычно он никого не женит. Папа Римский такой. Это было в Париже. Все только на идиш. Все очень религиозно, правильно, по старинке. После этого мы отправляемся на ужин. А там крабы... и так далее, мясное и сыр. Гуляем! Это типично мы. Вот — ассимиляция<sup>30</sup>.

Для меня это очень важно, потому что это была всегда моя мечта — выучить идиш. Для меня это маме-лошн. Несмотря на то, что у нас в семье всегда говорили по-русски, но существует все-таки память поколений. И поэтому я слышу идиш — я таю.

---

как Limmud FSU (<http://www.limmudfsu.org/>) и Genesis (<http://www.gpg.org/>). См. также [Siegel 1998, 24–25].

<sup>30</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

Это язык, который идет изнутри. Это действительно маме-лошн<sup>31</sup>.

Сходный феномен описывает Дина Зигер в книге о русскоязычной алии в Израиль. «По утверждению информантов, есть только одна вещь, которая может описать русскую еврейскую общину в Израиле — язык. У большинства семей обширные библиотеки, состоящие из книг на русском языке. Книги являются напоминанием об их (семей) высоком статусе на бывшей родине»<sup>32</sup>.

Внимание к языку идиш и идишкайт как основа ашке-назской идентичности сохраняет свои позиции в среде иммигрантов из России и постсоветских стран (и потомков иммигрантов). Примечательно, что в сознании старшего поколения страна исхода скорее СССР, а русский язык является *ценностью* и одним из идентичностных признаков постсоветского еврея, отделяющих его от других еврейских диаспор Франции, а также частью семейной трансмиссии советской еврейской идентичности, которую старшее поколение старается передать детям (зачастую выросшим во Франции). В целом это справедливо и для более молодых людей, эмигрировавших во взрослом возрасте. Мы присутствовали при разговоре русскоязычного раввина с одной из прихожанок общины. Ее сын женился на мусульманке, что стало для нее серьезным переживанием, несмотря на очень невысокий уровень религиозной практики. Раввин выразил мнение, что русский язык, который она передала своему сыну, — это ее способ передать ему еврейство. «У вас отняли ваше еврейство в советское время, но вы передали ему то, что было для вас самым главным — русский язык. И таким образом вы как еврейская мать продлили ваше еврейство в вашем сыне».

<sup>31</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1975 г. р. (Днепропетровск). Во Франции с 2012 г.

<sup>32</sup> «Most families have extensive libraries of books in Russian. Books are a reminder of a sign of high status in the former homeland» [Siegel 1998, 24–25].

Другим «конфликтным» дискурсом является память о Холокосте, антисемитизме и трагедиях, которые семьям пришлось пережить в XX в. Информанты сталкиваются одновременно с долженствованием поделиться этой памятью, передать ее новым поколениям и с нежеланием передать эту память в том виде, в котором она пришла к ним<sup>33</sup>. Стоит упомянуть также о чертах, которые не являются частью еврейской идентичности в строгом смысле, однако отчетливо фиксируются в интервью как часть семейной трансмиссии. Так, фактор миграции играет здесь зачастую ключевую роль, когда информанты не могут достичь на новом месте статуса, который у них был до эмиграции, однако испытывают необходимость «дать детям достойное образование» (Ср.: «за университет я голову оторву»; «ты должна быть доктором наук»), обеспечить их соответствующим кругом общения. В данном случае можно говорить о воспроизведении стиля воспитания — одной из основ механизма социальной репродукции.

Можно предположить, что йихес — это единственная твердая почва, на которой стоит современная ашкеназская идентичность. Идентичность, по мнению большого числа информантов, закладывается в детстве, роль еврейского дома они оценивают очень высоко. В то же время существует

---

<sup>33</sup> Ср.: «Мало свидетельств об истории миграции как таковой и о причинах, по которым была выбрана Франция. Большинство из детей эмигрантов, ставших французами, не помнят путешествие своих родителей. Родители считали, что покинули враждебную землю, и впоследствии не стремились донести до своих детей воспоминания об обстоятельствах отъезда, странствия, событий до жизни в Париже» [«Il existe peu de témoignages sur l'histoire de la migration en tant que telle et des raisons qui ont orienté le choix vers la France. La plupart d'entre eux tiennent en quelques lignes et proviennent essentiellement d'autobiographies d'enfants d'émigrés, intellectuels et artistes devenus français qui ont peu gardé en mémoire le périple de leurs parents. Ceux-ci avaient quitté une terre hostile et sans doute n'ont-ils pas cherché par la suite à transmettre à leurs enfants le souvenir des circonstances du départ, de l'errance bien souvent, avant l'installation à Paris»] [Gousseff 2001, 7].

сознание необходимости или крайней желательности создания семьи с человеком из того же круга, носителя тех же моральных и культурных ценностей.

### Взаимоотношения с сефардской общиной

Д. Зигер подмечает еще одну сторону идентификации русскоязычного (постсоветского) еврея. Назовем ее «бедный родственник».

Однажды наши дальние родственники-сабры пригласили нас на седер, но мы так странно себя там чувствовали, мы не понимали ни слова, хотя они дали нам русскую сторону [брахот в переводе на русский], мы чувствовали себя, как бедные родственники<sup>34</sup>.

Русскоязычные евреи утверждают, что быть принятым в сефардскую общину будучи выходцем из Советского Союза весьма сложно из-за существующей стигмы: евреи из бывшего Советского Союза ассимилированы и невежественны в отношении еврейской традиции. Восприятие же русскоязычными евреями евреев-сефардов весьма двойственно. С одной стороны, они относятся уважительно и даже с некоторым пиететом к преданности сефардов традиции и традиционному укладу жизни. Ср.: «Они — как мы, — европейские евреи, когда-то были. В XIX веке».

С другой стороны, в их характеристиках сквозит некоторое презрение, пренебрежение к «излишней местечковости» и интеллектуальному уровню евреев-сефардов:

Я бы, может, и хотел жить, как живут сефарды. Но мы слишком ассимилированы и слишком хорошо образованны для этого образа жизни<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> «Once we were invited by our distant relatives-sabras to the seder, but we felt so strange there, we did not understand a word, though they gave us a side in Russian, and we felt like poor relatives» [Siegel 1998, 28].

<sup>35</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1980 г. р. (Москва), во Франции с 2007 г.



И вот эти сефарды — они себя сейчас ведут примерно так же, как евреи в Российской Империи. Мы, может быть, сейчас над ними смеемся, что они там немножко местечковые, что они не совсем интеллектуальные, как ашкеназы, но я думаю, что те евреи, которые приехали в тот же Киев или Москву из местечек, тоже воспринимались интеллигентными [похожим образом — прим. Д.В.]<sup>36</sup>.

Я вот недавно была на уроке Торы, и там раббанит говорит: вот, во Франции у моей подружки было двое сыновей, такие хорошие были мальчики, религиозные, ешива, но потом они уехали в Израиль, там женились на ашкеназках. И все, такие, закивали головами. Я не поняла, это что за диагноз такой «женился на ашкеназке»? Мне стало жутко обидно за это. И я решила не то, чтобы стать примером, но я решила прежде всего доказать себе, что ашкеназы классные, что во Франции **есть культурный еврейский народ**: русскоязычные евреи из Молдавии, из Украины, из России. И что мы этим **сефарадам** еще покажем. Собственно, я начала делать Шабат<sup>37</sup>.

Как пишет Д. Барон, «Еврейская семья — это цепь поколений..., звено за звеном в цепи, которая никогда не порвется. Эта осознанная протяженность вдохновила как обычай называть ребенка в честь ушедшего родственника, так и повышенный интерес к семейным корням» [Freeze 2002, 11]. Можно предположить, что этот конфликт, так же, как сам факт эмиграции, играет особую роль в повышении интереса к исследованиям истории семьи и наследия. В этом случае процесс конструирования семейной «принадлежности», так же как реконструкции прошлого, становится фундаментальным в процессе конструирования идентичности.

Основываясь на данных интервью, можно выдвинуть следующую гипотезу. В условиях «тонкой» традиции и наличия

---

<sup>36</sup> Записано в 2019 г. от информанта 1969 г. р. (Киев). Во Франции с 2006 г.

<sup>37</sup> Записано в 2019 г. от информантки 1994 г. р. (Челябинск). Во Франции с 2012 г.

некоторого культурного противостояния двух общин на первый план выходит именно семейная и социальная память, память поколений европейских евреев, которая культивируется и сохраняется для передачи потомкам. Разумеется, это не единственный цемент, скрепляющий и привязывающий евреев-выходцев из России друг к другу, такие факторы, как память о «советском» (антисемитизме, общем культурном поле и т.д.) или язык, тоже играют важную роль. Однако тот факт, что с переездом во Францию главным маркером «свойскости» становится именно идиш, и лишь на втором месте — русский, говорит о том, что язык является одним из способов подчеркнуть свое восточноевропейское еврейское происхождение, что крайне важно для информантов.

В конечном итоге *йихес* становится во главу угла идентичности информантов, которые говорят об общей «системе ценностей», «моральном кодексе», «моральных нормах», «ценностных ориентирах» восточных ашкеназов/русскоязычных евреев и их потомков.

Существует также дискурс передачи этих «норм» и «стандартов», в том числе стандарта высокого социального статуса: успешность в учебе, в карьере, многочисленные широкие связи, то есть культурный и социальный капитал. Можно говорить также о том, что часто интенсивность практики обратно пропорциональна уровню интереса к *йихес* [Веденяпина 2018]. Это может быть связано с тем, что за отсутствием четко прописанных традиций и обычаев, ежедневных ритуалов, полученных от «бабушки», то есть той самой автоматической трансмиссии, на первый план выходит переосмысление того, что такое еврей, что такое быть евреем, быть евреем культуры и другие формулировки, находящиеся в более «сложносочиненном» поле.

## Литература / References:

Biale 1997 – *Biale D.* Eros and the Jews. University of California Press, 1997.

Bourdieu 1980 – *Bourdieu P.* Le sens pratique. Paris: Les éditions de minuit, 1980.

Boyarin 1997 – *Boyarin J.* Polish Jews in Paris. The Ethnography of Memory. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

Merucci Ciliberto 2003 – *Merucci Ciliberto M.* L'articulation des coordonnées spatio-temporelles dans la recherche généalogique: une revue des recherches anthropologiques en Italie sur la mémoire généalogique // La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux sous la dir. C. Rodet. P. 141–146.

Freeze 2002 – *Freeze Chae Ran Y.* Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Tauber Institute for The Study of European Jewry Series. University Press of New England, 2002.

Glenn 1990 – *Glenn S.* Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation. Cornell University Press, 1990.

Gousseff 2001 – *Gousseff C.* Les Juifs russes en France. Profil et évolution d'une collectivité // Archives Juives. 2001(2). P. 4–16.

Halbwachs 1950 – *Halbwachs M.* La mémoire collective. Paris: PUF, 1950.

Hansen 1962 – *Hansen M.* The Third Generation in America. American Jewish Committee, 1962.

Memmi 1965 – *Memmi A.* Recherches sur la judéité des juifs en France // Revue française de sociologie. Janvier-mars, 1965. P. 68–69.

Coenen-Huther 1994 – *Coenen-Huther J.* La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé. Paris: Editions L'Harmattan, 1994.

Perrez 2003 – *Perrez M.* Famille et système de valeurs dans une perspective interculturelle // La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux, sous la dir. C. Rodet. L'Harmattan, 2003. P. 107–121.

Poisson 1993 – *Poisson P.* Transmettre // Quand les grands-parents s'en mêlent, sous la dir. B. Camdessus. Paris, 1993. P. 73–80.

Siegel 1998 – *Siegel D.* The Great Immigration Russian Jews in Israel. New York, Oxford: Berghahn books, 1998.

Thomas, Znaniecki 1920 – *Thomas W.I., Znaniecki F.* The Polish Peasant in Europe and America. University of Illinois Press, 1996.

Zytnicki 1998 – *Zytnicki C.* Une communauté toujours recommencée: les Juifs à Toulouse, entre 1945 à 1970. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1998.

Biale D. *Eros and the Jews.* University of California Press, 1997. (In English).

Bourdieu P. *Le sens pratique.* Paris: Les éditions de minuit, 1980. (In French).

Boyarin J. *Polish Jews in Paris. The Ethnography of Memory.* Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991. (In English).

Merucci Ciliberto M. L'articulation des coordonnées spatio-temporelles dans la recherche généalogique: une revue des recherches anthropologiques en Italie sur la mémoire généalogique. *La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux*, sous la dir. C. Rodet. P. 141–146. (In French).

Freeze Chae Ran Y. *Jewish Marriage and Divorce in Imperial Russia. Tauber Institute for The Study of European Jewry Series*. University Press of New England, 2002. (In English).

Glenn S. *Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation*. Cornell University Press, 1990. (In English).

Gousseff C. Les Juifs russes en France. Profil et évolution d'une collectivité. *Archives Juives*, 2001(2), p. 4–16. (In French).

Halbwachs M. *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950. (In French).

Hansen M. *The Third Generation in America*. American Jewish Committee, 1962. (In English).

Memmi A. Recherches sur la judéité des juifs en France. *Revue française de sociologie*, Janvier-mars, 1965. P. 68-69. (In French).

Coenen-Huther J. *La mémoire familiale: un travail de reconstruction du passé*. Paris: Editions L'Harmattan, 1994. (In French).

Perrez M. Famille et système de valeurs dans une perspective inter-culturelle. *La transmission dans la famille: secrets, fictions et idéaux*, sous la dir. C. Rodet. L'Harmattan, 2003. P. 107–121. (In French).

Poisson P. Transmettre. *Quand les grands-parents s'en mêlent*, sous la dir. B. Camdessus, Paris, 1993. P. 73–80. (In French).

Siegel D. *The Great Immigration Russian Jews in Israel*. New York, Oxford: Berghahn books, 1998. (In English).

Thomas W.I., Znaniecki F. *The Polish Peasant in Europe and America*. University of Illinois Press, 1996. (In English).

Zytnicki C. *Une communauté toujours recommencée: les Juifs à Toulouse, entre 1945 à 1970*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1998. (In French).

## Russian-Speaking Jews in Modern France: Socializations and Identities

**Daria S. Vedenyapina**

(University Paris Descartes (Sorbonne), Paris, France)

PhD student, ORCID ID: 0000-0002-0989-3971, University Paris Descartes (Sorbonne), The department of the Humanities and the Social Sciences: France, 75006, Paris, 45 Rue des Saints-Peres. tel. +330783015967,

E-mail: lovekasmu@gmail.com

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.4

**Abstract:** This study is devoted to the role of family memory and its intergenerational transmission in the construction of identity among Russian-speaking Jews and descendants of the immigrants from Russia in the early 20th century. The fact that the Russian-speaking Jewish diaspora in France has always been heterogeneous and dispersed, makes its study more challenging [Gousseff 2001, 4-16]. The majority of the Jewish population in France belongs to Sephardic communities; less researched are the different types of self-presentation among post-Soviet Jewish immigrants in France: each of them might identify themselves as a Jew, or as a Russian/an Ukrainian/a “Soviet” person, or as a Russian/Ukrainian Jew, etc., or through their relationships with other Jews of France, based on their religious practices or patterns of child rearing, including bilingualism/trilingualism in the family, and so on. We emphasize that intergenerational transmission plays the key role in the informants’ construction of Jewish identity and draw a parallel between the Ashkenazi cultural notion of “yikhus” and conventional sociological terms such as “habitus”, “social capital”, “cultural capital” and “primary socialization”.

**Keywords:** *Family transmission, identity, self-identification, habitus, cultural capital, social capital, yikhus, Jewish home, immigration, second generation, yiddish, integration, assimilation, family memory, primary socialisation, diaspora, Russian-speaking Jewry*

## **«Находить материалы и о традициях, и о жизни соплеменников»: анализ содержания газеты еврейской общины Республики Молдова «Наш голос»**

*Ирина Сергеевна Душакова*

(Институт международного права и экономики  
им. А.С. Грибоедова, Москва, Россия)

Аспирант, ORCID ID: 0000-0002-7959-4934, Институт  
международного права и экономики им. А.С. Грибоедова,  
факультет журналистики, кафедра «Теория и практика  
периодической печати»: Россия, 111024, Москва, шоссе  
Энтузиастов, д. 21, тел. +7(495)673-74-19,  
E-mail: dusha-irina@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.5

**Аннотация:** На материале газеты «Наш голос», являющейся печатным органом Еврейской общины Республики Молдова, рассматривается основная повестка издания, прослеживаются репрезентируемые связи с другими организациями или странами, а также проводится анализ способов выстраивания тематической релевантности публикуемых материалов для общины. Основной повесткой для издания служит тема Холокоста и отслеживание уровня антисемитизма в мире сегодня, эти две темы являются «узловыми точками» дискурса газеты «Наш голос». В ней отражены связи общины с руководством страны, а также отношения на государственном уровне между Молдовой и Израилем. Тематическая релевантность публикуемых материалов обосновывается либо привязкой к узловым точкам дискурса, либо этнической принадлежностью главных героев публикуемых материалов, при этом групповые границы оказываются мягкими и проницаемыми.

**Ключевые слова:** *еврейская община, газета, повестка, Холокост, антисемитизм, Молдова*

Рассказывая о создании первой еврейской общинной газеты в конце 80-х годов в Молдове, Полина Лимперт, журналистка, родившаяся в Молдове и проживающая сегодня в Израиле, делится впечатлениями: «Письма тогда рекой текли в редакцию. Я почувствовала, насколько евреи одиноки, насколько важна для них своя газета, в которой они могли бы находить материалы и о традициях, и о жизни соплеменников. На наших глазах начала формироваться община, люди спланивались. И в том, что это произошло, есть и наша заслуга. Словом, важность издания еврейской газеты в то время трудно переоценить. Это было круто!» [газета «Наш голос», статья «Истоки Полины Лимперт», 2019 г., № 3, с. 5].

В этом отрывке из ее интервью легко прослеживаются те интуиции, при помощи которых исследователи легитимизируют научный анализ содержания газет.

Во-первых, сегодняшний мир часто называют «пронизанным медиа» и во многом ими определяемым [см., например, работы Маккуайр 2014, 2018]. К такому утверждению исследователи пришли за время довольно долгой традиции научного анализа медиа (изначально прессы) с конца XIX в. Так, в 1893 г. в журнале «Форум» была опубликована работа Г. Спида, в которой он на материале газет Нью-Йорка в период с 1881 по 1893 гг. предпринимает попытки тематической классификации и количественного анализа содержания газеты, а тексты рассматривает в системе социального функционирования прессы [см. Федотова 2001, 13]. В советской научной традиции пресса зачастую рассматривалась как инструмент пропаганды, и в фокусе подобных исследований было влияние периодической печати на массы [см., например: Кузьмичев 1930]. Подобная повестка не является специфичной для исследователей в СССР. Примерно в это же время, в 1926 г., выходит и работа М. Уилли, в которой автор, помимо тематического анализа газетных материалов, делит всю информацию по территориальному признаку (выделяя местную, окружную, относящуюся к штату, общенациональную, зарубежную). Он выдвинул гипотезу о связи между включенностью некоторой группы людей в большие по масштабу общности и между количеством информации с разным призна-

ком локальности в газетах, предназначенных для этой аудитории [см. Федотова 2001, 13–14].

Во-вторых, в рамках критики понятия «общество» принято отходить от территории как фактора, определяющего границы [Луман 2004], переходя к анализу того, благодаря чему происходит поддержание целостности сообщества, не заключенного в рамки общей территории [Bird, Barber 2007]. Близкая к этой линии аргументации позиция представлена в классической работе Б. Андерсона «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма», где газеты (наравне с романом) оказываются формой, которую «дали технические средства для «репрезентирования» того вида воображаемого сообщества, которым является нация» [Андерсон 2016, 73]. Ресурсы, предложенные для анализа Б. Андерсоном, представляются релевантными для исследований других видов воображаемых сообществ, к которым можно причислить и этнические группы. В цитируемом отрывке мы и можем проследить, что газета стала той площадкой, благодаря которой представители одной и той же этнической группы могли преодолеть свое одиночество.

Обозначенные подходы к легитимации научного анализа СМИ позволяют нам говорить о возможном влиянии медийных текстов на социальную реальность. Если сформулировать эту идею ближе к теме данного исследования, репрезентация этнических групп в медийном пространстве напрямую может отражаться на статусе этнической группы и ее положении в общей социальной системе, непосредственно влияя и на этническую идентичность членов групп.

В статье мы фокусируемся на анализе газеты Еврейской общины Республики Молдова (РМ) «Наш голос». Эта газета позиционирует себя как официальный представитель общины с марта 1990 г. Необходимо отметить, что в целом начало 1990-х годов — это период появления этнической прессы в РМ (например, первые номера газеты русскоязычного населения РМ «Русское слово» были изданы в 1993 г.), в этом отношении анализируемое издание отражает общие тенденции «этнического ренессанса» в Молдове. Первым редактором газеты был поэт и переводчик А. Бродский, сегодня главным редак-



тором является сценарист, публицист и критик И. Марьяш. В 1991–1992 гг. газета издавалась с разделом на идише, которую редактировал Борис Сандлер, ставший после эмиграции из Молдовы главным редактором издания «Форвертс». Однако после его отъезда газета полностью перешла на русский язык. Целевая аудитория газеты — члены еврейской общины Молдовы, люди с развитой еврейской идентичностью, а также те, кто ранее принадлежал к общине Молдовы, но эмигрировал, а через чтение газеты и письма в редакцию поддерживает связь с Молдовой и общиной там. Потому для газеты значимыми оказываются оба формата: в печатном виде для членов общины в РМ и открытом доступе в сети Интернет.

Принимая во внимание ускорение в процессе обмена информацией ньюсмейкеров со СМИ и общественностью [Taylor, Perry 2005], мы выбрали для анализа выпуски, изданные в текущем году. Выборка составляет девять номеров (№№ 1(36)–8(44)), выпущенных с января по июнь (включительно) 2019 г. Газета издается на русском языке в печатном виде, каждый выпуск составляет восемь страниц, в pdf-формате номера выложены в открытый доступ<sup>1</sup>.

Очевидно, что анализ содержания текстов оставляет для исследователя широкий выбор того, какой материал окажется видимым, а какой будет проигнорирован как «шум». Отдавая себе отчет в ценности всей информации, нашедшей отражение на страницах анализируемого издания, мы остановимся на следующих трех аспектах:

*Повестка:* какую повестку выстраивает газета «Наш голос» (что маркируется как событие и какие события представляются заслуживающими внимания), или, иначе говоря, о чем пишут на страницах издания;

*Сети:* как газета общины выстраивает сети связей с другими акторами (странами, организациями и пр.); ориентирована она на международные и/или республиканские организации;

---

<sup>1</sup> Архив доступен по адресу: [www.jcm.md/ru/nash-golos?fbclid=IwAR2aLIGpAAjjAFfVK1t3K4QBdgRWW4c\\_GArDKlxDONzG4tVamHS2jJ6OfKE](http://www.jcm.md/ru/nash-golos?fbclid=IwAR2aLIGpAAjjAFfVK1t3K4QBdgRWW4c_GArDKlxDONzG4tVamHS2jJ6OfKE). Просмотрено 07.12.2019 г.

*Релевантность*: поскольку газета «Наш голос» — официальная медийная площадка для самовыражения этнической группы, интересно проследить, каким образом выстраивается релевантность публикуемых материалов для еврейской общины, или, если переформулировать в виде вопроса, почему журналисты пишут об этом, почему они считают, что членам еврейской общины интересно читать именно об этом.

### Повестка газеты «Наш голос»

Анализ девяти номеров газеты показал, что основными событиями, вокруг которых выстраиваются информационные поводы, являются Холокост и акты проявления антисемитизма сегодня. В теории дискурса Э. Лакло и Ш. Муфф такие центральные точки, к которым привязаны почти все информационные поводы, отраженные в газете, играют роль «узловых точек дискурса»: «Дискурс сформирован благодаря частичной фиксации значений вокруг некоторых узловых точек. Узловая точка — привилегированный знак, вокруг которого упорядочиваются и приобретают свое значение другие знаки» [Йоргенсен, Филлипс 2008, 57]. Таким образом, дискурс данной газеты сформирован памятью о Катастрофе и вниманием к проявлению антисемитизма сегодня.

По проблеме современных проявлений антисемитизма публикации можно встретить в каждом проанализированном номере, начиная с № 2, что передается через сообщения о принятии официального определения антисемитизма, проведении конференций, посвященных этой проблеме, о системе отслеживания антисемитских высказываний в Интернете.

При этом первый номер за 2019 г. полностью посвящен евреям в контексте Второй мировой войны и Холокосту, в нем не упоминается празднование светского республиканского Нового года, не упомянуты и мероприятия, не связанные с Холокостом, но проводимые в декабре-январе еврейскими организациями РМ (несколько таких заметок появилось во втором и третьем номерах газеты). Материалы первого номера знакомят читателя с жизненными историями праведников мира (из Молдовы, Приднестро-

вья, Румынии), со статистикой по жертвам среди евреев во время Второй мировой войны. Одна полоса посвящена евреям на фронте: «Да, евреи в годы войны были не только жертвами и объектом массового уничтожения нацистов или единичного спасения со стороны праведников. Они — от солдат до генералов — героически сражались с фашистами» [«Евреи сражались героически», № 1, с. 3]. Больше таких тематических номеров мы не встретили, остальные проанализированные номера газеты в большей степени демонстрировали разнообразие тематик и репрезентацию какой-то внешней повестки, однако освещение этой темы встречается в каждом номере. Например, в третьем номере газеты тема Катастрофы появляется в связи с подготовкой курса по истории Холокоста в школах Молдовы: «Для преподавания нового курса «Холокост: история и жизненные уроки» министерство рассчитывает на организацию дополнительных курсов, которые пройдут при содействии ОБСЕ, Яд ва-Шем и ЕОПМ» [«Знать о Холокосте со школьной скамьи», № 3, с. 1]. Позже, в № 5, мы увидим продолжение и развитие этой темы: читателей информируют о семинаре для учителей, которые будут преподавать этот новый предмет [«В Кишиневе прошел семинар по теме Холокоста для учителей истории», № 5, с. 2], они также смогут узнать личную историю одного из будущих преподавателей курса [«Это мой Холокост!», № 5, с. 3].

Как можно заметить по предыдущему примеру, помимо тематического отбора информации, редакция издания ориентируется на внутреннюю связь материалов между номерами. Останемся на двух ярких примерах повторного освещения тем: это материалы о начале работы первой еврейской общинной газеты [«Истоки Полины Лимперт», № 3, «Эта встреча многое изменила в моей жизни», № 5, «Вспоминая рэба Залмана», № 9] и материал, трансформировавшийся в рубрику, — ««Наши люди» в социальных сетях». Интересно, что в обоих случаях публикация продолжения истории или повторения подборки материалов была объяснена живым читательским интересом и откликом и присланными читателями новыми материалами.

Так, материал Ильи Марьяша «*“Наши люди” в социальных сетях*» впервые публикуется в виде подборки историй о евреях, ставших популярными в Facebook: «В Facebook евреи, как и во всем остальном, достаточно активны: спорят и высказываются по всем поводам, делятся радостями и огорчениями. Я решил кое-что выбрать и скопировать» [«*“Наши люди” в социальных сетях*», № 3, с. 4]. Второй раз подобный материал появляется под названием «*“Наши люди” в социальных сетях-2*» со следующей подводкой: «Публикация с таким названием появилась в «НГ» № 3 и, судя по откликам, моя попытка напомнить о некоторых наших закордонных земляках, продолжающих не только читать, но и писать и даже издавать книги, была встречена благосклонно. Поэтому напрашивается продолжение темы» [«*“Наши люди” в социальных сетях-2*», № 5, с. 4].

Такой же прием мы встречаем и в работе с темой появления и развития первой еврейской газеты в РМ при активном участии приехавшего в 1989 г. в Кишинев хасидского раввина Залмана. Если в первом материале основное повествование выстроено вокруг появления газеты, ее первых выпусков, состава редакции, то со второго материала фокус постепенно смещается к истории о приехавшем раввине Залмане, под чьим руководством с конца 1980-х годов в Кишиневе начинает возрождаться общинная жизнь, в том числе расцветает первая еврейская газета: «Встреча с Рэбом Залманом многое изменила в моей жизни. Стала важной ее частью. Он открыл для меня тот Источник (Истоки), из которого черпали и черпают вдохновение, мудрость великие и не очень поэты, прозаики, художники всех времен и народов. <...> В «Истоках» мы старались рассказывать, чем живет община, об обычных и необычных делах, о насущных проблемах, о еврейской школе и детском саде. В каждом номере была просветительская статья Рэба Залмана» [«Эта встреча многое изменила в моей жизни», № 5, с. 5]. Третий раз связанный с этой тематикой материал появляется в № 9 в качестве реплики к материалам выпусков 3 и 5 газеты с пояснением: «После материала «Источники Полины Лимперт» («НГ» № 3) воспоминанием о Ребе Залмане и созданной им газете поделилась другая наша зем-

лячка — Людмила Кантор («Эта встреча многое изменила в моей жизни», «НГ» № 5) В продолжение темы публикуем заметки писателя Михаила Хазина» [«Вспоминая рэба Залмана», № 9, с. 5].

Таким образом, редакция подчеркивает связь с читателями, делает их видимыми, несмотря на отсутствие тех интерактивных возможностей, которые представляют медиа версии Web 2.0, привлекая пользователей к созданию и редактированию контента [Алексеевский 2010, 160].

В целом можно говорить о том, что выстраиваемая изданием повестка сфокусирована на памяти о Холокосте, и, возможно, как продолжение этой темы в настоящем, — на актуальных проявлениях антисемитизма. При этом другие темы все же могут выступать в качестве информационного повода для публикации материалов, как, например, подборки о евреях, активно ведущих свои страницы в Facebook, или история первой еврейской газеты в Молдове и людях, связанных с ее созданием.

Как газета общины выстраивает сети связей с другими факторами, и ориентирована ли она на международные и/или республиканские организации?

Понимая под акторами в данном случае организации и страны, выступающие на страницах газеты как активные действующие лица, мы должны еще раз оговорить, что подавляющее большинство материалов газеты так или иначе связаны с тематикой Холокоста. Потому многие страны или события появляются на страницах издания именно в контексте мероприятий (съездов, конференций, презентаций книг, конкурсов эссе школьников и т.д.), приуроченных к этой теме. Например, в третьем номере 2019 г. можно встретить упоминания о Словакии — в Братиславе проходила конференция по борьбе с антисемитизмом [«Конференция в Братиславе», № 3, с. 2], в том же номере и текст, посвященный призыву США принять в Польше закон о реституции имущества, изъятых во время Холокоста [«Помпео призвал Поль-

шу принять закон о реституции собственности, изъятной во время Холокоста», № 3, с. 2], в № 4 опубликован материал о предложении ЕАЕК в России приравнять пострадавших от Холокоста к ветеранам Великой Отечественной войны [«ЕАЕК предложил Путину приравнять переживших Холокост к ветеранам ВОВ», № 4, с. 3]. Особенно отчетливо это на примере подборок международных новостей (например, с. 7, № 3; с. 5, № 4; с. 6, № 5; с. 6, № 8 и т.д.).

Принимая во внимание этот особый фокус выбора материала для публикаций, мы все же можем проследить стратегии выстраивания международных или внутриреспубликанских связей по упоминаниям партнеров и по ссылкам на другие издания, если таковые имеются.

Так, уже в первом номере 2019 г. на первой полосе мы встречаем упоминание об одном из партнеров общины: «Американский еврейский комитет (АЕК) — один из авторитетных международных партнеров ЕОРМ» [«Правительство утвердило постановление об осуждении антисемитизма и продвижении толерантности», № 1, с. 1]. Второй номер газеты также отрывает статья «В республике прошла Неделя памяти жертв Холокоста», отражающая связь с республиканскими властями и встраивающая газету в республиканскую повестку. Статья представляется довольно показательной, в ней упоминаются организации и делегации, принявшие участие в январских мероприятиях и представленные как друзья или партнеры Еврейской общины Молдовы. Среди них высшее руководство и гражданское общество страны («В дискуссии приняли участие депутаты и члены правительства, представители международных организаций и дипломатических миссий, еврейской и ромской общин, а также — гражданского общества»), вице-спикер Кнессета, посол США в Молдове, глава Миссии ОБСЕ в Молдове, координатор проектов польской ассоциации Never Again, председатель Федерации еврейских общин Румынии и др. [«В республике прошла Неделя памяти жертв Холокоста», № 2, с. 1].

Важным для общины представляется выстраивание дружеских отношений между Молдовой и Израилем. Так, во втором номере освещается официальный визит президен-

та Молдовы Игоря Додона в Государство Израиль: «В ходе визита Игорь Додон провел встречи со своим израильским коллегой Реувеном Ривлиным, с премьер-министром Израиля Биньямином Нетаньяху, с председателем Кнессета Йоэлем Эдельштейном и с уроженцем Кишинева, экс-министром обороны Израиля Авидором Либерманом» [«О чем Игорь Додон договорился с руководством Израиля», № 2, с. 5]. Более того, в целом на страницах газеты находит отражение израильская государственная повестка. Так, в № 5 опубликована заметка о том, что «Президент США Дональд Трамп во время встречи с премьер-министром Израиля Биньямином Нетаньяху в Белом доме подписал документ, признающий суверенитет Израиля над Голанскими высотами». Здесь же дается пояснение о том, что «Голанские высоты — одна из самых болевых точек Ближнего Востока» [«Президент Трамп признал Голаны израильскими», № 5, с. 2]. Это лишь один из многочисленных примеров материалов, отражающих интерес газеты «Наш голос» к тому, что происходит в Израиле.

Что касается упоминаний других изданий, то в онлайн-версии газеты они зачастую прописаны активной ссылкой, что позволяет перейти на сайт с исходным материалом. За анализируемый период можно встретить ссылки на информационные и аналитические издания Республики Молдова ([sputnik.md](http://sputnik.md), [actualitati.md](http://actualitati.md), [point.md](http://point.md), <http://www.presedinte.md>), на тематические блоги (например, <https://isralove.org/>) или русскоязычные издания, посвященные новостям, связанным с Израилем ([jewish.ru](http://jewish.ru), [www.vesty.co.il](http://www.vesty.co.il)). Несколько более редки ссылки на российские (например, «Коммерсант») издания или русскоязычные издания ближнего зарубежья («Медуза»). При этом важно отметить, что роль издания, из которого перепечатывается материал, может варьироваться. Так, в случае со статьей «Легенда № 1», посвященной великому физика Жоресу Алферову, в тексте никак не установлено отношение главного героя текста к еврейской общине. Единственная отсылка к связи с «еврейским миром» — это ссылка в конце статьи на источник ([jewish.ru](http://jewish.ru)). В другом случае мы, наоборот, можем найти ссылку на сайт с информацией «о рынках овощей и фруктов на восток от Евросоюза»

(<https://east-fruit.com/>) под статьей, посвященной экспорту молдавских фруктов в Израиль.

Таким образом, можно утверждать, что ЕОРМ демонстрирует на страницах газеты наличие дружественных контактов с международными еврейскими, правоохранительным, некоммерческими и др. организациями из разных стран, однако наибольший интерес вызывают события, происходящие в Государстве Израиль. Взаимоотношения с акторами внутри РМ скорее освещены через призму их (потенциального) влияния на жизнь еврейской общины в стране, но отношения с властями РМ отражены почти в каждом номере газеты.

### Каким образом выстраивается релевантность публикуемых материалов для еврейской общины?

Если при анализе повестки нас в первую очередь интересовало, что печатают в газете, какой материал считается достойным внимания, то в данном случае нас интересует, почему та или иная статья была опубликована, чем, на взгляд редакции, она интересна членам Еврейской общины РМ.

Поскольку само издание было основано на принципе принадлежности к этническому сообществу, релевантность публикуемых в газете материалов выстраивается на этнической принадлежности героев публикаций и на отсылках к традиционной еврейской культуре или ее элементам. Однако оба эти критерия могут варьироваться.

Так, довольно сильные вариации мы видим в уровне экспликации этнической принадлежности героя материалов: как мы уже писали выше, в материале «Легенда № 1» никакого указания на этническую принадлежность героя нет, однако указано, что материалы взяты с сайта jewish.ru. Кроме того, варьирует и степень формальности установления «еврейскости» героя. Так, во втором номере газеты опубликована на всю полосу статья об открытии памятника артистке Лилии Амарфий, чью близость к еврейскому народу определяют следующим образом: «Да, у Лилии не было еврейской крови. Но с евреями и еврейством ее жизнь была связана неразрывно. Уже хотя бы потому, что замужем она была за



родным внуком прославленного Аркадия Райкина — Алексеем Яковлевым. А сын ее Александр приходится правнуком великому сатирику. И на вопрос: «Ты еврейка?» по собственному признанию всегда с гордостью отвечала: «Да!» [«Она вернулась в родной Оргеев», № 2, с. 6]. Встречаются и обратные примеры, когда «еврейская кровь» оказывается не главным показателем этнического (само)определения героя. Так, в статье «Не просто автограф» приводится следующее утверждение: «Да-да: отмечать сороковины — православная традиция, к евреям, вроде как, никакого отношения не имеющая. Ну так и Юрский, строго говоря, евреем не был и в одном из интервью даже пояснял: “Во мне есть еврейская кровь. Но я человек русский и всегда себя считал русским, будучи и наследственно православным, и постепенно сам придя к православию как религии родителей. Еврейские корни есть со стороны матери, но и там это были крещеные евреи”» [«Не просто автограф», № 4, с. 4]. Таким образом, связь с еврейской общиной, принадлежность к еврейской общине устанавливается в очень мягких критериях, работающих на открытые групповые границы в обе стороны.

Помимо установления принадлежности к общине через апелляцию к «еврейской крови», в издании можно проследить и наличие отсылок к другим факторам, которые могут играть объединяющую роль в общине: язык, традиционный календарь и др.

Всего несколько раз на страницах девяти номеров встречается тема языка как маркера сохранения еврейской культуры — речь идет об идише. Центральной эта тема становится в материале об известном авторе и исполнителе песен на идише Ефиме Черном. Позиционируя себя как человека, занимающегося «еврейской музыкой», автор-исполнитель говорит о добрососедстве: «Я появился на свет в роддоме на улице, которая раньше называлась проспектом Молодежи. Рос в типичном кишиневском дворике, на улице Азиатской, где случился еврейский погром 1903 года и где большинство семей были еврейские и лишь несколько молдавских и русских. Все, кто там жили, говорили на идиш, включая русских и молдаван. А все евреи, конечно же, говорили на русском

и румынском. Довольно дружный был двор, очень колоритный» [«Ефим Черный: “стараюсь петь до самой глубины и всецело отдавать себя публике”», № 3, с. 3]. Тема идиша встречается и в интервью с журналисткой Полиной Лимперт. Рассказывая о сохранении еврейских традиций, она говорит о чтении Торы как характерной черте принадлежности к «народу Книги», о чтении на идише. Однако помимо этого она выделяет и другие черты, важные при сохранении традиции: «Сколько я их помню, они всегда соблюдали еврейские традиции. Особенно важным днем для папы был Йом Кипур. Поскольку синагоги при советской власти в нашем городе не было, евреи заранее договаривались о миньяне, собирались у кого-нибудь дома и там, за закрытыми ставнями, читали священную книгу, молились, отмечали еврейские праздники...» [«Истоки Полины Лимперт», № 3, с. 5]. Так, традиционная культура представляется сохраненной, когда ее носители отмечают праздники и продолжают молиться, несмотря на государственный запрет.

Тема праздников как одного из способов сохранения и поддержания идентичности поднимается во многих номерах газеты. Можно встретить не только поздравления с праздниками Песах или Пурим, но и прочитать статьи, поясняющие их смысл. Из традиционного календаря упоминаются в издании Ханука, Ту би-Шват, Лаг ба-Омер.

Таким образом, принимая во внимание и специфику выстраиваемой повестки издания, рассмотренной ранее, можно утверждать, что релевантность публикуемых материалов выстраивается тремя основными способами: 1) через апелляцию к принадлежности к еврейскому народу героя публикации; 2) через апелляцию к сохранению традиционной культуры (знание идиша, чтение книг, чтение Торы, соблюдение традиционного календаря); 3) через апелляцию к теме Холокоста и антисемитизма.

### Некоторые выводы

Несомненно, для более глубокого анализа необходимо обратиться к более широкой выборке и сравнить газету «Наш

голос» с другими общинными изданиями в Молдове или с другими еврейскими общинными изданиями на русском языке. Однако даже такое первое приближение к теме позволяет делать некоторые выводы о повестке издания, выстраиваемой общиной сети отношений с другими акторами и способах установления релевантности публикуемых материалов для еврейской общины РМ. Мы отдаем себе отчет в дескриптивности данной статьи, считая следующим шагом, который позволит интерпретировать полученные результаты, интервью с редакторами и журналистами издания (нынешними или работавшими в газете в прошлом).

Анализ номеров, вышедших в первом полугодии 2019 г., показал, что основными точками, вокруг которых выстраивается дискурс газеты «Наш голос», являются Холокост (в различных вариациях — от отдельных статей про сохранение памяти о нем, например, через введение нового предмета в школьную программу, до тематических номеров, полностью посвященных этим событиям) и антисемитизм (в фокусе внимания издания оказываются многочисленные мероприятия во всем мире, посвященные обсуждению и преодолению этой проблемы).

При этом в газете находит отражение развитие отношений ЕОРМ с органами государственного управления Молдовы (часто это материал, размещенный на первой полосе издания), Молдовы с Израилем и Израиля на международной арене. Материалов об отношениях Молдовы с другими государствами мы не встретили, хотя, несомненно, большинство героев публикуемых материалов — либо уроженцы Молдовы, либо выходяцы из нее.

Что касается выстраивания релевантности той или иной информации для еврейской общины, то самым распространенным способом ее установления оказывается этническая принадлежность героя публикуемых материалов. Однако этот критерий работает довольно условно, когда наличие или отсутствие «еврейской крови» не мешает устанавливать связь ни с самой еврейской общиной, ни с русскими или другими этническими группами. В качестве элементов сохранения традиционной культуры упоминаются праздники, а так-

же использование идиша, в нескольких материалах упоминается также умение читать Тору.

### Источники

Наш голос [Газета Еврейской общины Республики Молдова]. 2019, № 1–9. [www.jcm.md/ru/nash-golos?fbclid=IwAR2aLIGpAAjAjAfFvK1t3K4QBdgRWW4c\\_GArDKIxDONzG4tVamHS2jJ6OfKE](http://www.jcm.md/ru/nash-golos?fbclid=IwAR2aLIGpAAjAjAfFvK1t3K4QBdgRWW4c_GArDKIxDONzG4tVamHS2jJ6OfKE). Просмотрено 02.12.2019.

### Литература / References:

Bird, Barber 2007 – *Bird S.E., Barber J.* Constructing a Virtual Ethnography // M.V. Angrosino. Doing cultural anthropology: projects for ethnographic data collection. Waveland Press, 2007. P. 139–148.

Taylor, Perry 2005 – *Taylor M., Perry D.* Diffusion of Traditional and New Media Tactics in Crisis Communication // Public Relations Review. Elsevier. 2005. Vol. 31. P. 209–217.

Алексеевский 2010 – *Алексеевский М.Д.* Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность) // От Конгресса к Конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010. С. 151–166.

Андерсон 2016 – *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.

Йоргенсен, Филипс 2008 – *Йоргенсен М.В., Филипс Л.Дж.* Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008.

Кузьмичев 1930 – *Кузьмичев В.А.* Печатная агитация и пропаганда. М., Л.: ГИЗ, 1930.

Луман 2004 – *Луман Н.* Общество как социальная система. М.: Издательство «Логос», 2004.

Маккуайр 2014 – *Маккуайр С.* Медийный город: медиа, архитектура и городское пространство. М.: Strelka Press, 2014.

Маккуайр 2018 – *Маккуайр С.* Геомедиа: сетевые города и будущее общественного пространства. М.: Strelka Press, 2018.

Федотова 2001 – *Федотова Л.Н.* Анализ содержания – социологический метод изучения средств массовой коммуникации. М.: Институт социологии РАН, 2001.

Alexejevskij M.D. [Internet in Folklore or Folklore on the Internet? (Contemporary Folklore and Virtual reality)]. *Ot Kongressa k Kongressu. Navstrechu Vtoromu Vserossijskomu kongressu fol'kloristov. Sbornik materialov.* [From Congress to Congress. Towards the Second Russian Congress of Folklorists. Collection of materials.] Moscow: Gosudarstvennyy respublikanskiy tsentr russkogo fol'klora Publ., 2010. P. 151–166. (In Russian).

Anderson B. *Voobrazhayemye soobshchestva. Razmyshleniya ob isto-kakh i rasprostranenii natsionalizma* [Imaginary Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism]. Moscow: Kuchkovo Pole Publ., 2016. (In Russian).

Bird S.E., Barber J. Constructing a Virtual Ethnography. *Doing cultural anthropology: projects for ethnographic data collection.* Ed. M. An-gorsino. Waveland Press, 2007. P. 139–148. (In English).

Fedotova L.N. *Analiz sodержaniya — sotsiologicheskij metod izucheniya sredstv massovoy kommunikatsii* [Content Analysis — a Sociological Method for Studying Mass Media]. Moscow: Institut sotsiologii RAN Publ., 2001. (In Russian).

Jorgensen M.V., Phillips L.J. *Diskurs-analiz. Teorija i metod* [Dis-course analysis. Theory and Method]. Khar'kov: Izdatel'stvo «Gumanitarnyj centr» Publ., 2008. (In Russian).

Kuzmichev V.A. *Pechatnaya agitatsiya i propaganda* [Printed Agita-tion and Propaganda]. Moscow, Leningrad: GIZ Publ., 1930.

Luman N. *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* [Society as a Social System]. Moscow: Izdatel'stvo «Logos» Publ., 2004. (In Russian).

McQuire S. *Geomedia: setevyye goroda i budushcheye obshchestven-nogo prostranstva* [Geomedia: Networked Cities and The Future of Pub-lic Space]. Moscow: Strelka Press Publ., 2018. (In Russian).

McQuire S. *Medijnyi gorod: media, arhitektura i gorodskoje pros-transtvo* [Media City: Media, Architecture and Urban Space]. Moscow: Strelka Press Publ., 2014. (In Russian).

Taylor M., Perry D. Diffusion of Traditional and New Media Tactics in Crisis Communication. *Public Relations Review.* Elsevier. 2005, vol. 31, p. 209–217. (In English).

**"To Find Materials both about Traditions and Kinsmen's Life":  
Content Analysis of the Jewish Community Newspaper in the  
Republic of Moldova "Our Voice"**

***Irina S. Dushakova***

(Institute of International Law and Economy A.S. Griboedov, Moscow, Russia)

PhD student, ORCID ID: 0000-0002-7959-4934, The Department of Journalism,  
Institute of International Law and Economy A.S. Griboedov: Russia, 111024,  
Moscow, Entusiastov Rte., 21, tel. +7(495)673-7419, Email: dusha-irina@mail.ru

DOI: 10.31168/2658-3380.2019.19.5.5

**Abstract:** The article examines the newspaper of the Jewish Community of the Republic of Moldova analyzing nine issues published between January and June 2019: the general agenda of the paper; the representations of specific links between the local community and various other institutions and political entities; and the approaches to ensuring relevance of the content for the community. The main agenda of "Our Voice" revolves around two pivotal points: the Holocaust and the monitoring of the level of Anti-Semitism in today's world. Among the recurrent topics are the relationship between the Jewish community and the state authorities, and between the Republic of Moldova and the State of Israel. Thematic relevance tends to be defined either by one of the pivotal points of the discourse, or by the Jewishness of the central figure of an article or an interview, even though there are no strict criteria for ethnic identity for either the publishers or the readers so it remains fairly fluid.

**Keywords:** *Jewish community, newspaper, agenda, Holocaust, anti-Semitism, Moldova*

**Тирош**  
**Труды по иудаике, славистике,**  
**ориенталистике**