

QUESTIONS | ПРОБЛЕМЫ
OF JEWISH | ЕвРЕЙСКОЙ
HISTORY | ИСТОРИИ

QUESTIONS OF JEWISH HISTORY

Part 1

**Proceedings of
Sefer Center 2007
Scholarly
Conferences
in Jewish Studies**

IN MEMORIAM OF PROFESSOR
JOHN DOYLE KLIER

Moscow, 2008

ПРОБЛЕМЫ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ

Часть 1

**Материалы
научных конференций
Центра "Сэфар"
по поводу:
2007 года**

ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА
ДЖОНА ДОЙЛА КЛИРА

Москва, 2008

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

КОНСТАНТИН БУРМИСТРОВ, АНАТОЛИЙ ВОРОБЬЕВ, ВИКТОРИЯ
МОЧАЛОВА (ОТВ. РЕД.), ВЛАДИМИР ПЕТРУХИН, ЕВГЕНИЙ РОЗЕНБЛАТ,
АРТЕМ ФЕДОРЧУК

EDITORIAL BOARD:

KONSTANTIN BURMISTROV, ANATOLY VOROBYEV, VICTORIA MOCHALOVA
(EXECUTIVE EDITOR), VLADIMIR PETRUKHIN, EVGENY ROZENBLAT,
ARTEM FEDORCHUK

PREPARED AND EDITED BY THE "SEFER" CENTER

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО ПРИ ПОДДЕРЖКЕ

ФОНДА СЕМЬИ ЧЕЙС

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОГО ФОНДА АВИ ХАЙ

АМЕРИКАНСКОГО ЕВРЕЙСКОГО РАСПРЕДЕЛИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА
«ДЖОЙНТ»

ЕВРЕЙСКОГО АГЕНТСТВА «СОХНУТ»

РОССИЙСКОГО ЕВРЕЙСКОГО КОНГРЕССА

PUBLISHED WITH THE SUPPORT OF

THE CHAIS FAMILY FOUNDATION

THE AVI CHAI FOUNDATION

THE AMERICAN JEWISH JOINT DISTRIBUTION COMMITTEE («JOINT»)

THE JEWISH AGENCY («SOHNUT»)

THE RUSSIAN JEWISH CONGRESS

От редколлегии

В настоящее издание, состоящее из трех частей, вошли материалы двух ежегодных международных конференций по иудаике, проведенных Центром «Сэфер в 2007 г. – «зимней», Четырнадцатой конференции (Москва, 30 января – 1 февраля) и «летней», Двенадцатой молодежной конференции (9–11 июля).

Партнерами «Сэфера» по организации первой из них, которая представляет собой наиболее значительное и масштабное событие в еврейской научной жизни стран СНГ и Балтии, выступили:

- Международный Центр Университетского Преподавания Еврейской Цивилизации – Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке (Еврейский Университет Иерусалима);
- Открытый Университет Израиля;
- Американский Еврейский Объединенный Распределительный Комитет («Джойнт»);
- Еврейское Агентство;
- Евро-Азиатский Еврейский Конгресс (ЕАЕК);
- Российский Еврейский Конгресс
- и Центр по изучению истории и культуры восточноевропейского еврейства (Вильнюс);

второй, участие в которой по сложившейся традиции принимают представители молодого поколения исследователей,

- Благотворительный Фонд «Ави Хай»,
- Фонд Семьи Чейс;
- «Джойнт»,

а также спонсоры, пожелавшие остаться неназванными.

Наше партнерство с некоторыми из этих организаций распространилось и на публикацию трудов обеих конференций,

свидетельством чего являются составленные по тематическому принципу сборники, которые мы предлагаем вниманию читателей.

В первые два тома вошли исследования исторического и этнологического характера, в третий – статьи, посвященные еврейской мысли, литературе и искусству, диалогу культур.

Мы глубоко признательны всем нашим партнерам за поддержку академической иудаики на постсоветском пространстве, и надеемся, что содержательная часть данного издания убедительно продемонстрирует результаты наших общих усилий.

Впервые за годы существования «Сэфера» и наших ежегодных конференций мы решили объединить публикации докладов представителей разных поколений исследователей, научных школ разных стран, демонстрируя общее и особенное в направлении их научных интересов. Поскольку о новом поколении в области академической иудаики в странах постсоветского региона уже можно говорить как о вполне сложившемся, мы сочли возможным и целесообразным избрать для издания единый тематический принцип, не обособляя статьи молодых исследователей в отдельном томе. Состав редколлегии также отражает эту новую тенденцию, включая представителей разных поколений.

Мы надеемся, что предлагаемые вниманию читателя сборники избранных материалов двух наших конференций 2007 года дадут представление об основных направлениях, содержании и уровне современных исследований в области еврейской истории и культуры.

Редколлегия благодарит за помощь в редактировании английских текстов Дебби Халали, Елену Лунину, Марка Маклафлина и Мэнди Винстон.

From the Editorial Board

These three volumes comprise the proceedings of the two Annual International Conferences on Jewish Studies organized by the Moscow Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer” in 2007 – the «winter» 14th Conference (Moscow, January, 30 – February, 1) and the «summer» 12th Youth Conference (July 9–11).

The first of these conferences, which is the largest and the most significant event in Jewish academic life in the CIS countries and the Baltic States, was organized by “Sefer” cooperation with the:

- International Center for University Teaching of Jewish Civilization,
- Chais Center for Jewish Studies in Russian (the Hebrew University of Jerusalem),
- American Jewish Joint Distribution Committee (Joint),
- Jewish Agency (Sohnut),
- Euro-Asian Jewish Congress,
- Russian Jewish Congress,
- Center for Studies of the Culture and History of East European Jews, Vilnius, Lithuania.

The second conference, which is traditionally aimed at the younger generation of researchers, was organized with the support of the

- AVI CHAI Foundation,
 - Chais Family Foundation,
 - American Jewish Joint Distribution Committee,
- as well as sponsors who have wished to remain anonymous.

Our partnership with some of these organizations was extended to the preparation of the proceedings of both conferences, which resulted in the publication of the three collections of articles, composed according to their subjects. Two first volumes include articles on Jewish history and ethnology, the third one – articles devoted to Jewish thought, literature, art, and an intercultural dialogue.

We are deeply grateful to all our partners for supporting academic Jewish Studies in the former Soviet Union and hope that the present proceedings will be a convincing demonstration of the success of our shared efforts.

For the first time in the many years since “Sefer” was founded and our first annual conference was held, we decided to unite in the proceedings publication the contributions of researchers representing different generations and national schools in order to demonstrate the similarities and differences in their research.

As the new generation of Jewish Studies’ researchers in the former Soviet Union continues to grow and expand, we found it possible and advantageous to follow a unified subject-based approach without isolating the articles by the younger researchers in a separate volume. The fact that the editorial board is made up by people of different generations also reflects this new tendency.

We hope that the present proceedings of our two 2007 conferences will give the reader an overview of the main trends, subject matter and level of contemporary research in Jewish history.

The Editors



Джон Дойл Клир
PROFESSOR JOHN DOYLE KLIER
(1944 –2007)



Джон Клир на летней студенческой школе Центра «СЭФЕР»
(Крым, 2004)

Памяти Джона Клира

В соответствии с академической традицией мы посвящаем этот том светлой памяти профессора Джона Клира¹, выдающегося специалиста по истории российского еврейства, члена Международного совета центра «Сэфер», академического совета Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства и редакционной коллегии «Архива еврейской истории», нашего талантливом коллеге и верного друга, постоянно помогавшего нам в развитии высшего еврейского образования и научных исследований. В его собственной профессиональной деятельности эти две области – исследования и университетское преподавание – успешно сочетались. Его перу принадлежат такие фундаментальные исследования, как «Russia Gathers Her Jews» (1985, на рус. яз.: «Россия собирает своих евреев», 2000), «Imperial Russia's Jewish Question» (1995), большое число статей, он подготовил к печати монографию о еврейских погромах в России в 1881–1884 гг. («Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Jewish History», 1991), редактировал журнал «East European Jewish Affairs».

Джон Клир учился и защитил докторскую диссертацию в американских университетах (University of Notre Dame, Indiana University of Illinois); жил и работал в Великобритании, где много лет руководил кафедрой иудаики Университетского колледжа в Лондоне (UCL) и читал курсы по еврейской истории; преподавал и в Центральном европейском университете (Будапешт). Джон был постоянным участником проводимых «Сэфером» конференций, неизменно используя каждый свой приезд для работы в архивах, которые он начал изучать еще в 1991 г., одним из первых среди зарубежных исследователей. Мы были всегда благодарны ему за его неизменные и многообразные усилия по введению нашей становящейся иудаики в международный контекст. Джон способствовал установлению научных контактов, привоза американских и английских студентов на сэферовскую молодежную конференцию,

¹ По-русски эта фамилия транскрибируется как *Клир*, и именно так мы привыкли ее произносить, но в публикациях трудов Джона Клира на русском языке была принята форма *Клиер*.

он приглашал наших студентов на международные форумы в Лондон (см. <http://www.crjs.ru/conference/forum/conf3.php>), заботился об их публикациях, знакомился с нашими молодежными программами по иудаике. Например, весной и летом 2004 г. Джон посвятил этому ознакомлению 50 дней, посетив и московскую молодежную конференцию, и летние школы в Средней Азии, Крыму, Западной Украине, а затем написал обширный и весьма ценный документ – «Survey of Summer Programs of Sefer», содержащий и оценку, и детальный анализ этих программ, и пожелания, которые помогают нам совершенствовать этот вид неформального образования и которые мы с благодарностью учитываем в нашей работе.

Джон всячески стремился поддерживать наши научные начинания, безотказно давая нам рекомендации для получения грантов на исследования и организацию конференций.

Мы ценили его талант, сдержанное чувство юмора, открытость, его теплое отношение к нам (свои письма он начинал словами «Dear Seferim»).

13 декабря 2007 г. Джону должно было бы исполниться 63 года, но он ушел из жизни скоропостижно, в ночь с 23 на 24 сентября 2007 года после тяжелой непродолжительной болезни...

Последнее письмо, которое мы получили с адреса Джона в ответ на наше приглашение на очередную конференцию, было уже послано автоответчиком 11 сентября 2007 года.

Dear «sefer» <sefer@online.ru>

This is an automatic reply. Feel free to send additional mail, as only this one notice will be generated. The following is a prerecorded message, sent for j.klier@ucl.ac.uk:

I'm on sick leave at the moment and cannot answer my e-mails. Please contact...

Далее следовали имена людей, к которым следовало обращаться в отсутствие Джона, которые могли бы его заменить. Увы, для всех нас заменить Джона не сможет никто. Все мы, коллеги, друзья профессора Клира, переживаем сейчас боль этой утраты и скорбим вместе с его женой, Helen Mingay, его детьми, со всеми, кто его знал и потому не мог не любить.

Коллеги, друзья, ученики, объединенные Центром «Сэфер»

Джон Клир принимал участие в Международной конференции «Одесса и еврейская цивилизация» (Одесса, 2003), где выступил с докладом о еврейских погромах в России. Наш севастопольский коллега, Борис Гельман, вспоминает о Джоне как докладчике: «Он не таил свои чувства под научной невозмутимостью, его эмоциональность и акцент придавали звучанию русской речи образный колорит». Борис Гельман тогда же взял у Джона интервью, которое было опубликовано в газете «Рассвет» (№ 12, 2003). Мы очень признательны коллеге Б. Гельману за любезно предоставленный нам текст этого интервью, и публикуем его в уверенности, что оно будет интересно всем тем, кто знал Джона лично, и, может быть, еще более – тем, кто знал его только по его трудам.

Редколлегия

– Как вы выбрали профессию, как складывалась ваша научная карьера?

– Я американец, в настоящее время – профессор Лондонского университета. Многих моих коллег удивляло, как из американской провинции – штата Канзас я попал в престижный университет в Англии. Я объяснял все просто: если выбранное научное направление соответствует твоему призванию, ты становишься специалистом. Я набирался знаний и опыта в университетах Индианы и Иллинойса.

В мои школьные годы в теленовостях и в прессе ежедневно подавались сообщения о Советском Союзе. Одно из первых волнующих впечатлений – это венгерские события 1956 года. Тогда мы увидели стреляющие советские танки в центре Будапешта. Потом был первый спутник, полет Гагарина. Такие разные события. Возникало впечатление, что очень многое в мире зависит от СССР. И постепенно мои предпочтения в исследовании истории сосредоточились на Советском Союзе и России.

В аспирантуре меня заинтересовала тема рабочих союзов московского полицеймейстера Зубатова. Но вскоре выяснилось, что в каком-то университете другой аспирант уже подготовил подобную диссертацию. Пришлось переориентироваться. Мне жаль было затраченных усилий.

Но из дела Зубатова я узнал о Бунде. В то время (семидесятые годы) у нас в Америке почти никто не слышал о такой еврейской социал-демократической организации и почти никто не занимался историей евреев России. Знали только «Всемирную историю евреев» Шимона Дубнова. Я прочитал книгу внимательно. Оказалось, что на завоеванных польских территориях у России немало проблем, в частности с евреями. Мне показалось интересным разобраться в действиях российского правительства по отношению к новым подданным.

Привлекло и то, что есть точная дата появления евреев в России: год первого раздела Польши.

– Вам по-новому пришлось осмысливать еврейский вопрос в России?

– По концепции Ш. Дубнова, политика русского правительства по отношению к евреям основана на религиозной нетерпимости и стремлении окрестить евреев, обратить их в православие. На самом деле это подход односторонний, российские власти искали различные способы управления еврейским населением. Я сумел защитить диссертацию «Начало еврейского вопроса в России», получил первое академическое место в Канзасе. Это медвежий угол Америки. Но там удобно было работать, ни на что не отвлекаться. Там был один кино-театр, два канала телевидения. Тогда уже можно было достать еврейскую прессу на микрофильмах. Днем я преподавал, вечером я продолжал научные занятия. Читал «Рассвет», «Сион», «День», «Восход». Есть систематический указатель литературы о евреях на русском языке, изданный «Восходом» в 1889 году. Там более пяти тысяч названий статей и книг.

Мне надо было попасть в библиотеки и архивы в Москве и Ленинграде. Тогда, в 1976 году, путь был один – через международный обмен студентов. Тогда я обратился в соответствующую организацию. Но мне сказали: «Это невозможно. Еврейская тема непроходная». А отказ приводил к тому, что место для обмена будет потеряно.

Я обратился в комитет по научному обмену с такой темой: «Рост и развитие русской периодической печати в XIX веке».

Там согласились, что по такой теме можно вести переговоры по обмену. И отправили в Москву мою анкету.

Так я попал в Ленинград в библиотеку им. Салтыкова-Щедрина – знаменитую «Салтыковку». Там есть великолепный газетный зал. У нас ходила такая шутка: везде в Советском Союзе есть санитарный день. А в «Салтыковке» было санитарное десятилетие. Я занимался там каждый день от открытия до закрытия по 10–12 часов, читал и делал записи, не отвлекаясь. Это производило, как я понимаю, на сотрудников впечатление: странный тип. Но иностранец тогда еще был редкостью в СССР, и со мной приходили пообщаться.

Это был 1977 год – середина эры застоя. После стажировки я вернулся в Канзас, опубликовал несколько статей. Мне очень хотелось снова попасть в Ленинград, там осталось столько непрочитанных газет. И я на основе своего советского опыта придумал новую тему и опять обошел термин «еврейский»: «Русская периодическая печать в период второй революционной ситуации».

– **В Америке и в других странах вы встречались с евреями?**

– В моем родном городе в Канзасе есть еврейская община. Напротив нашего дома жила еврейская семья. С детьми мы вместе ездили в их машине в школу. Но для меня они были американцы. О евреях я в то время почти ничего не знал. Мои школьные годы выпали на время, когда в США развернулась борьба за гражданские права, шли дискуссии о бесправном положении национальных меньшинств. Это вызвало мои размышления о судьбе российских евреев. Можно сказать, что на еврейскую тему я вышел случайно. В то время историей евреев России в Америке занималось человек пять.

Но пока я исследовал только открытую печать, а доступ в архивы был еще закрыт.

– **Вы проявили интерес к евреям как национальному меньшинству в Российской империи?**

– Это было неспаханное поле, и мне предстояло стать пионером, исследуя тему обустройства евреев в России. Меня интересовало, как общественное мнение относилось

к евреям. Но как его узнать, как исследовать при жестокой цензуре в то время? Но цензуру, как оказалось, умели обойти, особенно в периоды гласности в годы царствования Александра II.

В то время открыто сказать: «Бей жидов!» было невозможно. Поэтому писали о евреях-эксплуататорах, обсуждали, куда можно и куда нельзя допустить еврея.

Я дважды побывал в Ленинграде, в общей сложности два года. Я читал еврейскую прессу на микрофильмах, русскую прессу и зарубежную. Я работал над этим проектом более десяти лет. И в 1986 году вышла в свет моя первая книга «Россия собирает своих евреев», русский перевод появился в 2000 году.

– **Как вы изучали русский язык?**

– Начинал в университете. Но я не лингвист, я – историк. Чтобы преодолеть отставание, я каждый день запоминал одно слово, которого никто не знал. Например, «уж и уже». Преподаватель спрашивает, какая разница? И только я один сумел ответить. И это была моя победа в классе лингвистов.

Мое пассивное знание языка на достаточном уровне, я целый день очень много читаю. Но вечерами я оказывался снова среди американцев. И языковой практики не хватает.

Я опубликовал одну свою книгу, был редактором другой – о погромах. И благодаря этому получил место в Англии.

Однажды я увидел объявление, напечатанное золотыми буквами. Канадский университет предлагал командировку в Киев, в Академию наук на отделение истории.

В последние годы существования Советского Союза приоткрылся «железный занавес», и канадцы первыми решили строить мост в Украину, там большая украинская диаспора.

Понятно, что желающих с обеих сторон оказалось много. Но требовались специалисты-историки. И я предложил свою кандидатуру. И прошел. Я уже говорил, что раньше на еврейскую тематику было табу в архивах. Но шел уже февраль 1991 года.

Когда я назвал еврейскую тему, возражений не было. Мне предложили посмотреть картотеку. Картотека! Для нас это

было как чудовище Несси! Кто-то даже ее видел! Но никто не прикасался. И вот мне показали картотеку. Что интересно? Еврейская тема. Пожалуйста! И я погрузился в чтение. Прошло часа три, я не отрывался. Девушка спросила: «Кофе, чай?» – «Спасибо, буду читать». Еще через два часа слышу: «Пойдете на перерыв?» – «Нет, нет». Слышу мужской голос: «Этот иностранец еще читает картотеку?» И он сказал: «Должен быть перерыв!» Потом я заказал дело из архива. И моя заявка оказалась первой, никто десятилетиями к этим делам не прикасался.

Знал о моих занятиях только один человек – историк архитектуры, и он случайно оказался евреем из Ленинграда. Но и большинство людей, которые хотели познакомиться с иностранцами во время застоя, были евреями, в том числе – среди моих новых друзей.

– Как отличался образ книжного еврея от тех, с кем вы общались в повседневной жизни?

– На Западе сложилось мнение, что жизнь еврея в России, в Советском Союзе – это просто пытка. Поэтому евреи стремятся покинуть эту страну. Кто куда: в Америку, в Израиль. Но здесь я увидел, что многие евреи занимают видное положение в обществе, в искусстве, культуре, имеют научные степени. Но они жили в убеждении, что этого не сумеют достичь их дети. С этим они жили как-то подсознательно. Такое положение избавляло меня от однозначных оценок. Конечно, я видел минусы, но видел и плюсы.

Есть настоящие еврейские националисты, которые выбирают путь в Израиль. Другие считают, что еврейский образ жизни возможен для них и в других странах.

Мне трудно было объяснить на Западе, что большинство граждан в Советском Союзе хотя и не знали райских условий, но и адской их жизнь не назовешь.

– Вы написали, что евреи были загадочным приобретением для России. Через столетия ко времени распада СССР эта загадка открылась?

– Это большой вопрос без ответа. Первые годы советской власти – это история успеха евреев. По сравнению с царским

режимом они получили все гражданские права. До сталинских чисток и репрессий евреи могли успешно проявлять себя и делать карьеру. В те годы даже в Америке евреи не имели особенно больших достижений, за исключением отдельных личностей.

Еврейское население России в XVIII веке хотя и было незначительным, но становилось заметным. Купцов, лавочников, ремесленников, арендаторов, портных, корчмарей, бондарей знали все жители округи. Чтобы помогать развитию России на новых землях, евреи получили определенные права.

В 1785 году каждому городу предоставили автономию. Создавалась городская дума для участия в управлении городом, в магистрате иноверцы могли иметь свое представительство. На бумаге евреи в России получили больше прав, чем в то время в любой стране. Екатерина II относилась к евреям как к полезному населению. Но со временем отношение менялось в худшую сторону.

Хотя были евреи, которые имели личную свободу и могли перемещаться как угодно по всему региону.

– Как евреи общались с местным населением, какое имели образование, знание языков?

– Приходилось учить и польский, и белорусский, и русский. Но и крестьяне стали понимать идиш – это был язык рынка.

При польской власти евреи имели право посылать прошение королю, они имели свое правление – Ваад. Уже при российской власти евреи обращались в российский сенат. И вначале правительство не противилось наделению евреев правами, видело в этом свою пользу. Уровень политической активности евреев при российской власти возрастал.

При Александре I появились даже депутаты еврейского народа. Царь разрешил евреям выбирать своих представителей и посылать в Петербург для обсуждения своих дел с чиновниками. И еврейские общины сразу провели такие выборы: в Вильно, Минске.

Некоторые города поручали свои проблемы еврейской общине Одессы. Почему? Здесь образовалась новая община, свободная от влияния Польши. Еще не прижи-

лись укоренившиеся на польских землях предрассудки.

– Какова перспектива еврейского населения в Украине? По переписи сейчас 103 тысячи. Пойдет ли дальнейшая ассимиляция, сохранятся ли евреи как самостоятельный этнос?

– Я об этом сам много думал. Очень интересное время: для всех появилась возможность и обязанность творить новую самоидентификацию. И не только для евреев, но и для украинцев, и для россиян.

Когда в паспорте исчез пятый пункт, человек получил свободу выбора, самоопределения. То ли этнического, то ли религиозного, то ли свободного от всяких рамок. В Америке большинство евреев ходят в синагогу по праздникам, проявляя символическую общность со своим народом.

Сейчас у большинства основа еврейской самоидентификации – это Холокост, Шоа, это сильная связь евреев с их трагическим прошлым. И многих сейчас огорчает, что именно трагедия остается единственным поводом самоидентификации.

Я – ирландского и немецкого происхождения. Но не знаю немецкого языка, не имею особых чувств ни к Германии, ни к Ирландии. Я – американец. И чернокожий Пауэлл – американец, и еврей Либерман – американец.

Для большинства американских евреев самоидентификация определяется ролью в их жизни Государства Израиль. Это очень сильная эмоциональная связь. И память о заповеди: «Мы не должны даровать Гитлеру посмертных побед». Мы должны поддерживать Израиль, даже если не намерены там жить.

– Ваш опыт, знания, изучение истории позволяют выделить отличительные особенности евреев?

– Если ты хочешь искать особенности евреев, ты их обязательно найдешь. Например, стереотип: евреи умные, хитрые, много читают, много учатся, они стремятся стать врачами, адвокатами, журналистами. Но есть евреи – заводские рабочие, есть просто бедные евреи. Как их выделить из среды других американцев?

Люди задаются вопросом: где древние греки, где римляне?

Они сошли с исторической арены. А евреи остались. И это загадка! Многие люди и страны ищут причины для оправдания своей судьбы. Проще всего сказать: евреи виноваты, чем ответить на вопрос, что происходит с нами.

John Doyle Klier was one of a group of historians who, in the last thirty years, have transformed our understanding of the history of the Jews of the Tsarist Empire. This Jewish community, which came into being as a result of the partitions of Poland-Lithuania at the end of the eighteenth century and which by the early nineteenth century had become the largest in the world, has a long and distinguished historiography. Its original historians, including Ilya Orshansky, Shimon Dubnov and Yuli Gessen, who emerged in Russia in the late nineteenth century, were preoccupied with the worsening condition of the Jewish population there, and were committed to a Jewish national identity not based solely on religion. They attributed what they saw as the Russian deep-rooted and ineradicable Judeophobia to the Byzantine religious inheritance of Muscovy. In Dubnov's view, the 'European mask' of Saint Petersburg was merely a cover for Russia's 'Muscovite face'. It was this which explained why the Jewish issue was central to the thinking of the Tsarist government, which was prey to a 'Jewish obsession'.

The Bolshevik revolution and the subsequent victory of Stalinism greatly disrupted the study of the Jews of the Tsarist Empire. When these studies revived after the Second World War, a group of mainly American historians substantially revised these judgments, demonstrating that Russian bureaucrats were frequently motivated by ideas drawn from the European Enlightenment. Jewish issues were more often than not peripheral to their concerns and affected mainly areas of the Empire annexed as a result of the partitions of Poland-Lithuania. John Klier was one of the most influential of this group. He took his BA and MA at the University of Notre Dame and completed his doctorate in 1975 at the University of Illinois at Champaign-Urbana. After teaching at Fort Hays State University in Hays, Kansas, he was appointed lecturer at University College

London in 1990, becoming Sidney and Elizabeth Corob Professor of Modern Jewish History in 1996 and also holding the position of Head of the Department of Hebrew and Jewish Studies for much of the 1990s.

Not himself Jewish, he came to investigate the history of the Jews of the Tsarist Empire as an aspect of the history of Russia. He concentrated his attention on the period from the first partition of Poland in 1772 to the assassination of Alexander II in 1881 and the pogroms which followed. His first book, *Russia gathers her Jews: the origins of the Jewish question in Russia, 1772–1825* (Northern Illinois University Press, 1986), which was based on his doctorate, analyzed the policies of Tsarina Catherine and the Tsars Paul and Alexander 1 towards their newly acquired Jewish population. In contrast to the views of his predecessors, he argued that these policies were part of an attempt to transform the Tsarist Empire into a ‘properly governed state’, following the example of the enlightened autocracies of the eighteenth century, Austria and Prussia.

Two main principles underlay the actions of the government. In the first place there was its belief that the Jews were a harmful element. They were unjustly blamed for disrupting relations between landlords and peasants in the sensitive Western provinces of the Empire, and it was felt that action needed to be taken in order to limit their deleterious influence. In their prejudiced view, well documented by Klier, Jews despised non-Jews and kept themselves separate from gentile society, feeling no loyalty to the country in which they lived or its sovereign. They disdained physical labor, which they felt should be performed by the inferior peasantry, and were concentrated in unproductive and parasitical occupations which depended on the exploitation of the surrounding society.

Yet at the same time Tsarist bureaucrats, for the most part men of the Enlightenment, shared the general European view that the faults of the Jews were not innate, but the consequence of their unfortunate history. Although the negative behavior of the Jews had to be curbed, Jewish society could be made over by reforms which would transform them into useful subjects though not citizens.

Klier’s book was written before the opening of the Tsarist archives following the collapse of the Soviet Union and was therefore

based on the considerable mass of published sources. After the opening of the archives Klier, an indefatigable and gifted miner of documents, revised it incorporating many important new discoveries. These are to be found in the Russian version, *Rossia sobiraet svoikh evreev: proiskhozhdenie evreiskogo voprosa v Rossii 1772–1825* (Moscow and Jerusalem, 2000).

There was considerable continuity in the policies pursued by the Tsarist government towards the Jews down to its overthrow in February 1917. Klier's next book, *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881* (Cambridge, 1995) investigated the policies towards the Jews pursued by the 'Tsar-liberator' Alexander II. Basing himself on an extensive examination of the Russian press and of the newly opened archives, he demonstrated how limited were the concessions granted to the Jews during this period and how the 1870s saw the widespread acceptance of Judeophobia among important sections of the bureaucracy. As a result his book contributed to discrediting the belief that 1881 was a major turning point in the history of the Jews of the Tsarist Empire, with the abandonment by the government of policies attempting to transform the Jews into useful subjects and the consequent rejection by the Jewish elite of integration in favor of a national solution of the 'Jewish problem'. These developments were already well under way in the 1870s.

Together with the Israeli historian Shlomo Lambroza he edited a volume on anti-Jewish violence in the Empire, *Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History* (Cambridge, 1992). Following on the work of Hans Rogger, it showed that this violence, particularly in the first pogrom wave of 1881–2, was the result of the unsatisfactory way serfdom had been abolished by Alexander II and the consequent agrarian crisis, rather than a decision by the Tsarist authorities to deflect anti-government hostility on to a familiar scapegoat.

When he died Klier was working on what would undoubtedly have been the definitive account of this first pogrom wave, to which he had given the provisional title 'Southern Storms: Russians, Jews and the Crisis of 1881–2'. With his wife Helen Mingay he also wrote a popular account of the life of the 'lost' tsarist princess Anastasia *The search for Anastasia* (Smith Gryphon, London, 1995).

As a colleague and teacher, Klier was unfailingly generous, offering assistance of every description. For the growing community of Russian historians investigating the Jewish past of their country, his home in London became a Mecca. He was a long-standing editor of *East European Jewish Affairs*, a member of the Academic Council of the International Center for Russian and East European Jewish Studies in Moscow and of the Institute for Polish-Jewish Studies. His death creates a void in the field which it will be extremely difficult to fill. He is survived by his wife and his two children, Sophia and Sebastian.

*Antony Polonsky
Albert Abramson Professor of Holocaust Studies at
the United States Holocaust Memorial Museum and
Brandeis University*

It is hard to imagine that Professor John Klier, of blessed memory, is no longer with us.

Beyond John's impressive academic credentials and many publications, he was a person that was difficult not to like. His laughter still rings in my ears and his concern for the evolving field of academic Jewish studies in post-Soviet society was something that only someone who cares, perhaps I should write is fascinated by and is in love with not academia as a cold pursuit but the people who are part of, what my friend and colleague Dr. Victoria Mochalova, refers to as "our academic *mishpacha*".

I first met John through the recommendation of another valued friend, Professor Shaul Stampfer of the Hebrew University. Shaul knew that we were searching for someone who spoke Russian, was a top-rate academic, and who would be crazy enough to undertake a full review of Sefer's student programs, which required a juggle of planes, trains, and automobiles to navigate the hundreds of kilometers to visit and evaluate Sefer schools in Moscow, Kiev, Samara, and even the fields of Chufut Qaleh; the patience to talk to dozens of students and academics; the ability to write his thoughts, observations, and recommendations; and the commitment to make sure that everything was covered objectively. John was amazing; it was difficult to keep up with him. He went on to write an excellent evaluation of the programs, noting Sefer's impressive accomplishments and outlining carefully thought-through recommendations, which have served to enhance Sefer's schools and the quality of the organization's programs.

When we read the evaluation, we knew we had found a gem, not only a gifted scholar but someone who developed the type of relationships with students and scholars that made them strive to make whatever they were pursuing of better quality. John was interested in everything and we were grateful that he somehow agreed to provide his insightful analysis in reviewing other programs, including the Department of Jewish Studies at the Moscow State University headed by Professor Arkady Kovelman, the Center for Biblical and Jewish Studies at the St. Petersburg State University headed by Professor Igor Tantlevsky, and 'Project Judaica' at the

European University in St. Petersburg, headed by Professor Valery Dymshits. Due in large part to John's careful analysis and evaluations of these programs, the Chais Family Foundation, AVI CHAI, and others have joined in sponsoring the growth and enhancement of these programs.

Several years ago, John came to my home for the Shabbat evening meal, arriving with much energy even though he was coming straight from the airport. He was joined by Vica, Rashid, Arkady, and a number of students. The Shabbat was a month or so after our youngest daughter was born and John joyously played with her and our other children. Several weeks later, we received a note that a package had come for us from overseas. Opening the package, out fell a large, colorful book of children's rhymes, with a note that read, "My children loved when I read these stories to them and I hope yours will as well. Warmest, John Klier and family".

John, we miss you and are grateful for your contributions, in every respect.

We send our sincere condolences to John's wife, Helen, and their children.

David Rozenson
Director, AVI CHAI FSU

*Светлой памяти Джона Дойла Клира
Summertime, and the living's easy...*

Летом 2004 года, благодаря поддержке фонда Ави Хай, студенческие программы центра «Сэфер», которые я тогда возглавлял, приобрели беспрецедентный размах. Мы провели семь летних школ в разных концах СНГ, и на четырех из них студенты помимо учебы в меру сил участвовали в спасении от забвения памятников материальной и духовной культуры самых разных еврейских общин: бухарских евреев, ашкеназов, античных евреев Северного Причерноморья, крымских караимов.

Для оценки нашей работы спонсоры решили привлечь квалифицированного эксперта, который мог бы своими глазами увидеть все происходящее и представить подробный отчет. В апреле мне позвонил Джон и на своем очаровательном русском языке сообщил, что «ревизором» (этот термин быстро вошел в наш обиход) назначен он. Мы познакомились с Джоном за несколько лет до этого, встречались на конференциях в Москве, много общались во время моей учебы в Кембридже, и я очень обрадовался перспективе провести с ним несколько недель и показать ему места, изучением истории которых он занимался вот уже более трех десятилетий по книгам и архивным документам, но большую часть из них никогда не видел.

С мая по сентябрь мы всякий раз расставались с Джоном очень ненадолго. Первая школа состоялась в мае в Самарканде, затем в начале июля мы встретились в Киеве, чтобы отправиться в десятидневное путешествие по местечкам Подолии и Буковины, потом, после изнурительного четырнадцатичасового автобусного пробега от миквы Бешта в Карпатах до Киева, вылетели в Москву на студенческую конференцию и школу. В августе приключения продолжились сначала на Таманском, а затем на Крымском полуострове.

Джона интересовало все. К сожалению, условия контракта не позволяли ему читать лекции, но он с увлечением присоединился к полевой работе, которая была ему в новинку. В Самарканде он вместе со студентами разбирал и описывал

старые книги из генизы синагоги бухарских евреев, участвовал в описании самаркандского еврейского кладбища (где удалось обнаружить и датировать самый старый участок первой половины XIX в.).

Во время «школы на колесах» на Украине Джон принимал участие в опросах еврейского населения Могилева-Подольского, Черновцов, Хотина, Новоселицы, исследовании кладбищ в этих же городах, а также в Волченце, Мурафе, Шаргороде, Вербовце, Жванце, Герце, Садгоре, Банилове, Кутах. В один из дней был поставлен эксперимент, оказавшийся очень удачным: шесть групп студентов (без преподавателей) были заброшены в шесть небольших подольских местечек, информация о которых практически отсутствовала, и за день им удалось собрать практически все, что можно было узнать о местных еврейских общинах. Джон, как всегда, присоединился к одной из групп в качестве рядового участника и вместе с ребятами опрашивал местных жителей, изучал надгробия на кладбище, еврейскую застройку.

На Таманском полуострове мы исследовали археологические сайты и найденные на них античные еврейские памятники в Тамани, Фанагории, Анапе, станицах Вышестеблиевской и Голубицкой.

В ходе полевой школы в Крыму, где было три основных направления исследований, Джон вместе с эпитафистами участвовал в завершении документации мангупского кладбища, с археологами – в раскопках мангупской синагоги, с этнографами – в опросах местного населения в селе Листовое, где до войны располагалась еврейская коммуна Войо-Нова.

К своим обязанностям «ревизора» Джон отнесся с величайшей ответственностью. Заранее изучив программу каждой школы, он планировал свое расписание так, чтобы обязательно побывать хотя бы на одной лекции из каждого мини-курса (а их было несколько десятков). Перед тем как прийти на лекцию, он всякий раз спрашивал разрешения преподавателей. Молодые коллеги, сами вчерашние студенты, подчас несколько смущались из-за того, что на их лекцию придет мэтр, по книгам которого они учились, но невероятная доброжелательность

и чувство такта Джона помогли им быстро справиться с неловкостью.

Условия жизни и странствий на полевых школах были зачастую не самыми легкими – далеко не все города и местечки, где сохранились следы еврейской культуры, способны в наше время выдержать нашествие полусотни исследователей. Так, в Могилеве-Подольском мы заняли целиком обе имеющиеся в городе гостиницы, а во время крымской школы жили в двух частных домах в татарской деревне Хаджи-Сала, расположенной у подножия горы Мангуп, на плато которой в прошлом располагался удивительный пещерный город, населенный, в частности, крымскими караимами. Я, конечно, старался поселить Джона с максимально возможным комфортом, но это удавалось не всегда. Однажды, когда в ходе решения очередного «квартирного вопроса» я спросил его, не возражает ли он против того, чтобы провести следующие несколько дней в комнате с двумя другими коллегами, Джон невозмутимо ответил: «Так там же достаточно кроватей, неужели мы на них не поместимся?» На кладбище около городка Герца, которое сплошь заросло малопроезжим кустарником и деревьями, Джон первым схватил большую палку и стал прокладывать коллегам путь к надгробным памятникам.

Он выступал против любых привилегий для себя, стремясь делать все наравне с другими. Лишь однажды мне удалось уговорить Джона согласиться на отдельную поездку на Чуфут-Кале, организованную специально для него и профессора Хаггая Бен Шаммая, поскольку оба уезжали из Крыма раньше запланированной общей экскурсии (Джону надо было готовиться к лондонской студенческой конференции). Это позволило им побывать в прекрасном пещерном городе и на уникальном еврейском кладбище в «Иосафатовой долине» близ Чуфут-Кале, древнейшие сохранившиеся надгробия на котором датируются четырнадцатым веком.

Через неделю после отъезда из Крыма мы снова встретились – уже в Лондоне, где проходила Вторая международная студенческая конференция по иудаике (первая состоялась там же четырьмя годами раньше), организованная департаментом

иудаики Лондонского университетского колледжа, который возглавлял Джон. Я был в очередной раз поражен вниманием и заботой, которыми Джон окружал студентов. Некоторых из российских и украинских студентов он пригласил на конференцию уже летом, познакомившись с ними на полевых школах, оценив их работу и решив, что опыт участия в лондонской конференции может принести им пользу. Был случай, когда британский консулат отказал в визе студенту-второкурснику, усомнившись в том, что он приглашен на столь представительный академический форум, и Джон писал в посольство до тех пор, пока не добился выдачи визы.

Конференция прошла великолепно. Никогда не забуду вечера, когда Джон пригласил нас с двумя коллегами (одним из которых был Рашид Капланов, тоже, к сожалению, ныне покойный) на прогулку по Блумсбери и Британскому музею. Потом мы долго сидели в пабе, Джон разговорился, много рассказывал о том, как он начинал свою научную работу, о первых поездках в СССР...

Увы, после этого свидетелься нам довелось лишь дважды – на конференциях в Москве. Связь, однако, не прерывалась. Джон помогал мне в трудные минуты, а после создания Международно-го центра еврейского образования и полевых исследований неизменно поддерживал своими рекомендациями наши заявки в различные фонды, чем в немалой мере способствовал проведению ряда экспедиций, в ходе которых удалось осуществить многолетнюю мечту поколений российских гебраистов – полную документацию более чем 3000 надгробий кладбища в Чуфут-Кале, работу, которая три года назад, когда мы с ним обсуждали ее на Мангупе, еще казалась практически невыполнимой.

В один из последних крымских вечеров Джон неожиданно запел. У него был прекрасный голос, я никогда не слышал, чтобы кто-то так пел Summertime. Под мангупскими звездами, на излете лета это было удивительно к месту...

Когда 24 сентября из Лондона пришла весть о смерти Джона, реакция всех – от почтенных профессоров до юных студентов – была одинаковой: «Ужас. Этого не может быть...»

На следующий день мне позвонили двое коллег – один из Иудейской пустыни, второй – из Петербурга. Первый сказал: «Я вчера сдал в библиотеку его книгу», второй: «Ты не поверишь, его книга лежит у меня на столе, я как раз собрался ее прочесть»...

Артем Федорчук

Осенью 2006 года, на ежегодной конференции американской ассоциации славистов в Вашингтоне, я впервые узнал возраст Джона – тогда ему было 62 года. Мы завтракали в кафе и обсуждали текущие редакционные дела журнала *East European Jewish Affairs*. Джон вдруг сказал с сожалением, что в соответствии с правилами, принятыми в английских университетах, лет через пять ему придется уйти на пенсию. В моих же глазах образ Джона как-то не соотносился с идеей пенсии – для меня, как и для всех, кто его знал, он всегда был молод, полон сил и энергии. И вот всего лишь через год, на следующей конференции мы уже с болью вспоминаем Джона, не дожившего до пенсии...

Мы будем еще долго ощущать остроту этой потери. Джон был не только крупным историком, сумевшим по-новому увидеть и описать историю евреев России. Он был замечательным отзывчивым другом, всегда готовым помочь знакомым и незнакомым коллегам, и с особым теплом относился он к ученым и студентам из России. Из-за его скромности мы плохо представляли себе, сколько труда он на самом деле вкладывал не только в собственно исторические занятия, но и в разного рода организационные дела. Именно благодаря его постоянным усилиям люди получали гранты, издавали статьи и книги, находили работу, зачастую толком не понимая, кому они этим обязаны. Он всегда делал больше, чем позволяли обстоятельства и нормальные человеческие силы. Возможно, именно это скрытое, но постоянное перенапряжение каким-то образом и сказалось на его здоровье. Он продолжал работать до последнего дня – меньше чем за месяц до его смерти прислал краткий отзыв на рукопись статьи, как будто все еще шло своим чередом.

Михаил Крутиков

Thinking about John there are many things that come to my mind – foremost his intellectual curiosity, his charming and gentle manners, his quick and sharp wit.

I met John at a Sefer conference in Moscow in the late 1990s. This was not only the first time we met but also the first time I heard him give his talk in Russian, a rather peculiar Russian. Probably I was not the only one left to wonder. Later though I realized that this was one of John's idiosyncrasies that made him so loveable. He reached out to others, generously sharing with them his profound knowledge, his good spirits, rendering his support.

It was refreshing to talk to him. His curiosity and a good share of common sense made him quickly get to the core of problems and questions under discussion.

The last time I saw John was in London in early summer this year. To my question whether he could recommend any good theatre show he replied: sure, what use would it be to live in London and not going to the theatre. Admiring the vine at a UCL building he told me to ask him later the day.

There won't be now any more opportunities to ask him about the pleasures of this world, to enjoy the intellectual inspiration he gave and his sharp wit.

Olaf Terpitz

Безусловно, большая потеря для всех нас. Сколько внутреннего достоинства было в этом человеке! Слов нет, как жаль и невозможно поверить в то, что случилось. Я помню его выступления на ранних сэферовских конференциях, его доклады на русском языке, когда, к моему удивлению, аудитория вела себя не совсем вежливо по отношению к нему, но профессор Клир проявлял последовательность в своем решении говорить так, как он хотел. И это, конечно, было правильно и во многом было знаком его европейской культуры, его стремления к общению на языке той аудитории, к которой он обращался. Профессор Клир разговаривал со всеми неизменно доброжелательно, открыто, с удивительной улыбкой, располагающей к общению, обладал блестящим чувством юмора. Но главное для меня – это все-таки ощущение его заинтересованного внимания к тому, что делается у нас. А ведь таких людей среди зарубежных коллег в результате оказалось не так уж много. Само участие профессора Клира в российских научных конференциях придавало им значимость, не говоря уже о важности публикаций его статей и монографии «Россия собирает своих евреев». Совсем недавно я перечитывала его исследование об административных запретах еврейских театров в России из сборника «Yiddish Theater» (2003) и еще раз отметила для себя скрупулезную работу ученого с архивными источниками. Хочется надеяться, что будет издана библиография научных трудов профессора Джона Клира, у нас появятся новые переводы его статей и книг. Однако горько сознавать и трудно представить себе сейчас, что больше мы не увидим Джона Клира в заснеженной Москве... Да, какая-то эпоха в наших студиях по иудаике в России заканчивается вместе с его безвременным уходом. Он был важен для нас и как ученый, прекрасный специалист по истории России, и как личность, как удивительный человек, способный объединять вокруг себя самых разных людей, а это особый дар – дар мудрости. Остались его книги, остается светлая память о нем. Действительно светлая... Очень сочувствую его семье и близким.

Галина Элиасберг

Я познакомилась с ним, как только он начал ездить на конференции «Сэфера», в тяжелые для нас времена. Тогда мы все в России были начинающими в области иудаики. У него же было имя в научном мире. Тем более поразительной была его ответная – глубоко положительная – реакция на наше предложение делать совместный проект по иудаике. Он развил бурную деятельность, был открыт для любых контактов.

И эта всегдашняя – так не соответствующая нашим представлениям об англичанах – эмоциональная (и не только) поддержка российских начинаний в иудаике.

Что еще трогало и восхищало – его легкий юмор. Например, сидим и вспоминаем Дживса и Вустера, и когда наш американский коллега спрашивает, кто они такие, он мне, как посвященной, пожимая плечами: «Ну что с них взять с этих американцев – мировой литературы не знают».

В мире иудаики он был, как представлялось, постоянной величиной...

Лидия Милякова

What is very frustrating is that I find it hard to write about John. I think that I have been in touch with him almost as long as anyone else. I began to correspond with him when he was still in Fort Hays Kansas and then I followed, with great relief, when he escaped from Kansas and reached civilization in London. The rest of course is history. However, when I look back, I don't have any "memorable" stories or points to make. John spent a great deal of time helping people. He did it in a way that let them feel that they were helping him by accepting a grant, by letting him read something they wrote and commenting or by putting in a good word when they needed encouragement – or telling them when something was not going to be productive when it was not. He did all of this naturally and without any drama – so there is little to write about but there is a lot missing. John also spent a great amount of time, less than he wanted, doing research and writing. His books have remained basic studies that are the starting point for anyone working on East European Jewish history. John was an American doing East European history and a non Jew doing Jewish history. He did all of this with grace – never pretending to know more than he did but usually knowing a lot more than most people realized. However, while this intrinsic modesty made him a wonderful person to be with, it did not provide material for stories. He was one of those people whose presence was a quiet one but whose absence leaves a gaping hole. I wish I could write more but there is much more to miss than I can write.

Shaul Stampfer

Американец, живущий в Лондоне, занимающийся историей евреев в России. Он рассказывал нам о своем выборе направления исследований: когда его спрашивали, почему вы, не еврей, собираетесь заниматься еврейской историей, его ответ был: «Я понимал, что если я заниматься еврейский историй, меня никогда не будет скучно». И ему было не скучно, и тем, кто читал его книги.

Джон говорил по-русски на своем собственном диалекте. Он участвовал в наших ежегодных конференциях в холодной зимней Москве (предварительно спрашивал меня в письме: Should I take my shapka?), выступал по-русски, хотя и отмечал, что русские коллеги лучше понимают его английский, чем его русский, и просят читать доклад по-английски.

Он был и на той нашей конференции, конец которой совпал со взрывом в метро «Автозаводская», где было много жертв, и мы в ужасе разыскивали его по гостиницам, потому что после конференции он оставался в Москве, чтобы, как обычно, поработать в архивах. Тогда все обошлось...

К Джону всегда можно было обратиться за советом, помощью – он был неизменно безотказен, дружелюбен, «happy to help». Он обладал каким-то непреодолимым обаянием, чувством юмора, которое принято считать скорее английским.

За несколько дней до его ухода я впервые – из письма коллеги – узнала, что Джон серьезно болен. Но его образ был совершенно несовместим с представлениями о болезни, а уж тем более невозможно было ожидать такого быстрого ее развития.

Смерть такого человека, каким был Джон, всегда была бы безвременной, когда бы ни наступила, но тут она пришла к человеку, полному жизни, планов, веселому и молодому...

Джон, мы никогда не говорили Тебе, как мы все любим Тебя, услышь это сейчас, please... Thank you! We will miss you...

Виктория Мочалова

ПРОБЛЕМЫ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
ЧАСТЬ I

QUESTIONS OF JEWISH HISTORY
PART I

Владимир Петрухин (Москва)

О работах в рамках «Хазарского проекта» в 2006 г.

Работы «Хазарского проекта», поддерживаемого РЕК (благодаря инициативе Е.Я. Сатановского), были сосредоточены на ставших традиционными объектах – памятниках иудейской и хазарской археологии. Итогам этих работ за пятилетний период посвящен выпуск журнала «Восточная коллекция» №2 (25), лето 2006 г.

В рамках проекта завершено описание крупнейшего иудейского некрополя XIV-XX вв. в Чуфут-кале (А. Федорчук).

Исследователи поселения Вышестеблиевская-11 на Тамани вышли на остатки крупного некрополя римского и, может быть, раннесредневекового времени (см. статью С. Кашаева в этом сборнике): надгробия разрушаются распашкой, если в ближайшие сезоны удастся обнаружить надгробия *in situ* – состоится открытие первого иудейского кладбища в Северном Причерноморье (многочисленные иудейские надгробия в античных городах находятся в более поздних конструкциях).

Особый интерес отечественной и международной научной общественности вызывают исследования средневекового поселения Самосделка на острове в дельте Волги (Э. Зиливинская, Д. Васильев)¹: работы на крупнейшем поселенческом памятнике этого региона, который ассоциируется со столицей Хазарии городом Итиль, только разворачиваются. Уже сейчас ясно, что город был привлекателен для массы населения степи, судя по открытым на поселении юртообразным жилищам. Понимание исторической значимости памятника зависит ныне от исследования добытого при раскопках массового материала, прежде всего – керамики: она имеет широкий круг параллелей – от огузской керамики Средней Азии, до раннесредневековой керамики Дагестана, но не связана с керамической салтовской (аланской) традицией. Можно предположить, что поселение Самосделка принадлежала собственно тюркоязычным степнякам – хазарам.

Не менее значимыми для понимания судеб Хазарии представляются спасательные раскопки на другом памятнике – белокаменной хазарской крепости а Дону, Правобережном Цимлянском городище (В. Флёров). Удалось зафиксировать и спасти от обрушения в Цимлянское море остатки белокаменной стены. Городище располагается напротив затопленной хазарской крепости Саркел, построенной в 840 г. византийскими инженерами по просьбе кагана. Система крепостей на Дону призвана была контролировать центральный регион каганата с его осевой коммуникацией – Доном.

Продолжаются работы по консервации руин аланской крепости Горное Эхо (Кисловодск, И. Аржанцева), последний период существования которой связан с распространением власти Хазарии.

В координации с «Хазарским проектом» велись работы в другом важном для истории Хазарии районе – в Верхнем Салтове на Донце (Украина). Не удалось, однако, продолжить спасательные раскопки собственно крепости Верхний Салтов, застраиваемой дачным поселком. С 2006 г. с проектом координируются работы археологов-хазароведов Ростова-на-Дону (В. Ключников и др.), планируются совместные работы, издания и конференции.

Многообещающие работы, носят, таким образом, по преимуществу характер охранных, а, скорее, даже спасательных раскопок. Судьбы уникальных памятников истории и культуры зависят ныне от финансирования таких исследований.

Примечания

¹ Э. Зиливинская и В. Петрухин были приглашены с докладами о результатах работ «Хазарского проекта» на международный симпозиум «Бирка – Византия – Багдад» в Стокгольм в ноябре 2006 г. Доклад по итогам работ проекта был сделан В. Петрухиным на международной конференции, посвященной 50-летию журнала «Российская археология» в марте 2007 г. в Ин-те археологии РАН (материалы будут опубликованы в «Российской археологии» №1, 2008).

² Первую международную конференцию удалось совместно провести уже в мае 2007 г., ее материалы см. в: Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века. Ростов на-Дону, 2007.

Олег Бубенок (Киев)

Хазары и мятежная Асия **(к вопросу о характере хазаро-аланских** **взаимоотношений)**

В период раннего средневековья определенную роль в истории Хазарского каганата сыграло политическое объединение аланов-асов, известное как Асия. Относительно локализации страны асов существуют различные мнения, базирующиеся в основном на скудых сведениях письменных источников, среди которых следует отметить так называемый анонимный документ Шехтера (Кембриджский аноним) и сочинение Константина Багрянородного «Церемонии византийского двора»¹. Еще в первой половине XX в. П.К. Коковцов предлагал считать Асию страной огузов². О.Прицак локализовал страну Асию на Средней Волге, видя в асах аланов-буртасов, которые традиционно упоминались вблизи Волжской Булгарии³. М.И. Артамонов считал жителей страны Азии аланами лесостепного Подонья, исходя из того, что в упоминаемой Кембриджским документом византийско-хазарской войне правитель Азии выступил на стороне Византии, а правитель северокавказских аланов поддержал хазар⁴. Недавно К. Цукерман высказал оригинальную гипотезу, согласно которой страна Асия находилась на Северном Кавказе в районе Дарьяльского прохода, а собственно Алания – на запад от страны асов⁵. Однако традиционным считается высказанное В.А. Кузнецовым, В.А. Гадло, Г.Е. Афанасьевым и другими исследователями мнение, в соответствии с которым Асия представляла собою западную часть северокавказской Алании, т.е. находилась на запад от Дарьяльского прохода⁶. Именно анализ данных письменных источников в соответствии с хронологией позволяет поддержать последнюю точку зрения и дает возможность в ретроспективном ракурсе определить место объединения аланов-асов в истории Хазарского каганата. При этом немаловажное значение в истории северокавказских аланов в хазарский период сыграл религи-

озный фактор. Необходимо исходить также из того, что название Асия прежде всего имело значение – «страна асов».

Уже в раннем средневековье на территории северокавказской Алании даже в среде местных ираноязычных жителей были отмечены существенные расхождения. Автор «Армянской географии» охарактеризовал этнополитическую ситуацию на Северном Кавказе в конце VII в. в такой последовательности: «Народы в Сарматии распределены следующим образом, начиная с запада и направляясь к востоку. Во-первых, народ Агванов, **Аштигор** на юге. С ними вместе живут Хебуры, Кутеты, Аргвелы, Мардуйлы и Такустры. За Дигорами в области Ардоз Кавказских гор живут **Аланы**, откуда течет река Армна (?), которая, направляясь на севере и пройдя бесконечные степи, соединяется с Атлем. В тех же горах за Ардозцами живут Даганы, Двалы, Цехойки, Пурки, Цанарки, в земле которых находятся ворота Аланские и еще другие ворота Кцекен, названные по имени народа». Таким образом, «Армянская география» сообщает, что на запад от центра Северного Кавказа проживал народ «Аштигор», а восточнее от них – *аланы*⁷. В связи с этим интерес представляет название **Аштигор**, в носителях которого исследователи видят предков осетин-дигорцев. По мнению В. Минорского, *аш*, как первоначальная форма, едва ли возможна, так как в осетинском языке нет звука *ш*. Поэтому появление *ш* следует связывать с глухим *т* в слове **тигор** – вместо **дигор**⁸. В.Ф. Миллер и З.Н. Ванеев считали термин **ас-дигор** составным, где в первой части **ас** они видели название тех аланов, которые жили на запад от дигорцев, на территории нынешней Балкарии (Асии) и вместе с дигорцами составляли одно племенное объединение⁹. Что же касается области аланов – **Ардоз**, то некоторые современные исследователи склонны видеть в ней Владикавказскую равнину¹⁰. Таким образом, анализ «Армянской географии», написанной еще в VII в., показывает, что уже тогда началось формирование двух этнических общностей аланов: асов и собственно аланов-ардозцев¹¹. Письменные источники первой половины X в. также не позволяют в населении Алании видеть единый этнический массив. Так, Ибн Русте сообщает, что в его

время аланы состояли из четырех племен, но почет и царство принадлежали в них племени *Д. хсас*. В.Ф. Минорский предлагает видеть в этом этнониме искаженное при написании этническое название *рухс-ас*, которое на осетинском языке должно означать «светлые асы»¹². В качестве аналогии этого можно привести этноним *роксоланы* – «светлые аланы». А это позволяет считать, что в первой половине X в. доминирующие позиции среди северокавказских аланов могло занять одно из племен асов. Тем не менее А.В. Гадло предложил рассматривать название *Д. хсас* как измененный грузинский этнический термин *ос (овс)*, который использовался для обозначения аланов. Кроме того, исследователь считал, что сообщение Ибн Русте о четырех племенах аланов может свидетельствовать об этнополитическом разделении Алании¹³. Об этнической неоднородности аланов в X в. могут свидетельствовать и данные других источников.

Так, в Кембриджском документе упоминаются царь Азии и царь аланов¹⁴. Сведения еврейского автора подтверждает Константин Багрянородный, который в своем трактате «Церемонии византийского двора» рядом с официально-государственным титулом «ексусиократора Алании» упоминает и «архонта Азии». В переводе К. Цукермана данный фрагмент имеет вид: «Архонту Сарбана, которые располагаются между Аланией и Цанарией; Архонтам *Азии*, в котором находятся Каспийские ворота». При этом кажется невероятным, что страна *Азия (Асия)* могла находиться вблизи «Каспийских ворот», под которыми обычно подразумевают Дербентский проход. К. Цукерман по поводу этого заметил: «Эти географические и грамматические несовпадения находят экономическое объяснение, если признать, что часть описания Азии переместилась»¹⁵. Таким образом, сохранившийся до наших дней текст сочинения Константина Багрянородного «Церемонии византийского двора» представляет собой сложную компиляцию и не дает конкретной информации о локализации этнополитического объединения *Асия*.

Сообщение автора Кембриджского документа и Константина Багрянородного позволяет говорить об Алании и Азии

как о двух государственных образованиях на Северном Кавказе в первой половине X в. Исходя из этого, можно полностью согласиться с мнением В.А. Кузнецова, согласно которому в эпоху средневековья на Северном Кавказе существовало два больших племенных союза, которые представляли историческую Аланию. По его мнению, западный племенной союз был связан с этническим наименованием **асы**, а восточный – с собственным этнонимом **аланы**¹⁶. Предположение В.А. Кузнецова базируется не только на данных письменных источников, но и археологии. Именно этому ученому удалось выделить среди памятников Северного Кавказа два локальных варианта археологической культуры, территориально и хронологически связанных с Аланией. На территории исторической Алании получили распространение как катакомбные могильники и скальные погребения, так и каменные ящики, подземные и полуподземные склепы, грунтовые погребения¹⁷. Некоторые отличия в похоронном обряде носителей катакомбной традиции заставляют вспомнить предположение относительно существования западного и восточного племенных союзов северокавказских аланов. Другие же памятники можно с уверенностью связать с местным кавказским населением, с которым на протяжении продолжительного времени находились во взаимодействии сармато-аланы¹⁸. На территории западного варианта аланской культуры в период раннего средневековья для местных похоронных сооружений было характерно преобладание скальных катакомб над грунтовыми именно после начала VIII столетия, что, по мнению исследователей, стало следствием дальнейшей трансформации катакомбного обряда в условиях высокогорья. Аналогичные процессы происходили также и в среде носителей восточного варианта аланской культуры, где имели распространение не только грунтовые катакомбы, но и каменные ящики и подземные склепы¹⁹.

А.В. Гадло относительно этих этнокультурных процессов высказал предположение, согласно которому аланский политический союз VI–VII вв. формировался на полиэтнической основе, и, вследствие этого, продвижение собственное аланов-овсов, носителей катакомбной культуры,

в горы представляло собой не внешнее вторжение, а постепенную внутреннюю миграцию, в ходе которой одни группы мигрантов стойко сохраняли свою этническую чистоту, а другие растворились в среде аборигенов или, наоборот, ассимилировали последних. Соответственно и обратный процесс, связанный с отходом аланских групп в предгорье, представлял собой не вытеснение аборигенами иноплеменников, а захват аланской верхушкой союза наиболее удобных для поселения и хозяйственной деятельности земель, расположенных в предгорьях. По мнению А.В. Гадло, одновременное появление в разных частях Центрального Кавказа однотипных похоронных памятников должны быть свидетельством единой культурной (культурно-этнической) общности, которая возникла на протяжении VIII–X вв. в пределах аланского объединения²⁰. Однако данные этнонимии и письменных источников позволяют считать, что название *Асия* в период средневековья несло в себе два значения: с одной стороны это была территория асов, а с другой – та часть Центрального Кавказа, которая входила в состав политического объединения, возглавляемого асами. Весьма примечательно, что до сих пор осетины-дигорцы называют своих западных соседей-балкарцев «асами», а Балкарию они называют «Аси» (Асия). Все это может свидетельствовать, что балкарцы проживают на территории, ранее населенной асами. При этом мегрелы называют близкородственных карачаевцев и балкарцев «аланами», хотя, по идее, они должны были бы называть их «асами»²¹. Кроме того, Луи Вивьен де Сен-Мартен в своем исследовании, опубликованном в 1850 г., приводит карты XVII в. отца Арканджело Ламберти и Джозефа-Николя Делиля (XVIII в.), где Алания локализуется западнее горы Эльбрус²². К этому следует добавить, что еще в конце XVIII в. Я. Рейнегс зафиксировал аланов вблизи от лазов, т. е. на запад от Дарьяльского прохода²³. Исходя из сказанного, можно высказать мнение, что территории носителей самоназвания *аланы* простирались далеко на запад от Дарьяла, а территория асов – Асия занимала земли современной Балкарии и прилегающих районов и как бы вклинивалась во владения собственно аланов.

На сегодняшний день до конца не ясно, какие части северокавказской Алании находились под хазарским протекторатом. Ю.А. Кулаковский высказал предположение, согласно которому северокавказские аланы с конца VI в. и по первую половину X в. находились в политической зависимости от хазар и поэтому сведения об этом периоде в истории аланов не нашли достаточного освещения в письменных источниках²⁴. Тем не менее данные арабских и византийских авторов об аланах в VII–IX вв. свидетельствуют о том, что Асия и расположенная возле Дарьяльского прохода Восточная Алания в этот период представляли отдельные этнополитические объединения и характер их взаимоотношений с хазарами зависел от условий политического характера. Арабские источники свидетельствуют о том, что аланы, как союзники хазар, принимали участие в хазаро-арабских войнах в 651, 662, 724, 725, 728–729 и 735 гг. При этом мусульманские авторы отмечали, что арабы неоднократно устанавливали свое политическое превосходство над аланами, от которого аланы стремились избавиться в пользу хазар²⁵. По мнению современных исследователей, в этих сообщениях речь идет прежде всего о восточных аланах, которые проживали в районе Дарьяльского прохода, имевшего особенное стратегическое значение²⁶. В.А. Кузнецов приводит данные восточных источников, согласно которым хазары, восстановив свои силы после поражения в войне с арабами в 734–737 гг., снова овладели Аланией в 763 г. Это дало основания исследователю считать, что Восточная Алания с 734 до 763 г. находилась временно под властью арабов-мусульман, а потом снова возвратилась в состав Хазарского государства²⁷.

Кроме того, Феофан свидетельствует о том, что часть аланов, которые проживали рядом с абазгами, в 717 г. были политически независимы от хазар и проводили самостоятельную политику²⁸. По мнению С.Г. Зетейшвили и В.А. Кузнецова, здесь речь идет об аланах Верхнего Прикубанья, т.е. западных аланах-асах²⁹. Вполне возможно, что об этих аланах-асах речь идет в сообщении Ибн ал-Асира, согласно

которому в 721–722 гг. «тюрки»-хазары напали на аланов³⁰. Это можно объяснить тем, что западные аланы-асы в этот период старались выступить на стороне арабов против хазар и последние, таким образом, осуществили упреждающий удар. В непосредственной связи с этими событиями стало переселение аланов с Северного Кавказа в лесостепное Подонье.

До сих пор нет единого мнения относительно того, из какого района Северного Кавказа происходили аланы лесостепного Подонья. Так, С.А. Плетнева считает, что эти переселенцы были связаны своим происхождением с теми аланами, которые проживали в районе Дарьяльского прохода накануне нападений арабов в начале VIII в.³¹ Тем не менее В.А. Кузнецов и Г. Е. Афанасьев видят в них выходцев из Кисловодской котловины. По наблюдениям этих исследователей, в районе Дарьяльского прохода на археологических памятниках начала VIII в. не наблюдаются следы катастрофы и миграции из этих мест населения. Именно в это время в Кисловодской котловине исчезают грунтовые катакомбные склепы³². Нет в катакомбах лесостепного варианта салтовской культуры глиняных курительниц, которые, по наблюдениям В.А. Кузнецова, были своеобразными индикаторами культуры восточноаланских племен³³. Поэтому имеется больше оснований считать, что лесостепное Подонье в VIII в. заселили выходцы из западной части северокавказской Алании – Асии, т.е. первоначальным их самоназванием мог быть этноним *ас*.

В связи с этим большой интерес представляет предположение В.А. Кузнецова, построенное на анализе археологического материала, согласно которому в верховьях Кубани катакомбные могильники исчезают во время арабо-хазарских войн вследствие миграции туда хазарско-булгарского населения³⁴. Очевидно, хазары и их союзники-булгары в стремлении ослабить западнокавказских аланов-асов осуществили поход против их владений, в результате чего часть территории Асии была заселена булгарами, которые стали основой местного военного гарнизона, выполнявшего

приказы кагана хазар, а часть аланов-асов была переселена хазарами из верховьев Кубани в лесостепное Подонье.

В связи с этим особый интерес представляет выдвинутая А. В. Гадло и поддержанная многими современными исследователями гипотеза, согласно которой аланы переселились из Северного Кавказа в лесостепное Подонье не стихийно, а это переселение было целенаправленно осуществлено хазарским правительством³⁵. Это, прежде всего, были выходцы из Западной Алании – Асии, которая отличалась сепаратизмом. Переселяя аланов-асов в северо-западные районы Хазарского каганата, хазары стремились решить две задачи: во-первых, ослабить на Северном Кавказе западную группировку аланов-асов; во-вторых, при помощи аланов-асов укрепить свои военно-политические позиции среди местных славянских племен, которые стали данниками хазар. Политика переселений является очень характерной для имперских формирований, к числу которых относился Хазарский каганат во времена своего расцвета.

Данные Кембриджского документа свидетельствуют о том, что уже в конце IX в. Асия воевала на стороне Византии против хазар³⁶. Исследователи уже давно обратили внимание на то, что во фрагменте, где речь идет о том, что во времена хазарского царя Вениамина хазарам пришлось воевать с возглавляемой византийцами коалицией народов, в состав которой входили царь Асии ('SY'), тюрки (TWRQ[Y'...]), болгары (BM), печенеги (PYNYL). Тем не менее, только царь аланов поддержал хазар, так как часть их, как и хазары, придерживались «Закона евреев». В конце концов, царь аланов помог хазарам разгромить их врагов³⁷.

В Кембриджском документе отмечен также факт дальнейшего перехода господствующей верхушки аланов под протекторат Византии и последующий их отказ от союза с этим христианским государством в пользу хазар. Так, в тексте отмечено, что во времена правления хазарского царя Аарона царь аланов уже воевал против хазар, так как его на это подбивал «царь Греции» (византийский император. – О. Б.). Тем не менее царь Аарон с помощью царя тюрков (TWRQY') победил

царя аланов, который после этого попал в плен к хазарскому царю. Однако Аарон повел себя с ним милостиво и взял дочь аланского царя, в соответствии с хазарской традицией, в гарем своего сына Иосифа. После этого царь аланов поклялся в верности царю хазар Аарону³⁸. Именно это событие находит подтверждение в сообщении ал-Масуди, согласно которому после 320 г. хиджры (932 г.) аланы отреклись от христианства и выгнали епископов и священников, которых прислал к ним византийский император. После этого царь аланов искал заступничества у хазарского царя Иосифа во времена правления византийского императора Романа (920–944 гг.) – гонителя евреев³⁹.

Именно эта информация позволила О. Прицаку, В.А. Кузнецову, К.А. Бруку и некоторым другим историкам считать, что на определенных этапах своей истории часть северокавказских аланов придерживалась иудаизма, в чем следует видеть последствия хазарского влияния⁴⁰. Однако О. Прицак склонен придерживаться мысли, согласно которой северокавказские аланы перешли в христианство во времена пребывания на должности константинопольского патриарха Николая Мистика в период между мартом 901 г. и февралем 907 г. Соответственно этому была подвергнута сомнению дата об отречении аланов от христианства, предложенная ал-Масуди, – 320 г. хиджры (932 г.). О. Прицак отнес это событие к 310 г. хиджры (922 г.)⁴¹. При этом О. Прицаком не были учтены выводы Ю. Кулаковского, согласно которым Николай Мистик дважды находился на патриаршем престоле: с 901 по 907 г. и с 912 по 925 г.⁴², а также существование двух отдельных этнополитических союзов аланов на Северном Кавказе – Алании и Асии, правители которых могли придерживаться совсем противоположных политических и религиозных ориентаций⁴³.

Существуют определенные археологические свидетельства и данные письменных источников о начале проникновения христианства к аланам в IV–VII вв. К их числу следует отнести изображения креста в Нальчикском районе, датированные VI–VII вв., и каменный крест возле Кисловодска, датированный VII–VIII вв.⁴⁴. Из письменных источников следует отметить

агиографическое произведение V в. «Житие Суксаянцев», где отмечен факт первого ознакомления северокавказских аланов с христианством⁴⁵. Кроме того, данные «Картлис цховреба» также отмечают факт перехода части аланов в христианство уже в VII в.⁴⁶ Тем не менее, В.А. Кузнецов высказал сомнение, согласно которому этот источник подвергся позднему редактированию и поэтому нет оснований относить начало христианизации аланов к столь раннему времени⁴⁷. Но уже в середине VII в. Анастасий, апоксиарий, в «Житии Максима Исповедника» отметил наличие христианства среди западной части северокавказских аланов, которые были управляемы «христолюбивым патрицием Григорием»⁴⁸. Учитывая это, можно полностью согласиться с мнением З.Н. Ванеева, согласно которому упомянутые факты лишь отображают первые попытки распространения христианства в Алании – официально Алания стала христианской страной значительно позже⁴⁹.

Фр. Дворник, А. П. Новосельцев и некоторые другие исследователи считают, что северокавказские аланы приняли христианство в IX в., т.е. тогда, когда хазары были в хороших отношениях с Византийской империей⁵⁰. Тем не менее еще в XIX в. Ю.А. Кулаковский высказал поддержанный большинством исследователей тезис, в соответствии с которым лишь в начале X в. северокавказские аланы перешли в христианство, а до того были язычниками⁵¹. По мнению Ю.А. Кулаковского, северокавказские аланы стали христианами в то время, когда Николай Мистик во второй раз занимал в Константинополе патриарший престол, т.е. между 912 и 925 гг. Основанием для такого предположения стала переписка Николая Мистика с архиепископом Алании Петром (письма № 52, 118, 133, 134, 135), с властителем Авазгов Григорием (письма № 46 и 51) и болгарским царем Симеоном (примечание в письме № 9)⁵².

Тем не менее некоторые современные исследователи считают, что северокавказские аланы стали христианами уже в первое патриаршество Николая Мистика, которое имело место между 901 и 907 гг. К числу сторонников этого мнения следует отнести В.А. Кузнецова, который обратил внимание на то, что в датированном 912–913 гг. письме Николая Мистика, которое

было обращено к миссионерам в Алании, указано: «Довершите ваше блаженное дело и всеми силами постарайтесь утвердить в вере новопросвещенных». В качестве доказательства этого В.А. Кузнецов приводит также упоминание об Аланской митрополии, содержащееся в «Уставе» византийского императора Льва Философа, который умер в 911 г.⁵³ Кроме того, немецкий ученый Г. Фиккер установил очень интересный факт: во времена правления императора Льва Философа архиепископ Алании вместе с патриархом Николаем Мистиком провинился в схизме, за что последний был заточен в 907 г.⁵⁴ На основании этого В.А. Кузнецов сделал вывод, что Аланская кафедра уже существовала в первом десятилетии X в.⁵⁵ Этому не противоречит содержание письма № 133 Николая Мистика к архиепископу Петру, написанное между 912 и 925 гг. во времена второго патриаршества Николая, где аланы названы народом, «вновь призванным к благочестию»⁵⁶. Из этого следует, что до 912 г. северокавказские аланы или часть из них уже принадлежали к числу христиан, а потом оставили христианство, и это привело их к повторному крещению.

Однако весьма парадоксальной выглядит ситуация, в соответствии с которой в самом начале X в., во времена правления хазарского царя Вениамина, правитель аланов поддерживал хазар и определенная часть аланов придерживалась иудаизма, несмотря на то что тогда были приняты со стороны Византии шаги к созданию Аланской митрополии. Следовательно, Аланская митрополия могла быть создана с учетом ситуации в Западной Алании. Ведь недаром правитель Азии в конце IX – в начале X в. выступил во времена правления хазарского царя Вениамина на стороне византийцев против хазар⁵⁷. А это может означать, что тогда на территории Западной Алании – Азии начало официально распространяться христианство, которое привело к созданию Аланской митрополии именно в первое патриаршество Николая Мистика, которое имело место между 901 и 907 гг. Что же касается правителя восточных территорий аланов на Северном Кавказе – Алании, то документ Шехтера дает нам основания считать, что царь восточных аланов и верхушка

восточноаланского общества во времена Вениамина, т.е. в конце IX – в начале X в., придерживались прохазарской ориентации и под влиянием хазар перешли в иудаизм⁵⁸. Однако в начале правления хазарского царя Аарона, т.е. во время второго пребывания на патриаршем престоле Николая Мистика между 912 и 925 гг., царь восточных аланов стал поддерживать Византию, следствием чего стало официальное распространение христианства в Восточной Алании⁵⁹. Как свидетельствует Кембриджский документ, дальнейшие события привели царя Восточной Алании к конфликту с хазарским царем Аароном, что могло означать искоренение христианства на вновь зависимой от хазар территории⁶⁰. Итак, есть основания доверять дате ал-Масуди об отречении восточных аланов Северного Кавказа от христианства в 320 г. хиджры (932 г.). Таким образом, восточные аланы на Северном Кавказе могли сделать попытку перейти в христианство лишь при втором пребывании на патриаршем престоле Николая Мистика, т.е. между 912 и 925 гг. В ситуации с религиозно-политической ориентацией северокавказских аланов в самом начале X в., при которой часть аланов были иудеями и все восточные аланы поддерживали хазар, а правитель Азии поддерживал Византию, не вполне убедительно выглядят утверждения К. Цукермана, что на Северном Кавказе собственно Алания располагалась западнее провизантийской Азии, которая, по его утверждениям, должна была якобы находиться в районе Дарьяльского прохода, т.е. вблизи хазар-иудеев. К тому же арабские источники в районе Дарьяла упоминают только народ *ал-Лан*, а не асов.

Как свидетельствуют источники того времени, уже в скором времени после смерти Романа при Константине Багрянородном, в 40-е гг. X в., правитель северокавказской Алании снова поддерживал Византию, а не хазар, а это может означать, что тогда Восточная Алания и Западная – Асия уже объединились в одно независимое от хазар государство. Так, в середине X в. Константин Багрянородный отмечал, что правитель Алании уже не жил в мире с хазарами, но имел поддержку со стороны византийского императора⁶¹. Исходя из этого, можно полностью согласиться с мнением Ю. Кулаковского, что в

середине X в. северокавказская Алания была не только союзницей Византии, но и стала страной независимой⁶². Анализ письменных источников середины и конца X в. подтверждает, что тогда северокавказские аланы уже окончательно перешли в христианство, из чего следует, что политическая ориентация их правителей стала провизантийской.

О том, что уже в X в. значительная часть аланского населения на Северном Кавказе уже придерживалась христианства, свидетельствуют данные письменных источников, прежде всего мусульманских. Так, в первой половине X в. Ибн Русте отмечал, что царь аланов был христианином, но подавляющее большинство его подданных еще принадлежали к числу язычников⁶³. Ал-Масуди отмечал также распространение христианства среди аланов в первой половине X в., но отметил, что аланы приняли христианство во времена Аббасидов, т.е. после 751 г.⁶⁴. И уже в конце X в. анонимный автор «Худуд ал-‘Алам» охарактеризовал аланов преимущественно как христианский народ⁶⁵.

Таким образом, западная часть северокавказской Алании – Асия могла быть зависимой от хазар территорией с 722 г. по конец IX в., а Восточная Алания с середины VII в. по середину X в. представляла собой автономное государственное образование в составе Хазарского каганата. Аланы, прежде всего восточные, находясь под хазарским протекторатом, были объединены централизованной властью своих правителей. Так, ал-Масуди упоминает царя аланов, который называется *К рк.ндадж*, что является, по словам этого мусульманского автора, «общим именем для всех царей»⁶⁶. О царе аланов также упоминает Ибн Русте, который сообщает, что «царь аланов называется *Б.гаир*» и «это имя прибавляется к каждому из их царей»⁶⁷. Константин Багрянородный в середине X в. упоминает «ексусиократора Алании», который был настолько могущественным, что мог угрожать Хазарии и преграждать путь хазарам в их продвижении к Саркелу и так называемым «климатам»⁶⁸. По мнению А.В. Гадло, «изменение титулатуры правителя Алании означало не только усиление аланского объединения по сравнению с другими связанными с кага-

натом политическими образованиями Северного Кавказа, но было также отражением социальных процессов, которые происходили внутри этого объединения, прежде всего отрыва аристократии господствующего племени (общности) от основного массива своих соплеменников и превращения ее в единую политическую надстройку, которая стояла над федерацией в целом»⁶⁹. Как уже отмечалось, Константин Багрянородный говорит также об «архонте Азии»⁷⁰. Однако данный фрагмент его сочинения «Церемонии византийского двора», скорее всего, представляет собой вставку, которая может являться не до конца осмысленной компиляцией из более ранних источников. Достаточно напомнить о сообщении Ибн Русте, согласно которому в начале X в. аланы состояли из четырех племен, где почет и царство принадлежали племени *Д. хсас.*, в котором В.Ф. Минорский предлагал видеть искаженное при написании этническое название *рухс-ас*, которое на осетинском языке должно означать «светлые асы»⁷¹. Именно это позволяет считать, что ведущая роль в объединении аланских племен на Северном Кавказе в единое государство принадлежала не правителям восточных «собственно» аланов, а вождям одного из племен асов. При этом следует учитывать, что минимум одно или два племени западных аланов-асов в начале VIII в. были переселены хазарским правительством в лесостепное Подонье. Следовательно, до начала VIII в. аланских племен на Северном Кавказе могло быть больше, чем четыре. Кроме того, в первой половине X в. ал-Масуди назвал столицей аланов город *Магас*⁷², который, по мнению многих исследователей, соответствует упоминаемому в XIII в. главному городу аланов, известному в «Сокровенном сказании» как *Мегет*⁷³, в «Юань ши» – *Ме-цио-сы*⁷⁴, в «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина – *М.н.к.с.*⁷⁵. Именно анализ текстов, где упоминается этот город в связи с походами монголов против аланов в 1238—1239 гг., позволяет согласиться с тем мнением исследователей, которые считают, что столица аланов *Магас* находилась именно в западной части северокавказской Алании. Следовательно, город *Магас* мог первоначально быть центром западных аланов-асов и потом стать столицей всей Алании.

Таким образом, этнополитическое объединение западных аланов на Северном Кавказе – Асия изначально находилась в номинальной зависимости от хазар лишь с начала VIII в. и при поддержке Византии уже в конце IX в. избавилось от этой зависимости, в то время как Восточная Алания буквально до середины X в. являлась составной частью Хазарского каганата. Политическая ориентация обеих частей северокавказской Алании нашла свое отражение в религии правящих слоев обоих аланских обществ – в то время, когда правители восточных аланов в первые десятилетия X в. продолжали придерживаться иудаизма, правящие круги Западной Алании уже стали христианами, что совпало с созданием Аланской митрополии. Сепаратизм западных аланов-асов стал основой для дальнейшего объединения всех аланских племен в новое государственное образование, более известное как *Алания*.

Summary

Oleg Bubenok (Kiev)

The Khazars and Mutinous Asia

The paper is dedicated to analyzing the character of relations between the Khazars and the Western Caucasian Alans in the 8th–10th centuries. According to the written sources, archeological and toponymic data one can consider that the land of Ases – Asia was located in the Western part of the North Caucasian Alania. The Alans-Ases are known to have become Christians in the late 9th century. As to the Eastern Alans the materials studied show that they were ruled by the Jews in this period. This resulted in a situation where the Alans-Ases supported the Byzantine empire while the Eastern Alans took the side of the Khazars during the Byzantine-Khazar war that happened at the end of the 9th century.

Примечания

- ¹ *Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Itaca and London, 1982. P. 133–134; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. М.; Иерусалим, 1997. С. 136–141; Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. 117; Constantinus Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae Byzantinae. L. II. Bonnae, 1829. P. 680.*
- ² Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 111–123.
- ³ Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. С. 160.
- ⁴ Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. С. 356–358.
- ⁵ Цукерман К. Аланы и асы в раннем средневековье // Краткие сообщения Института археологии РАН. Вып. 218. М., 2005. С. 65–84.
- ⁶ Кузнецов В. А. Рецензия на работу С.А. Плетневой «От кочевий к городам» // Советская археология. 1969. № 2. С. 296–300; Афанасьев Г.Е. К вопросу о происхождении аланского варианта салтово-маяцкой культуры // Античные государства и варварский мир. Орджоникидзе, 1981. С. 48–64; Афанасьев Г.Е., Рунич А. П. Мокрая Балка. Дневник раскопок. Вып. 1. М., 2001; Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994. С. 22.
- ⁷ Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому // ЖМНП. 1883. Ч. CCXXVI. С. 30.
- ⁸ Minorsky V. Hudud al-Alam. The regions of the world. London; Oxford, 1937. P. 445.
- ⁹ Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Т. III. М., 1887; Ванеев З. Н. Средневековая Алания. Сталинири, 1959. С. 12.
- ¹⁰ Кузнецов В. А. Аланы и тюрки в верховьях Кубани // Археологический этнографический сборник. Вып. 1. Нальчик, 1974. С. 13.
- ¹¹ Патканов К. Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому. С. 30.
- ¹² Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 221.
- ¹³ Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. С. 173.
- ¹⁴ Коковцов П. К. Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 117; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. С. 136–137, 140–141.
- ¹⁵ Constantinus Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae Byzantinae. P. 680; Цукерман К. Аланы и асы в раннем средневековье. P. 66.
- ¹⁶ Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа // Материалы и исследования по археологии СССР. 1962. № 106. С. 131.
- ¹⁷ Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа. С. 63; Кузнецов В.А. Аланская культура Центрального Кавказа и ее локальные варианты в V–XIII вв. // Советская археология. 1973. № 2. С. 60–74.
- ¹⁸ Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984. С. 148–149.
- ¹⁹ Кузнецов В. А. Аланская культура Центрального Кавказа и ее локальные варианты в V–XIII вв. С. 60–74.
- ²⁰ Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. С. 49–50.
- ²¹ Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 94, 97, 107.

- ²² *Vivien de Saint-Martin L.* Études de géographie ancienne et ethnographie asiatique. L. I. Paris, 1850. P. 105–180.
- ²³ *Калоев Б. А.* Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.). Орджоникидзе, 1967. С. 103.
- ²⁴ *Кулаковский Ю. А.* Аланы по сведениям классических и византийских писателей. Киев, 1899. С. 49–54.
- ²⁵ *Баладзори.* Книга завоевания стран / Пер. П. К. Жузе. Баку, 1927. С. 8; *Ибн ал-Асир.* Тарих ал-камил / Пер. П. Жузе. Баку, 1940. С. 22–23; *Якуби.* История / Пер. П. Жузе. Баку, 1927. С. 7, 25–26; *Артамонов М. И.* История хазар. С. 202–231; *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 103–115.
- ²⁶ *Зетейшвили С. Г.* Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1976. С. 85; *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 103–104.
- ²⁷ *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 107.
- ²⁸ *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора. М., 1980. С. 65–67.
- ²⁹ *Зетейшвили С. Г.* Сведения об аланах в «Хронографии» Феофана // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1976. С. 81–84; *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 103.
- ³⁰ *Ибн ал-Асир.* Тарих ал-камил. С. 22–23.
- ³¹ *Плетнева С. А.* От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура // Материалы и исследования по археологии СССР. 1967. № 142. С. 42.
- ³² *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 110–112; *Афанасьев Г. Е., Рунич А. П.* Мокрая Балка. Дневник раскопок. М., 2001. С. 8.
- ³³ *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 180.
- ³⁴ *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 113.
- ³⁵ *Гадло А. В.* Северный Кавказ в IV–X вв. (проблемы этнической истории). Автореф. дисс. на соиск. степ. д-ра ист. наук. М., 1984. С. 26.
- ³⁶ *Коковцов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 116; *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. С. 136–137, 140–141.
- ³⁷ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. С. 136, 141.
- ³⁸ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. С. 162–163; *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. С. 204.
- ³⁹ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. С. 160; *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. С. 114–115, 197–198; *Brook K. A.* The Jews of Khazaria. Northvale–Jerusalem, 1999. С. 254.
- ⁴⁰ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. С. 161.
- ⁴¹ *Кулаковский Ю. А.* Христианство у алан // Византийский временник. Т. V. Вып. 1–2. Санкт-Петербург, 1898. С. 1–18.
- ⁴² *Коковцов П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 117; *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века. С. 136–137, 140–141; *Constantinus Porphyrogenitus.* De ceremoniis aulae Byzantinae. P. 680; *Кузнецов В. А.* Аланские племена Северного Кавказа. С. 131.
- ⁴³ *Ванеев З. Н.* Средневековая Алания. Сталинири, 1959. С. 163.
- ⁴⁴ Памятники армянской агиографии / Пер. с древнеарм. К. С. Тер-Давтян. Ереван, 1973. С. 176–185.

- ⁴⁵ Джанашвили М. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Вып. XXII. Тифлис, 1897. С. 25–26.
- ⁴⁶ Кузнецов В.А. Очерки истории алан. С. 202.
- ⁴⁷ Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима / Пер. М.Д. Муретова // Богословский вестник. Ноябрь, 1913. Сергиев Посад. С. 162–165.
- ⁴⁸ Ванеев З. Н. Средневековая Алания. С. 166.
- ⁴⁹ Дворник Ф. Миссии греческой и западной церкви на Востоке в средние века // XIII международный конгресс исторических наук. М., 1970. С. 10–11; Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 106.
- ⁵⁰ Кулаковский Ю.А. Христианство у алан. С. 7.
- ⁵¹ Там же. С. 1–9.
- ⁵² Кузнецов В.А. Очерки истории алан. С. 204.
- ⁵³ Ficker G. Das Eriřhanios-Kloster in Kerasus und der Metropolit Alaniens // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Bd. III. Berlin, 1922. S. 100.
- ⁵⁴ Кузнецов В.А. Очерки истории алан. С. 204.
- ⁵⁵ Кулаковский Ю.А. Христианство у алан. С. 5.
- ⁵⁶ Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 116; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. С. 136–137, 140–141.
- ⁵⁷ Кулаковский Ю.А. Христианство у алан. С. 1–9.
- ⁵⁸ Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. С. 116; Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. С. 136–137, 140–141.
- ⁵⁹ Константин Багрянородный. Об управлении империей / Под ред. Г.Г. Литаврина и А.П. Новосельцева. М., 1991. С. 53.
- ⁶⁰ Кулаковский Ю. А. Аланы по сведениям классических и византийских писателей. К., 1899. С. 52–54.
- ⁶¹ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 221.
- ⁶² Там же. С. 204.
- ⁶³ Minorsky V. Hudud al-Alam. The regions of the world. London–Oxford, 1937. P. 100–101.
- ⁶⁴ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. С. 204.
- ⁶⁵ Там же. С. 221.
- ⁶⁶ Константин Багрянородный. Об управлении империей. С. 51–53.
- ⁶⁷ Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. С. 19.
- ⁶⁸ Constantinus Porphyrogenitus. De ceremoniis aulae Byzantinae. P. 688.
- ⁶⁹ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. С. 221.
- ⁷⁰ Там же. С. 205.
- ⁷¹ Козин С.А. Сокровенное сказание (Юань чао би ши). М.; Л. 1941. С. 91.
- ⁷² Иванов А.И. История монголов (Юань-Ши) об асах-аланах // Христианский Восток. Т. II. Вып. 3. СПб., 1913. С. 283, 299.
- ⁷³ Рашид-ад-Дин. Сборник летописей. Т. II. М.; Л., 1960. С. 39.

Сергей Кашаев (Санкт-Петербург)

Исследования поселения Вышестеблиевская-11 в 2006 г.

Летом 2006 г. Таманский отряд Боспорской экспедиции ИИМК РАН продолжил исследования поселения Вышестеблиевская-11*, расположенного на берегу Кизилташского лимана в 3 км к юго-востоку от станицы Вышестеблиевская.

В 2004–2005 гг. на поселении были проведены активные работы, позволившие вскрыть относительно большую площадь на Раскопе-1¹. В 2004 г. вскрытая площадь составила 150 кв. м., в 2005 г. – 225 кв. м., в 2006 г. – 75 кв. м. В сумме за 2004–2006 гг. на Раскопе-1 была вскрыта площадь 450 кв. м. при мощности исследованного слоя до 1,5 м.

Проведенные работы позволили получить совершенно новые данные о структуре поселения в районе раскопа Раскопе-1. На протяжении 25 м удалось проследить участок улицы, которая шла от центральной части поселения в сторону берегового обрыва. Поверхность улицы была выполнена из плотной глины, с большим количеством фрагментов керамики, датируемых второй половиной V в. до н.э. С каждой стороны улицы в определенном порядке располагались постройки². Всего на этом участке исследовано 7 строительных комплексов (№ 8–14), значительная серия хозяйственных ям (№ 34–56), а также другие конструкции и сооружения, например, весьма необычный и сложный комплекс с ямой № 38. Яма имела конусовидную в сечении форму и узкое горло, ее общая глубина составила 3 м. В нижней части ямы были обнаружены два узких горизонтальных хода с полукруглым сводом. Один ход вел в северном направлении и через 4 м соединялся с вертикальным «колодцем» глубиной 3,5 м. Второй ход вел в западном направлении и плавно выходил на поверхность³. Суммируя полученные данные, можно сделать вывод о том, что на данном участке поселения в позднеантичный и раннесредневековый

* Работы ведутся при поддержке «Хазарского проекта» РЕК.

периоды существовал квартал, состоящий из участка улицы и нескольких построек.

В 2006 г. до начала раскопок было проведено очередное обследование площади поселения, что позволило выявить неожиданно большое количество камней на поверхности. Так как Раскоп-1 расположен на фермерском поле, он подвергается многократной ежегодной распашке. Скорее всего, весной фермеры вспахали данный участок глубже обычного, в результате чего плугом на поверхность было вывернуто много камней из древних кладок, расположенных сразу под пахотным слоем.

Некоторые из камней имели следы древней обработки и остатки орнамента. Наиболее крупный из обнаруженных фрагментов является правым верхним углом известнякового надгробия, на лицевой стороне которого сохранилось изображение семисвечника. Примечательно, что менора высечена на обратной стороне другого надгробия, более раннего времени. Возможно, для этого была использована одна из греческих стел IV–II вв. до н.э., такие стелы были обнаружены на поселении в XX в.⁴.

Еще несколько каменных изделий было найдено на окраине поля. Среди них фрагмент жернова, поилка, антропоморфное надгробие и два надгробия с иудейской символикой. От первого из них сохранилась нижняя половина с изображением меноры, рога и пальмовой ветви; от второго – вся правая половина, на которой очень тщательно проработано рельефное изображение семисвечника и ветви. Вероятно, именно такие надгробия можно считать наиболее ранними, сохранившими античные традиции обработки.

На Раскопе-1 был заложен небольшой участок с целью доследования строительных комплексов СК-9 и СК-11, обнаруженных и частично вскрытых в 2004 г. В результате проведенных исследований были вскрыты восточные части обеих построек. Данные строительные комплексы расположены вдоль Улицы (Дороги)-1, найденной и исследованной на поселении в 2004–2005 гг. Помимо строительных комплексов, были обнаружены и исследованы расположенные поблизости от строительных комплексов хозяйственные ямы (№ 37, 49–56).

В процессе раскопок было обнаружено еще одно известняковое надгробие. Оно находилось в пахотном слое – на небольшой глубине от поверхности. В результате этого вся его лицевая сторона вместе со всем изображением оказалась полностью срезана плугом в процессе распашки.

Археологические комплексы и материалы, обнаруженные на Раскопе-1, принадлежат к различным периодам жизни поселения и датируются с конца V в. до н.э. по IX в. н.э.

Прошедший полевой сезон добавил уверенности в том, что на данном поселении с позднеантичного периода существовала крупная иудейская община, и принес новые открытия, подтверждающие эту версию. Общее количество известных иудейских надгробий, в разные годы найденных на поселении, достигло 20⁵, и, скорее всего, это не последние находки. Продолжение систематических исследований памятника даст новые интересные результаты по истории иудейского населения Боспора в позднеантичный и раннесредневековый периоды.

Summary

Serguey Kashaev (St. Petersburg)

Researches of Settlement Vyshesteblievskaja-11 in 2006

In the Vyshesteblievskaya-11 settlement (middle – end of the 1st millennium) 20 headstones have been discovered which provide evidence for a large Taman Jewish community cemetery.

Примечания

¹ Кашаев С.В. Исследования поселения Вышестеблиевская-11 на Таманском полуострове // Материалы 12-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 2. М., 2005. С.23–30.

² Кашаев С.В., Павлова М.С., Цинько А.С. Работы Таманского отряда Боспорской экспедиции ИИМК // Археологические открытия 2005 г. М., 2007. С. 316–319.

³ Кашаев С.В. Исследования Таманским отрядом поселения Вышестеблиевская-11 в 2005г. // Иудеи и хазары. Археология. Тезисы 13-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2006. С.16–17.

⁴ Кашаев С.В., Кашовская Н.В. Камни и надписи Боспора // Восточная коллекция (альманах Восточного отделения РГБ). М., 2006. С.55–60.

⁵ Кашовская Н.В., Кашаев С.В. О еврейской надгробной надписи из архива ИИМК // Материалы 13-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2006. С.312–318.

Наталия Кашовская (Санкт-Петербург)

**Об одной надгробной плите
из «Крымского сборника» П.И. Кеппена
Историографическая заметка**

Для окончательного решения вопроса о датировке иудейского кладбища на плато Мангуп (Табана-Дере) в Юго-Западном Крыму важно обсудить надгробие, которое впервые было описано П. Кеппеном еще в 1837 г.¹, до начала археологических работ А.С. Фирковича на кладбище Табана-Дере. В «Крымском сборнике» Кеппен ярко рассказал о своем посещении Мангупа в 1833 г. и о том, как «законоучитель из Луцка Мортхай Султанский», поселившийся на Чуфут-Кале и ставший «местным караимским раввином», сопровождал его в экскурсии по кладбищу в ущелье Табана-Дере: «По моему приглашению, нарочно ездил в Мангуп для рассмотрения тамошних надгробий. По мнению его там могут быть гробницы и старее здесь показанной»². Самое примечательное в записках путешественника то, что он сам видел «на жидовском кладбище надгробные камни с нечеткими уже надписями». Самым древним надгробием на кладбище П. Кеппен признал датированное 5034 г. от сотворения мира (1274 г.).

לש רבקה הזו
וב השמ
תנש קחצי
הריציל די ליה
סולש

Не знавший языка Кеппен допускает ошибку, когда пишет об Исааке сыне Моше («это могила какого-то Исаака Моисеева сына»³), в то время как оригинальная эпитафия посвящена Моисею, сыну Ицхака. Несмотря на «эпиграфические трудности», он попытался дать в своем описании надгробий их типологию и хронологическую характеристику, что было внове для путешественника. Форма надмогильных камней была таким же носителем исторической информации, как и сам текст, что явствует из сообщения смотрителя Бахчисарайского

Императорского (Ханского) дворца Е.Г. Булатова. «Безрогие» надгробия были «древнее» двурогих: всего Кеппен приводит 6 типов. Незначительное разнообразие типов роднит их с татарскими формами надгробий⁴.

По его мнению, эпитафия и форма надгробия убедительно свидетельствовали о присутствии евреев-караимов в крепости уже с XIII в.: «Мангуп существовал уже в конце XIII в. и тогда в числе обитателей его находились евреи (караимы)». Хотя Кеппен почти вскользь касается кладбища и надгробий, но во всем повествовании о Мангупе он несколько раз возвращается к этим объектам – такими «любопытными» и примечательными они для него являлись.

С таким же содержанием и под той же датой эта эпитафия попадает в составленный А.С. Фирковичем каталог – «Книгу памятных камней» («Авне-Зиккарон»), где ей присваивается номер № 25.

Оставляя для отдельного обсуждения датировку могильника по «Авне-Зиккарон», упомянем работу С.М. Дубнова⁵, чье собрание надписей существенно дополняло эпиграфическую картину вплоть до завершения работы по полной каталогизации надгробий ущелья. С.М. Дубнов предложил свою историческую концепцию и датировку некрополя, отнеся эпитафию 1237 г. с именем Ефросинья к 1387 г. Его статья в «Еврейской старине» 1914 г. не только представляла различные историографические подходы к изучению эпиграфического комплекса, но и намечала начало нового этапа – комплексного анализа археологического и эпиграфического материала. Поэтому к ней обращаются все, кто продолжает изучение Табана-Дере: А. Герцен⁶, М. Кизилов⁷, А. Федорчук⁸, автор настоящей статьи⁹. С.М. Дубнов отмечал все недостатки предыдущего описательского характера работ и выборочных «археологических» раскопок: «Из всей коллекции надписей Фирковича можно признать достоверными только те, которые относятся к татарскому периоду и отчасти к двум предшествовавшим векам, начиная с XI в. Но где же памятники хазарского и византийского периодов? Только дальнейшие изыскания, в особенности систематические раскопки с чисто научной целью» [позволят прояснить ситуацию. – *Ред.*].

Реальная хронологическая картина выявляется благодаря работе по полной документации и фиксации всех памятников некрополя Табана-Дере, которую автор проводит в течение многих лет, публикуя предварительные результаты¹⁰. Только после детального прочтения и расшифровки всех надписей стала возможной датировка всего корпуса эпитафий. Заново обнаруженное «надгробие Кеппена 1274 г. н.э.» было зарегистрировано под номером 848 (рис. 1, 2 – карта) и датировано 5204 г. по эре Творения или 1444 г. (рис.3 – эпитафия 848)¹¹. Разницу в 170 лет дает изменение букв в формуле даты: ך реш переделана в ך ламед. Фотография и эстампаж фиксируют это превращение (рис. 4 – фрагмент с увеличением). Косвенно новую датировку подтверждают даты, архитектурный тип и почерк мастера соседних с ним памятников (рис 5, 6, 7, 8, 9 – надгробия 740, 742, 752). Самым убедительным аргументом стало надгробие (№ 849), обнаруженное в ходе проводимых мною фотографических работ на могильнике сезона 2006 г. Эта надгробная плита стала известна нам давно, еще в ходе первых работ по паспортизации всех рукотворных памятников и сооружений в ущелье Табана-Дере, тогда же и был дан ей этот номер (рис.10). Топографически она расположена на первых высотных террасах склона Чамны-Бурун, среди надгробий такого же времени, но до сих пор она числилась анепиграфной (без надписи). Глубокий грабительский подкоп, совершенный в последнюю зиму, обнажил фронтон надгробной плиты и открыл надпись (рис. 11). Она была вырезана не на фасадном торце, как на всех памятниках, а на боковом правом фронтоне (рис. 12). Двухстрочная надпись посвящена Аврааму, сыну Моше, погребенному в 5237 г. (1477 г.), того самого Моше, которому принадлежит надгробие под № 848, впервые обнаруженное П. Кеппеном.

סהרבא לש רבקה הזו
תנש השמ ןב
זילריה

По почерку, типологии и датировкам открытая надпись из всего мангупского собрания соответствует эпитафиям под № 755, 740, 742, 752, 748 – 5236 г.

Данная группа надгробий относится к тому же времени: 70–90-е г. XV в. По стилю языка они близки друг другу: № 755

השמ תב רתסא [...] רבקה הזו
סלשה הריציל [.] לרה תנש

Новая эпитафическая находка подтверждает датировку могильника по надгробию под № 848 с эпитафией 5204 г. по эре Творения (или 1444 г. н.э.), как и преднамеренное искусственное изменение буквенной формулы даты этой же эпитафии в сторону ее удревнения (на 5034 г. по эре Творения или 1274 г. н.э.). Она также возвращает нас к вопросу об авторстве фальсификации. Сначала эту эпитафию в 1833 г. обнаружил П. Кеппен и опубликовал в 1837 г.¹² В 1839 г. на Мангупе появляется А.С. Фиркович, видит ее и под № 25¹³ и той же датой заносит в «Авне Зиккарон». Кто же оставил изменения? Не Мордехай Султанский ли, приведший П. Кеппена на Мангуп?

Summary

Natalya Kashovskaya (St. Petersburg)

On One Tombstone from Keppen's "Krymskij Sbornik": a Historiographical Note

Due to many years of research of the Jewish cemetery in Crimea (plateau of Mangup) it is possible now to correct the date (from 1274 to 1444) of the headstone, which belongs to the oldest ones and was mentioned by its first researcher P. Keppen in the 1830s. Keppen was mistaken (or probably was confused by a Karaite who has guided him at the cemetery).

Примечания

¹ *Keppen П.* О древностях Южного берега Крыма и гор Таврических. Крымский сборник. СПб, 1837.

² *Там же.* С. 29.

³ *Там же.* С. 29, 269.

⁴ *Там же.* С. 30–31.

⁵ *Дубнов С.М.* Историческая тайна Крыма I. Периоды крымской истории. II // *Еврейская старина.* Т. VII. Пг., 1914. С. 13.

⁶ *Герцен А.Г.* Археологические исследования караимских памятников в Крыму // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* Симферополь, 1998. VI. С. 744–751; *Герцен А.Г.* Между Боспором и Херсоном: хазары в Доросе // *Боспор Киммерийский, Понт и варварский мир в период античности и средневековья.* Керчь, 2002. С. 60–67.

⁷ *Кизилов М.* Караимские некрополи Чуфут-Кале и Мангупе по описаниям путешественников и ученых XVIII–XIX вв. // *Материалы 8-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2001. Ч. 1. С. 191–206; *Кизилов М.* Крымские «пещерные города» по описанию Е. Скимунт (Поята) // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* Симферополь, 2002. С. 543–548.

⁸ *Федорчук А.М.* Находки и загадки Авраама Фирковича // *Восточная коллекция.* 2006. №2 (25). С. 77–88.

⁹ *Kaszovskaja N.* Эпиграфические заметки к корпусу-каталогу А.С. Фирковича // *Studia Judaica. Trzecia edycja konferencji. Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach.* Kraków, 2002. S. XXVIII–XXIX; *Кашовская Н.В.* Заметки по иудейской эпиграфике Мангупа // *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии.* Симферополь, 2003. С. 556–561.

¹⁰ *Кашовская Н.В.* Заметки по иудейской эпиграфике Мангупа. С. 560.

¹¹ *Фиркович А.С.* Авне-Зиккарон. Вильно, 1872 (ивр.). С. 213.

¹² *Keppen П.* Указ. соч. С. 29, 269.

¹³ *Фиркович А.С.* Авне-Зиккарон. С. 213.

Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3 надгробие 848



Рис. 4 надгробие 848 (фрагмент)



Рис. 5 надгробие 740



Рис. 6 надгробие 742

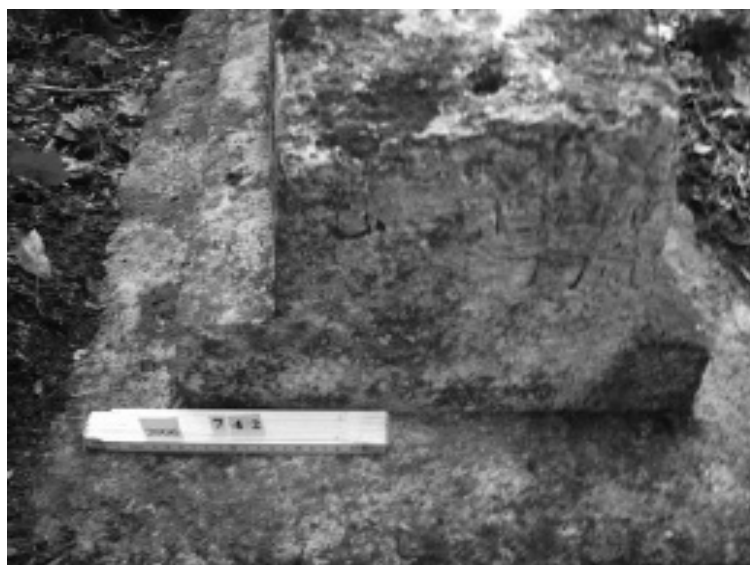


Рис. 7 надгробие 742 (фрагмент)



Рис. 8 надгробие 752



Рис. 9 надгробие 752 (фрагмент)



Рис. 10 надгробие 849 (фото 1991г.)



Рис. 11 надгробие 849 (фото 2006г.)



Рис. 12 надгробие 849 (фрагмент)



Борис Рашковский (Москва)

К вопросу об отношении к Хазарии в еврейских источниках X века

Вопрос об отношении еврейских средневековых авторов, а благодаря им и еврейской культуры в целом, к событию, запечатлевшемуся в народной памяти «как обращение хазар в иудаизм», как представляется, имеет право на существование. Столь курьезный, с точки зрения авторов европейского и мусульманского средневековья, (на самом деле, конечно, он таковым не являлся, поскольку кочевые народы евразийской степи весьма часто были склонны к тому, чтобы выбирать для себя невоинственные и безгосударственные религии¹), случай выбора веры в известной мере отразился, как в христианских, так и мусульманских источниках. Однако мы можем очень легко представить себе арабо-персидскую историко-географическую литературу без свидетельств о Хазарии, равно как и древнерусскую литературу без летописного «сказания о хазарской дани». Если же мы будем говорить о средневековой еврейской культуре и значении для нее обращения в иудаизм хазарских царей, картина будет несколько иной.

Начнем с того, что средневековое еврейское сознание и еврейская историография Нового времени не могли пройти мимо образа государства, правители которого на пике своего могущества избрали для себя, по выражению Йехуды ха-Леви, «униженную и угнетенную религию». Наряду с апологетическим трактатом Йехуды ха-Леви, сведения о хазарах сохранились в таких средневековых историографических сочинениях, как «Сефер Йосиппон». Делались также попытки связать Хазарское государство с традициями о Пропавших коленах или включить их в контекст книги Эльдада Данита². Не считая Хазарии, иудаизация правящей элиты имела место и в древней Адиабене в I в. н. э., и в Химьаре в начале VI в. Конечно, средневековому еврейскому читателю было известно об обращении царицы Елены из Талмуда и Книги Йосиппон. Тем не менее тот факт, что это было обращение царей, нигде не подчеркивается,

и свидетельства эти лишены религиозно-полюемического оттенка. Можно назвать и одно исключение из правила – опубликованный Э. Кармоли текст весьма неясного происхождения – мидраш Актан де-мар Йааков, в котором приводится список десяти царей-прозелитов, где, в частности, фигурируют адиабенская царица Елена вместе со своим сыном Изатом, а наряду с ними упоминается и хазарский царь Булан³. Что же касается истории с обращением в иудаизм Йусуфа зу-Нуваса, то она совсем не отражена в еврейских средневековых источниках⁴.

В чем же все-таки могла быть причина подобного положения Хазарии? Во первых вполне логично предположение о том, что не последнюю роль сыграло здесь то обстоятельство, что о Хазарии стало известно сравнительно поздно: не ранее середины X в., в силу чего о ней просто осталось больше источников. Кроме того, к тому времени, как известия об обращении в иудаизм правителей Хазарии распространились по еврейскому миру, в нем вновь обрела популярность идея поиска Пропавших колен. Литературные мотивы послания Десяти коленам и путешествия в их страну впервые засвидетельствованные в апокрифической литературе в начале I в. н. э.⁵, вновь появляются ок. 890-х гг. в книге Эльдада Данита. Несмотря на то что в первоначальном тексте книги Эльдада о хазарах, по всей видимости, не упоминалось⁶, в дальнейшем, как уже было сказано выше, сведения о них функционировали в контексте поиска Десяти колен.

Однако, несмотря на все это, сколько-нибудь заметного энтузиазма по поводу «царства прозелитов» в значительной части современных хазарам еврейских источников не встречается. Само по себе их молчание о хазарском иудаизме на протяжении нескольких десятилетий после того, как сведения о нем начинают распространяться в христианской и мусульманской литературе, выглядит как проблема.

Первым еврейским автором, в сочинениях которого отразились сведения о хазарах, стал караимский экзегет середины и второй четверти X в. Юсуф ал-Киркисани. Однако ни у Киркисани, ни у его оппонента-раввиниста Саадьи Гаона

нигде речь не идет о хазарах как о потомках исчезнувших израильских колен. Киркисани упоминает именно об обращении хазар, в комментарии на Пятикнижие, написанном до 938 г., а конкретнее, в том месте, где он разбирает значение Быт. 9: 27: «расширит Бог Яфета», относя это пророчество к обращению в иудаизм его потомков – хазар⁷.

У Саадьи же свидетельства о хазарах встречаются в двух местах комментария на Пятикнижие и в одном из респонсов. В комментарии на книгу Исход Саадья упоминает о том, что цари хазар, называются каганами. В другом месте он также кратко говорит об одном из обычаев хазарского царя. И наконец, у него есть совсем краткое упоминание о поездке некоего Йицхака сына Авраама в Страну хазар⁸. Сюда же следует отнести и сохранившееся благодаря ибн Халдуну свидетельство Саадьи о принадлежности хазар к тюркам, потомкам Тогармы⁹.

Арабо-персидским источникам известно об иудаизме хазарских царей начиная с ибн Русте, информация которого восходит к середине IX в.¹⁰. Цикл свидетельств об иудаизме, как о религии хазарской правящей династии имеется и у более поздних авторов – ал-Масуди, ибн Хаукаля, ал-Истахри¹¹. Отнесение хазар к потомкам Яфета также является общим местом в современной еврейско-хазарской переписке арабской историко-географической литературе. В частности, свидетельства подобного рода есть у ал-Йакуби, считающего хазар потомками одного из сыновей Тогармы, внука Яфета. Полный же список сыновей Тогармы, как и у царя Иосифа, насчитывает десять имен. Однако достаточно сильно отличается от него по своему порядку и составу: Buršan, al-Dailam, al-Bab, Tailasan, Šilan, Filan, al-Lan, al-Hazar, al-Dudaniya, al-Arman¹². Об этом перечне речь вновь пойдет несколько ниже.

Вопрос¹³ о том, насколько цикл арабских известий о прозелитическом характере хазарского иудаизма был доступен Хасдаю, до сих пор еще остается далеким от разрешения. Трудно признать, что на знакомство Хасдая с географией окружающих Хазарию земель мог оказать такой источник, как «Китаб сурат ал-ард» ибн Хаукаля, отражающий уже свидетельства о раз-

рушении Хазарии русами. Кроме того, именно ибн Хаукаль упоминает Хасдая в качестве одного из авторитетных знатоков хазарских земель, а не наоборот¹⁴. Трудно также судить о степени того, насколько дошедшие до нас арабские историко-географические сочинения, содержащие в себе упоминания о хазарах, были доступны Хасдаю. Если считать временем написания его послания период с 940-х гг. до осени 961 г.¹⁵, получается, что оно было создано одновременно с дошедшими до нас «Мурудж ал-Захаб» и «Танбих ва-л-ишраф» ал-Масуди. То же можно сказать и о «Китаб ал-масалик ва-л-мамалик» ал-Истахри¹⁶. Можно также упомянуть здесь сочинение еще одного автора, жившего в ал-Андалусе X в., – компендиум, составленный Исхаком ибн ал-Хусейном и содержащий в себе главы, посвященные тюркам и хазарам, в основном повторяющие данные ибн Русте¹⁷. Однако точная датировка этого источника весьма затруднена и охватывает период с начала X по середину XI вв.¹⁸.

В целом, как можно заключить на основании текста послания Хасдая ибн Шапрута, его автор совершенно явно стремится к тому, чтобы отождествить Хазарию со страной Десяти Колен. Это видно из нескольких мест в Послании Хасдая. Во-первых, в открывающем письмо к царю Иосифу стихотворении хазары называются «племенем властелинов», причем употребляется здесь библейское слово «šebet», которое в данном контексте может обозначать либо просто народ или племя, либо одно из израильских колен¹⁹. Из вопросов, которые были заданы Хасдаем своему корреспонденту, также можно заключить, что он обращался к хазарскому правителю, подчеркивая его израильское этническое происхождение. Так, он спрашивает Иосифа, из «какого колена» (מאיזה שבט) он происходит, а также каким образом цари наследуют свою власть, каждый ли царь является сыном царя, «как это было в обычае у отцов наших, когда они жили в своей стране». Далее, Хасдай задает вопрос о «прозелитах» (מתיהדים), существующих, однако, не в самой Хазарии, а в соседних с ней странах²⁰, в то время как Хазария, со слов купцов из Хорасана, называется царством евреев (ממלכת להודים)²¹. Наконец, уже в конце своего послания Хасдай восклицает: «Благословен Господь Бог

Израиля, который не лишил нас заступника и не упразднил светоч и царство у колен израильских!» (וַיְרַחֵם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶת-יִשְׂרָאֵל וְלֹא-יָשַׁח אֶת-יִשְׂרָאֵל וְלֹא-יָשַׁח אֶת-יִשְׂרָאֵל וְלֹא-יָשַׁח אֶת-יִשְׂרָאֵל וְלֹא-יָשַׁח אֶת-יִשְׂרָאֵל)»²².

Подобное игнорирование Хасдаем данных историко-географического знания его времени (или же его невежество в подобной литературе) часто служили поводом для подозрений в поздней фальсификации данных источника, именуемого еврейско-хазарской перепиской. Фактически вопрос о происхождении хазар от Десяти колен в послании Хасдая оказывается вопросом о взаимосвязи между арабской историко-географической литературой и этим посланием. Действительно, отсутствие подобной связи выглядит очевидным, если принять во внимание то, что в послании Хасдая не отражены сведения о хазарском прозелитизме. Последнее может одинаково относиться к свидетельствам как современных Хасдаю географов классической школы, так и работы более ранних авторов – ибн ал-Факиха, ал-Хварезми или ибн Хордабеха. Можно также сколько угодно спекулировать на том, что Хасдаю, очевидно, могли быть доступны и не дошедшие до нас произведения.

Тем не менее в письме Хасдая содержится одно упоминание о его знакомстве с соответствующей научной литературой. В астрономическом экскурсе послания к Иосифу он упоминает о том, что нашел местоположение Хазарии в «книгах мудрецов»²³, под которыми, по предположению П.К. Коковцова, скрывается несохранившееся астрономическое сочинение Дунаша ибн Тамима из Кайруана, написанное по заказу Хасдая²⁴. В известных же арабских сочинениях координаты Хазарии отличаются от выкладок, приводимых Хасдаем²⁵.

Итак, что же все-таки искал Хасдай ибн Шапрут в Хазарии? Воспринял ли он известия о хазарском государстве через призму своих эсхатологических ожиданий, рассчитывая на то, что хазарское государство станет во время «конца чудес» одним из орудий освобождения евреев из изгнания, как это полагал в свое время М. Ландау?²⁶ Или же наоборот, он интересовался правдой о Хазарии как таковой, как считали Д. Данлоп и А.П. Новосельцев²⁷.

Что же касается данных еврейских источников, то только два из них имеют датированные свидетельства о хазарах, хронологически более ранние, чем письмо Хасдая царю Иосифу. С одной стороны, маловероятно, что Хасдаю мог быть известен комментарий на Пятикнижие иракского караима ал-Киркисани. С другой же Саадья также с начала 920-х гг. и до своей смерти в 942 г. жил в Вавилонии, так что, вполне вероятно, сведения Саадьи могли быть основаны на устных источниках, учитывая большую близость Хазарии к Месопотамии или память об арабо-хазарских войнах. Наконец, Саадья приводит сведения о происхождении хазар от Тогармы – внука Яфета, и Киркисани также упоминает о яфетическом происхождении хазар, что в значительной степени сближает его свидетельство с данными арабских авторов²⁸. В принципе знакомство Хасдая со свидетельствами подобного рода выглядит вполне возможным, учитывая хотя бы то, что он лично знал одного из учеников Саадьи – Дунаша ибн Лабрата²⁹.

Выходом из подобных затруднений может стать обращение к данным книги Иосиппон. Это сочинение, выдающее себя за оригинал истории евреев Иосифа Флавия, в своем основном содержании является изложением еврейской истории периода Второго Храма, войны с римлянами и разрушения Иерусалима в 70 г. н. э. В качестве введения к этому историографическому сочинению в его начале помещена так называемая «Таблица народов», современных автору книги и происходящих от эпонимов, имена которых заимствованы из Быт. 10. С этой точки зрения, данный источник и представляет интерес для нашей темы, так как текст его содержит элемент, совпадающий с ответным посланием царя Иосифа – список десяти народов, ведущих свое происхождение от Тогармы, среди которых упомянуты и Хазары.

На наличие подобного сходства между этими двумя источниками первым внимание обратил еще Дж. Буксторф³⁰. Позднее и А.Я. Гаркави³¹ и Д. Флюссер³² использовали текст этого памятника для доказательства того, что временем его создания был X в., основываясь на сохранившихся в нем свидетельствах о присутствии венгров на Дунае и существовании

Хазарии. Таким образом, и в изучении еврейской средневековой историографии, и в хазароведении давно стало общим местом использование данных Иосиппона в качестве доказательства аутентичности Еврейско-хазарской переписки³³.

Ситуация с изучением книги Иосиппон усложнилась в начале 1990-х гг., с выходом диссертации Ш. Селы³⁴, сделавшей попытку доказать гипотезу о первоначальном арабском оригинале книги. Ш. Села тем не менее придает огромное значение свидетельству «Таблицы народов» для датировки, как еврейской, так и арабской версий Иосиппона. В то же время это значение для нее вторично по сравнению с влиянием арабской Книги Маккавеев на Иосиппон³⁵. Для нас же существенен здесь в первую очередь тот факт, что Ш. Селой были опубликованы также фрагменты из арабской версии Иосиппона, в том числе и таблица народов с перечислением десяти сыновей Тогармы. Список этот весьма близок к еврейскому оригиналу. Выглядит он так: [א] אלבצ'ינק, אל'אן, אלבלגה ז', [ב...] בטירך, כי [ג...] אונ'גן, אשוח, טלמי [ד] לכזר,

Названия народов «ал-б-цинак», «алан», «ун(г)ар», талмиц, «ал-булгар» и, наконец, «ал-хазар» легко узнаются в еврейской версии Иосиппона, хотя идентификация пятого, шестого и седьмого этнонимов при этом не ясна³⁶. Обращает на себя внимание сходство этого списка с процитированным выше перечнем потомков Тогармы у ал-Йакуби. При этом три этникона (булгар³⁷, хазар и алан) в этих двух списках полностью совпадают. Подобная близость между перечнями еврейской версии Иосиппона и ал-Йакуби отмечалась исследователями и ранее³⁸. Б-ц-нак, унгар, и т-лмиц присутствуют как в арабской, так и в еврейской версии Иосиппона. Имя Б-тирах не имеет параллели в еврейском Иосиппоне. Прочие имена не читаются в цитируемой Ш. Селой рукописи.

Ш. Села также делает достаточно удовлетворительную попытку дать объяснения нескольким этнонимам из «Таблицы народов» еврейского Иосиппона. Так, по ее мнению, название народа תנח в арабской версии является искажением от תנחש, а последующая перемена мест между шин и каф дает в итоге искомый вариант kswkh. А дальше в нем уже нетрудно

узнать «касах» или касогов русских летописей³⁹, что соответствует названию קסא версии еврейской. Примечательно, что отождествление этого этникона с названием одного из абхазо-адыгских народов предполагал еще А.Я. Гаркави⁴⁰. Наконец, не находящий у Д. Флюссера объяснения этноним קסא III. Села объясняет, заменив первый ק на ז или פ. Таким образом, получается קזאפ, происходящее от קαστίων античных и ранневизантийских источников⁴¹. Таким образом, становится понятным то, что независимо от того, древнее ли арабская версия Иосиппона, чем еврейская, или, наоборот, она является переводом с древнейшего варианта еврейского оригинала, подтверждения реконструкций различных трудных мест, по крайней мере, в списке сыновей Тогармы находятся именно в арабской версии Иосиппона.

III. Села ссылается на исследование и публикацию Я. Манном отрывка, относящегося к дипломатической переписке Хасдая и содержащего упоминание о некоем мар Шмуэле, в задачу которого входило переписать (לכתוב) книгу Иосифа бен Гориона, то есть Иосиппон⁴². Позднее основные выводы Я. Манна были подтверждены Н. Голбом⁴³. Таким образом, получается, что Сефер Иосиппон – это единственный из еврейских источников X в., в которых имеются сведения о хазарах, так или иначе связанные с дипломатической перепиской Хасдая. В нем ясно говорится о происхождении хазар от Тогармы и Яфета, а следовательно, нет и намека на их связь с израильскими коленами. При этом важно отметить, что список сыновей Тогармы, как видно, не зависит от такового в послании Иосифа. В этих списках фигурируют лишь два общих этнонима: болгары и хазары. Как видно, Хасдай ибн Шапрут действительно имел все возможности для того, чтобы знать именно о хазарском обращении, но, несмотря на это, в своем послании он обращается к царю Иосифу как к представителю израильских колен.

Итак, единственный из еврейских источников X в., упоминающий о хазарах и с наибольшей вероятностью доступный Хасдаю, не отражает представления о них, как о прзелитах, одновременно с этим относя их к потомкам То-

гармы. Так как список потомков Тогармы в «Таблице народов» Иосиппона во всем, кроме упоминания хазар и болгар, отличается от списка приводимого в послании царя Иосифа, последний не мог оказать на него влияние. Видимо, это свидетельство было связано с деятельностью Хасдая по сбору информации о хазарах, которая (еще раз напомним) подтверждается документами из каирской генизы⁴⁴.

Именно политическая деятельность Хасдая по защите единоверцев за пределами ал-Андалуса, видимо, и была главной причиной написания этого письма. Хасдай, заступавшийся за евреев перед различными христианскими государями, действительно должен был острее, чем кто-либо другой, ощущать двусмысленность и тяжесть положения евреев, лишенных собственного государства, о чем он опять-таки говорит в своем послании⁴⁵. Хасдай единственный из еврейских авторов X в. создал собственно еврейский источник о хазарах, происходящий не с территории Хазарского каганата. И судя по тому, что его послание было написано только в середине X в., он был единственным еврейским автором того времени, для которого существование Хазарии имело самостоятельное значение. Характерно то, что послание Хасдая было написано почти на сто лет позже первого христианского упоминания о хазарском иудаизме и приблизительно на полвека позже первых упоминаний в арабо-персидской историко-географической литературе⁴⁶.

С подобным восприятием Хасдая достаточно резко контрастирует сдержанное отношение к Хазарии X в. не только двух выдающихся ученых, комментаторов и теологов – караима Юсуфа ал-Киркисани и раввиниста Саады Гаона, но и еще одного еврейского автора X в. Речь идет о записке Ибрахима ибн Йакуба ал-Туртуши, купца и участника посольства из ал-Андалуса ко двору германского императора Оттона I, сохранный в «Книге путей и стран» испанского мусульманского географа XI в. Абу 'Убайд 'Абдаллаха ал-Бакри. Ибрахим ибн Йакуб происходил из того же государства и той же социальной среды, что и Хасдай, и, в отличие от последнего, Центральную и Восточную Европу знал не понаслышке. Его миссия

состоялась около 965/6 г.,⁴⁷ т.е. примерно на десятилетие позже переписки между еврейским сановником из Кордовы и хазарским царем. Однако современник Хасдая Ибрахим ибн Йакуб упоминает о хазарах лишь походя, сообщая, что хазары и русы смешались со славянами и говорят на их языке⁴⁸. Никакие сведения о хазарском иудаизме в его сообщении не отразились. На этом примере особенно хорошо видно то, сколь нетипична была реакция Хасдая ибн Шапрута для еврейских источников X в. Это служит дополнительным подтверждением того, что из всех перечисленных авторов один лишь Хасдай ибн Шапрут считал существование Хазарского государства явлением важным для судеб еврейского народа в целом. Видимо, действительно стоит согласиться с точкой зрения М. Ландау о том, что в значительной мере с эсхатологическими ожиданиями и надеждой на избавление связан ряд вопросов Хасдая в послании царю Иосифу, в том числе и о вычислении даты «конца чудес»⁴⁹.

Единственная сопоставимая с отношением к хазарам Хасдая провиденциальная трактовка существования их государства или же какого-то связанного с ним племени или владения встречается, как ни странно, у еще более позднего, чем Ибрахим ибн Йакуб, иракского (и к тому же караимского!) автора Йефета бен Эли. Согласно последнему, эсхатологический царь Севера упоминающийся в Дан. 11: 40–41, должен явиться со стороны ал-Баба (Баб ал-Аббаба) – Дербента, что может связываться только с хазарским царством⁵⁰. Однако интерпретация этого свидетельства Йефета крайне затруднена во всяком случае из-за того, что оно было написано не ранее чем в 980-е г.,⁵¹ т.е. тогда, когда Хазарии уже не существовало.

Таким образом, можно констатировать то, что еврейские авторы X в. в целом были в курсе сведений о хазарском обращении. Однако для большинства из них, за исключением Хасдая ибн Шапрута, существование Хазарского государства не имело важного провиденциального значения и не связывалось с представлением о пропавших Десяти коленах. В еврейских источниках (Саадья Гаон, Юсуф ал-Киркисани, Сефер

Иосиппон) можно проследить существование представлений о хазарах, схожих с теми, которые бытовали в арабоязычной географической литературе, однако вопрос о том, как именно осуществлялась эта связь, является, по существу, отдельной проблемой.

Summary

Boris Rashkovsky (Moscow)

The Attitude to the Khazars in 10th Century Jewish Sources

In this article the issue of the connection between the image of the Khazar state in the 10th century Hebrew and Judeo-Arabic documents and the legend of the Ten Lost Tribes is discussed. The author considers that only the epistle of Hasdai had this connection, and could reflect the Hasdai's messianic excitement. Thus, there is a contradiction between the vision of Khazaria by Hasdai and other 10th century Jewish Authors as well as the information on Khazars in classical Arabic geographical works. The only written source, accessible for Hasdai, e.g. Sefer Josippon does not have any information about their conversion or their Jewish origin.

Примечания

¹ *Shapira D.* Judaization of Central Asian Traditions as Reflected in the So-called Jewish-Khazar Correspondence, with Two Excurses: A. Judah ha-Levy's Quotations; B. Eldad ha-Dani // Хазары. Jews and Slavs. М.; Иерусалим, 2005. Vol. 16. С. 504–505.

² *Марголин П.* Три еврейских путешественника. СПб., 1881. С. 18

³ См.: *Aktan de-mar Yaakov.* Jerusalem, 1886. P. 11–12.

⁴ *Гойтейн Ш.Д.* Евреи и арабы. М.; Иерусалим, 2001. С. 52. *Hirschberg H.Z.* Yusuf 'As'ar Dhu Nuwas // *Encyclopedia Judaica.* Jerusalem, 1971. Vol. 16. Coll. 897–900.

⁵ *Stone M.E.* Features of Eschatology of IV Ezra. Atlanta, 1989. P. 2–10, 122–124, 265–266; The Fourth Book of Ezra, the Latin Version Edited from the Mss. // *The Old Testament Pseudepigrapha.* Vol. 1. Apocalyptic Literature and Testaments / Ed. by J.H. Charlesworth. N.Y., 1983. P. 517–559; II (Syriac Apocalypse of) Baruch // *Ibid.* P. 615–652.

⁶ Epstein A. Eldad ha-Dani. Pressburg, 1891. S. 49–51. Представления о Хазарии как о месте проживания Десяти Колен, впервые зафиксировано в константинопольском издании книги Эльдада (1516), см.: Марголин П. Три еврейских путешественника. С. 18.

⁷ Landau M. Maamadah ha-nokhakhi shel beayat ha-cuzarim (Современное состояние хазарской проблемы) // Zion. 1942/43. Vol. 8. P. 96; Ankori Z. Karaites in Byzantium the Formative years. 970 – 1100. N.Y.; Jerusalem, 1959. P. 66–68.

⁸ Harkavi A. Rav Saadia Gaon al-dvar ha-cuzarim (Пав Саадья гаон о хазарах) // Semitic studies in the memory of rev. Dr. Alexander Kohut. Berlin, 1897. P. 244 – 247.

⁹ Поляк А.Н. Восточная Европа IX–X веков в представлениях Востока // Славяне и их соседи. М., 2001. Вып. 10. С. 86.

¹⁰ Ibn Ruste. Kitab al-alak al-nafisa (Книга дорогих драгоценностей). Leiden, 1892. Vol. 6. P. 139; Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 148–149.

¹¹ Новосельцев А.П. Хазарское государство. С. 13–16.

¹² Ludwig D. Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Liht der schriftlichen Quellen. Münster, 1982. Bd. 1. S. 46–47. См. также: Куник А.А., Розен В. Известия ал-Бекри и других авторов о Руси славянах. СПб., 1903. С. 158–159; Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów słowiańszczyzny. Wrocław; Kraków, 1956. T. 1. S. 254–255, 276–277.

¹³ Существует только одно исследование, посвященное этой теме, – неопубликованная работа З. Элькина Iggeret Hasdai ibn-Shaprut le-Yosef melekh ha-kuzarim le-or ha-sifrut historit-geografit muslimit (Послание Хасдая ибн Шапрута в свете мусульманской историко-географической литературы). Автор выражает свою признательность З. Элькину, предоставившему возможность ознакомиться с этой работой.

¹⁴ Stern M. Sthtei yediot hadashot al-Hasdai ibn Shaprut (Два новых известия о Хасдае ибн Шапруте) // Zion. 1946. P. 141–146; Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Горган и Поволжье в IX–X вв. М., 1962. Т. 1. С. 82.

¹⁵ Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932. С. VII–VIII.

¹⁶ Новосельцев А.П. Хазарское государство. С. 13–15; Крачковский И.Ю. Арабская географическая литература. М., 2004. С. 177.

¹⁷ Умняков И. Компендиум испано-арабского географа Исхака ибн ал-Хусайна о хазарах и тюрках // Известия Государственного географического общества. Л., 1939. С. 1138–1145.

¹⁸ Там же. С. 1139 – 1140.

¹⁹ Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка. С. 6.

²⁰ Там же. С. 17.

²¹ Там же. С. 14.

²² Там же. С. 19.

²³ Там же. С. 11.

²⁴ Там же. С. 59.

²⁵ Так, согласно, например, ал-Хварезми, «город Хазар» находился в областях Внутренней Скифии, восточнее местоположения Хазарии в

- астрономическо-географическом очерке из письма Хасдая. – *Калинина Т.М.* Сведения ранних ученых арабского Халифата. М., 1988. С. 21, 74–76.
- ²⁶ *Landau. M.* Beiträge zum Chazarenproblem. Breslau, 1936. S. 8–11.
- ²⁷ *Dunlop D.M.* The History of Jewish Khazars. Princeton, 1954. P. 143; *Новосельцев А.П.* Хазарское государство. С. 5–7.
- ²⁸ *Асадов Ф.М.* Арабские источники о тюрках в раннее средневековье. Баку, 1993. С. 138; *Lewicki T.* Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich // *Slavia Antiqua. Poznań*, 1952. Т. II. С. 321–381. *Калинина Т.М.* Хазары и тюрки в восприятии средневековых арабо-персидских ученых // *Хазары. Второй международный коллоквиум. Тезисы.* М., 2002. С. 46–49.
- ²⁹ *Shirman H.* Toldot ha-Shira ha-Ivrit be-sfarad u-we-Provans (История еврейской поэзии в Испании и Провансе). Jerusalem, 1960. P. 31.
- ³⁰ *Liber Cosri.* Basel, 1660. P. 20.
- ³¹ *Гаркави А.Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах. СПб, 1874. С. 52–53.
- ³² *Flusser D.* Sefer Yosifon (Книга Иосиппон). Jerusalem, 1980. Vol. 2. P. 79–81.
- ³³ *Малкина А.В.* Еврейская книга Иосиппон в контексте еврейско-хазарской переписки и ее древнерусский перевод // *Хазары. Второй международный коллоквиум. Тезисы.* М., 2002. С. 66–67.
- ³⁴ *Sela Sh.* Sefer Yosifon u-meqorot maqbilim be-aravit u-we-aravit yehudit (Книга Иосиппон и параллельные ей источники на арабском и еврейско-арабском языках). Tel Aviv, 1991.
- ³⁵ *Sela Sh.* Sefer Yosifon. P. 19–20.
- ³⁶ *Ibid.* P. 303–304.
- ³⁷ Иосиппон говорит, как известно, именно о дунайских болгарях: «Все они (т.е. прочие тогармские народы. – *Б.Р.*) живут на реке Итиль, но Унгар, Булгар и Пицинак, живут на большой реке, которая называется Дануби, а это – Дунай».
- ³⁸ *Flusser D.* Sefer Yosifon. Jerusalem, 1978. Vol. 1. P. 4.
- ³⁹ *Sela Sh.* Sefer Yosifon. P. 304.
- ⁴⁰ *Гаркави А.Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах. С. 51.
- ⁴¹ *Sela Sh.* Sefer Yosifon. P. 304.
- ⁴² *Mann J.* Text and Studies in Jewish history. Cincinnati, 1931. P. 26. III. Села видит в этом эпизоде еще одно свидетельство первоначальности именно арабской версии Иосиппона по сравнению с еврейской. Ведь в наиболее древних рукописях арабской версии этот источник никогда не называется Иосиппон, но всегда – «книга Иосифа бен-Гориона». – *Sela Sh.* Sefer Yosifon. P. 52–54.
- ⁴³ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X в. М.; Иерусалим, 2003. С. 111–114; см. также примеч. № 47 На С. 125. этого издания.
- ⁴⁴ *Mann J.* Text and Studies. P. 5–16
- ⁴⁵ *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы. С. 109–117.
- ⁴⁶ Древнейшее упоминание в комментарии Христиана Друтмара на Евангелие от Матфея, созданном не позднее 870 г. – *Chekin L. S.* Christian of Stavelot and the Conversation of Gog and Magog. A study of a ninth-century conversion to Judaism among the Khazars // *Russia Mediaevalis.* Vol. 9.1. P. 32.
- ⁴⁷ *Lewicki T.* Świat słowiański w oczach pisarzy arabskich. S. 367.

⁴⁸ Kowalski T. Relacja Ibrahima ibn Yakuba z podróży do krajów Słowiańskich w przekazie al-Bekriego. Kraków, 1946. S. 52.

⁴⁹ Библейское (Дан. 12: 6), изначально имеющее эсхатологические коннотации. См. также примеч. № 26.

⁵⁰ A commentary on the book of Daniel by Jepheth Ibn Ali the Karaite / Ed. and transl. by D.S. Margolioth // *Anecdota Ochoensia*. Vol. I. Pt. III. Oxford, 1889. P. 71. (арабск. текст. 133). Об этой и некоторых других мессианских аллюзиях в отношении хазар у Йефета бен Эли см. также: *Ankora* Z. *Karaites in Byzantium*. P. 76–78.

⁵¹ A commentary on the book of Daniel. P. 5–7.

Игорь Семенов (Махачкала)

К интерпретации титула хазар-эльтебер

В хазароведческой литературе высказывались самые разные точки зрения относительно времени и политических обстоятельств возникновения Хазарского каганата. Так, Д. Людвиг очень осторожно относил создание этого государства к довольно широкому хронологическому периоду – 630–653 гг.¹, А.П. Новосельцев – к 30-м гг. VII века², а К. Цукерман – приблизительно к 670 г.³. При этом в реконструкциях А.П. Новосельцева и К. Цукермана отрицается связь между династией хазарских каганов и тюркским родом Ашина⁴.

Наиболее хорошо обоснованной представляется гипотеза М.И. Артамонова, согласно которой Хазарский каганат был основан представителем рода Ашина, бежавшим из Центральной Азии в Юго-Восточную Европу около 651 г. – в период противоборства в Западном Тюркском каганате между конфедерациями нушиби и дулу⁵. Точка зрения М.И. Артамонова была принята Л.Н. Гумилевым, Я.А. Федоровым, Г.С. Федоровым, А.В. Гадло и др.⁶. Несколько более сдержанно, но все же положительно она оценивается и П.Б. Голденом⁷.

Вопрос о государственном устройстве Хазарского каганата неоднократно рассматривался в литературе⁸. При этом исследователями не могла не отмечаться как скудость имеющегося материала, так и его фрагментарность. И, кроме того, почти все соответствующие данные относятся к IX–X вв., когда в Хазарском каганате уже успела сложиться и утвердиться система дуализма верховной власти. Наиболее полные сведения о структуре высшей власти в Хазарском каганате приводятся Ибн Фадланом и ал-Масуди (X в.). Так, ал-Масуди рассказывает, что у хазар помимо одного владыки – «хакана» – есть еще и другой царь, который и осуществляет реальное управление государством⁹. По данным же Ибн Фадлана, царь хазар именуется «великим хаканом», а его заместитель – *хакан-бех*; в руках последнего сосредоточены командование войсками, ведение государственных дел и сношения с вассалами; заме-

ститители хакан-бега носят титулы *джавишигар* и *кундур-хакан*¹⁰. Ряд других источников также содержит сведения о том, что хазарский каган не обладал никакими властными полномочиями, а реальное управление государством осуществлялось хазарским беком или каган-беком¹¹.

По мнению В.В. Григорьева, «двоевластие» было изначально присуще Хазарскому государству, как и любой другой империи тюркоязычных степняков¹², однако, как в свое время было показано Д. Людвигом и А.П. Новосельцевым, источники не содержат каких-либо признаков существования в Хазарском каганате системы дуализма власти в ранний период его истории, напротив, хазарский каган предстает в них полновластным правителем государства¹³. Никаких других сведений относительно структуры власти в Хазарском каганате в VII–VIII вв. в источниках обнаружить не удастся, но тем не менее ряд доводов позволил П.Б. Голдену высказать точку зрения о том, что конструкция высшей власти была унаследована хазарами от Тюркского каганата¹⁴ (тот, в свою очередь, воспринял государственные традиции, сложившиеся в более ранних степных империях – последовательно в государстве сюнну, державах сяньбийцев и, позднее, жуаньжуаней¹⁵). Это касается также низших ступеней иерархии власти, причем они характеризуются следующими терминами, встречающимися в источниках:

- *тудун* – «чиновник фискального управления»,
- *ильтебер* (*эльтебер*) – «должностное лицо, назначенное каганом для управления покоренным племенным союзом»,
- *тархан*¹⁶ (лицо, освобожденное от уплаты податей за услуги перед верховным правителем).

Как известно, в Тюркском каганате титул *эльтебер* (*eltäbär*) вручался правителям подчиненных тюркам крупных племенных конфедераций, причем эти правители принадлежали к местным правящим родам¹⁷. О бытовании этого титула в Хазарском каганате известно следующее.

1. Мовсэс Каланкатуац, рассказывая о правителе Страны гуннов (*Honk'*, *Honast'an*; на территории современного Дагестана) во второй половине VII в., называет его Алпилитвером

(Alp'ilit'uer)¹⁸, что, по общему признанию исследователей, соответствует древнетюркскому *алп-эльтебер, где алп – тюркск. «богатырь, исполин, герой»¹⁹ или в данном случае скорее прилагательное «доблестный», как переводит этот термин М. Эрдаль²⁰.

2. Этот же титул в X в. носил правитель волжско-камских болгар: Ибн Фадлан²¹ в своих записках о путешествии на Волгу именует его «ылтывар, малик Булгар и амир ас-Славии»²². *Ылтывар* – это одна из форм титула *эльтебер*²³.

Гораздо меньше внимания уделяется еще одному факту, связанному с наличием в титулатуре Хазарского каганата титула «эльтебер». Речь идет об упоминании Левондом (VIII в.) термина *хазар-эльтебер*: армянский историк, рассказывая о походе хазарского полководца Раж-тархана в Закавказье (764 г.), указывает на то, что тот принадлежал к роду *хатир-литбер*²⁴; последнее восстанавливается как **хазар-эльтебер*²⁵, причем *хатир* – это искаженная армянская форма этнонима «хазар» – *хазир-к'*²⁶. Таким образом, можно говорить о том, что в VIII в. собственно хазары имели своего особого правителя, который носил титул «эльтебер». Данный факт можно считать вполне надежным, так как он является, во-первых, синхронным описываемым событиям, во-вторых, соответствующие сведения исходят от кавказского автора, претензий к которому по части достоверности содержащейся в его сочинении исторической информации до настоящего времени не возникало.

По сообщению ат-Табари (IX в.), предводителя хазар, совершивших нападение на Закавказье в 764 г., звали Ас-тарханом, причем он был хорезмийцем²⁷. На этом основании М.И. Артамоновым был сделан вывод, что Ас-тархана «и его род нельзя считать собственно хазарским» и что он был правителем асов (=ясы, обитавшие, согласно древнерусским источникам, на Северском Донце)²⁸. К. Цегледи, также основываясь на сообщении ат-Табари о том, что Ас-тархан был хорезмийцем, предположил, что тот являлся хорезмийским наемником, которому каган поручил управлять гуннами Дагестана²⁹.

По мнению М.И. Артамонова, «в хазарском правительстве» Ас-тархан мог занимать место, «непосредственно следующее за каганом». «Он был главнокомандующим хазарской армией и предшественником тех беков, которые позже заняли первенствующее положение в Хазарском государстве, возвышаясь над самим каганом»³⁰. Однако данному предположению противоречит вывод самого М.И. Артамонова о том, что Раж-тархан (=Ас-тархан) носил титул «эльтебер»³¹, что, в свою очередь, должно подразумевать его вассальную зависимость от кагана³². И если говорить о структуре высшей власти в каганате (а не о правительстве), то эльтебер не мог занимать в ней какого-либо места, так как эльтебер являлся местным династом, правителем одной из областей, входившей в состав каганата, причем правителем, вассальным по отношению к кагану.

Ситуацию с происхождением и титулом Раж-тархана позволяет прояснить сообщение ал-Йа'куби (IX в.) о том, что предводителем хазарской армии, совершившей нападение на Закавказье в 764 г., был хазарский царь Рас-тархан³³. Поскольку арабский термин *малик* может иметь значение не только «царь», но и «князь», то представляется возможным сделать вывод, что Рас-тархан (Раж-тархан, Ас-тархан) действительно был правителем собственно хазар. Таким образом, удается существенно уточнить сообщение Левонда о принадлежности Раж-тархана к роду хазар-эльтеберов: Раж-тархан не только происходил из этого рода, но и сам был обладателем титула «хазар-эльтебер».

Существование данного титула неизбежно приводит к выводу, что в Хазарском каганате политический статус правителя собственно хазар *de jure* был таким же, что и у правителя Страны гуннов и правителя волжско-камских болгар. Этот вывод диссонирует со сведениями других источников, из которых следует, что хазары занимали в Хазарском каганате доминирующее положение. Так, в связи с событиями середины VII в. в сочинениях ал-Йа'куби и ал-Куфи (X в.) о правителе Хазарского каганата говорится как о «хакане, царе (или владыке) хазар»³⁴. Такое же впечатление производят и сведения

краткой редакции «Армянской географии» VII в.: «Царь Севера называется Хаган. Он владыка Хазар»³⁵. Ввиду этого, во всех исследованиях, так или иначе связанных с историей Хазарского каганата, принимается за непреложный факт политическое доминирование хазар в данном государстве.

На этом фоне вывод, следующий из рассматриваемого сообщения Левонда, является очень неудобным для какой-либо интерпретации: если каган был хазарским, то что могло входить в функции хазарского эльтебера, титул которого подразумевал вассальную зависимость от кагана? Вероятно, по этой причине подавляющее большинство хазароведов обходило и продолжает обходить стороной даже сам факт существования титула «хазар-эльтебер». Между тем информация о роде (=династии, то есть речь идет уже о давней традиции) хазар-эльтеберов неизбежно ломает сложившийся стереотип о значительных предпочтениях хазар в том государстве, которое в литературе уже привычно именуется «Хазарским каганатом». Но в таком случае как же следует относиться к данным тех источников, которые связывают кагана именно с хазарами?

В контексте приведенных выше фактов ответ на данный вопрос может заключаться в том, что *de facto* хазары являлись наиболее могущественной этнополитической конфедерацией каганата, а также и в том, что хазары изначально оказывали всестороннюю поддержку хазарским каганам и проявили себя наиболее последовательными сторонниками той ветви династии Ашина, которая около 651 г. обосновалась в Юго-Восточной Европе.

Существование титула «хазар-эльтебер» позволяет выявить очень важный элемент доктрины власти хазарского кагана: поскольку каган не рассматривал себя в качестве правителя именно хазар, то можно говорить не столько о том, что хазарские каганы сохраняли традиции Тюркского каганата с его претензиями на господство над всем кочевым миром³⁶, сколько о претензиях хазарских каганов на преемственность по отношению к Западному Тюркскому каганату. В данном ракурсе такие сочетания, как «Хазарский каганат» и «хазарский каган», становятся в значительной степени условными;

правда, они все же необходимы, так как позволяют четко отличать эпоху Западного Тюркского каганата от эпохи Хазарского каганата. Правомерность использования указанных сочетаний обусловлена еще и тем, что в реальности хазары играли настолько важную роль в военно-политической жизни каганата, что иноземные авторы нередко именовали правителя этого государства каганом хазар.

Таким образом, можно утверждать, что предположение о том, что в период существования Хазарского каганата происходила консолидация различных кочевых групп Предкавказья вокруг хазар, не вполне соответствует действительности; правильнее было бы говорить о том, что такая консолидация происходила вокруг трона кагана, главной опорой которого являлись собственно хазары, причем говорить в данном случае следует не об этнической консолидации, а о политической.

Необходимо также отметить, что только принадлежностью хазарских каганов к династии Ашина можно объяснить тот факт, что ими была скопирована административно-политическая система Западного Тюркского каганата, причем скопирована настолько скрупулезно, что даже правитель хазар, игравших выдающуюся военно-политическую роль в каганате, титуловался лишь эльтебером. Данное обстоятельство можно рассматривать в качестве еще одного аргумента в пользу гипотезы М.И. Артамонова относительно времени и обстоятельств образования Хазарского каганата.

Как уже отмечалось выше, имеются достаточно веские основания полагать, что в начальный период существования «Хазарского каганата» (далее это сочетание будет употребляться без кавычек, но их всегда следует подразумевать) его государственное устройство в значительной степени было унаследовано от Западного Тюркского каганата (П.Б. Голден; см. выше). Но как бы мало нам ни было известно об административно-политической структуре Хазарского каганата, можно достаточно уверенно говорить о том, что она не могла не иметь и весьма существенные отличия от Западного Тюркского каганата.

Как известно, основу государственного устройства Западного Тюркского каганата составлял *Он Ок будун* «Союз десяти стрел» – десяти тюркских племен (*огуз*)³⁷, над которым возвышалась военно-политическая иерархия, все ступени которой были заняты членами дома Ашина во главе с йабгу-каганом; все остальные народы, включенные в политическую систему Западного Тюркского каганата, находились на положении вассалов, основная обязанность которых состояла в уплате наложенных на них податей. (Кстати, некоторые из этих вассалов носили титулы эльтеберов³⁸, и, возможно, что правитель хазар и правитель Страны гуннов уже тогда получили эльтеберские титулы.) О существовании же в Хазарском каганате подобия десятистрельного союза источники умалчивают. Но вполне возможно, что роль этого союза выполняли те тюрки из западнотюркской конфедерации нушиби, которые в середине VII в. вместе с каганом бежали в Юго-Восточную Европу и основали там новый каганат.

Точка зрения о присутствии в Хазарском каганате западных тюрков высказывалась М.И. Артамоновым, Л.Н. Гумилевым, О. Прицаком и др.³⁹. И не выглядит невозможным предположение о том, что в Хазарском каганате западных тюрков было настолько много, что они могли играть важнейшую военно-политическую роль в новом государстве. Правда, данное предположение еще предстоит прояснить в процессе проработки археологических материалов, да и возможности нарративных источников пока еще не исчерпаны.

Сокращения

МАИЭТ – Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии

Примечания

¹ *Ludwig D. Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen. Münster, 1982. S. 134.*

² *Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. С. 89. Гипотеза А.П. Новосельцева в настоящее время отстаивается С.А. Ромашовым, предлагающим новые аргументы в ее*

пользу (Ромашов С.А. Историческая география Хазарского каганата (V–XIII вв.) // *Archivum Eurasiae Medii Aevi*. Vol. XI. Wiesbaden, 2001. С. 303, 304; *Он же*. От тюрков к хазарам: Северный Кавказ в VI–VII вв. // *Тюркологический сборник*. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005. С. 196).

³ Цукерман К. Хазары и Византия: первые контакты // МАИЭТ. Вып. VIII. Симферополь, 2001. С. 325, 329, 331; *Он же*. О происхождении двоевластия у хазар и обстоятельства их обращения в иудаизм // МАИЭТ. Вып. IX. Симферополь, 2002. С. 524.

⁴ Новосельцев А.П. Хазарское государство. С. 55, 61, 134–135; Цукерман К. О происхождении двоевластия у хазар и обстоятельства их обращения в иудаизм. С. 524.

⁵ Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962. С. 170–171.

⁶ Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1967. С. 238; Федоров Я.А., Федоров Г.С. Ранние тюркские племена на Северном Кавказе. М., 1978. С. 202; Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. С. 136.

⁷ Golden P.B. Khazar Studies: An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. 1. Budapest, 1980. P. 59, 219–221; Голден П.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов // Феномен восточного деспотизма: Структура управления и власти. М., 1993. С. 219.

⁸ Dunlop D.M. The History of the Jewish Khazars. Princeton (N.Y.), 1954 (Princeton Oriental Studies. Vol. 16); Артамонов М.И. История хазар; Новосельцев А.П. Хазарское государство; и др.

⁹ См.: Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI веков. М., 1963. С. 195.

¹⁰ Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 годах: Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956. С. 146–147.

¹¹ Последний по времени разбор источников см.: Голден П.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов. С. 219–223.

¹² Григорьев В.В. О двойственности верховной власти у хазаров // Григорьев В.В. Россия и Азия. СПб., 1876. С. 71–72. Прим. 25.

¹³ Ludwig D. Struktur und Gesellschaft des Chazaren-Reiches im Licht der schriftlichen Quellen. S. 112–201; Новосельцев А.П. К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя // История СССР. 1982. № 4. С. 152–157 (то же см.: Древние государства Восточной Европы. 1998 г. М., 2002. С. 370–376); *Он же*. Хазарское государство ... С. 134–144. См. также: Петрухин В.Я. К вопросу о сакральном статусе хазарского кагана: традиция и реальность // Славяне и их соседи. Вып. 10. М., 2001; Цукерман К. О происхождении двоевластия у хазар и обстоятельства их обращения в иудаизм. С. 521, 524.

¹⁴ Голден П.Б. Государство и государственность у хазар: власть хазарских каганов. С. 218, 219.

¹⁵ Там же. С. 217, 218.

¹⁶ Там же. С. 219. См. также: Golden P.B. Khazar Studies: An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. 1. P. 147–155, 176–177,

197–198, 215–216; *Clauson G.* An Etymological Dictionary of the Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxf., 1972. P. 134, 457, 539–540.

¹⁷ *Marquart J.* Osteuropäische und Ostasiatische Streifzüge. Leipzig, 1903. S. 114–115; *Бартольд В.В.* Киргизы. Фрунзе, 1928. С. 11; *Validi Togan A.Z.* Ibn Fadlbn's Reisenbericht. Leipzig, 1939. S. 105–106; *Doerfer G.* Түркische und Mongolische Elemente im Neupersischen. Bd. II. Wiesbaden, 1965. S. 396–397; *Clauson G.* An Etymological Dictionary of the Pre-Thirteenth Century Turkish. Oxf., 1972. P. 134; *Golden P.B.* Khazar Studies: An Historico-philological Inquiry into the Origins of the Khazars. Vol. 1. P. 147–155, 176–177; *Шервашидзе И.Н.* Фрагмент древнетюркской лексики. Титулатура // Вопросы языкознания. 1990. № 3. С. 81; *Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г.* Степные империи Евразии. СПб., 1994. С. 22; *Кляшторный С.Г., Султанов Т.И.* Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье. СПб., 2000. С. 91. Е.С. Галкина ошибочно полагает, что «титул эльтебера у главы гуннов Кавказа не свидетельствует о его зависимости от какого-либо верховного правителя» (*Галкина Е.С.* Кавказские войны VII–VIII вв. и возвышение Хазарии // Восток (Oriens). 2006. № 4. С. 11, 12).

¹⁸ *Мовсэс Каланкатуац.* История страны Алуанк / Пер. с др.-арм., предисл. и коммент. Ш.В. Смбабяна. Ереван, 1984. 2.36; 2.41; 2.42; 2.43.

¹⁹ *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1972. С. 139. См. также: *Фахрутдинов Р.Г.* Об имени и титуле правителя Волжской Булгарии // Советская тюркология. Баку, 1979. № 2. С. 67. Прим. 39.

²⁰ *Эрдаль М.* Хазарский язык // Евреи и славяне. Т. 16. Хазары. Иерусалим: Гешарим; М., 2005. С. 127.

²¹ *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 годах: Статьи, переводы и комментарии. С. 121, 132.

²² *Смирнова О.И.* К имени Алмыша, сына Шилки, царя болгар // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 249–255.

²³ Ср.: *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.; Л., 1951. С. 31, 32; *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн Фадлана... С. 122; *Артамонов М.И.* История хазар. С. 338; *Фахрутдинов Р.Г.* Об имени и титуле правителя Волжской Булгарии. С. 65. Прим. 20; *Кляшторный С.Г.* Хазарские заметки // Тюркологический сборник. 2003–2004. Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005. С. 108.

²⁴ *Гевонд.* История халифов / Пер. К. Патканьяна. СПб., 1862. IX. С. 92, 93.

²⁵ *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. С. 157. Прим. 157.

²⁶ М.И. Артамонов довольно неуверенно сближал элемент *хатир-* с армянской формой этнонима «хазар» – *хазир-к'* (*Артамонов М.И.* История хазар. С. 338).

²⁷ *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M.J. de Goeje.* Ser. III. Lugduni Bataavorum, 1901. S. 328. Сообщение ат-Табари дублирует Ибн ал-Асир: Из «Тарих ал-Камиль» (Полный свод истории) Ибн ал-Асира / Пер. П.К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Баку, 1940. С. 34.

²⁸ *Артамонов М.И.* История хазар. С. 338. См. также об асах статью О. Бубенка в данном издании (*прим. редактора*).

²⁹ *Czeglédy K.* Khazar Raids in Transcaucasia in 762-764 A.D. // *Acta Orientalia Hungaricae*. Т. XI. Fasc. 1–3. Budapest, 1960. P. 75–88.

³⁰ Артамонов М.И. История хазар. С. 338.

³¹ Там же. С. 338.

³² Ср.: Степанов Ц. Развитие на концепцията за сакралния цар у хазарите и българите през ранното средновековие // Българи и хазари през ранното средновековие. София, 2003. С. 225.

³³ *Ibn Wādhīh qui dicitur al Jā'qubī*. *Historiae* / Ed. M.Th. Houtsma. II. Lugduni Batavorum, 1883. P. 194, 446; Из сочинения Я'куби «История» / Текст и пер. с арабск. П.К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Вып. 4. Баку, 1927. С. 9. Ал-Йа'куби датирует нападение хазар 858-59 годом.

³⁴ *Ibn Wādhīh qui dicitur al Jā'qubī*. *Historiae*. P. 194; Абу Мухаммад Ахмад ибн А'сам ал-Куфи. Книга завоеваний (Извлечения по истории Азербайджана VII–IX вв.) / Пер. с арабск. З.М. Буниятова. Баку, 1981. С. 10.

³⁵ Армянская География VII в. по Р.Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому) / Текст и пер. с присовокуплением карт и объяснительных примечаний издал К.П. Патканов. СПб., 1877. С. 38. См. также: Патканов К. Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому // ЖМНП. 1883. Март. С. 28.

³⁶ Артамонов М.И. История хазар. С. 171.

³⁷ Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. С. 14, 18–19; Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье. С. 77, 86.

³⁸ Тюркские титулы были пожалованы среднеазиатским владетелям при Тонг-ябгу-кагане (Кляшторный С.Г., Султанов Т.И. Государства и народы Евразийских степей: Древность и средневековье. С. 91; Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. Степные империи Евразии. С. 22).

³⁹ Артамонов М.И. История хазар. С. 398; Гумилев Л.Н. Хазария и Терек (Ландшафт и этнос II) // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. геология и география. 1964. № 24. С. 83; Голб Н. и Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века / Пер. с англ.; Научн. редакция, послесловие и коммент. В.Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 1997 (5757). С. 54.

Galina Zelenina (Moscow)

Male and Female Royal Images in Post-Expulsion Sephardic Historiography

The attitude of the Spanish exiles toward gentile monarchs has been repeatedly the subject of scholarly research and debate. The issue concerns the broad question of Diaspora Jewry relations with their sovereigns in general and specifically in Spain with its glorious tradition of Jewish courtiers springing from the Moslem period and the century-old royal protection determined by the interests of the *Reconquista*. The texts created in Sephardi diasporas in the decades, following the expulsion of 1492, seem to be the most significant sources on the subject, since they are expected to be the field of collision between the traditional, and supposedly positive, attitude of the Spanish Jews to their monarchs and the bitter reaction to the politics of the Catholic Kings. Investigation into components and sources of royal images in the post-expulsion Jewish historiography may shed some new light on the mentality of the Spanish exiles, on literary traditions that they were acquainted with and drew from, as well as on their political aspirations and visions of the past and the future. Additional subject of female royal images, which has never been studied before, touches upon the question of gender stereotypes of the Sephardi authors, a matter inherent to Jewish tradition, as well as imported from the surrounding culture.

The present paper is based on several of the so-called *chronicles of the generation of Spanish exiles*. The term is conventional and has been subjected to criticism. Their causation by the expulsion, Spanish character and historiographicity of the genre along with considering this literature as a totally new phenomenon or as a revival of pre-medieval Jewish historical writing have been challenged by several prominent scholars. In the 1980's principal alternative positions were advanced by Yosef Haim Yerushalmi, Roberto Bonfil and Eleazar Gutwirth; the discussion is resumed in some current works on the subject.¹ In this paper the term is used because of its traditional character and convenience. As for

its problematic essence, if we call this literature “historiography” or “specific medieval historiography” does not make much difference because – with all due respect to Bernard Guenee’s apology² – in both cases we should not expect from it utmost precision and objectivity. As for its presumed connection with the Iberian peninsula and Spanish expulsion, the works cited below indeed are – directly or indirectly – linked to Spain, although we can not judge whether this Spanish background exercised any decisive influence on them, or not. The chronicles to be analyzed further are:

- *Book of Genealogies* [*Sefer Yuchasin*] (1504) by Castilian exile Abraham Zacut(o);³
- *Book of Tradition* [*Sefer ha-Qabbala*] (1510) by Castilian exile Abraham Arduziel/of Torrutiel;
- *Consolations on tribulations of Israel* [*Consolaçam as tribulaçoens de Israel*] (1st half of the 16th century) by Samuel Usque, descendant of Aragonese exiles and Portuguese exile himself;⁴
- *The Scepter of Judah* [*Shevet Yehuda*] (1st half of the 16th century) by Castilian exile Shlomo ibn Verga;⁵
- *The Vale of Tears* [*Emeq ha-Bakha*] (1558) by Joseph Ha-Cohen, descendant of Castilian exiles;⁶
- *The Small Order of Eliahu* [*Seder Eliahu Zuta*] (1520s) by Eliahu Capsali, a Cretan Jew, without known biographical ties with Spain, but well-connected with Spanish exiles.⁷

The subject of the so-called *royal image* in expulsion chronicles, particularly in one of the best-investigated among them – *Shevet Yehuda* by Shlomo ibn Verga, has been touched upon by a few prominent scholars. The exploration of this subject was initiated by Yitzhak Baer, later developed by Haim Hillel Ben-Sasson and especially by Yosef Haim Yerushalmi in his book *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the “Shebet Yehudah”* (1976), and then continued in the works by Martin Kohn, Yosef Hacker, Roberto Bonfil, Eleazar Gutwirth and others.

The main thesis in this discussion was proposed by Yosef Hayim Yerushalmi in 1976. Comparing Shlomo ibn Verga’s account of Portuguese king’s actions during Lisbon revolt and Jewish pogrom with Portuguese, Spanish and German sources, Yerushalmi comes to a conclusion that the Jewish chronicler, being at that time a

Lisbon resident and witness to the events, deliberately distorted the facts in order to preserve the traditional Sephardic archetype of “merciful and righteous king” (*melekh tsedek, melekh hesed*). Yerushalmi then extrapolates this observation to the whole *Shevet Yehuda* and even to other 16th century chronicles. He argues that their authors, unwilling to abandon the long-cherished royal myth, always depicted kings (including Fernando the Catholic) and royal officials as ardent protectors of the Jews.⁸

Yerushalmi’s position has been criticized in two directions. Some scholars pointed at the presence of antimonarchical accusations in other chronicles and questioned the validity of Yerushalmi’s broad extrapolations.⁹ Others offered new interpretation of the representation of the gentile kings in *Shevet Yehuda*, arguing that Ibn Verga’s approach is mostly ironical, hypocritical and skeptical, and except for *merciful king*’s tune, his real attitude is distinctly negative.¹⁰

The weak point of this discussion seems to be in its central question, which is not actually the royal *image*, as formulated, but the *attitude*, which the post-expulsion Jewish authors assumed towards the gentile authorities, in particular the Spanish and Portuguese kings. The suggested alternative is whether Sephardi Jews after 1492 preserved their traditional faith in “righteous and merciful king” or not. Since the chronicles in question, as it has been pointed out,¹¹ are rather complicated texts, which draw from different sources and include different genre elements, it seems to be more profitable to analyze the *image* proper, rather than to make dubious generalizations and to define which pole of imaginary binary attitude to the gentile monarchs a given chronicler prefers.

The gentile king is a highly significant personage of the chronicles. This can be demonstrated by the frequency of his appearance. For instance, in *Shevet Yehuda* a monarch is present in 44 out of 70 sections of the book; in *Emeq ha-Bakha* the absolute majority of tribulations and incidents of another sort happening to Jewish people are connected with the gentile rulers; in the chronicles of “chain-of-tradition” genre, *Sefer ha-Qabbala* and *Sefer Yuchasin*, most prominent rabbinic authorities are often accompanied by secular gentile ones.

While the chronicles abound with royal figures, their representation is very differentiated. Royal characters (*melakhim*), including Roman and medieval European emperors, kings and local rulers, Roman popes, Maghrebian caliphs and Ottoman sultans, may be and may be not defined by name, place and time, and given direct author's estimation, positive or negative ("good", "bad", "evil", "merciful", etc.). They may participate in the action, that is have a voice of their own, or may be just mentioned in the author's narrative. They perform one or another set of functions, in which they may be accompanied by fellow characters (courtiers, chief advisor, wife/queen, son/prince).

As the structural analysis of these representations demonstrates, Jewish chroniclers portrayed mostly two types of royal figures with more or less constant set of characteristics and roles, including those related to Jews.

The first type is that of a "negative" king. Characters of this type are sometimes provided with such epithets as "evil", "may his name be erased", "cursed", "hostile [to the Jews]", etc. Their main occupation is usually warfare, possibly substituted for hunt, both being standard pastime of medieval nobility. Their actions, constituting the focal point of the narrative, naturally include persecutions of the Jews in different ways. They are (a) repressive measures, namely deposition and execution against individual Jews, usually courtiers, falsely charged with some crime, (b) forced conversion as alternative to expulsion of all the Jewish population, and (c) extermination of the Jews, possibly in the form of sanctioning anti-Jewish massacres. These monarchs are rather corrupt; so bribing becomes an effective means for Jews to save themselves. If the Jews do not make such an attempt, or it fails and the king does carry out his malicious plan, he would never escape his due punishment from above, which is, as a rule, some grave disease and death.

The second type of royal figures is that of a "positive" monarch, characterized as "good", "righteous", "pious", "merciful" or "just". He protects the Jews of his kingdom and patronizes Jewish councilors whose advice he especially appreciates. If nevertheless it happens so that, because of the king's absence or ignorance, the

Jews become subjected to slander and assaults, he immediately comes to their defense and punishes the offenders. Fair trial over the latter constitutes the principal motive in the representation of the “righteous king”. The other essential theme is his interest in Jewish law and religion, manifested in patronage of Jewish sages and in lengthy discussions of Biblical and Talmudic passages.

While most kings in most chronicles are just mentioned in the author’s speech, the more belletristic and folkloristic and less analistic in genre *Shevet Yehuda* and *Seder Eliahu Zuta* contain quite a number of episodes with “positive” “speaking” kings. Such kings are not necessarily provided with a recognizable prototype and even if they are, historical reliability here is extremely questionable. These images as most fictitious seem to be most prospective for examination, because they are more likely to reflect author’s position and to reflect the variety of sources which contributed main motives and characteristics.

The spectrum of relevant sources consists of the following four groups: (a) Biblical stories of Jews–gentile monarch relations, especially of the three illustrious Jewish courtiers – Joseph, Mordecai and Daniel; (b) Sephardic literary tradition, first of all *Sefer ha-Qabbala* by Abraham ibn Daud and *Kuzari* by Yehuda Ha-Levi, which contain complimentary royal images; (c) Jewish, not necessarily Sephardic, folklore; (d) contemporary Italian and Spanish, especially written by conversos, political treatises and allegorical utopias.¹² Elicited heterogeneity of the key motives, which constitute the royal image, makes a modest contribution to the once debated question of literary contexts that the post-expulsion Jewish chronicles should be put into. The suggested alternatives were Jewish vs. non-Jewish (including general folkloric) and Italian vs. Spanish backgrounds¹³. These oppositions seem to be unnecessary since all mentioned contexts prove to be quite relevant at least as applied to our specific topic: royal image discussed above and reginal image to be discussed further.

As for the royal image proper, the following observations are suggested. There is no constant unambiguous attitude toward the royal figures, even in the framework of any single chronicle taken separately, let alone the whole body of the 16th century

historiography. Representation of the gentile king varies from judophiles-protectors to persecutors and from detailed episodes to brief records. We can not claim to know the single genuine invariable attitude that the Jewish chroniclers assumed toward the gentile monarchs, supposing they did take such a precise and stable position. Representation of the king depends on the logic of the narrative, its genre specificity and/or archetypical plot it reiterates. The principal variants are the following.

If the text is a reiteration of the Purim story about miraculous salvation of Jewish people, the king is of Artaxerxes type, which means that he is inwardly just and righteous but submits to bad influence. For instance, there is the following frequent plot: a king is persuaded by his non-Jewish courtier or by his wife, in her turn persuaded by her confessor or other clerics, to expel or baptize all the Jews. Then something happens which compromises the evil advisor or the queen's confessor in royal opinion and the decree is abolished.¹⁴

If the chronicler follows the stories of Biblical court Jews' (Joseph and Daniel's) careers, he portrays a very positive king or a king who turns from the protector of his Jewish advisor into the prosecutor of him and of all the Jews:

"In those days in the land of Ecija there lived a man whose name was Joseph ben Efraim ben Abi Shevet Ha-Levi, and God inspired him to go to the royal court and become a tax-collector. All that he did at the king's service he did rightly, from the beginning till the end. He was reasonable, handsome and could play music, and God was with him. When the king saw in him a loyal servant and successful man [Gen. 39:2], he appointed him over all his kingdom [Gen. 39:4], and there was nobody greater than him [Gen. 39:9] in the kingdom of Castile, he was the second after the king and the first among the Jews".¹⁵

or

"...and the king became very fond of don Shmuel Ha-Levi, and made him his advisor, and appointed him over his house and gave everything he had into his hands [Gen. 39:4]".¹⁶

If the given fragment is a utopia or a political program, it represents an ideal monarch, enlightened and tolerant, protecting

his Jewish subjects against attacks and insinuations of the rabble and individual envious ill-wishers. There is a recurring plot about a king who investigates the case of some anti-Jewish accusation, comes to the conclusion that the Jews are innocent, punishes the slanderers and then (or beforehand) discusses with his confidants and advisors including Jewish ones some lofty matters including Judaic issues and Biblical loci.¹⁷

If a given chapter, as it does in most cases, belongs to martirological line, narrates about tribulations of Jewish community, or a court Jew, and is supposed to demonstrate Jewish firmness of faith, self-sacrifices and sanctification of God's name, then the king is to pave the way for such a behavior and personify an oppressor-type, subject to divine punishment:

"In 5066 the King of France, Philip IV ... made this proclamation to all the cities of his realm: every Jew had to leave without taking the least of his belongings with him, unless he adopted another religion and became one with the people of France. When the Jews learned this, they became terrified. They did not respect their property or possessions and emigrated from France, saving only their very lives. This took place in the month of Ab. ... After almost nine years had passed, Philip, who had gone on a hunting trip, galloped after an elk on a rock ledge and plunged, together with his mount, from the crest of a hill into the sea, so that both died".¹⁸

Or: "Don Pedro tortured to death in prison Rav Shmuel ha-Levi, who built a synagogue in Toledo and other synagogue in Castile and did much charity for Israel, and immediately the Holy One may He be blessed took vengeance on the king don Pedro who was killed by his own brother".¹⁹

There is a less common genre model of Renaissance burlesque short story, apparently drawing from folkloric sources. In such a narrative the king is to be ingenious and witty up to vulgarity or just to serve as a frame for somebody else's – say, his Jewish courtier's – witticisms:

"One day [the king don Pedro] sent the wise Jew don Shmuel ha-Levi to the king of Portugal with whom he was in quarrel. So the king of Portugal sent for this Jew and told him: 'Go and you'll

see your king'. He was taken to a room inside another room and there was a picture of Spanish king carved on the wall in the place where the Portuguese king used to defecate. It had been done in order to disgrace the king of Spain. But aforesaid Jew the ambassador hastened to answer the Portuguese king and told him: 'You've done it for your own good commanding to picture the king my lord in this place, since now if you can not relieve yourself suffering from constipation you see my king and get frightened so that your guts relax which leads to diarrhea. For your own cure and benefit you've done this'²⁰

It is worth mentioning that one and the same historical prototype – as in the case of Pedro the Cruel of Castile – may be depicted in different narrative frameworks, that is in different roles and with opposite estimates. This confirms the foregoing suggestion that Jewish chronicles held no common single attitude towards the kings.

Positive or neutral monarchs are accompanied by vivid female antipodes – usually their wives, rarely – mothers and sisters (for Roman popes). Their function in the story consists in inciting the direct ruler against the Jews. Expectedly, the most frequent historical figure appearing in this role is Isabel the Catholic. She is usually characterized as “the cursed spouse of King Fernando”, who “stood to the right of him to incline him to the evil ... to begin and to accomplish this deed [expulsion]”²¹ Chroniclers do not fail to mention the deserved punishment she received: her children died and she herself died from “a bad and grave disease called cancer”.²² Occasionally other *femmes fatales* of Jewish history are mentioned. They are: the countess of Blois who incited her husband against Jewish dame Pulcellina and Jewish community in general, the duchess of Mantua who confiscated the territory of Jewish cemetery in favor of an abbey (and in a few days both her sons died), “Catalina the whore”,²³ Castilian queen who supported anti-Jewish propaganda of Fray Vicente, and some others.

The most substantial and indicative seem to be the following two migrant plots contained in the chronicles of Shmuel Usque, Shlomo ibn Verga and Joseph Ha-Cohen. The first one: “There was

the Pope in Roman kingdom. He was a merciful, honest and just man and he was a man of truth according to his personal qualities as well as to his rule. But he had a sister, who was a great enemy of the Jews and aimed at harming them. ... And because of her hatred towards Israel she asked and implored her brother the Pope to expel the Jews from all his estates".²⁴ Subsequently she was bribed and abandoned her malicious intent. The other one: A cleric, the queen's confessor, puts into her mind the idea of the necessity of Jewish conversion or expulsion. She persuades the king to realize this idea but soon the confessor's shameless intentions concerning the queen come to light (the king catches him telling the queen "the words of love"). The confessor is hanged (on the tree) and the anti-Jewish decree is cancelled.²⁵

Obviously, at the heart of these images and plots there is a Biblical archetype of wife inciting her husband to evil deeds, represented in the Bible first of all by Eve, Mrs. Potiphar and Queen Jezebel. Connection to Biblical heroines is manifested by direct citation and comparison as well as on the plot level. Thus, in the foregoing story the queen is enticed by her confessor, like Eve is tempted by the serpent, and then transmits the evil idea to her husband. This tripartite scheme is present in other stories as well; for instance, Fernando expels the Jews "at the instigation of his damned wife, perverse Isabel and at the instigation of her advisors".²⁶ Besides such parallels, direct authentication is used as well: "her name was Isabel/Jezebel for she intended to do evil in God's opinion and provoke His wrath like Jezebel, the daughter of Evfaal, king of Sidon, the wife of Ahav, king of Israel".²⁷

This "political" misogyny may have resulted not merely from adherence to Biblical archetypes but also from adopting the topos developed in medieval Christian culture where "there was ... long-established and rather strong tradition of depreciating royal women", "depicting the weakness, sins and crimes of ancient queens – the Cleopatras, Didos and Jezebels".²⁸ Wicked royal women putting their husbands up to evil deeds were depicted also in Spanish medieval literature.²⁹

This tradition gained unprecedented strength in the 16th century because of a few factors. First of all, political reality of the

time was characterized by the bloom of gynaecocracy; in Europe there was quite a remarkable number of reigning queens or ruling regents, or just highly influential women at royal court.³⁰ Another reason lay in the ideological reality, namely in the growth of critical interest to female nature revealed in *querelle des femmes* in France and *pamphlet war* in England,³¹ actualization of negative gender stereotypes leading to the Great witch hunt and exclusion of women from public sphere which gradually became masculinized.³² Quite expectedly, critics of female nature in general and woman's rule in particular elaborated the theme using Biblical examples. For instance, English and Scottish Protestants, who suffered from Mary de Guise's politics or were exiled by Mary Tudor, would identify the hated queens with Jezebel.³³

On the other hand, it was the epoch of the rise of criticism against royal figures that grew into monarchomachy. Interestingly, monarchomachs were distinctly opposed to woman's rule; Jean Bodin identified the state with the household which ought to be ruled by *pater familias*, while Francois Hotman enumerated maleficent queens responsible for all the troubles in human history.³⁴ Besides, negative discourse on gynaecocracy may be connected with negative discourse on favorites in the epoch of personal monarchy (16th–17th centuries);³⁵ both figures were criticized as substitutes or attendants of the monarch in order to shield the monarch himself. Thus, apropos of Martin Kohn and Eleazar Gutwirth's argument that Jewish chroniclers shared realistic and even contemptuous view of Renaissance kings, it seems more substantiated to say that they were inclined to adopt unambiguously critical view of Renaissance queens, where different available ideological models coincided in negative, while kings' image was much more variable.

Notes

¹ See the debate around Yosef Hayim Yerushalmi's "Clio and the Jews: Reflections on Jewish Historiography in the 16th Century" (Proceedings of American Academy for Jewish Research. 46–47. 1980. P. 607–638) and his "Zakhor: Jewish History and Jewish Memory" (London, 1982): *Bonfil R.* How Golden Was the Age of Renaissance in Jewish Historiography // *Essays in Jewish Historiography: in memoriam Arnaldo Momigliano* (Middletown, 1988). P. 78–102; *Idem.* The

Legacy of Sefardi Jewry in Historical Writing // *The Sefardi Legacy*. Jerusalem, 1992. P. 461–478; *Idem*. Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times // *Jewish History*. 11, № 1 (1997). P. 7–40; *Gutwirth E.* The Expulsion from Spain and Jewish Historiography // *Jewish History: Essays in Memory of C. Abramsky*. London, 1988. P. 141–161; see also works by H.H. Ben-Sasson, M. Kohn, R. Chazan, D. Myers discussing the question of historicity of medieval and Renaissance Jewish literature. Among the recent contributions to the subject see: *Tropper A.* The Fate of Jewish Historiography after the Bible: A New Interpretation // *History and Theory*. 43 (2004). P. 179–197.

² See Guenee's fundamental work in defense of medieval European historical writing: *Guenee B.* Histoire et culture historique dans l'Occident medieval. Paris, 1980.

³ Abraham Zacut(o), a courtier, geographer, historian and astronomer, was one of the major figures in the generation of Spanish exiles. On his life and historical work see: *Cantera Burgos F.* El judío Salmantino Abraham Zacut. Madrid, 1931; *Roth C.* The Last Years of Abraham Zacut // *Sefarad*. 9 (1949). P. 445–454; *Neuman A.* The paradoxes and fate of a Jewish medievalist // The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the *Jewish Quarterly Review* (1967). P. 398–408; *Lacave R.J.L.* El carácter del *Sefer Yuhasin* // *BAEO*. 6 (1970). P. 195–201; *idem*. Las fuentes cristianas del *Sefer Yuchasin*, *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies*. Jerusalem, 1972; *Gutwirth E.* The *Sefer Yuhasin* and Zacut's Tunisian Phase // *Judaísmo hispano*. II (2002). P. 765–777; *idem*. Le *Sefer Yuhasin* et la période tunisienne d'Abraham Zacut // Juifs et musulmans en Tunisie: fraternité et déchirements. Paris, 2003. P. 93–101.

⁴ For general information on Usque and his *Consolaçam* see: *Neuman A.* Samuel Usque: Marrano Historian of the 16th Century // *Essays in Honour of the 70th Birthday of Dr. A.S.W. Rosenbach*. Philadelphia, 1946. More recent papers discuss mostly the question of historical vs. fictional character of this so-called chronicle see: *Brito M. de Fátima.* Entre a literatura e a história; Samuel Usque: por uma literatura judaica em Portugal // *Judaísmo: memória e identidade*. I (1997). P. 133–141; *Preto-Rodas R.A.* Samuel Usque's *Consolaçam as tribulaçoens de Israel* as Pastoral Literature engage // *Hispania [USA]*. 73. № 1 (1990). P. 72–76.

⁵ See basic works by Yitzhak Baer: *Baer Y.* Untersuchungen uber Quellen und Komposition des Schebet Jehuda. Berlin, 1923; and *Baer Y.* Haarot Chadashot le-Sefer Shevet Yehuda // *Tarbitz*. 6. № 1 (1935), as well as *Neuman A.* The *Shevet Yehuda* and 16th Century Historiography // *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York, 1945. Besides, *Shevet Yehuda* and its author are generally mentioned in practically every work on post-expulsion chronicles.

⁶ On Joseph Ha-Cohen see fundamental work by Isidore Loeb: *Loeb I.* Joseph Haccohen et les Chroniqueurs Juifs // *Revue des études juifs*. 16 (1888), as well as: *Yerushalmi Y.H.* Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen // *Jewish Thought in the 16th Century* / Ed. by B.D. Cooperman. Cambridge, 1983. P. 460–487; *David A.* Igrono shel Yosef Ha-Cohen baal *Emeq ha-bakha*. Italia: ktav-et le-checher toldoteyhem, tarbutam ve-sifrutam shel yehudey Italia. Jerusalem, 1985.

⁷ On Capsali's contribution to Jewish historical and political thought see: *Berlin Ch.* A 16th Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: The *Seder Eliahu*

Zuta of Elijah Capsali and Its Message // Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honour of E. Kiev / Ed. by Ch. Berlin. New York, 1971. P. 21–44; *Simonsohn Sh.* Yehudey Eyropa ha-notzrit ba-aspaqlaria shel *Seder Eliahu Zuta* // Sefer zikaron le-Arye Leone Carpi. Jerusalem, 1963; *Shmuelevitz A.* Capsali as a Source for Ottoman History, 1450–1523 // International Journal of Middle Eastern Studies. 9 (1978). P. 75–84; *Moreno Koch Y.* Sefarad y las narraciones historicas de R. Eliahu Capsali // Society and Community. Jerusalem, 1991. P. 3–9.

⁸ *Yerushalmi Y.H.* The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the “Shebet Yehudah”. Cincinnati, 1976. P. 39, 57 and passim.

⁹ *Hacker Y.* Cronikot chadashot al girush ha-yehudim mi-Sfarad, sibotav vetotsaotav // Zion. 44 (1979). P. 211–213.

¹⁰ *Kohn M.* Jewish Historiography and Jewish Self-Understanding in the Period of Renaissance and Reformation. UCLA, 1978. P. 23–24; *Bonfil R.* The Legacy of Sefardi Jewry in Historical Writing.

¹¹ See e.g. *Bonfil R.* How Golden Was the Age of Renaissance in Jewish Historiography.

¹² See: Alfonso de Baena’s *El Dezir*, politically tinted poems in: *El cancionero de Baena* / Ed. by Fr. Michel. T. 1–2. Leipzig, 1860, and other cancioneros, Juan de Mena’s *El laberinto de Fortuna*, Antonio de Guevara’s *Reloj de principes y Libro áureo del emperador Marco Aurelio* (Madrid, 1936). On the “language of monarchy” of that epoch and the role of conversos in the development of political theories see: *Nader H.* The Mendoza Family in the Spanish Renaissance, 1350–1550. New Brunswick, 1979. P. 1–35; *Edwards J.* Conversos, Judaism and the Language of Monarchy in 15th-Century Castile. Circa 1492 // Proceedings of the Jerusalem Colloquium: Litterae Judaeorum in Terra Hispanica / Ed. by I. Benabu. Jerusalem, 1992. P. 207–223; *Seidenspinner-Nuñez D.* Conversion and Subversion: Converso Texts in 15th-Century Spain // Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Indiana, 1999. P. 241–261.

¹³ See the development of the analysis of sources and contexts as applied to *Shevet Yehuda*: *Loeb I.* Le folk-lore Juif dans la Chronique du Schebet Iehuda d’Ibn Verga // REJ. 24 (1892); *Baer Y.* Untersuchungen uber Quellen und Komposition des Schebet Jehuda.; *idem.* Haarot Chadashot le-Sefer Shevet Yehuda. Baer’s position emphasizing Jewish and Italian influence has been challenged by Gutwirth who stressed the importance of Spanish context (The Expulsion from Spain and Jewish Historiography).

¹⁴ *Shlomo ibn Verga.* Sefer Shevet Yehuda. C *Baer Y.* Untersuchungen uber Quellen und Komposition des Schebet Jehuda. haps. 10, 20, 44. See also a story of Blois libel (without happy-end) where the count is persuaded to accuse and then to burn the Jews and to ignore their defender, “good woman” Pulcellina, first by his wife and then by a monk (*Joseph Ha-Kohen.* Sefer Emeq ha-Bakha / Ed. by K. Almladh. Uppsala, 1981. English translation: *Joseph HaCohen.* The Vale of Tears / Trans. and ed. by H.S. May. Hague, 1971. P. 27–28).

¹⁵ *Shlomo Ibn Verga.* Sefer Shevet Yehuda / Ed. by A. Shochat, Y. Baer. Jerusalem, 1947. P. 52.

¹⁶ *Eliahu Capsali.* Seder Eliahu Zuta / Ed. by A. Shmuelevitz and S. Simonsohn.

2 vols. Jerusalem, 1976–1977. V. I. P. 175.

¹⁷ *Shlomo Ibn Verga*. Sefer Shevet Yehuda. Chap. 16, chap. “King Alfonso’s dream”.

¹⁸ *Joseph Ha-Kohen*. Sefer Emeq ha-Bakha. P. 42. English translation is quoted from: *Joseph HaCohen*. The Vale of Tears. P. 45–46.

¹⁹ *Abraham Zacuto*. Sefer Yuchasin ha-Shalem / Ed. by A. Freimann. Frankfurt am Main, 1925. P. 224a.

²⁰ *Eliahu Capsali*. Seder Eliahu Zuta. I. P. 174.

²¹ Hashlamat Sefer ha-Qabbalah le-rabbi Abraham mi-Torrutiel // Shtey kroniqot ivriyot mi-dor girush Sfarad / Ed. by A. David. Jerusalem, 1979. P. 37; *Shlomo Ibn Verga*. Sefer Shevet Yehuda. P. 121.

²² *Joseph Ha-Kohen*. Sefer Emeq ha-Bakha. P. 62.

²³ *Abraham Zacuto*. Sefer Yuchasin ha-Shalem. 225b.

²⁴ *Shlomo Ibn Verga*. Sefer Shevet Yehuda. P. 60. *Usque (Samuel Usque*. Consolaçam as tribulaçoens de Israel / Ed. by J. Mendes dos Remédios. 3 vols. Coimbra, 1906–1908) and Ha-Cohen included the same story in their chronicles.

²⁵ *Shlomo Ibn Verga*. Sefer Shevet Yehuda. P. 117–118. The same episode is narrated by *Usque*.

²⁶ Hashlamat Sefer ha-Qabbalah le-rabbi Abraham mi-Torrutiel. P. 37.

²⁷ *Eliahu Capsali*. Seder Eliahu Zuta. I. P. 180.

²⁸ *Stocker M*. Judith: Sexual Warrior, Women and Power in Western Culture. New Haven–London, 1988. P. 68. See also: *Nelson J*. Queens as Jezebels: the Careers of Brunhild and Balthild in Merovingian history // *Medieval women* / Ed. by D. Baker. Oxford, 1978. P. 31–77; *Smith S*. The Power of Women: A Topos in Medieval Art and Literature. Philadelphia, 1995.

²⁹ E.g. in “*Libro de los engaños*”, see: *Goldberg H*. Two Parallel Medieval Commonplaces: Antifeminism and Antisemitism in the Hispanic Literary Tradition // *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages* / Ed. by P.E. Szarmach. New York, 1979.

³⁰ Mary Tudor and Elizabeth Tudor in England, Mary de Guise and Mary Stuart in Scotland, Margo Valois, Catherine Medici and Marie Medici in France, Isabel the Catholic in Castile, Margarita of Parma in Habsburg Empire. See: *Hopkins L*. Women Who Would Be Kings: Female Rulers of the Sixteenth Century. New York, 1991; *Sanchez M*. The Empress, the Queen, and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain. Baltimore-London, 1998.

³¹ On pamphlet war see: *Henderson K*, *McManus B*. Half-humankind. Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540–1650. Urbana, 1985.

³² On Renaissance discourses of women and on theological, medical and ethical grounds for women’s exclusion from public life see: *Maclean I*. The Renaissance Notion of Woman. Cambridge, 1980. P. 60–63. On the exclusion see also: *Kelly J*. Did Women Have a Renaissance? // *Kelly J*. Women, History and Theory. Chicago, 1984. P. 19–50; *Herlihy D*. Did Women Have a Renaissance? A Reconsideration // *Medievalia et Humanistica*. № 16 (1985). P. 1–22.

³³ See: *Nox J*. The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. Geneva, 1558. P. 41–42; *Goodman Ch*. How Superior Powers Ought to be Obeyed of their Subjects. Geneva, 1558. d2.

³⁴ *Hotman F. Francogallia* / Ed. by R.E. Giesey and J.H.M. Salmon. Cambridge, 1972. P. 479–495.

³⁵ See, e.g.: *The World of the Favorite* / Ed. by J.H. Elliott and L.W.B. Brockliss. New Haven – London, 1999.

Андрей Блануца (Киев)

Кременецкие евреи во второй половине XVI в.

Актовые материалы проливают свет на характер жизни и деятельности той незначительной части еврейского населения Волыни, которая проживала исключительно в городах. Наибольшее количество еврейских поселений встречается в трех административных центрах Волыни – Луцке, Кременце и Владимире.

В результате проведения судебно-административных реформ 1564–1566 гг. в Великом княжестве Литовском Кременец стал центром Кременецкого повета¹ Волынского воеводства, а после Люблинской унии 1569 г. отошел под юрисдикцию коронных земель Речи Посполитой. В XVI в. Кременец имел статус великокняжеского города, находясь во владениях королевы Боны.

Данные о демографии кременецких евреев можно почерпнуть из трудов С. Бершадского, а также из источников фискально-налогового обложения в Речи Посполитой. Обращим внимание, что подсчеты численности еврейских семей в Кременце, как и в других поветовых центрах Волыни и регионов Речи Посполитой, представляются нам приблизительными, а часто и неточными². Так, по данным С.А. Бершадского, в 1552 г. в Кременце проживало 48 семей евреев под замковым присудом, всего же в городе насчитывалось 375 домов, из них под замковым присудом было 55³. Поэтому если в поборовом (налоговом) реестре 1570 г. в Кременце насчитывалось 402 дома⁴, то еврейские дома (исходя из того, что семья проживала в отдельном доме) составляли десятую часть (около 12 %) от общего количества домов Кременца.

В правовом отношении евреи были уравнены с мещанами, однако нередко им предоставлялись королевские привилегии, которые выгодно отличали их правовое и экономическое положение. Экономическую основу жизни кременецких

евреев, как и литовских, и польских, составляли торговля, промыслы, ремесло, а также в значительной мере кредитная деятельность.

Многие литовские евреи арендовали шляхетские города, поместья, леса, озера, получая с аренды определенную прибыль. Но самым распространенным занятием среди богатых евреев были откупы. В этом виде экономической деятельности не были исключением и кременецкие евреи.

Наиболее распространенным способом предоставления евреями кредитов шляхте было оформление арендных договоров⁵. В таком случае кредитор предоставлял определенную сумму денег, возвращение которых гарантировалось оговоренными в договоре условиями: пользование объектом аренды с получением прибылей в собственную пользу. Каждый арендный договор имел особый, отличающийся характер, его специфика определялась несколькими обстоятельствами, для выяснения которых обратимся к непосредственному рассмотрению арендных договоров с участием кременецких евреев.

Из арендного договора от 15 декабря 1557 г. узнаем, что кременецкие евреи Левон Ицхакович и Песак Хаимович арендовали водочные корчмы в г. Кременце сроком на 3 года в сумме 300 коп грошей литовских, при этом выплата должна была осуществляться ежеквартально. Согласно условиям договора, арендаторы полностью распоряжались водочной продукцией и к тому же платили налог в 3 копы грошей ежегодно «на замок»⁶. Есть основания полагать, что этот кредит был выгоден для кредиторов: во-первых, это был один из самых прибыльных в то время объектов аренды, во-вторых, водочные корчмы неоднократно арендовались и ранее, а последними кредиторами были также кременецкие евреи, Матей и Януш Давидовичи и Еско Хескилович. По условиям другого договора от 29 июня 1559 г., брестский еврей Еско Шломич продлил срок аренды мельниц, водочных корчем, солодовень и пивоваренных заводов в Кременце еще на 3 года. Арендная плата осуществлялась дифференцированно: 180 коп грошей литовских за мельницы и водочные корчмы, 60 коп грошей –

за пивоваренные заводы и солодовни. Было также оговорено, что кредитор обязывался предоставлять бесплатные услуги мельниц для потребностей Кременецкого замка.

Особый интерес кременецких евреев проявлялся в арендах пошлин, дававших значительные прибыли кредиторам. Например, в 1560 г. кременецкий еврей Якуб Феликсович арендовал замковую пошлину с мельниц, пивоваренных заводов, солодовень, пивных, медовых и водочных корчем сроком на 3 года в сумме 600 коп грошей литовских ежегодной выплаты. Эта пошлина ранее была арендована евреем, королевским подданным (в документе имя не упомянуто) на значительно меньшую сумму – 450 коп грошей литовских⁷. В договоре также отмечено, что прибыли от арестованных контрабандных товаров, а также корчемных напитков должны распределяться поровну между королевской казной и кредитором. В этом же году был заключен арендный контракт между Моисеем Агроновичем, Якубом Есковичем Оводею и Якубом Давидовичем, с одной стороны, и кременецким старостой Петром Семашком – с другой. Согласно условиям договора, евреи арендовали «мыта всякого ярмолочного отъ коней и быдла только, а не главного къ тому корчмы медовые, пивные и горелчаные въ селах кременецкихъ нашихъ в Лепесовце а у Воровнянахъ» на 3 года с выплатой по 60 коп грошей литовских ежегодно.

Предоставление кредитов в обмен на аренду разных пошлин было выгодное и прибыльное не только для евреев, но и для королевской власти. Евреи никогда не отказывали королю в предоставлении кредитов взамен за получение выгодных аренд⁸. Ярким примером может быть аренда «певных пожитков кременецких наших» (короля и великого князя Сигизмунда II Августа) Маером Мойшевичем Докторовичем. Так, Маер арендовал в Кременце два става и мельницы, одна поповская, а другая дворцовая с пятью мельничными колесами⁹. 5 мая 1565 г. в книгу Литовской Метрики был записан лист Сигизмунда II Августа по делу жида Маера Мойшеевича. В нем великий князь сообщал кременецкому старосте кн. Николаю Збаражскому о том, что королевский писарь и

секретарь Базилиус Древинский отнял ставы и млыны у его подданного Маера. По этой причине Докторович не смог выплатить деньги за аренду в королевскую казну. Великий князь персонально вмешался в дело (как правило, судебные дела на поветовом уровне решались в земских или гродских судах, а для городов – в замковых или старостинских) и постановил, чтобы кременецкий староста проконтролировал его приговор – вернуть аренду со всеми «речами и пожитками» его подданному, жиду Маеру Мойшеевичу¹⁰.

Распространенным способом осуществления кредитных операций было предоставление евреями займов, возвращение которых гарантировалось оформлением долговых записей или залоговых соглашений. Кременецкие евреи стремились свести риск предоставления кредитов к минимуму. Хотя кредиты во многих случаях предоставлялись шляхте на значительные суммы (от 500 до 700 коп грошей литовских), однако с незначительным риском: залоговые контракты заключались в основном на 1 год, к тому же под «зарукой совито», то есть вложенные деньги страховались в двойном размере¹¹.

Некоторые судебные дела дают основания считать, что, несмотря на присущую им осторожность в денежных вопросах, евреи иногда становились жертвой непорядочности шляхтичей. Например, кременецкий шляхтич Гавриил Гостский, по-видимому имея какие-то дела в Кременце с острожскими евреями Яцком Давидовичем и Докторовичем, задолжал им и не собирался расплачиваться. Поэтому Давидович с Докторовичом подали жалобу на Гостского в Кременецкий земский суд. Сергей Ромашевский, возный Кременецкого повета, 19 февраля 1593 г. внес в актовую книгу земского суда запись, подтверждающую, что он вручил иск Гавриилу Гостскому от острожских евреев по делу о невыплате денежного долга¹².

Спустя 9 месяцев (26 ноября 1593 г.) Яцко Давидович и Докторович подали иск в Кременецкий земский суд о невозвращении им долговых обязательств Гавриила Гостского¹³. Третий иск на Гостского Давидович и Докторович подали в суд о неисполнении декрета (постановления) суда¹⁴.

К сожалению, из-за плохой сохранности кременецких актов книг нам не удалось узнать о вердикте судьи по этому, как и по следующим судебным делам. Так, 23 ноября 1593 г. в актовую книгу Кременецкого земского суда была внесена запись о подаче жалобы евреем г. Берестечко, Шлемой Якушевичем, на шляхтичей Коритенских, которые не возвратили ему денежный долг¹⁵. Как и в предыдущем случае, вердикт судьи остается неизвестным. Данные дела позволяют судить о том, что евреи были довольно мобильными. Проживая в Остроге и Берестечко, они имели деловые контакты на Волыни и, возможно, проводили, в данном случае в Кременце, значительную часть своей жизни.

Таким образом, во второй половине XVI в. в Кременце проживала еврейская община, члены которой, отличавшиеся своим благополучным материальным положением, занимались традиционной для евреев ВКЛ и Речи Посполитой деятельностью – торговлей, откупами, закладами и арендой. Они вступали в разного рода деловые контакты с поветовой шляхтой, принимали участие в публичной жизни города.

Summary

Andrey Blanutsa (Kiev)

Kremenets Jews in the Second Half of the 16th Century

The research focuses on the demographic, social and economical aspects of the Kremenets Jews' life in the second half of the 16th century. There were 48 Jewish families in Kremenets at that time. They were mainly engaged in such fields as trade, crafts, pawning, as well as leasing of land estates, private towns, forests and lakes, tax-collection. No confrontations between the Kremenets' nobles and the Jews were evident in the period studied.

Примечания

¹ Повет – более раннее название уезда. – *Ред.*

² В XVI в. на Волини из 293,7 тыс. населения 45 тыс. составляли мещане и 5 тыс. – евреи (*Хонигсман Я.С., Найман А.Я.* Евреи Украины. Краткий очерк истории. Киев, 1993. Ч. 1. С. 21). Эту цифру повторяет и П. Слободянюк в своей книге, которая не отличается оригинальностью и привлечением новых источников и историографических наработок последних лет (*Слободянюк П.* Єврейські общини Правобережної України: Наукове історико-етнологічне видання. Хмельницький, 2005. С. 43).

³ *Бершадский С. А.* Документы и регесты к истории литовских евреев. Т. II. 1550–1569. СПб., 1882. С. 25.

⁴ Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie. Archiwum Skarbu Koronnego. sygn. 31. nr. mikr. 32745. К. 236.

⁵ Детально о предоставлении волинскими евреями кредитов шляхте см.: *Блануца А.* Кредитная деятельность евреев на Волини во второй половине XVI в. // *Материалы 12-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2005, С. 94–100.

⁶ *Бершадский С.А.* Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в Литве от Витовта до Люблинской унии 1388–1569 гг. СПб., 1883. № 77. С. 62.

⁷ *Бершадский С. А.* Документы и регесты. № 125. С. 79. Этот договор также опубликован в сборнике документов: *Торгівля на Україні XIV – середина XVII століття. Волинь і Наддніпрянщина / Упор. Кравченко В.М., Яковенко Н.М.* Киев, 1990. № 63. С. 90–91.

⁸ На Волини евреи арендовали более трети всех земель региона (*Блануца А.* Євреї в системі землеволодіння на Волині в другій половині XVI ст. (за матеріалами актових книг Луцького повіту) // *Історичні і політологічні дослідження.* 2003. № 2 (14). С. 83-89).

⁹ *Lietovos Metrika* (далее – LM). Кн. № 52. (1569–1570): *Užrašymų knyga 52 / Parengė A. Baliulis, R. Firkovičius.* Vilnius, 2004. P. 31.

¹⁰ LM. Кн. № 52. P. 31.

¹¹ Детально про залоговые соглашения см.: *Блануца А.В.* Евреи – кредиторы волинской шляхты во второй половине XVI ст.: к проблеме экономических и межэтнических отношений // *Вестник Удмуртского университета.* Сер.: История. Вып. 7. Ижевск, 2006. С. 135.

¹² Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далее – ЦДАУК). Ф. 22 (Кременецкий земский суд). Оп. 1. Спр. 8. Арк. 389.

¹³ ЦДАУК. Ф. 22. Оп. 1. Спр. 8. Арк. 570 зв.

¹⁴ Там же. Арк. 607.

¹⁵ Там же. Арк. 568 зв.–570.

Иван Монолатий (Коломыя)

Патент толерантности австрийского императора Иосифа II и галицийские евреи

Этнические общины в Галиции развивались по тем же законам, что и другие общины Средней и Центральной Европы, хотя и со своими определенными особенностями. В частности – культурными и религиозными, – которые касались галицийского еврейства, находящегося под сильным культурным влиянием стран Запада, прежде всего Австрии и Германии.

Обращаясь к Галиции как понятию сверхнациональному, не раз прибегая к избыточной идеализации и частичной схематизации поликультурной полифонии своей отчизны, известный австрийский писатель и этнолог Леопольд фон Захер-Мазох с восторгом подчеркивал в иудейской психоментальности региона «ориентальный характер, не знающий никакого прошлого, никакого будущего, который живет только чувственной современностью, блестящий дух, дух Соломоновой мудрости и талмудической хитрости, яркая красочная фантазия»¹.

Еврейские общины сыграли заметную роль в этнокультурном и в этнорелигиозном развитии Галиции, ведь здесь евреи предопределяли не только значительную часть в этническом составе населения, но и фактическое доминирование в экономической и социально-политической сферах. В своей «Психологии восточного еврея» Нахум Гольдманн подчеркивал, что «источником к познанию свойственного основания психики еврея из гетто есть утверждение, что этому еврею является общим осознание принадлежности к земле, на которой он поселился. Каждый человек нуждается в жизни в том сознании, том чувстве, в котором укоренен; в окружении, корнях, земле, на которой живет и работает; (...) Этого чувства, однако, восточный еврей иметь не может. Ведь он стоит отдельно от среды, где ему выпало жить, внутренне и психически отделен. Раса, склонности, религия и формы жизни отличают его от

народа, среди которого он живет. Он должен уважать и чувствовать себя как лицо, которое лишь случай вынудил жить в той, а не другой среде. Глубокая фигура Агасфера – это, собственно, то, что и символизирует трагедию восточного еврея»². Главные характеристики восточноевропейской еврейской общины уподобляли ее касте: принадлежность к этой закрытой (хотя не изолированной) группе определялась четко обозначенными, чаще всего религиозными, критериями, независимо от места проживания. Границы этой группы, обозначенные как изнутри, так и внешне, было очень трудно переступить.

По условиям первого раздела Речи Посполитой, подписанным 5 августа 1772 г. в Петербурге, Австрии достались Галиция, часть Подолии и польская Силезия – 83 тыс. кв. км с 2,6 млн. жителей³. Присоединенные территории на долгие годы стали одной из ее наименее развитых провинций, не имевшей к тому же большого стратегического значения. Вдобавок этническая картина Австрии стала еще более пестрой: подавляющее большинство новых подданных монархии составляли поляки и русины-украинцы, что впоследствии добавило венскому правительству проблем, поскольку отношения между польскими дворянами-землевладельцами и украинским крестьянством в Галиции были весьма напряженными. Так что успех оказался сомнительным – если не считать того, что к официальному титулу Иосифа II добавились слова «король Галиции и Лодомерии».

Вхождение еврейской общности Галиции (Восточной и Западной) в состав Австрийской монархии в 1772 г. отразилось на всех формах ее экономической и общественной жизни⁴. Евреи были второй по численности, после поляков, национальной общностью на западноукраинских землях в составе Габсбургской монархии. На территории региона еврейское население появилось еще в середине XIII в., а в период Речи Посполитой успело практически монополизировать ее торговлю, сосредоточить в своих руках большие капиталы. Социальная структура еврейства была довольно дифференцирована, однако для многих этнических групп населения

края евреи воспринимались как одно сословие. Но, как свидетельствуют источники, экономические, социальные, культурные и гражданские права евреев были очень ограничены. Относительно политических прав, то у них не было их вообще, хотя евреи и выступали как часть мещанского сословия, обособленного религией и общественным положением. С экономической точки зрения изменения были не лучше, так как в течение XVIII в. ухудшалось экономическое положение всей Галиции. Тяжелее стали новые налоги и таксы, например, на кошерное мясо, на субботние свечи и т.д.; даже брак облагался налогом. Негативное отношение вызывали и рекрутские наборы – в этом равноправие не пошло на пользу еврейскому населению⁵.

Местное еврейство, по данным австрийского этнографа А. Бравера, насчитывало 171 851 чел. Украинский исследователь М. Герасименко считал, что в Галиции в изучаемом году проживало 151 300 евреев, т.е. 41 400 семей, объединенных в 257 кагалах. По данным австрийской конскрипции (информации о рекрутском наборе), в 1773 г. всего было 57 200 евреев-мужчин, которые по группам профессиональной занятости распределялись следующим образом: ремесленники (16 000 чел.), занятые в сельском хозяйстве и прислуга (3 000), купцы и лавочники (6 200), корчмари (6 900), арендаторы (4 300), служители культа, учителя (4 200), лекари и фельдшера (400), музыканты (100), нищие и лица без определенного рода занятий (17 000)⁶.

Если же говорить о присутствии евреев в повседневной жизни, то в галицийском случае дело обстояло не только в их численности. Если в глазах Вены и образованной немецкоязычной публики Галиция имела репутацию «полу-Азии», «земли медведей», «австрийской Сибири» и была символом цивилизационной отсталости, то «галициянеры» – т.е. галицийские евреи – страдали от этой репутации вдвойне. Именно они и были главным олицетворением отсталости Востока. Своей одеждой, манерами, языком и соблюдением ортодоксального иудаизма они резко отличались от остального населения. Галицийские евреи следовали общей тенденции

развития европейского еврейства: они занимались торговлей и ремеслом в крае с преимущественно аграрным населением. К тому же почти половина галицийского еврейства состояла из т.н. Luftmenschen – людей, которые жили «с воздуха», т.е. не имели постоянных источников существования и были на содержании еврейской общины⁷.

Влияние религиозных ценностей на становление ментальности галицийского еврейства заключалось в формировании представлений о трудовой деятельности в целом и на ценность конкретных профессий в частности; таким образом, складывались представления о собственности, богатстве, бедности; сдерживалось или стимулировалось развитие индивидуализма, практицизма и религиозного мышления. Религиозное влияние часто обуславливалось не только требованиями религиозных догматов, но и воздействием объективных факторов близлежащей среды – географических, политических, экономических. Торговля и предпринимательство – наиболее удобные и мобильные формы экономической жизни евреев – оставались традиционными и одиночными «моделями выживания» галицийских евреев в условиях социально-правовой отчужденности. Образованный абсолютизм австрийского императора Иосифа II (годы жизни 1741–1790, правил с 1765 г.) еще больше подчеркнул положение еврейства этой части европейского континента. Вне сомнения, ряд реформ Иосифа II имел важное значение для социально-экономического и культурного развития евреев Галиции⁸.

Принципиально отличная от предыдущей, новая австрийская администрация начала работу по введению местного еврейства в централизованный государственный механизм. Административные преобразования эпохи Иосифа II (1780–1790) оказались во многих случаях удачными. Их смыслом и целью была дальнейшая централизация монархии, ее окончательное превращение в единое государство. Иосиф II признавал, что принцип национальной автономии сглаживает многие противоречия внутри монархии, но он знал также, что современное государство не может существовать,

если через каждые сто километров вступают в действие иные торговые и судебные правила, различные принципы сбора налогов и рекрутского набора в армию. Отсюда – стремление императора к унификации законов и правил.

Одним из первых и наиболее важных шагов императора стало освобождение крестьян. 1 ноября 1781 г. Иосиф II подписал Патент о собственности (*Leibeigenschaftspatent*), согласно которому крепостные превращались в полноправных подданных императора – лично свободных, пользовавшихся равенством перед судом и основными гражданскими правами. Первоначально патент действовал лишь в Богемии, Моравии, Крайне и Галиции, но затем был распространен и на другие наследственные земли. Однако передела земельных угодий не произошло: крестьяне освобождались без земли и в большинстве своем были вынуждены продолжать работать на крупных землевладельцев⁹.

Согласно патенту, евреи получали право заниматься всеми «ремеслами и искусствами», арендовать земли для ведения хозяйства, а также отменялись законы, принуждающие евреев носить черные лапсердаки и черные шляпы. Постепенно австрийский император получил самых лояльных подданных, ведь, по словам современников, «евреев не волновал конфликт между династией и национальными требованиями, они стали стопроцентными австрийцами»¹⁰. Именно это позволило известному украинскому мыслителю Ивану Франко утверждать, что «политически еврейский элемент был важной опорой австрийского правительства. Обычный еврей еще и сейчас, подобно крестьянину, благосклонный к императору, а еврей образованный, гордо называвший себя немцем и кокетничавший с немецкими идеалами, теперь так же кокетничает с идеями польскими»¹¹. Так, австрийский император Иосиф II готов был не замечать культурных или религиозных изъянов у людей, которые могли быть полезными для государства.

Правление Иосифа ознаменовалось сопутствующими друг другу стремлениями сделать евреев «полезными» государству и «безвредными» для населения. Иосиф II был верующим человеком, однако его взгляды на роль церкви в обществе и права

некатолических подданных монархии заметно отличались от традиционного габсбургского благочестия. Несомненно, при жизни матери – Марии-Терезии – император никогда не решился бы на то, что он сделал 13 октября 1781 г., подписав Патент о веротерпимости¹². Этот документ гарантировал свободу вероисповедания протестантам и греко-православным и возвращал им все гражданские права, включая возможность занимать государственные посты. Некоторые ограничения, впрочем, сохранялись: так, некатолические церкви и моленные дома не могли быть построены в центре города, в руках католических священников оставались регистрация актов гражданского состояния, определенный контроль за системой начального образования и т.д.

Евреи, в отличие от христиан-некатоликов, не получили полного гражданского равноправия, однако их положение тоже значительно улучшилось: отныне они могли заниматься рядом ремесел, к которым прежде не допускались, основывать и владеть не только торговыми, но и промышленными предприятиями и даже учиться в университетах. Евреям позволялось носить европейскую одежду без всяких обозначений своей религиозной принадлежности. Тем самым было положено начало ассимиляции значительной части еврейского населения Австрии, чешских земель и Центральной Венгрии, его интеграции в местное общество, в котором многие представители этого народа стали позднее играть выдающуюся роль в качестве предпринимателей, финансистов, ученых, врачей, деятелей искусств, адвокатов, журналистов и т.д. В то же время еврейские общины Галиции, Словакии, Трансильвании, отличавшиеся большой ортодоксальностью и приверженностью своим традициям, предпочитали и дальше жить в определенной самоизоляции. «Толеранцпатент» в действительности провозглашал только терпимость к евреям, а не полноценность их гражданского статуса. В случае неуплаты так называемого «налога терпимости» еврею грозила высылка в Польшу¹³.

Указ о веротерпимости 1781 г. был чрезвычайно благоприятен для богатых или процветающих еврейских предпринимателей. Но Иосиф II вовсе не торопился распростра-

нить ту же терпимость на еврея-коробейника, ростовщика, арендатора. Эти занятия считались непродуктивными, эксплуататорскими, особенно в том виде, как они практиковались крупным еврейским сообществом Галиции. Этот аспект реформы Иосифа II напоминал о *Polizeistaaten* – полицейских государствах предыдущего столетия, многие из которых налагали ограничения на мелких еврейских торговцев в розницу и купцов. В 1764 г. евреям Галиции запретили арендовать трактиры, гостиницы или корчмы и заниматься винокурением в интересах крупных феодалов. Правительство рассматривало изгнание евреев из частных владений как средство избавления от конкуренции, которую они составляли столь же бедным слоям ремесленников и мастеровых-христиан. В 1785 г. последовали указы, запрещающие евреям Галиции аренду поместий, мельниц и прав сбора пошлин¹⁴.

Инертность галицийской администрации, наряду с противодействием самих землевладельцев, в значительной мере притупили эффективность этих мер. Впрочем, эта попытка преобразовать структуру экономической жизни евреев представляет для нас особый интерес, потому что она была весьма близка к тем шагам, которые в то же самое время предпринимало и российское правительство.

Но австрийские власти не ограничивались лишь запретительными мерами. В конце концов, сделаны были и некоторые попытки в целом изменить экономику еврейского общества. Еще в 1781 г. император Иосиф понемногу примеривался к идее устройства сельскохозяйственных поселений для галицийских евреев¹⁵, а к 1785 г., когда многие их традиционные занятия оказались под запретом, этот план был приведен в действие. Распоряжением от 16 июля 1785 г. император повелел властям Галиции начинать мероприятия по переселению евреев в сельскую местность. Время для осуществления этой программы выбрали не слишком удачно, так как правительство уже столкнулось с проблемами германских колонистов в тех же самых местах. Однако в 1786 г. в деревне Домбрувке близ городка Новый Сонч появилось первое еврейское сельскохозяй-

ственное поселение¹⁶. Успех организации этой колонии побудил многие еврейские общины просить помощи для того, чтобы осесть на земле. Но как ни желал Иосиф продолжения начатого, из этого, в конце концов, так ничего и не вышло из-за нежелания местных властей поддерживать планы правительства – им и так хватало хлопот и трудностей и с немецкими колонистами. Тем не менее австрийский опыт послужил прецедентом для сходных российских планов, осуществлявшихся между 1806 и 1812 гг., которые, впрочем, постигла та же участь¹⁷.

Однако Иосиф II был твердо намерен преобразовать не только экономическую, но и политическую и социальную жизнь своих подданных, и евреи не составляли исключения. Император не мог мириться с традиционной автономностью, которой пользовались евреи под властью Польши, так как она противоречила его концепции государственного строительства. Его мать, императрица Мария-Терезия, видела в евреях только источник доходов, которые извлекались посредством нерегулируемой государством внутренней деятельности общины. Но изданный Иосифом в 1789 г. указ о веротерпимости в отношении галицийских евреев серьезно изменил это положение¹⁸. Раввины лишились своих юридических полномочий и права изгонять из общины ее членов. С этих пор евреям следовало обращаться со своими тяжбами прямо в государственные суды. Власть общинных старейшин (которые отныне избирались под наблюдением официальных властей) была строго ограничена. Так что в процессе уравнивания евреев в глазах закона община в значительной мере лишилась своих прерогатив.

Фактически 1789 г. стал своеобразным рубежом в повседневной жизни евреев Галиции. 7 мая был обнародован Патент толерантности императора Иосифа II. Были приняты кардинальные меры для отмены обособленного положения евреев: упраздненная власть кагала, теряла силу юрисдикция раввинов, практически разрушалась сложная структура местного самоуправления, унаследованная от Речи Посполитой.

Патент состоял из 7 разделов, 64 параграфов¹⁹.

В первом разделе (1–10-й параграфы) речь шла о религии, рассматривались вопросы назначения раввинов, их помощников, построения синагог. Общественные синагоги уравнивались в правах с костелами. Раввины освобождались от судебной власти и права религиозного отлучения от общины.

В разделе втором (11–14-й параграфы) речь шла об образовании. Для евреев создавались специальные школы – низшие, нормальные, высшие. Учеба в низшей школе была обязательной для каждого мальчика. Во Львове была основана специальная учительская семинария для еврейской молодежи.

Раздел третий (15–22-й параграфы) регулировал организацию общин. Учреждались 141 еврейские общины в Галиции и две в Буковине. Управы общин были выборными, количество членов было разным – от 3 чел. в малых городках до 7 в больших городах (Львов, Броды).

В четвертом разделе (23–30-й параграфы) были постановления и правила относительно образа жизни: заключения браков, переездов с места на место, вводилась обязательная для каждого еврея фамилия.

Пятый раздел (31–40-й параграфы) касался видов занятости. Евреи могли свободно торговать, заниматься ремеслами, но запрещалось арендовать крестьянскую землю, мельницы, держать корчмы, собирать рыночные налоги, десятины.

Раздел шестой (41–47-й параграфы) определял, что евреи подлежат юрисдикции государственных и судебных учреждений.

Раздел седьмой (48–64-й параграфы) определял обязанности евреев в государстве: военная служба в обозе, уплата налогов, в частности за кошерные продукты и свечи.

Таким образом, во время правления Иосифа II прежде всего были ликвидированы ограничения в религиозных правах иудеев: толерантный патент, или «эдикт терпимости» 1789 г. в известной мере способствовал уравниванию общественных прав евреев в Австрийской монархии. Документ определял политические и религиозные взаимоотношения между евреями и неевреями, юридические права и обязанности евреев.

Вместе с позитивными сторонами патент содержал некоторые противоречия, в одних параграфах расширяя права евреев, а в других – ограничивая. Например, во Львове евреи могли проживать только в районе прежнего гетто и на некоторых прилегающих улицах. Вне гетто поселялись только богатые евреи или лица с высшим образованием. Без особого разрешения «евреям-чужестранцам» запрещалось проживать во Львове²⁰.

Патент толерантности стал основой статуса евреев в Австрийской империи. Все законы, распоряжения о евреях, которые издавались в следующие годы в империи и даже во Второй Речи Посполитой (20–30-х гг. XX в.), соотносились с параграфами патента, изменяя ситуацию то к лучшему, то к худшему²¹.

Имперская бюрократия свою культурную и централизованную цель видела в распространении просвещения. Это значило не только распространение немецкого языка, но и восприятие Германии как образца культуры. Пытаясь превратить евреев в «полезных граждан монархии» путем ликвидации их обособленности, приобщения к немецкой культуре и ассимиляции, Иосиф II издал 7 августа 1785 г. указ о ликвидации автономии кагалов и «Еврейской дирекции»²².

Особенное значение для еврейского населения имели попытки Иосифа II ассимилировать, то есть онемечить, евреев. Эта цель достигалась двумя способами. Во-первых, ассимилировать евреев старались, ограничивая их права пользоваться родным языком, получать традиционное образование, придерживаться еврейского костюма и обычаев. Указ о галицийских евреях предписывал учредить в каждой общине специальные школы для обучения немецкому языку. Ведь австрийские власти очень беспокоило то, что идиш служит «щитом для правонарушений». Политика «просвещения», начатая декретами Иосифа II, обязывала евреев либо учредить «нормальные» школы, либо посылать детей в общие школы. Тот, кто учил Талмуд до завершения обязательной школьной программы, подвергался опасности тюремного заключения; было запрещено вступать в брак тем, кто не имел удостоверения об окончании школы²³.

Законы 1785 и 1787 гг. были направлены против других черт исключительности евреев. Например, всем им велено было принять немецкие фамилии. Необходимость присваивать евреям фамилии возрастала по мере их вовлечения в экономическую и общественную жизнь стран Европы. На ранних стадиях эмансипации это часто предписывалось властями. Так, указом от 1787 г. Иосиф II обязал евреев Австрийской империи принять немецкие по форме фамилии. Однако, опасаясь быстрого стирания граней между евреями и христианами, он приказал им сохранять личные библейские имена, причем исключения допускались только по разрешению императора. Назначенная властями комиссия устанавливала по собственному усмотрению фамилию, порой издевательскую, например, Эзельскопф (*Ослиная голова*), Шнапсер (*пьяница*), Кноблаух (*чеснок*), Каналгерух (*запах канала*), тем, кто отказывался выбрать ее самостоятельно²⁴.

Сверх того, взамен новообретенного равенства от евреев требовалось нести те же самые обязанности, что возлагались на прочих жителей империи. Указом от 18 февраля 1788 г. император Иосиф II разъяснил, что в эти обязанности входит и военная служба. Первый призыв галицийских евреев на военную службу – 1060 еврейских рекрутов – состоялся во время австро-турецкой войны 1790 г.²⁵

У галицийских евреев этот указ энтузиазма не вызвал. На призыв в армию они смотрели не как на шаг к будущей эмансипации и возможность проявить патриотизм, а как на угрозу важным еврейским ритуальным запретам, касающимся пищи, одежды и соблюдения субботнего дня. Рекруты толпами дезертировали из армии, а громадные премии за добровольное поступление на службу оставались не востребованными. Вся эта история подтвердила бытовавшее тогда мнение о непригодности евреев к военной службе. Подобно многим задуманным на благо реформам Иосифа II, эти преобразования встречали яростное сопротивление у тех, ради кого они затевались.

После смерти Иосифа II в 1790 г. его дальновидные планы постигла неудача. Наследники «династии реформаторов» –

Леопольд III и Франц II, а также их чиновники – ограничивали права евреев на свободу вероисповедания, перестали выделять земельные участки, препятствовали в занятии сельским хозяйством, запретили торговать аптекарскими товарами, служить в городских администрациях, школьных ведомствах, судебных органах, работать в цехах и гильдиях. Было запрещено издание и импорт каббалистической и хасидской литературы, а впоследствии даже владение отдельными книгами объявлялось незаконным. После 1812 г. дискриминация евреев усилилась: перед заключением брака новобрачный и невеста должны были сдать экзамен по немецкому языку. В 1814 г. был издан указ о недействительности документов или соглашений на еврейских языках²⁶.

Подытоживая вышеизложенное, следует отметить, что в истории династии Габсбургов, пожалуй, не найти фигуры более противоречивой и вызывавшей столь противоположные оценки у современников и потомков, как император Иосиф II. Для австрийского либерализма во все времена Иосиф II был национальным героем; для антиклерикалов – великим «очистителем веры»; для австрийских немцев, особенно в Богемии и Моравии, – «Иосифом Немцем»; для радикалов и демократов – «народным императором» и «освободителем крестьян»; для консервативных католических кругов – «врагом церкви», «вульгарным рационалистом» и «доктринером». Но прежде всего он оставался человеком XVIII в. и Габсбургом, т.е. императором и католиком, несмотря на внешнюю революционность его церковной политики, и носителем наднациональной династической идеи.

Для галицийских же евреев Иосиф II был прежде всего правителем, который использовал Галицию как полигон для испытания своих социально-экономических и образовательных реформ. Именно во времена Иосифа II был заложен фундамент борьбы местного еврейства за свои права: сначала за гражданское равноправие, а потом и за общественное признание. К тому же реформы Иосифа II послужили основой для новой внутриеврейской дискуссии об ориентации на конфессию или национальность.

Summary

Ivan Monolatiy (Ivano-Frankovsk)

Toleranzpatent (the Patent of Tolerance) of the Austrian emperor Josef II and the Jewry of Galicia

The article is devoted to the role of the Austrian emperor Josef II in relation to the Jews of Galicia. For this purpose the author describes the Jewish community of Galicia in the period studied and reviews the national position of Jews there. The role of the Patent of Tolerance in the history of the Jewish people in Galicia is treated as rather special. In author's opinion, for the Jewry of Galicia, Josef II was foremost a ruler who used Galicia and its population to test his socioeconomic and educational reforms. Such phenomena as the struggle of the local Jews for their rights is exactly dated to the period the Josef II ruling; in the first run, their drive for the civil equality of rights, and latter for public confession. Besides, the reforms of Josef II laid the basis for a new internal Jewish discussion on the priority in their orientation either on religion or nationality.

Примечания

¹ Цит. по: *Захер-Мазох ф. Л.* Вибрані твори / Пер. з нім. Львів, 1999. С. 33.

² Цит. по: *Wójciński M.* Polska a Państwo Żydowskie. Lwów, 1919. S. 7.

³ *Шимов Я.* Австро-Венгерская империя. М., 2003. С. 160.

⁴ *Жерноклеев О.С.* Національні меншини на західноукраїнських землях у складі Австро-Угорщини (1900–1914 рр.) // Вісник Прикарпатського університету. Історія. Вип. II. Івано-Франківськ, 1999. С. 74, 79; *Монолатий І.* Євреї в імперії Габсбургів (1772–1918 рр.) // Нариси з історії та культури євреїв України / Упор. Л. Фінберг і В. Любченко. К., 2005. С. 97; *Pollack M.* Nach Galizien. Von Chassiden, Huzulen, Polen und Ruthenen. Eine imaginäre Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina. Wien, 1984. S. 7–8.

⁵ *Dubnow S.M.* History of the Jews in Russia and Poland. Philadelphia, 1916. Vol.1. P.48.

⁶ *Герасименко М.П.* Аграрні відносини в Галичині. К., 1959. С. 111; *Brawer A.* Galizien. Wie es an Österreich kam. Leipzig; Wien, 1910. S. 10.

⁷ *Грицак Я.* Пророк у своїй вітчизні. Іван Франко та його спільнота (1856–1886). К., 2006. С. 340.

⁸ *Балабан М.* Переход польских евреев под власть Австрии // ЕС. 1913. Т.V. №. 3. С. 302–305.

- ⁹ Шимов Я. Австро-Венгерская империя. С. 167.
- ¹⁰ Цит. по: Монолатий І. Євреї в імперії Габсбургів. С. 99.
- ¹¹ Цит. по: Захер-Мазох ф. Л. Вибрані твори. С. 33.
- ¹² Монолатий І. Німецькі етноконфесійні спільноти в Галичині (1774–1914 рр.) // Галичина. Всеукраїнський науковий краєзнавчий і просвітній часопис. Івано-Франківськ, 2005. № 11. С. 178–179.
- ¹³ Шимов Я. Австро-Венгерская империя. С. 171; Куцмани Б. Духовная, культурная и политическая жизнь евреев Галиции при австрийской власти (1772–1918) // Материалы 9-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 1. М., 2002. С. 178.
- ¹⁴ Eisenbach A. The Emancipation of the Jews in Poland, 1780–1870. Oxford, 1991. P.63–66, 70.
- ¹⁵ См.: Монолатий І. Євреї і немці – жителі сільськогосподарських колоній Галиції (кінець XVIII – поч. ХХ вв.) // Материалы 8-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 1. М., 2001. С. 58, 59.
- ¹⁶ Дубнов С. Новейшая история евреев. СПб., 1914. С. 145.
- ¹⁷ Там же. С. 151, 154.
- ¹⁸ Монолатий І. Євреї в імперії Габсбургів. С.100.
- ¹⁹ Там же. С. 100–101.
- ²⁰ Grodzinski S. The Jewish Question in Galicia: The Reforms of Maria Theresa and Joseph II, 1772–1790 // Polin. Studies in Polish Jewry. Vol. 12. Focusing on Galicia: Jews, Poles and Ukrainians 1772–1918 / Ed. by I. Bartal, A. Polonsky. London, 1999. P. 63–69.
- ²¹ Монолатий І. Євреї в імперії Габсбургів. С. 101.
- ²² Zuk A. A Mobile Class: The Subjective Element in the Social Perception of Jews: The Example of Eighteenth Century // Polin. Vol. II. Oxford, 1987. P.163–178.
- ²³ Куцмани Б. Духовная, культурная и политическая жизнь евреев Галиции при австрийской власти. С. 179.
- ²⁴ Там же. С. 181; Грицак Я. Пророк у своїй вітчизні. Іван Франко та його спільнота. С. 342.
- ²⁵ Bałaban M. Dzieje Żydów w Galicji. Lwów, 1914. S. 38, 58.
- ²⁶ Ochs D. Die Aufklärung der Juden in Galizien 1772–1848. Wien, 1937. S. 20.

Игорь Муратов (Минск)

Еврейская надгробная эпиграфика как исторический источник по истории еврейского народа в Западной Украине и Молдове

С точки зрения источниковедения как специальной исторической дисциплины мацейвы являются ценнейшим историческим источником. Однако степень изученности мацейв и степень их вовлечения в процесс изучения истории еврейского народа, общин и местечек Западной Украины и Молдовы по ряду причин крайне недостаточна. Изученное и задокументированное еврейское кладбище дает огромный набор исторических сведений о различных сторонах еврейской жизни в населенном пункте. Исторические сведения при изучении мацейв могут быть получены двумя способами: во-первых, путем прочтения прямой информации, имеющейся на надгробии (даты смерти покойного и эпитафии), во-вторых, путем интерпретации и расшифровки символических изображений, украшающих поверхность мацейв. Безусловно, наиболее ценными являются сведения, которые дают мацейвы с установленной датировкой. Например, наиболее ранняя мацейва, найденная на еврейском кладбище, может помочь в установлении времени появления организованной еврейской общины в местечке. Дело в том, что, как только еврейская жизнь в том или ином местечке достигала высокого уровня организации, а численность евреев возрастала, они оформляли создание общины. Если в местечке жили немногочисленные еврейские семьи, умерших евреев для захоронения перевозили на еврейское кладбище ближайшей общины. В Великом княжестве Литовском даже существовал закон, запрещающий досмотр тел покойных при их перевозе через таможню¹. После того как евреи создавали общину, они в первую очередь выкупали землю под собственное кладбище. Участок земли, покупавшийся под еврейское кладбище, часто имел фиксированную площадь, поэтому, когда вся площадь

кладбища была «заполнена», новые надгробия начинали устанавливаться в основном на местах наиболее старых захоронений. В самых старых еврейских общинах площадь кладбища иногда заполнялась по нескольку раз, поэтому в ряде случаев наиболее древние и ценные мацейвы можно обнаружить лишь археологическими методами. В редких случаях на старых мацейвах позднее выбивались новые надписи (такие случаи относятся в основном к XVII в. и свидетельствует, по-видимому, об упадке еврейских общин после казацкого восстания Б. Хмельницкого).

Памятники погребальной эпиграфики привлекались в качестве исторического источника историками конца XIX – начала XX в². Их значение обусловлено содержащимися в них данными по истории еврейских общин. Наиболее важными конкретно-историческими сведениями, которые можно почерпнуть из еврейской надгробной эпиграфики, являются:

1) сведения о занятиях еврейских жителей местечка: на некоторых мацейвах изображались предметы, используемые в различных ремеслах и наиболее тесно с ними ассоциируемые (например, на мацейве портного часто изображались ножницы; плотника – пила и рубанок, раввина или знатока Торы – *Арон кодеш* (шкаф со свитками Торы) или Пятикнижие, иногда изображавшееся в виде «стопки» из пяти книг);

2) сведения по истории еврейских общин, генеалогии, биографии отдельных личностей, история знатных раввинских семей (в эпитафиях часто отмечается происхождение погребенного из такой семьи или от знаменитого предка); надгробия из Галиции, Буковины, Закарпатья, содержащие фамилии похороненных, дают материал для изучения генеалогии и истории отдельных семей; сведения по истории общинных институций, поскольку в эпитафии обычно отмечается работа на той или иной должности в общине (*раввин, резник, моэль, сойфер, парнас* и тому подобное); персоналии (надгробные надписи могут включать важные сведения об отдельных интересных для историка личностях);

3) информация об уровне еврейского образования в местечке, о количестве раввинов и других служителей

культы, образованных людей и знатоков Торы и т. д.; иногда на надгробиях религиозных авторитетов размещались названия их произведений;

4) художественное исполнение мацейв наглядно демонстрируют в первую очередь уровень искусства камнерезов в данной местности, их приверженность определенным художественным стилям и приемам в технике исполнения мацейв и методах построения композиции памятников резного искусства;

5) однотипность сведений, содержащихся в надгробных надписях, и их большое количество делают эпитафии материалом, хорошо подходящим для различных статистических исследований: мацейвы дают такие сведения статистического характера, как, например, численность богатых жителей-евреев и их относительное количество, общие сведения об уровне жизни и ее средней продолжительности (для мужчин и женщин), уровень детской смертности и другие демографические сведения (соотношение количества мужчин и женщин); эпитафии также позволяют выявить статистику популярности мужских и женских еврейских имен по регионам, показывают количество и долю имен нееврейского происхождения;

6) большое количество географических названий, которые встречаются в текстах эпитафий, помогают судить о том, насколько широки были внешние связи общины, какой характер носили контакты с общинами из других регионов, а также делать выводы о миграции еврейского населения и широте географической распространенности мацейв, которые производились в той или иной камнерезной мастерской;

7) эпитафии, которые размещали на мацейвах в память о покойном, являются важным источником в области еврейского фольклора и семитской филологии. Эти полноценные литературные произведения показывают уровень развития литературных навыков, стилистические особенности, которые имели распространение во время создания конкретной мацейвы, и общую эрудицию жителей региона в области канонов и традиций иудаизма, которая заключалась в знании

текстов книг Торы и произведений выдающихся талмудистов, использовании цитат из них в текстах эпитафий.

На Украине самое старое найденное надгробие датировано 1520 г. Памятники XVI в. сохранились на шести кладбищах: в Буске (Львовская область), Меджибоже, Сатанове (Хмельницкая область), Бучаче, Скале-Подольской и Вишневце (Тернопольская область). Памятники XVII в. зафиксированы кроме этого в Подгайцах, Кременце (Тернопольская область), Болехове (Ивано-Франковская область), Немирове (Львовская область), Мурафе, Тарноруде, Тростянце (Винницкая область), Кореце (Ровенская область). Надгробия XVIII в. сохранились на нескольких десятках кладбищ³.

Активное заселение евреями Галиции и Волыни относится к XV – XVII вв., однако исторические источники этого периода, повествующие о евреях в Восточной Польше, как еврейские, так и польские, весьма скудны. Поэтому сам факт наличия надгробий XVI в. в том или ином местечке является важным свидетельством существования там сложившейся еврейской общины.

Так, обнаружение в Бучаче памятников 1587 и 1590-х гг. является весомым подтверждением записи люстрации 1572 г. о присутствии здесь евреев⁴. Три эпитафии, датированные 1648–1649 гг. (или (5)409 г. от Сотворения Мира по еврейскому календарю), свидетельствуют о несчастьях, потрясших общину во время восстания Хмельницкого (на иврите они называются «казни 408–409 [гг.]»), которые однако не привели к уничтожению общины, что подтверждается памятниками 1656, 1663, 1665, 1667, 1669 гг. После сожжения города турками в 1672 г. и вплоть до возобновления владельцем города Стефаном Потоцким в 1699 г. привилегии бучацким евреям община была в состоянии полного упадка⁵. Этим, очевидно, объясняется тот факт, что не обнаружено ни одного надгробия, относящегося к периоду с 1669 по 1702 гг.

В Болехове еврейская община возникла сразу после получения городом муниципального статуса в 1612 г.⁶ Памятники 1648 г. и более позднего периода показывают, что восстание Хмельницкого не привело к исчезновению общины, а надгро-

бия 1685 г. и, возможно, 1678 г. ставят под сомнения утверждение о полном разгроме еврейской общины татарами в 1670 г.⁷

Первое упоминание о евреях в Меджибоже относится к 1517 г. В 1648–1653 гг. отряды Б. Хмельницкого трижды захватывали город, каждый раз подвергая не успевших бежать евреев истязаниям и уничтожению. Восстанавливается община в конце 1650-х гг., в 1661 г. в городе было несколько еврейских домов⁸. Один из памятников из Меджибожа, датированный 1555 г., является единственным сохранившимся здесь надгробием XVI в. В то же время надпись на противоположной стороне этого камня, относящаяся к другому лицу, содержит дату 1659 г., что подтверждает тезис о возрождении общины в конце 1650-х гг.

Найденное в Вишневецке надгробие 1583 г. опровергает утверждение о том, что евреи впервые поселились здесь лишь в начале XVII в.⁹. Два памятника 1673 г. и один памятник 1686 г. свидетельствуют о том, что, по крайней мере, к началу 1670-х гг. община восстановилась после уничтожения ее в 1653 г. татарами, возвращавшимися после битвы у Берестечка.

В Буске еврейская община, хотя и не самая значительная по численности и влиянию (она являлась «прикагалком» львовского кагала), существовала с XV в., будучи одной из древнейших в регионе¹⁰. Здесь сохранилось самое старое на правобережной Украине надгробие 1520 г. и самое большое число памятников XVI в. (9 надгробий). Однако в период с 1623 по 1691 г. нет ни одного памятника, что, по-видимому, свидетельствует об упадке или полном уничтожении общины в это время.

В Сатанове сохранились памятники, датируемые промежутком с 1582 по 1646 г. и надгробие 1680 г.

Помимо этого, памятники XVI–XVII вв. сохранились в более мелких еврейских общинах, сведения по истории которых крайне скудны: Скала-Подольская (1575, 1584 гг.), Корец (1629, 1631 гг.), Немиров Львовской области (1638 г.), Подгайцы (1627 г.), Мурафа (1638 г.), Тростянец (1666 г.).

Примерами исторических сведений подобного рода, которые получены на основе перевода и интерпретации текстов

эпитафий с различных кладбищ Украины и Молдовы, служат данные, полученные в результате экспедиций по еврейским местам Украины и Молдовы, организованных Петербургским еврейским университетом в 1990-е гг.

Старейшим из памятников, обнаруженных на территории современной Украины, иногда называют львовскую стелу XIV в., зафиксированную в 1920-х гг. собирателем еврейской старины Максимилианом Гольдштейном (его фотоматериал хранится в фондах Украинского государственного музея этнографии и художественного промысла во Львове)¹¹. Из ныне существующих на Украине (кроме Крыма) самой древней является стела 1520 г. в Буске¹².

Старейшая из сохранившихся в Молдове – стела, датированная 1640 г. Она обнаружена историком И. Пилатом и ныне находится в созданном им в Кишиневе Национальном музее евреев Молдовы¹³.

Для сравнения: самое старое на территории Польши надгробие найдено во Вроцлаве и датируется 1203 г. В Восточной Польше, однако, наиболее старые памятники относятся к середине XVI в.¹⁴. Еврейская энциклопедия сообщает, что на территории Польши и Литвы нет надгробий старше XVI в. Отдельные свидетельства о памятниках XV в.¹⁵ представляются сомнительными.

Датировка надгробий может проводиться несколькими способами.

1) Прямая информация на мацейве – дата смерти покойного. С помощью «прочтения» даты смерти с использованием гематрии, учитывая, что по традиции надгробие производилось и устанавливалось на могиле по прошествии не менее одного года после смерти человека, можно быстро установить, когда была изготовлена конкретная мацейва. Это наиболее простой и в то же время точный метод датировки, который в случае, если дата может быть прочитана и правильно интерпретирована, дает точную информацию о времени создания мацейвы и захоронения. Простота способа заключается в том, что для осуществления датировки исследователю достаточно базового уровня владения ивритом, чтобы прочитать эпита-

фию и «найти» в ее тексте, выбитом на мацейве, дату смерти покойного, для интерпретации даты достаточно всего лишь знать алфавит иврита и числовые значения букв. Основным преимуществом такого способа датировки по сравнению с другими методами является то, что он может быть применен непосредственно в ходе экспедиции, на месте обнаружения памятника. Для проведения датировки этим способом следует уточнить, что:

а) перед датой обычно следует слово «умер», «скончался», либо идиома, имеющая аналогичное значение: «расстался с миром», «отправился в свой мир», «присоединился [к своему народу]», «почил», «вознесся на небеса», «вошел», «отошел к свету при свете жизни», «прервалась его жизнь», «душа его вышла в райский сад», «погасла его свеча», «он был потребован для небесного суда» и другие. Замена слова «умер» иносказательными оборотами хорошо известна. Объясняется она, по-видимому, стремлением избегать таких «неблагоприятных» слов, как «смерть», «несчастье», характерным для набожных авторов и переписчиков текстов. Подобные эвфемизмы отражают представления о смерти в еврейской традиции: по истечении отмеренного срока душа вызывается для Высшего Суда. Она оставляет тело (подобно угасанию свечи) и возносится ввысь, в «собственный» мир, то есть в райский сад, где соединяется с другими душами Общины Израиля;

б) похороны происходят в день смерти, если же этот день – суббота, то на следующий день, что может быть отражено в тексте: «скончался и похоронен в день...»; «скончался в субботу и погребен в воскресенье». Иногда отмечается день недели, особенно если это суббота. Сопоставление даты и дня недели позволяет подтвердить точность датировки в случае, если возникают сомнения при прочтении года или дня месяца (зачастую бывает сложно провести различие между некоторыми буквами квадратного письма). В отдельных случаях, однако, отмечается несоответствие даты и дня недели. Подобное явление, часто ставящее в тупик исследователей средневековых надписей, вероятно, связано с тем, что в средние века, в условиях отсутствия календарей, даты не имели

очень большого значения¹⁶, и ошибка в указании дня месяца была возможной;

в) год всегда приводится по летосчислению «от Сотворения Мира» (соответствует 3760 г. до н. э.). Даты еврейского календаря записывают с помощью гематрии – системы соответствия букв алфавита языка определенным числам: единицы от *א* до *ו* (включительно), десятки от *ז* до *י* (включительно), сотни от *ק* до *ל*. Интересно, что буква *כ* (каф), обозначающая 20, часто приводится в конечной форме *ך* (хаф-софит), даже если после нее следует буква, обозначающая число единиц.

Если сочетание букв, обозначающее год, образует слово с негативным значением, порядок букв может быть изменен. Причиной этого является все то же стремление избегать «нежелательных» слов (изменение порядка букв при записи даты смерти вызывает определенные трудности и ошибки при датировке мацевейв). Если дата смерти приходится на праздник, полупраздник, пост или иной знаменательный день, то вместо числа и месяца указывается название этого дня.

В еврейском и григорианском календарях не совпадают начала месяцев и их названия, время отсчета начала нового года. Для датировки мацевейв необходимо знать названия месяцев еврейского календаря и даты основных календарных праздников, так как их названия постоянно употребляются в текстах эпитафии на мацевейвах при обозначении даты захоронения. В еврейских эпитафиях год указывался уже в надписях первых веков христианской эры, однако эра «от Сотворения Мира» получила широкое применение лишь в средние века¹⁷.

Соотношение дат еврейского и григорианского календарей устанавливается вычитанием 3760 (с 1 января по 29 элула) или 3761 (с 1 тишрея по 31 декабря) от указанного в еврейском календаре года¹⁸. Так, 1 тишрея 5746 по еврейскому календарю соответствует 16 сентября 1985 г. по григорианскому календарю. Год может быть зашифрован при помощи хронограммы, часто – библейской цитаты. В этом случае нужно сложить числовые значения всех букв, входящих в эту фразу, либо букв, выделенных каким-нибудь образом: при по-

мощи точек, «птичек», крупного шрифта и т.п. Практическое значение указания даты смерти состояло в том, что оно давало возможность будущим поколениям молиться о покойном в день его смерти.

2) Археологические методы. Применение данного метода оправдано тем, что некоторые еврейские кладбища, как уже отмечалось, из-за ограниченности своей площади имеют многослойную структуру (особенно наиболее древние). На самых древних мацейвах зачастую нет возможности разобрать дату смерти, и археологические методы, с учетом уже датированных мацейв этого же кладбища, обнаруженных на том же уровне раскопа, позволяют примерно установить время создания мацейвы. Однако данный метод неточен, потому что очень часто из-за структуры почвы на кладбище более старые мацейвы оказываются на поверхности, в то время как мацейвы XIX – начала XX вв. оседают глубоко под землю, что приводит к неминуемым ошибкам при послойных раскопках. К тому же применение археологических методов на территории кладбища (пусть даже уже долгое время не действующего) осложнено соображениями морального характера, а также необходимостью получать разрешение у еврейских организаций или общин, в собственности которых находятся данные кладбища.

3) Художественные принципы датировки весьма сложны и не могут быть применены «без опоры» на другие методы датировки. Обычно с их помощью можно определить датировку надгробия лишь с точностью до столетия. Применяющий данный метод исследователь должен обладать знаниями в области стилистики мацейв, хронологии изменений сюжетного наполнения изображений, канонах исполнения надгробий, характерных для конкретного региона в различные эпохи.

Аналізу могут быть подвергнуты не только изображения на мацейвах, но и тексты, которые на них размещаются – их содержание и стилистика написания (в частности, шрифты). На территории Украины и Молдовы сохранились разнообразнейшие шрифты, изучение которых в сравнении в характерными приемами и традициями книжной графики является

весьма перспективной темой для исследования.

В настоящее время на территории Республики Беларусь нет специалистов, которые могли бы на высоком профессиональном уровне заниматься данной проблематикой, поэтому ее разработка и особенно применение художественных методов при датировке надгробий проблематичны.

Summary

Igor Muratov (Minsk)

Jewish Tombstones as a Historical Source on the History of Jews in Western Ukraine and Moldova

The article is devoted to a relevant theme which has not been studied enough. The role of epigraphs as sources in the scientific study of Jewish history on territory of the Western Ukraine and Moldova is undeservedly reduced, and the attention given to them in literature is extraordinarily little. The most prominent and widespread type of monuments of Jewish epigraphic on territory of Western Ukraine and Moldova are the Jewish tombstones — mat-sevot. The purpose of the article is to show how Jewish tombstones act as a historical source for the study of the history of the Jewish people. The article pays attention to some most widespread methods of studying the Jewish graveside epigraphic.

Примечания

¹ Лазутка С., Гудавичюс Э. Привилегия евреям Витаутаса Великого 1388 г. М.; Иерусалим, 1993. С. 46-47.

² Например: Балабан М. Буск // Еврейская энциклопедия. СПб., 1911. Т. 5; Ниссенбаум Еврейские надгробные памятники в Люблине // Еврейская старина. Т. VI. 1913; Балабан М. Dzielnica Żydowska. Jej dzieje i zabytki. Lwów, 1909; Балабан М. Болехов // Еврейская энциклопедия. СПб., 1911. Т. 4; Балабан М. Zabytki historyczne Żydów w Polsce. Warszawa, 1929; и др.

³ Хаймович Б. Историко-этнографические экспедиции Петербургского еврейского университета // История евреев на Украине и в Белоруссии. СПб., 1994. С. 15–43

⁴ Brawer A. Buchach // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1978. V. 4. P. 1436.

⁵ *Ibid.*

- ⁶ *Gelber N.M. Volekhov // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1978. V. 4. P. 1185–1186.*
- ⁷ *Балабан М. Болехов. С. 782–783.*
- ⁸ *Лукин В., Росман М. Меджибож // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1990. Т. 5. С. 199–200.*
- ⁹ *Kirshenboim Sh. L. Vishnivets // Encyclopaedia Judaica., Jerusalem, 1978. V. 16. P. 165–166.*
- ¹⁰ *Балабан М. Буск. С. 115–116*
- ¹¹ *Гоберман Д. Еврейские надгробия на Украине и в Молдове. М., 1993. С. 35.*
- ¹² *Там же, с. 36.*
- ¹³ *Там же.*
- ¹⁴ *Krajewska M. Smentarze Żydowskie w Polsce: nagrobki i epitafia // Polska sztuka ludowa. 1989. 1–2. S. 27–44.*
- ¹⁵ *ЦГИА, оп. 150, л. 144.*
- ¹⁶ *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 164.*
- ¹⁷ *Мунелес О. Кетубот миб-бет ха'-аламин хай-йехуди ха-'аттик бе-Праг. Йерушалайим, 5748/1988. С. 510.*
- ¹⁸ *Климшин И.А. Календарь и хронология. М., 1981. С. 83–88.*

Ольга Минкина (Санкт-Петербург)

**Маскилим, кагал и государственная
администрация в Российской империи
конца XVIII – первой четверти XIX в.:
к новой интерпретации взаимоотношений**

Данная работа посвящена анализу различных случаев взаимодействия первых российских «маскилим» (европейски образованных евреев) с традиционной элитой и органами общинного управления. При том что в классической русско-еврейской историографии еврейское Просвещение (Хаскала) описывалось как единое движение, характеризующееся определенной идеологией, целью и средствами, в действительности имела место куда более сложная и многообразная картина. На данный момент можно отметить активную деконструкцию «мифа о Хаскале» в современной историографии¹. Особенно примечательны исследования роли маскилим в «еврейской политике». Эли Ледерхендлер выдвинул классификацию разных ролей маскила во взаимоотношениях с внешней властью и еврейским обществом: осведомитель, штадлан и социальный критик². Данная классификация заслуживает определенной корректировки и уточнения. Особенно это касается определения маскила-штадлана. Чаще всего маскилы выступали не в роли самостоятельных штадланов, отстаивавших свою личную политическую позицию (как можно понять из изложения Ледерхендлера), а оказывались в подчиненном положении по отношению к традиционной еврейской элите.

Для конца XVIII – первой половины XIX в. противостояние двух лагерей – «традиционалистов» и «просветителей», – конструировавшееся позднейшей русско-еврейской историографией, не является, по всей видимости, актуальным. Поскольку «просвещенные» евреи («маскилим») не воспринимались еврейским обществом как особая социальная категория, термин «маскил» мог обретать разный смысл в каждом конкретном случае. Таким образом, при исследовании феномена

российской Хаскалы в целом, и взаимоотношений между маскилим, традиционной элитой и государственной властью в частности, наиболее адекватным представляется ситуационный подход. Суть данного подхода состоит в том, чтобы в каждом конкретном случае по мере возможности реконструировать ситуацию взаимодействия во всей ее полноте, выявить логику (в том числе, субъективную) участников этого взаимодействия. Изучение частных случаев коммуникации «маскилим» с внешней властью и еврейской элитой создает также возможность новых подходов к такой широкой теме, как взаимоотношения интеллектуалов с властью.

Весьма примечательна в этом контексте деятельность могилевского подрядчика Бенъямина Шпеера, который через несколько месяцев после первого раздела Польши, в 1773 г., представил новым российским властям проект реформы управления евреями. Шпеер выразил надежду на то, что евреи присоединенных территорий могут быть успешно подвергнуты модернизационным изменениям³. Предложенная Шпеером программа внутренних преобразований еврейского общества включала определенную «демократизацию» кагала: участие представителей от ремесленников в его работе, а также обязательную финансовую отчетность перед еврейским населением⁴. Нищих, скитавшихся от общины к общине, следовало распределить по кагалам, причем старики и калеки продолжали бы кормиться подаянием, а молодых и здоровых можно было бы «сделать полезными земледельцами»⁵. Проект Шпеера, следовательно, является первым из ряда проектов и предложений о привлечении российских евреев к земледелию. Последнее рассматривалось как один из способов «нормализации» евреев. Для упорядочения хаотичного и децентрализованного еврейского общества следовало также назначить «главного еврея», обязанности которого заключались бы в том, чтобы «неусыпно стараться, чтобы все учреждения в кагалах имели течение порядочное и без злоупотребления, вновь учреждать полезные порядки с дозволения правительства и исполнять все приказы, данные сему обществу, и обо всех надобностях своего общества

где надлежит предстательствовать»⁶. Впоследствии идея назначения государством «верховного начальника евреев» присутствовала в различных проектах рубежа XVIII–XIX вв., выдвигавшихся как представителями еврейства, так и российскими государственными деятелями. В ходе работы созванного полоцким губернатором собрания депутатов от кагалов Шпеер выступал в роли переводчика и посредника между собранием и губернатором⁷. Функции, которые Шпеер выполнял при полоцком, а затем (в 1790-е гг.) при киевском губернаторе⁸, имеют определенное сходство с функциями позднейшего «ученого еврея». В качестве «независимого эксперта» по еврейским делам Шпеер выступал в защиту традиционных структур общинного управления, которые, по его мнению, могли сыграть благотворную роль в процессе «цивилизации» евреев и рекомендовал губернатору действовать «в согласии» с кагалом и раввинами⁹. Все это позволяет говорить об альянсе Шпеера с главами кагалов.

Несколько иным представляется случай еврейского фабриканта уроженца Пруссии Якова Гирша, в 1783 г. выступившего с планом перераспределения кагалных доходов на нужды образования. Проект Гирша содержал резкую критику «несправедливостей» кагала, что, возможно, было связано с личным конфликтом Гирша с могилевским кагалом, установившим значительный денежный сбор с евреев-иностранцев. Гирш при этом пользовался определенной поддержкой со стороны оппозиционных кагалу кругов, людей богатых, но обделенных властью¹⁰. Аналогичным образом личным конфликтом с виленским кагалом было во многом обусловлено выступление в 1820 г. «просвещенного еврея» Гиллеля Маркевича с радикальным планом реформы управления евреями, включавшим отмену кагала¹¹. Примечательна также судьба виленского маскила Нафтали Гирца Шульмана, перешедшего от сотрудничества с кагалом к резкой конфронтации с последним¹².

Весьма ценным для выяснения политических идеалов первых российских маскилим представляется также ранее не вводившийся в научный оборот документ: прошение «неизвестного еврея», рассматривавшееся Первым еврейским

комитетом в 1803 г. Автор проекта стремился доказать, что законодательные ограничения не только «до бесконечности отяготили участь бедного еврейского народа», но и невыгодны для государства: еврейские купцы из-за двойного налогообложения были вынуждены переходить либо из первой гильдии во вторую и третью, либо в мещанство, что привело к сокращению государственных доходов¹³. Что же касается низших слоев еврейского общества, то налоги за них уплачивались кагалами еще до введения двойной подати, а после ее установления и выселения евреев из сельской местности они якобы полностью перешли на иждивение кагалов¹⁴. Отметим, что в тот период благотворительность сосредоточилась в основном в руках противостоявших кагалу «хеврот», занимавшихся выдачей беспроцентных ссуд, обеспечением бедных невест приданым и т. п., так что в данном документе роль кагалов сильно преувеличена. Законодательные стеснения сказались также и на настроениях в еврейской среде: вся «нация сия от такового ограничения крайне унижена и обескуражена»¹⁵, что не может не вызвать опасений власти. «Неизвестный еврей» указывал также на противоречия в позиции правительства по отношению к евреям. Якобы стремясь к их унификации с остальными подданными, оно ограничило их чертой оседлости, где евреи лишены «случаев видеть и познавать, что только есть в Отечестве изящного во вкусе, науках, художествах, рукоделиях и благонравного образа мыслей и воспитания, дабы всему тому подражать к усовершенствованию себя в нравственности и искусствах»¹⁶. Отметим, что «тесными» границы черты оседлости могли казаться только в общеимперском масштабе, при взгляде из центра. Характеристика черты оседлости в данном документе позволяет предположить, что к тому моменту отдельные представители российского еврейства разделяли восприятие имперского пространства, характерное для центральной власти. В целом же главной отличительной чертой данного проекта является сочетание ориентации на европейские культурные ценности с апологией традиционного общинного института – кагала.

Даже в тех проектах российских маскилим, которые на первый взгляд отражали полное отрицание современной авторам социальной структуры еврейского общества, при более внимательном анализе обнаруживаются мотивы, характерные для выступлений официальных уполномоченных от кагалов. Так, в уже упоминавшемся проекте Маркевича предлагались такие законодательные меры, как отмена кагала¹⁷, учреждение казенных школ двух разрядов для обучения еврейских детей светским наукам за счет коробочного сбора¹⁸, ослабление и (в ряде случаев) отмена ограничений на проживание вне черты оседлости для купцов и квалифицированных фабричных рабочих («мастеров»)¹⁹, полный запрет на ношение традиционной одежды евреями обою пола²⁰. Эти предложения, таким образом, предвосхитили законодательные меры 1840 – 1860-х гг.²¹. Эта часть проекта Маркевича находилась полностью в русле политического курса, направленного на жесткую регламентацию и дисциплинирование еврейского общества, которого российское правительство продолжало придерживаться весь последующий период. При этом, несмотря на совпадение общих тенденций, проект Маркевича был отвергнут Четвертым еврейским комитетом, вероятно, как чересчур радикальный для того времени. Проект Маркевича, несмотря на кажущееся доминирование отмеченной выше тенденции, не был однородным. Отдельные положения проекта Маркевича совпадали с проектами, выдвигавшимися ранее еврейскими депутатами и членами кагалов. К этой группе относится предложение «евреям предоставить свободу наравне с прочими подданными торговать по всей России даже и в столицах», совпадающее с аналогичным пунктом проекта еврейского депутата Зунделя Зонненберга (1813 г.)²² свободное использование труда христианской прислуги, о котором также постоянно ходатайствовали депутаты, разрешение на свободное проживание евреев в сельской местности, аренду помещицкой земли, производство и продажу алкоголя. Более того, предлагалось разрешить евреям покупку земли в губерниях черты оседлости как у государства, так и у помещиков. Эта часть проекта полностью совпадает с «мнением» минского

кагала, представленным Первому еврейскому комитету в 1803 г.²³. Реформа управления евреями в проекте Маркевича также имела примечательные черты. Кагалы предполагалось заменить губернскими Комитетами еврейских дел. Управляющий комитета из числа еврейских купцов должен был назначаться министром (при этом неясно, какой министр имеется в виду) и сам назначать остальных членов комитета, также из числа евреев. Комитет получал фискальные функции, контроль над еврейскими фабриками и образованием. Аналогичным образом в проекте Ноты Ноткина (скорее всего, выступавшего на тот момент в качестве еврейского депутата при Первом еврейском комитете) 1803 г. модернизированные кагалы переименовались в «депутатские комиссии» и также могли владеть фабриками²⁴. Судебные функции в проекте Маркевича планировалось передать особым еврейским магистратам и ратушам, где заседали бы выборные евреи. Таким образом, евреи изымались из юрисдикции городского самоуправления, так же как и в проектах еврейских депутатов 1785 и 1813 гг. Эта группа предложений Маркевича, как и большинство проектов еврейских представителей конца XVIII – первой четверти XIX вв., была направлена на повышение статуса евреев, в первую очередь еврейской элиты. Маркевич пытался в своем проекте дать новую, отличную от традиционной, трактовку элиты. К определяющим признакам элиты в проекте относятся имущественный статус (купцы, фабриканты, землевладельцы), светское образование и лояльность имперской власти. Такая важная для еврейского общества характеристика, как познания в области религиозных текстов, наделяется негативными коннотациями.

Своеобразной формой сотрудничества традиционной элиты с первыми российскими «маскилим» было привлечение последних к составлению прошений и од, обращенных главным образом «на высочайшее имя». В этом отношении характерна ситуация с могилевским кагалом, установившим связи с такими видными деятелями еврейского Просвещения в Германии, как Моше Мендельсон и Нафтали Герш Вессели²⁵. Довольно распространенным явлением была финансовая

поддержка первых маскилим со стороны представителей традиционной элиты. Наиболее известным примером такого рода являются взаимоотношения автора первого произведения еврейской литературы на русском языке («Вопль дочери иудейской») Лейбы Неваховича и подрядчика Ноты Ноткина. При этом Невахович не упускал случая продемонстрировать свое интеллектуальное превосходство над покровителем²⁶. Примечательно, что даже после своего крещения Невахович сохранял тесные связи с еврейской элитой. Об этом свидетельствует составленный им в 1829 г. «Проект о благоустройстве расстроенного положения народа еврейского, до миллиона людей обоого пола, в России обращающегося, с некоторыми по сему предмету изъяснениями со времени присоединения оногo с Польши с разными провинциями к России». Проект был представлен лично Николаю I, передавшему его на рассмотрение Третьего отделения собственной его императорского величества канцелярии. Предложения Неваховича сводились к нескольким мерам, полностью противоречившим избранному в новое царствование политическому курсу по отношению к евреям. Поскольку, по мнению автора проекта, «к кагалу теряется общества уважение», следовало поднять его престиж и в первую очередь запретить представителям администрации вмешиваться в его дела²⁷, расширить черту оседлости по крайней мере за счет примыкающих к ней губерний²⁸, разрешить содержание евреями постоянных дворов по деревням, производство и продажу алкогольных напитков²⁹, заменить рекрутскую повинность для евреев более эффективным использованием отдельных «способных» евреев в качестве разведчиков и проводников, как это имело место в 1812 г.³⁰, организовать новые выборы еврейских депутатов или поверенных для участия в разработке нового законодательства о евреях³¹.

Парадоксальным образом защитником кагала перед властью в данном случае выступает радикальный просветитель, ушедший в христианство и, казалось бы, полностью ассимилировавшийся в новом окружении³². Вполне возможно, что проект был написан Неваховичем по заказу заинтересо-

ванных лиц из среды еврейской элиты. Невахович мог быть полезен еврейской верхушке как человек, знакомый с условиями еврейской жизни и одновременно известный российской публике своими художественными произведениями.

Проекты маскилим, представленные российскому правительству в первые десятилетия после вхождения значительной части еврейского населения в российское подданство, демонстрировали широкий спектр подходов к традиционному еврейскому общинному управлению: от радикального предложения отмены кагала до проектов укрепления кагала путем его модернизации и включения в структуру государственного управления. При этом выдвигавшиеся маскилим аргументы в пользу реформ могут интерпретироваться и как выражение «просвещенческого» дискурса, и в контексте известных со средних веков проектов традиционного «упорядочивания» кагала на более «справедливых» началах. Отношения кагала с маскилим также могли варьироваться: имели место и финансовая поддержка маскилим отдельными представителями традиционной элиты, которые также могли в определенной степени быть подвержены влиянию европейской культуры, и привлечение маскилим к выступлениям от имени кагала. С другой стороны, пресловутые «преследования» маскилим кагалом были в большинстве случаев обусловлены не «идеологическими» расхождениями, а личными конфликтами. Взаимоотношения того или иного «просвещенного» еврея с еврейской общиной могли строиться по разным моделям – от открытой конфронтации до сотрудничества. Особую роль в этом случае играло то обстоятельство, что, владея европейскими языками и понятийным аппаратом имперской администрации, «просвещенные» евреи могли вступать в контакт с властью от имени еврейской общины.

Summary

Olga Minkina (St. Petersburg)

Maskilim, Kahal and the State Power in Russian Empire at the end of 18th — the First Quarter of the 19th Century — Towards New Interpretations

The article is based both on published and archival sources devoted to some cases of interaction between the first Russian maskilim, Kahals and state authority. This research reveals models of cooperation between maskilim and the traditional Jewish elite. The traditional leaders used maskilim in their appeals to central and local authorities. Even the apostasy as in the case of such well-known figure as Leiba Nevakhovich can not break off the cooperation of maskilim and kahals. Also this research deals with the conflicts between maskilim and communal leadership. Often Jewish communities «persecuted» maskilim not for ideological but for economic reasons. The detailed reconstruction of this part of Jewish political life in Russian Empire in the end of 18th – the first quarter of the 19th century leads to reappraisal of this topic in whole.

Примечания

¹Выражением этих тенденций является, например, сборник: *New Perspectives on the Haskalah* / Ed. by S. Feiner and D. Sorkin. London, 2001.

² *Lederhendler E.* The Road to Modern Jewish Politics. Political Tradition and Political Reconstruction in the Jewish Community of Tsarist Russia. Oxford, 1989. P. 88–106.

³ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 2–2 об.

⁴ Там же.

⁵ Там же. Л. 5 об.

⁶ Там же. Л. 6.

⁷ Там же. Л. 48–49.

⁸ Перепись евреев в малороссийских губерниях в 1792 г. // Исторические материалы из архива Киевского губернского правления. Киев, 1882. Вып. 1. С. 154.

⁹ ОР РГБ. Ф. 256. Оп. 1. Д. 470. Л. 47–49.

¹⁰ Предложение еврея Якова Гирша об учреждении еврейского училища в Могилеве // Сборник материалов для истории просвещения в России, извлеченных из архива Министерства народного просвещения. СПб., 1893. Т. 1. С. 5–7.

- ¹¹ Гиллель Маркевич и его проект еврейской реформы / Публ. О.Ю. Минкиной // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 331–370.
- ¹² *Maggid G. N. Kalman Shulman* // Ha-meliz, 1899, № 7. С.10–12.
- ¹³ ОР РНБ.Ф. 550. Ф11–195. Л. 200. Те же самые доводы в пользу отмены двойной подачи выдвигал в своих проектах Ноткин («Принесет казне немалую прибыль»). Нота Ноткин и его проект еврейской торговой компании / Публ. Д.З. Фельдмана // Источник. 1999. № 4. С. 39).
- ¹⁴ ОР РНБ.Ф. 550. Ф11–195. Л. 202 об.
- ¹⁵ Там же. Л. 201 об.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Гиллель Маркевич и его проект еврейской реформы. С.355.
- ¹⁸ Там же. С. 357, 361.
- ¹⁹ Там же. С.360, 362.
- ²⁰ Там же. С.362.
- ²¹ Так, 13 ноября 1844 г. был издан указ об учреждении казенных еврейских училищ двух разрядов (ПСЗ 2. Т. XIX. Отделение 1. 18420), а вскоре произошла отмена кагала (ПСЗ 2. Т. XIX. Отделение 1. 18546. 19 декабря 1844 г.). В том же 1844 г. началась борьба с традиционной еврейской одеждой. В 1859 г. купцам первой гильдии было разрешено проживание вне черты оседлости (ПСЗ 2. Т. XXXIV. 34248. 16 марта 1859 г.), а в 1865 г. такая же льгота была предоставлена «мастерам и ремесленникам» (ПСЗ 2. Т. XL. Отделение 1. 37684. 28 июня 1865 г.). С проектом Маркевича совпадает не только само содержание этих мер, но и их мотивировка необходимостью «цивилизация» евреев, их «слияния» с остальными подданными, поощрения «полезных» евреев.
- ²² РГИА. Ф. 1286. Оп. 4. Д. 624. Лл.102–102 об. См. также: *Гессен Ю.И.* Депутаты еврейского народа при Александре I // Еврейская старина. 1909. Вып. 3. С. 23.
- ²³ The Central Archives for the History of the Jewish People (Jerusalem) (далее – САНЖР). НМ 2/9450.10 (оригинал: ЦГИАУ. Ф. 533. Оп. 1. Д. 1690). Л. 19. Минский кагал предлагал позволить «достаточным из евреев купцам... покупать деревни для заведения фабрик».
- ²⁴ *Державин Г.Р.* Сочинения. СПб., 1876. Т. VII. С. 353–355 (опубликован в качестве приложения к «Мнению сенатора Державина об отвращении в Белоруссии недостатка хлебного обозданием корыстных промыслов евреев, о их преобразовании и о прочем»).
- ²⁵ *Fishman D.E.* Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov. N. Y., 1995. P.82–83,158.
- ²⁶ Так, в посвящении к версии «Вопля дщери иудейской» на древнееврейском языке к Ноткину прилагались те же эпитеты, что и к библейскому Мордехаю. (*Nevakhovich L.* Kol soet bat-yehuda. Shklov, 1804. S. 2. Ср.: Есф. 10:3). Последнее могло восприниматься как грубая лесть, поскольку использовалось одно из наиболее известных мест «Magilat Ester», ежегодно читавшегося на праздник Пурим. Обычно маскилим прибегали к более изощренным намекам и скрытым аллюзиям.
- ²⁷ САНЖР. НМ F/ 811. А (оригинал: ГА РФ. Ф.109. СА. Оп.3. Д. 2312). Л.33–35.

²⁸ Там же. Л. 24.

²⁹ Там же. Л.21 об.–23.

³⁰ Там же. Л.30 об.

³¹ Там же. Л.20 об.–21.

³² Весьма интересно, что апология кагала присутствует и в донесениях агента Третьего отделения, крещеной еврейки Екатерины Хотяинцевой (она же Катерина Цызырева, она же Мария Бернштейн, урожденная Шапиро). В 1826 г. она заявляла, что «евреи выбирают между собою старшин из людей честных, которые никогда от [коробочного] сбора не пользуются, принадлежность бедности свята у их для каждого человека». – САНЛР. НМ 2/ 9524.4 (оригинал: ГА РФ. Ф.109. Оп.3. Д. 3188).

Александр Безаров (Черновцы)

К.П. Победоносцев и еврейский вопрос

10 марта 2007 г. исполнилось 100 лет со дня смерти Константина Петровича Победоносцева. Наверное, в истории Российской империи найдется немного политических деятелей, которые вызывали бы у исследователей живой интерес на протяжении вот уже векового периода после своей смерти. Подобный интерес могут вызывать лишь значительные исторические личности, к которым, безусловно, принадлежит и Победоносцев.

Как в отечественной, так и в зарубежной историографии можно насчитать около полусотни самых разнообразных и пестрых эпитетов в оценках политической фигуры Победоносцева: «злой гений России», «великий инквизитор», «вице-император», «первый российский премьер-министр» – вот далеко не полный список ярлыков, присутствующих в оценочных суждениях о деятельности К.П. Победоносцева.

Относительно предложенной темы, на наш взгляд, достаточно емкими характеристиками Победоносцева будут два противоположных мнения, высказанных его современниками, которые в определенной мере отражают противоречивый характер этой фигуры:

«Победоносцев, это – не имя даже, а синоним той громады зла, которое взрощено и развито абсолютизмом и от которого страдала, страдает, и будет еще долго страдать Россия... Победоносцев не может умереть в России... Победоносцев – не обыкновенный индивид. Это коллектив, это многоликое, многодушное чудовище, которое, тлея, будет жить еще долго... Он медленное убийство в среде правящих и медленная смерть среди управляемых...»¹;

«Победоносцев был более замечательным, сложным и интересным человеком, чем это о нем думают, когда обращают внимание исключительно на его реакционную политику»².

Несмотря на огромное количество литературы, в которой исследуется идейно-политическое наследие обер-прокурора Святейшего Синода Российской империи, который в 1880–

1905 гг. играл уникальную для самодержавной России роль теневого премьер-министра, имя Победоносцева в истории еще долго будет нарицательным. Но позиция его в еврейском вопросе остается, как нам кажется, до конца не выясненной. И этому есть несколько причин.

Во-первых, его устойчивая репутация как известного антисемита и вдохновителя многих антиеврейских политических акций российского правительства способствовала приписыванию именно Победоносцеву авторства всех ограничений, выдвигаемых правительством по отношению к российским евреям. Например, известная, почти мифическая фраза Победоносцева о том, что единственным решением еврейского вопроса может быть только массовая эмиграция евреев из России, оставшиеся же должны погибнуть или ассимилироваться, нигде им больше не повторялась и не комментировалась. Более того, мы не смогли обнаружить ни одной сноски на эти слова Победоносцева, которыми исследователи, особенно западные, иллюстрируют свои описания антиеврейских деяний российского правительства.

А ведь это, учитывая весомость политического влияния «всесильного обер-прокурора», воспринимается читателями при оценке всей государственной политики в еврейском вопросе как ключевая позиция. На наш взгляд, следует избегать подобной методологической некорректности, несомненно создающей почву для предубежденности, а по сути – обывательских представлений об «имперской юдофобии» конца XIX в. в России. На такую особенность обращает внимание исследователей имперской России и Алексей Миллер в одной из своих последних и, как нам кажется, очень удачной монографии: «Нам следует уделять внимание анализу мотивации властей, отказавшись от априорного знания об их неизменных русификаторских и дискриминационных намерениях. Это позволит должным образом оценить тот факт, что бюрократия никогда не была едина в подходах к еврейскому вопросу, что политика империи в отношении евреев существенно различалась по существу и по намерениям в разные периоды и на разных окраинах»³.

Во-вторых, нет сомнений в том, что политическое, идеологическое, религиозно-культурное влияние обер-прокурора на правительственную политику было более чем значительным, а по сути, определяющим. А было ли оно таким же и в еврейском вопросе? И если да, то насколько правительственная политика в этом вопросе определялась идеями Победоносцева, и собственно, каких именно взглядов придерживался относительно урегулирования еврейской проблемы он сам? Например, М. Витенберг в своем недавнем исследовании позиции высшей российской бюрократии относительно урегулирования еврейского вопроса в период деятельности «комиссии Палена» определяет взгляды Победоносцева, как откровенно юдофобские, аналогичные взглядам Александра III⁴. Однако на следующих страницах своей статьи автор таким образом характеризует деятельность Победоносцева в организации и подготовке материалов для обсуждения еврейского вопроса в «комиссии Палена», что создается впечатление, что именно Победоносцев был заинтересован в объективности и непредвзятости при рассмотрении «еврейской проблемы» в правительстве⁵. Не совсем понятно тогда, как это увязывалось с его «давними и прочными юдофобскими взглядами»?⁶

И такие противоречивые оценки позиции Победоносцева только подтверждают, как нам кажется, мысль А. Миллера о том, что «анализ взглядов царских сановников конца XIX века позволяет увидеть в каждом конкретном случае причудливое смешение традиционалистских представлений и новых националистических идей даже в «отдельно взятых головах»»⁷.

Основными источниками при исследовании позиции Победоносцева в еврейском вопросе послужили материалы (опубликованные и неопубликованные) его личной переписки с Александром III, Николаем II, членами царской семьи, министрами, редакторами влиятельных газет, губернаторами, публицистами и многими другими известными личностями его времени. Однако необходимо отметить, что специально Победоносцев не останавливался на теоретических размышлениях по еврейскому вопросу, а в своих главных публицистических работах («Великая ложь нашего времени», «Церковь и госу-

дарство» и другие) он вообще не упоминает эту проблему. Поэтому, учитывая некоторую концептуальную узость политических взглядов Победоносцева вообще и в еврейском вопросе в частности, мы попытаемся реконструировать его позицию в этом вопросе, используя отдельные фрагменты его переписки в разные периоды его политической деятельности, свидетельства очевидцев. Помимо этого, попытаемся сопоставить его консервативные убеждения в главных направлениях государственной политики с идеями урегулирования еврейской проблемы.

Известно, что Победоносцев считал одним из опаснейших элементов социального брожения политический национализм, усматривая в нем угрозу распада империи. Проблема «иноверцев», способствующих развалу страны, начиналась для него с еврейского вопроса.

По поводу «этнизации» национализмов в позднеимперской России вообще и русского национализма в частности интересные соображения высказал немецкий историк Андреас Реннер⁸, полагающий, что идеи создания «государственной буржуазной нации» в политическом пространстве Российской империи последней четверти XIX в., которые все чаще стали высказывать такие идеологи «русского национализма», как М. Катков, Б. Чичерин или П. Струве, становились всё более популярными и в среде высшей царской бюрократии. Однако «подобного рода национализм в представлениях об эмансипации буржуазного государства идеологи прежнего режима, в частности, К.П. Победоносцев, воспринимали в качестве одного из самых больших заблуждений времени». Находясь в своеобразной оппозиции к подобным, небезопасным для имперского единства, концепциям, К.П. Победоносцев традиционно держался за проверенную идеологическую схему «русской народности», в которой официально признанный антисемитизм выступал в качестве индикатора административно-культурной «русификации»⁹.

Однако в 1900 г. в своем интервью «Вестнику Европы» Победоносцев сделал неожиданное заявление о своей абсолютной непричастности к тем политическим действиям

власти, которые особенно касались ограничений в правах иноверцев, в том числе и евреев¹⁰. В своем письме Николаю II он также попытался, хотя и не очень убедительно, снять с себя все подозрения в том, что именно он виновен «во всех бедах российского еврейства»¹¹.

Был ли Победоносцев здесь искренен или это была попытка оправдаться в собственных антисемитских взглядах перед надвигавшейся волной массового антисемитизма, охватившей страну в годы революции 1904–1905 гг.? Попытаемся это выяснить.

Известно, что на Западе позиция Победоносцева в еврейском вопросе довольно долгое время оставалась объектом резкой критики. В этой связи его роль во всех правительственных решениях по еврейскому вопросу не могла не вызывать у него озабоченности. Трудно отрицать тот факт, что К.П. Победоносцев был откровенным антисемитом, об этом свидетельствует и его переписка с Ф.М. Достоевским. «То, что Вы пишете о жидах, – обращался он к писателю по поводу прочитанного раздела о еврейском вопросе в «Дневнике писателя», – это совершенно справедливо. Они все заполнили, все подточили, однако за них – дух века сего. Они в корне революционного движения и царубийства. Они владеют периодической печатью, у них в руках денежный рынок... Они управляют и началами нынешней науки, стремящейся стать вне христианства и за всем тем – суть поднимается вопрос о них, подымается хор голосов за евреев во имя якобы цивилизации и терпимости, то есть равнодушия к вере»¹².

Как отмечает современный российский исследователь А.В. Новиков, Победоносцев был первым российским идеологом государственного антисемитизма, внушившим такое же отношение к евреям Александру III¹³. Впрочем, такое утверждение нельзя считать абсолютно верным, так как Александр III слабо поддавался любым внушениям со стороны, а отношения между ним и Победоносцевым не были такими безоблачными, как принято думать. Например, Победоносцев в самом начале его знакомства с наследником невысоко оценивал его способности в качестве будущего императора, отдавая предпо-

чение вел. кн. Николаю Александровичу, который внезапно скончался в 1865 г.¹⁴. Но как отмечал Ю.В. Готье в своем биографическом очерке о Победоносцеве, «вторым кругом идей» (первым кругом, вероятно, была религиозность. – А.Б.), сблизивших Победоносцева и наследника престола и усиливших его влияние на царя, было славянофильство¹⁵. А тот факт, что Победоносцев сам находился под сильным влиянием творчества Ю. Самарина, И. Аксакова, Ф. Достоевского, не вызывает ни малейшего сомнения. «Для меня, – писал Победоносцев Достоевскому в 1879 г., – вопрос ставится прямо: на репейнике не могут расти гроздьи, на крапиве не вырастут клюквы»¹⁶.

В Победоносцеве сочетались разнообразные мотивы неприятия еврейства. Среди них – религиозное предубеждение, побуждавшее его поначалу рассматривать крещение евреев как метод их исправления. Однако когда становилось очевидным, что крещение евреев не приводит к их ассимиляции, а число крещеных евреев ничтожно мало, Победоносцев решил действовать методом политического и административного вытеснения евреев из тех сфер социально-экономической жизни страны, где они продолжали, несмотря на уже имеющиеся ограничения, играть важную роль. Так, в 1886 г. в ответе на записку военного министра П.С. Ванновского относительно проекта присоединения Ростовского уезда и Таганрогского градоначальства к Области войска Донского, К.П. Победоносцев высказал «крайнее опасение за последствия предполагаемого слияния совершенно разнородных учреждений», очевидно не желая предоставлять Области войска Донского большей автономности. В качестве одного из главных мотивов своего отказа К.П. Победоносцев называл «значительное количество оседлых и приписанных евреев», которое окажется в обновленном составе Области, и для которых атаман требует свободного жительства в городах Области¹⁷.

Политические уступки в еврейском вопросе Победоносцев воспринимал как измену консервативно-охранительным началам государственной политики. «Бедный народ, – рассуждал он по поводу последствий крестьянской реформы 1861 г., – предоставленный самому себе и оставленный без попечения,

стал пить и лениться на работе, а поэтому стал несчастною жертвою целовальников, кулаков, жидов и всяких ростовщиков»¹⁸. Главной угрозой для русских интересов в экономике, политике, обществе Победоносцев считал поляков и евреев, которые смогли объединить свои усилия в деле тотальной эксплуатации «истинно русских» территорий. Евреи для него суть антигосударственная и антинациональная сила, способная усилить опасные тенденции в процессе полонизации западных окраин империи. Именно поэтому Победоносцев позитивно оценивал закон 1864 г., согласно которому евреям запрещалось приобретать в собственность земли, принадлежавшие помещикам и крестьянам, а «Временные правила о евреях» 1882 г. рассматривал как необходимый закон, укреплявший позиции «русской народности», особенно в Западном крае. Победоносцев в связи с этим высоко оценил политику киевского генерал-губернатора А.Р. Дрентельна в еврейском вопросе, в которой он особенно выделил и поддержал предложения Дрентельна не препятствовать массовой эмиграции евреев из России¹⁹.

Таким образом, позиция Победоносцева олицетворяла собой конец ассимиляторских традиций в правительственной политике по еврейскому вопросу. Консерваторы уже не питали особых иллюзий относительно результативности политики, направленной на исправление евреев. Особенно это проявилось во время принятия «процентной нормы» для евреев при поступлении в университеты в 1887 г. Покушение на царя 1 марта 1887 г. вызвало некоторое замешательство в стройных рядах консерваторов. Уже 4 марта 1887 г. К.П. Победоносцев в своем письме Александру III взволнованно вопрошал: «Отчего у нас так много обезумевших юношей? (имелось в виду участие в покушении студентов-разночинцев. – А.Б.). Мы ввели у себя ложную, совсем несвойственную нашему быту систему образования, которая, отрывая каждого от родной среды, увлекает его в среду фантазий, мечтаний и несоответственных претензий»²⁰. Очевидно, что подобными «мечтателями» были именно молодые евреи, проявлявшие известную склонность к политическому и социальному

радикализму. Собственно для Победоносцева «еврейский» характер российского революционного движения становится аксиомой.

Кроме того, антисемитизм Победоносцева, который был уверен, что в «России все летит к черту», усиливался по мере распространения в стране либеральных идей и что именно западные страны, спекулируя на еврейском вопросе в России, пытаются путем нажима на российское правительство добиться от него либерализации «еврейского законодательства». Именно такая реакция Победоносцева прозвучала в его письме Александру III по поводу митингов протеста против притеснений евреев в России, которые прошли в 1890 г. в Великобритании²¹. Правда, антиеврейские чувства Победоносцева не помешали ему воспользоваться «кредитом» в 1 млн. франков, предоставленным М. Гиршем на организацию небезызвестных церковноприходских школ в России на взаимовыгодных условиях²².

Тем не менее, идеология государственного антисемитизма, которая имела достаточно сильное влияние не только в высших правительственных сферах, но и на местах именно в период «премьерства» Победоносцева, не могла ассоциироваться лишь с этой политической фигурой.

Так, в период подготовки и принятия «Временных правил о евреях» в 1881–1882 гг. министр внутренних дел, протеже Победоносцева, Н.П. Игнатъев в своей политике действовал самостоятельно, без диктата своего опекуна, что, возможно, и предопределило его быстрое падение. В личной переписке К.П. Победоносцева и Н.П. Игнатъева (57 опубликованных писем из 79) еврейский вопрос не затрагивался вообще. Сам граф Игнатъев в своих воспоминаниях отмечал, что влияние Победоносцева на правительственную политику сильно преувеличено²³. Отношения Победоносцева и Александра III, как уже отмечалось, также были не всегда идеальными. Некоторое их охлаждение наблюдалось в период сближения Победоносцева с известным адвокатом Плевако, который придерживался умеренных подходов в политике. С.Ю. Витте вспоминал слова Александра III, сказанные ему по поводу политической роли Победоносцева:

«Он отличный критик, но сам никогда ничего создать не может... К.П. Победоносцев и другие лица его же направления более не могут принести пользы... , во всяком случае, — сказал император, — я уже давно перестал принимать во внимание их советы»²⁴.

Таким образом, Победоносцев, которого можно считать классиком российской консервативной мысли конца XIX в., и в еврейском вопросе проявил себя как лидер умеренного крыла консервативной группировки в правительственных кругах. Несмотря на свой религиозный, отчасти эмоциональный антисемитизм, он все же не был, в отличие от крайне правых — славянофилов, — сторонником жесткого этнонационализма. Мы присоединяемся к мнению А. Реннера, который определил политические взгляды Победоносцева, как «имперский патриотизм, у которого были напряженные отношения с русским национализмом»²⁵.

«В отличие от Игнатьева, — отмечает современный французский исследователь А. Труайя, — главным врагом для Победоносцева были не евреи, а либералы. Настоящую опасность для России Победоносцев видел не в синагогах, а в тайных собраниях, на которых обсуждались революционные теории. Разумеется, его любимыми авторами оставались писатели — славянофилы Аксаков и Самарин, но теперь он пришел к выводу, что одной лишь поэзии земли русской недостаточно для того, чтобы обезвредить красного монстра»²⁶.

Кроме того, ближе к концу XIX в. политическая инициатива в правительстве все более переходила к не менее одиозным, чем сам Победоносцев фигурам, как В.П. Мещерский и В.К. Плеве, на наш взгляд имевшим более стройную программу «урегулирования» еврейского вопроса, в которой уже не оставалось места для религиозно-народнической мистики и пафоса в духе Победоносцева.

Как ни странно, но Победоносцев не уделял особого внимания собственно вероисповедному принципу и не считал его главным критерием в решении еврейского вопроса. «Австрийский император, — писал он, — может говорить о своих народах, а у нас народ один и власть одна»²⁸. Тем самым он

вносил некоторую неясность в политическую стилистику того времени, так как формального употребления понятия «национальность» не было, а в официальном языке чаще всего фигурировало «вероисповедание». Однако, согласно законодательству Российской империи, понятие «русского подданства» не предусматривало ни вероисповедного, ни национального критерия. В своих главных теоретических сочинениях Победоносцев подчеркнул провозглашал недопустимость гонений по религиозному принципу (что, однако, не помешало ему на практике проводить противоположную этому принципу политику), а борьбу с национальными движениями народов России он рассматривал в зависимости от степени той угрозы целостности Российской империи, которая могла бы возникнуть при усилении такой борьбы. «Еврейский вопрос, – пишет А. Реннер, – сфокусировался теперь на этническом антисемитизме»²⁷, что, естественно, было чревато серьезными политическими и социальными последствиями, учитывая и без того напряженную ситуацию с еврейским вопросом в России. Победоносцев как опытный политический деятель и просто умный человек своевременно осознал такую опасность для страны, да и для себя лично, учитывая значительную критику в свой адрес внутри России, а особенно – за ее пределами. Поэтому, как нам кажется, Победоносцев попросту дистанцировался от крайне националистических идеалов русских, понимая всю опасность русского этнического национализма с его идеями национальной буржуазии, которые не соответствовали его представлениям о национальной монархии. Любопытно, что националисты предлагали провести либерализацию империи, но только с правым уклоном. А это предполагало бы углубление государственного антисемитизма прямо пропорционально усилению националистических настроений в обществе, что в принципе и произошло, однако лишь в начале следующего века. Победоносцев понял это раньше других и потому сошел с политического Олимпа сознательно.

Очевидно, что, выступая в защиту дискриминационной политики в еврейском вопросе, Победоносцев оставался идейным защитником консервативных принципов в по-

литике, главными из которых для него была сильная самодержавная власть и народная монархия, которая имела бы мощную социальную и политическую опору в национальных кругах. Победоносцев так и не превратился в идейного националиста в широком значении этого понятия, а его консервативная программа была очень близка тем идеям, которые высказывал в свое время М.Н. Катков²⁸. О консерватизме Каткова очень удачно выразился А. Миллер, отметивший, что его рассуждения – это рассуждения русского националиста, который при определенных условиях готов был бы пожертвовать частью имперских амбиций²⁹. М. Катков, по сути, национализировал модель имперского патриотизма Победоносцева³⁰.

Парадоксально, что евреи оставались за скобками и той, и другой модели политической модернизации позднеимперской России, которые проектировались представителями высшей царской бюрократии. Очевидно, что этот исторический парадокс политического развития Российской империи еще ждет своего разрешения.

Summary

Bezarov Alexander (Tchernovtsy)

K.P. Pobedonostsev and the Jewish Question

100 years have passed since the death of Konstantin Petrovich Pobedonostsev, an influential political figure and a prominent thinker in the Russian empire during the second half of the 19th century.

The article attempts to assess his attitude towards the “Jewish question” and to analyze his political views in order to compare them with the actual policy of the Russian government in this context. The author concludes that one should avoid generalizations in evaluating of K.P. Pobedonostsev’s political views, in particular in relation to the Jewish question. Nevertheless, it became quite evident that the impact of K.P. Pobedonostsev on the political deci-

sions of the Russian Cabinet in this field was great, if not decisive. Known as a convinced defender of the conservative values of traditional Russian society and a person with anti-Semitic persuasions, K.P. Pobedonostsev nevertheless proved himself as an outstanding politician. In the field of the Jewish policy he could combine his own vision with the principles of political expedience and tried to stay apart from the position of the extreme nationalists in Russia.

Примечания

¹ *Преображенский И.В.* Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его кончины // Миссионерское обозрение. Журнал внутренней миссии. 1912. № 5. С. 60–61.

² *Бердяев Н.А.* Победоносцев и Ленин // К.П. Победоносцев. Тайный правитель России: К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. 1866–1895. Статьи. Очерки. Воспоминания. / Сост. Т.Ф. Прокопов. М., 2001. С. 536.

³ *Миллер А.* Империя Романовых и национализм. Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006. С. 145.

⁴ *Витенберг М.В.* Власть и евреи. «Паленская комиссия» и ее предшественники: общество и бюрократия на путях решения «еврейского вопроса» в России в 1880-е гг. // Архив еврейской истории. Т. 3. М., 2006. С. 207.

⁵ *Виттенберг М.В.* Указ. соч. С. 214.

⁶ Во время обсуждения темы данной статьи на XIV ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике эта проблема была предметом полемики между М. Витенберг, Д. Эльяшевичем и автором статьи (выступления). Известный российский исследователь Дмитрий Эльяшевич высказал по этому поводу некоторые соображения, которые, как нам кажется, заслуживают отдельного внимания. В частности, он отметил, что во второй половине 1880-х годов деятельность российского правительства в еврейском вопросе уже не была интересна ни российской, ни еврейской общественности. Поэтому у русской и еврейской прессы не было особого интереса к деятельности «комиссии Палена», так как сама комиссия после 1881 г., то есть после погромов, уже была анахронизмом. Рудиментарность «комиссии Палена» была такой же, какой была сама русско-еврейская элита Петербурга. Таким образом, как утверждает Д. Эльяшевич, ее результаты уже никого особенно не волновали. Они были очевидно негативными. Это понимали и либералы, и консерваторы. Еврейский вопрос уходит с первых полос практически всех газет по той простой причине, что он уже не был интересен...

Возможно, такая аргументация, высказанная Д. Эльяшевичем, М. Витенберг, а также другими исследователями, которые придерживаются подобной точки зрения, некоторым образом объясняет откровенно двусмысленную позицию в еврейском вопросе таких крупных политических

деятелей, как К.П. Победоносцев или М.Н. Катков.

Однако, учитывая достаточно либеральные взгляды, которые высказывались некоторыми участниками «комиссии Палена» относительно урегулирования еврейского вопроса в Российской империи, и обратно пропорциональные результаты ее деятельности, приходится сомневаться в том, что ее деятельность «не слишком волновала широкую общественность». А тот факт, что некоторые ее материалы были засекречены, только усиливает нашу заинтересованность ролью, возложенной в этом процессе на К.П. Победоносцева, от которого, несомненно, зависела судьба законопроекта о евреях. По-видимому, все же следует учитывать не только изменение политической ситуации в Российской империи в конце 1880-х – начале 1890-х годов, но и трансформацию собственно политических взглядов в еврейском вопросе главных идеологов российского правительства, к которым и принадлежал К.П. Победоносцев. Вероятно, такая трансформация произошла до того времени, как открылись первые заседания «комиссии Палена». Как нам кажется, остается открытым вопрос, какого качества была эта трансформация и, собственно, насколько она была адекватна тем политическим условиям, которые сложились в стране в этот период.

⁷ Миллер А. Указ. соч. С. 69.

⁸ Реннер А. Изобретающее воспоминание: Русский этнос в российской национальной памяти // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М., 2005. С. 436–471.

⁹ Там же. С. 451.

¹⁰ Преображенский И.В. Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его кончины. СПб., 1914. С. 134.

¹¹ Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 630.

¹² Новиков А.В. Российские консерваторы (М.Н. Катков, Д.А. Толстой, К.П. Победоносцев) и самодержавие (середина XIX – начало XX веков). М., 2002. С. 44. Видимо, А.В. Новиков ошибся в датировке этого письма Победоносцева Достоевскому, так как не совсем понятно, о каком «цереубийстве» в 1879 г. идет речь. Также не выяснен источник, на который ссылается автор монографии, ибо указанный в ссылках вообще не содержит писем Победоносцева Достоевскому. И наконец, К.П. Победоносцев в 1879 г. еще не был, как утверждает А.В. Новиков, «главою государственной церкви».

¹³ Новиков А.В. Указ. соч. С. 44.

¹⁴ Готье Ю.В. К. П. Победоносцев и наследник Александр Александрович. 1865–1881 // К.П. Победоносцев тайный правитель России. С. 503–504.

¹⁵ Там же. С. 509.

¹⁶ Письмо К.П. Победоносцева Ф. М. Достоевскому от 29 июня 1879 г. // ОР РГБ, ф. 93 П–7–93- л. 24.

¹⁷ К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки / Предисл. М.Н. Покровского. Т. 1. Полутом 2. М.; Пг., 1923. С. 569–575. Как известно, замечания Победоносцева не были учтены, и означенные уезды все же были присоединены к Области войска Донского.

¹⁸ Извлечения из воспоминаний статс-секретаря Перетца, относящихся к

1880–1881 гг. // ГА РФ, ф. 677, оп. 1, ед. хр. 134, л. 50.

¹⁹ Письмо К.П. Победоносцева Александру III с приложением записки о деятельности генерала Дрентельна в качестве киевского генерал-губернатора // ГА РФ, ф. 677, оп. 1, ед. хр. 590, л. 30–31.

²⁰ Твардовская В.А. Царствование Александра III // Гросул В.Я., Итенберг Г.С., Твардовская В.А., Шацилло К.Ф., Эймонтова Р.Г. Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000. С. 319.

²¹ К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1. Полуптом 2. С. 937–938.

²² Троцкий И.М. Самодеятельность и самопомощь русского еврейства // Книга о русском еврействе: от 1860-х годов до революции 1917 г. Иерусалим; М.; Минск, 2002. С. 495.

²³ Игнатъев Н.П. Земский Собор. СПб.; Кишинев, 2000. С. 36–37. См. также: К.П. Победоносцев и его корреспонденты. Письма и записки. Т. 1. Полуптом 1. М.;Пг., 1923. 431 с.

²⁴ Витте С.Ю. Избранные воспоминания. 1849–1911 гг. М., 1991. С. 246.

²⁵ Реннер А. Указ. соч. С. 392.

²⁶ Труайя А. Александр III. М., 2005. С. 105.

²⁷ Новиков А.В. Указ. соч. С. 40.

²⁸ Реннер А. Указ. соч. С. 461.

²⁹ Миллер А. Указ. соч. С. 161. Прошу прощения у А. Миллера за некоторую подмену понятий: у автора в тексте – «территорий», но мне кажется понятие – «амбиций» усиливает смысл этого суждения.

³⁰ Реннер А. Указ. соч. С. 458.

Татьяна Хижая (Санкт-Петербург)

К вопросу о контактах между субботниками и евреями в России первой трети XIX в.

В изучении феномена субботничества одним из самых сложных является вопрос о контактах между иудействующими и евреями. На основании архивных документов и некоторых других источников мы попробуем выяснить, как строилось общение между сектантами и иудеями в России первой трети XIX в.

Одно из самых известных следственных дел, относящихся к этой эпохе, знакомит нас с историей обращения в «иудейскую секту» некоторых жителей г. Ельца Орловской губернии¹. Архивные материалы по этому делу привлекли внимание дореволюционных авторов², однако некоторые нюансы следственного процесса были либо не замечены, либо не подвергнуты всестороннему анализу. Это касается как раз «еврейского» участия в истории елецких субботников. Расследование по делу о причастности четырех горожан (и членов их семей) – двух братьев-купцов Бориса и Ивана Яковлевых, их родственника, мещанина Иосифа Михайлова и бывшего их работника, экономического крестьянина Ивана Жегулина – к «еврейской вере» началось в 1814 г. Подследственные называли разные причины своего «отступления» – рождение от родителей, исповедовавших Моисеев закон, внушения родственников, самостоятельное чтение Библии, знакомство с субботником. Среди этих причин один из фигурантов, Б. Яковлев, упомянул и о «наставлениях», полученных от евреев, приезжавших к елецким купцам. По его словам, они убеждали его в превосходстве иудейской веры над христианской³. Выяснилось, что иудеи действительно «нередко» посещали дом Яковлевых. Об этом заявили и сами подследственные, и свидетели – работники купцов и их квартирант. И. Яковлев даже упомянул о «многих» евреях⁴. Последние, по признанию Б. Яковлева, И. Михайлова и их многочисленных родственников обрезали «в разные времена» детей Б. Яковлева, причем младший сын

был обрезан на восьмой день после рождения⁵, что уже само по себе опровергало версию о случайных контактах между елецкими сектантами и иудеями. В пользу достаточной регулярности этих контактов свидетельствовало также уверение одного из братьев, что он «мясо употребляет тогда только, когда скотина или птица зарезаны кем-нибудь из искусных в сем деле евреев»⁶. Приезжавшие иудеи молились и «субботствовали» вместе с «отступниками», но, по заверениям некоторых подследственных, «никаких наставлений по вере их не давали»⁷. Правда, эти утверждения несколько расходились с показаниями Б. Яковлева. Сектанты не смогли (или не захотели) сообщить какую-либо конкретную информацию о большинстве своих «гостей», но в итоге во время следствия прозвучали имена четырех евреев, двое из которых были обнаружены и допрошены. Один из них, витебский мещанин, «винокурный мастер», Янкель Левин, был найден еще во время обыска в доме елецких купцов. При себе он имел плакатный паспорт, а также документ, выданный ему витебским губернатором, который давал право свободного передвижения по Псковской, Саратовской и Пензенской губерниям в течение определенного срока. По его словам, проезжая из Саратова через Елец, он услышал, что в городе живут «молокане» «еврейской веры». Это побудило его посетить их дом. Он уверял, что не молился вместе с ними, «тем более что при чтении ими славянских книг он их не понимает». Он молился отдельно «по еврейским книгам», которые привез с собой (и которые были обнаружены во время обыска в доме Яковлевых)⁸. Однако факт совместной молитвы был засвидетельствован самими обвиняемыми⁹. Я. Левин также отрицал какое-либо учительство со своей стороны по отношению к сектантам, что подтвердили и они сами. Но при этом он, по собственному признанию, попытался внушить им мысль о недостаточности их веры. Он объяснил слушателям, что «по одной Библии» «в точности» исповедовать веру, соблюдать праздники и субботу невозможно: для этого необходим раввин и соответствующие книги. Указал он и на неправильность их практики «самообрезания», пояснив, как исполняется этот ритуал в иудаизме. Показательно, что бра-

тъя Яковлевы, как следует из материалов следствия, обрезали сами себя, а уже над многочисленными сыновьями Бориса эта операция была произведена «проезжавшими евреями». Значит, члены Моисеевой секты осознавали желательность приобщения к иудейской традиции в этом вопросе, скорее всего, под влиянием подобных замечаний.

Я. Левин заметил отсутствие у субботников «рясны» и «заповедей для употребления при молитве, необходимо нужных», т.е., по-видимому, таллита и тфиллин¹⁰. В ходе следствия были названы имена еще двух евреев, связанных с семейством елецких купцов, – Моисея Нестеровича и Лейбы Яковлева. Оба они, как и Левин, оказались винокурами, но работавшими неподалеку – на заводах Елецкого уезда. Первого к моменту следствия не оказалось на месте, а второй был отыскан и дал показания. Он фактически повторил слова Левина о том, что наставлений иудействующим не давал, но говорил им о невозможности правильно «содержать» веру «без устава, книг, раввинов и прочих принадлежностей»¹¹. Кроме того, в доме сектантов было найдено письмо от некоего Захарии Уманского, в котором он называл их «русскими евреями». Автор письма, как впоследствии выяснилось, оказался иудеем, который нередко заезжал к Яковлевым и Михайлову и праздновал вместе с ними субботу¹².

Данное дело не позволяет выявить передачу евреями своих религиозных практик русским сектантам. Но оно со всей очевидностью фиксирует: 1) факт относительно регулярного общения «жидовствующих» и иудеев; 2) взаимное стремление к этому общению; 3) возможность контактов, несмотря на наличие черты оседлости; 4) попытки евреев внушить субботникам мысль о некоей «неполноценности» их ветхозаветной веры и указать им тот идеал, на который они должны ориентироваться, – нормативный иудаизм. По всей видимости, эту мысль разделяли некоторые общины иудействующих в первой четверти XIX в. Так, в это время однодворец села Свиноухи Балашовского уезда Саратовской губернии Р. Милюхин от лица почти 300 субботников писал министру внутренних дел о необходимости для своих единоверцев – по причине от-

сутствия единообразия в обрядах – религиозного руководства со стороны ученых евреев и сведущего наставника¹³.

О контактах с иудеями свидетельствуют и материалы следственного процесса, производившегося над ставропольским купцом-субботником Иваном Гуляевым: его сын был обрезан приехавшим евреем-раввином. Это происходило приблизительно в 10-е г. XIX в.¹⁴.

В 20-е г. XIX в. в село Балыклейское Астраханской губернии, населявшееся молоканами-субботниками, приехал еврей, который стал жить среди иудеяствующих. Он первым начал совершать обрезания сектантов и учил, как следует производить эту операцию. Так, по крайней мере, говорили впоследствии старожилы села¹⁵.

Вполне осознанное стремление последователей Моисеева закона к заимствованию талмудической традиции демонстрирует дело, производившееся в 1822 г. в министерстве духовных дел и народного просвещения. Этот многостраничный документ ни разу не подвергался анализу и фактически впервые вводится в научный оборот¹⁶.

Осенью 1822 г. петербургская полиция задержала однодворца села Верхний Мамон Павловского уезда Воронежской губернии, Ефима Лукьянченкова и мещанина-еврея из г. Пинска Минской губернии, Лейбу Клодню. Арестованные подозревались в том, что один из них (Клодня) передавал, а другой (Лукьянченков) принимал «иудейское учение о вере». В их квартирах был произведен обыск и изъято множество бумаг. Подозреваемые неоднократно допрашивались, а вещественные улики были подвергнуты тщательному изучению. Протоколы допросов и, что особенно интересно, конфискованные документы присутствуют в архивном деле.

Крестьянин Лукьянченков оказался субботником «христианской веры», с малолетства принадлежавшим к «Моисеевой секте». По его признанию, он соблюдал еврейские праздники и посты, употреблял в пищу опресноки, хотя и не был при этом обрезан¹⁷. Видимо, он принадлежал к субботникам-молоканам, которых к тому времени в Воронежской губернии было немало. В Петербург он приехал «для дел своего обще-

ства»¹⁸. Что побудило воронежского сектанта к общению с иудеем из Пинска? Сам он откровенно заявил, что желал познакомиться с евреем «для учения иудейского». Встретившись на улице с раввином по имени Елкан, он начал с ним разговор, но раввин, видимо не очень хорошо знавший русский язык, указал ему на Лейбу Клодню. В течение двух месяцев крестьянин регулярно встречался с Клодней и передавал ему записки. Встречи держались в строгой тайне. В процессе общения с белорусским евреем Лукьянченков «старался собрать молитвы и другие записки об иудейских обрядах по своему желанию и по просьбе последователей Моисеева закона». На это мероприятие ему выделили деньги, но большую часть заплатил он сам за покупку еврейского молитвенника «Сидер» («Сидур». – Т.Х.), за перевод молитв на русский язык и другие услуги Клодни¹⁹. В переводе молитвенника участвовал также титулярный советник Платонов, чей труд правил Клодня. Всего Лукьянченковым было потрачено 128 рублей²⁰.

На допросах Клодня отрицал показания субботника, признавшись, впрочем, в том, что он был с ним знаком, встречался несколько раз и не запрещал Лукьянченкову читать разные молитвы, которые тот мог найти у него дома. Молитвы с еврейского языка, по его уверениям, он переводил для себя²¹. Однако изучение множества рукописей, найденных у обвиняемых, подтвердило причастность пинского еврея делу обучения русского сектанта иудаизму. «Компромат» включал следующие документы: 1) бумаги Лукьянченкова – еврейские молитвы на русском языке со ссылками на Пятикнижие, с комментариями, с наставлениями, как и в какое время их читать; древнееврейский алфавит; сведения об иудейских праздниках²²; 2) рукописи, обнаруженные у Клодни, – еврейские молитвы на русском языке, выписки из Пятикнижия, сделанные рукой Лукьянченкова, записки об иудейских праздниках, начатый перевод 613 заповедей Торы, бумаги на польском, немецком и древнееврейском языках, содержащие полемику с христианством и иудейское учение о Мессии; несколько печатных книг на иврите, среди которых – еврейский календарь, Новый Завет и «Хизик Амон» (т.е. «Хиззук Эмуна» –

иудейское апологетическое сочинение XVI в., на основании которого Клодня и составил свои полемические заметки)²³.

На очных ставках Лукьянченков «склонял» своего учителя «к признанию искреннему» и был готов подтвердить показания под присягой²⁴. На вопрос о почерке в рукописях Клодня ответил, что почерк похож на его руку, «а кто подделался под его руку, не может сказать»²⁵. В качестве улики ему предъявили приписку, сделанную Лукьянченковым в одной из бумаг: «Милостивый государь, я по твоему замечане некава понятия не разобрал...» и далее: «Я тут савсем помешался и аставил писать евта бы нада и мне подле тебе седеть и мне бы понятна былабы»²⁶. Этот документ находился среди рукописей Клодни и наличие его обвиняемый не смог удовлетворительно объяснить²⁷. Последней попыткой добиться от Клодни признания вины, было проведение «экспертизы» его почерка²⁸. На этом расследование закончилось, так как в министерстве сочли связь пинского еврея и воронежского субботника доказанной: переводы, имевшиеся у Клодни, «зеркально» присутствовали и в бумагах Лукьянченкова. Следственное дело было передано министру внутренних дел В.П. Кочубею на рассмотрение и для «дальнейших изысканий». В итоге судьба обоих фигурантов была решена следующим образом: Лейба Клодня был сослан на жительство в Иркутскую губернию под надзор местных властей, а Ефим Лукьянченков для утверждения в православии был поручен иерею Казанского собора Санкт-Петербурга.

Настоящее дело уникально тем, что если в других, отысканных к настоящему времени документах, относящихся к 1-й четверти XIX в., просто констатируются случаи общения субботников и иудеев, то здесь отражена «техника» передачи еврейской религиозной традиции русским сектантам. Анализ рукописей, приложенных к следственному делу, показывает, что для Лукьянченкова были переведены из «Сидура» утренние молитвы, а именно: 1) утренние благословения; 2) «йигдаль» – 13 принципов веры в форме религиозного гимна; 3) молитва о скором приходе Мессии; 4) молитва о восстановлении Иерусалима; 5) окончание молитвы «Алейну

Лешабеах»; б) 13 принципов веры согласно Маймониду – дополнение к утренней молитве²⁹.

В рукописях указано, какие отрывки из Торы и псалмы следует читать, каков порядок омовения рук утром и перед едой. Даны молитвы до и после трапезы («малитва кушать садица»). К ряду молитв Клодня писал комментарии. Имеются наставления о праздновании Пасхи, Нового года или «трубок» (в иудейской традиции – Рош-ха-Шана), «великого поста» (Йом Киппур) и «кучек» (Суккот). Расписывается подробный календарь на 1822–1823 гг. Есть «правила об обрезании, о неядении некоторых частей мяса, о еврейских опресноках»³⁰. Обстоятельно оформлен древнееврейский алфавит – в виде таблицы с начертанием букв, печатных и скорописных, с названием каждой буквы, указанием на соответствующие буквы русского алфавита, с инструкциями по изучению.

Очевидно, что Клодней была проведена огромная работа (хотя и незаконченная, как видно из документа): он выступает в роли переводчика, комментатора, а в более широком смысле – в роли наставника и проводника иудейской религиозно-культурной традиции.

Весьма любопытной оказалась и личность принимающего эту традицию последователя Моисеева закона. Человек уже преклонного возраста (59 лет) отправляется из далекой провинции в Петербург, живет там довольно долго для того, чтобы выполнить нелегкое и опасное поручение, требующее значительных материальных затрат. Впрочем, это не просто поручение, но и глубокая внутренняя потребность самого крестьянина, чьи религиозные искания нашли отражение в официальном документе. Это человек исключительно любознательный, проявляющий интерес к еврейской литературе. Среди найденных у него бумаг оказалось купленное им сочинение еврейского просветителя Лейбы Неваховича «Вопль дочери иудейской». Узнав во время следствия, что чиновник департамента духовных дел Давыд Зандберг – крещеный еврей, он попросил у него книги Маймонида (!) и изъявил желание побеседовать с ним о вере, как с человеком, «знающим и еврейский, и христианский закон»³¹.

Анализ архивного документа показывает, что встреча с Клодней для крестьянина из села Верхний Мамон не была его первым и единственным контактом с иудеем. Увещевавший сектанта священник – а им оказался известный ученый-гебраист о. Герасим Павский – в течение двух недель общался со своим подопечным и пришел к выводу, что последнему приходилось *часто* (курсив мой. – Т.Х.) слышать «лжеучение евреев»³². Отношение субботника к Новому Завету, Христу и иконам, как заключил священник из его слов, формировалось под влиянием иудаизма³³. Кроме того, Лукьянченков признавался Г.П. Павскому, что он избегал есть мясо скотины, «убитой не евреем»³⁴. Факт немаловажный, свидетельствующий о контактах сектанта с резниками. А ведь Лукьянченков вряд ли был единственным, кто пользовался услугами евреев – на его родине в целом ряде сел к этому времени жило немало количество субботников³⁵. Кстати, крестьянин был уверен, что учение иудействующих открылось в некоторых селах Воронежской губернии (Чиголке и Тишанке) от странствующих евреев³⁶. Вряд ли суждение Лукьянченкова проливает свет на происхождение секты в данной местности, однако оно косвенно указывает на нередкие встречи его земляков с иудеями. Слишком хорошо известно, что и Воронежская губерния, и другие внутренние районы России находились вне черты еврейской оседлости, но лица иудейского исповедания могли временно находиться в этих местах, как, например, винокурные мастера, фигурирующие в деле купцов Яковлевых³⁷.

Министр духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицын, прекрасно осведомленный о положении евреев³⁸, писал в 1822 г. по поводу возможных связей последних с субботниками: «Евреи, не имея права постоянно жить в Воронежской губернии, могут приезжать в оную на время, для известных дел и на известном основании, то есть для мастерства, ремесла, дел коммерческих и фабричных, для занятия на водочных заводах с губернаторским паспортами»³⁹. (Таковой как раз имелся у Я. Левина. – Т.Х.). Лейба Клодня, судя по просьбе его жены, посланной министру внутренних дел, прибыл в Петербург «по собственным его равно и от общества Пинска и других лиц поверенным ему делам»⁴⁰.

Рассматриваемое дело свидетельствует, что контакты иудеев с приверженцами «ветхозаветной веры» могли происходить не только в российской глубинке, но и в столице. Известно, что в Петербурге к этому времени существовала прочно обосновавшаяся еврейская община⁴¹. И не один крестьянин Лукьянченков, но представители разных общин иудействующих приезжали в столичный город со своими прошениями в эпоху Александра I. На это указывают просьбы субботников, адресованные властям, в документах РГИА. Так, например, в первой четверти XIX в. в министерстве внутренних дел были приняты со своими обращениями Р. Милюхин и С. Шутов – поверенные иудействующих из Саратовской и Кавказской губерний⁴². В представленном деле упоминается саратовский последователь Моисеева закона, приехавший в Петербург просить позволения о переселении своих единомышленников за Терек. Лукьянченков с ним встречался и получил от него важные документы⁴³.

Еще один источник, близкий к тому же времени, позволяет говорить об общении «жидовствующих» с иудеями и подтвердить те сведения, которые крестьянин сообщил Г.П. Павскому. Это документ из канцелярии обер-прокурора Синода, содержащий информацию о воронежских субботниках – земляках Е. Лукьянченкова (1818–1827 гг.)⁴⁴. Кстати, фамилия Лукьянченковых фигурирует в этом деле⁴⁵.

В 1818 г. воронежский архиерей, собравший известия о «секте Моисеева закона» в своей епархии, сообщил, что в селе Нижний Мамон «при продаже горячих напитков находится природный жидовин, который по личному усмотрению их (т.е. иудействующих. – Т.Х.), часто посещая их дома, завел с ними хлебосольство и тесную связь»⁴⁶. И здесь мы наблюдаем взаимное желание близкого общения между евреем и приверженцами «ветхозаветной веры». Именно этот документ передает мнение представителей местных властей – епископа и губернатора – о том, что начало секты восходит к «еврейской пропаганде». Это заявление, как и аналогичное замечание Лукьянченкова, на наш взгляд, свидетельствовало не столько об истоках «лжеучения», сколько о его «подпитке»

носителями иудаизма. Отсюда и настоятельная рекомендация воронежского губернатора Дубенского, адресованная А.Н. Голицыну: выслать всех евреев из тех уездов губернии, где обитают «жидовствующие», и сопредельных им. Дубенский был уверен, что в этом случае «секта та, не имеющая твердых правил...сама собою исчезнет»⁴⁷. К такому же выводу пришли и в министерстве духовных дел и народного просвещения⁴⁸.

Примечательно, что еще в 1806 г., когда начался первый судебный процесс по делу воронежских субботников, они изложили «исповедание» своей веры, в котором заявили, что желают присягать «как природные евреи»⁴⁹. Следовательно, они имели об этом какое-то представление и осознанно стремились к подражанию. Подобная подражательность проявилась и позже: на допросах во время следствия 1822 г. Лукьянченков сообщил, что иудействующие воронежских сел «имеют учителей из русских в виде рабинов». При этом он указал на отсутствие у них «еврейских книг» и ориентацию в обрядовых практиках на «книги Моисеевы»⁵⁰. Значит, сектанты чувствовали некую «ущербность» своей веры, скорее всего, подчеркиваемую иудеями, и стремились ее восполнить? Ведь только так можно объяснить то поручение, которое они возложили на Лукьянченкова, – достать еврейские молитвы, сведения об иудейских праздниках и обрядах и даже еврейскую азбуку. На это были собраны деньги. Наверное, поэтому в 1822 г. А.Н. Голицын, вникавший во все детали дела Лукьянченкова – Клодни, пришел к заключению о том, что субботники «начали собирать уже чрез евреев сведения подробные о еврейском законе по новейшему учению», которого они пока не знают основательно⁵¹.

Аналогичный этому феномену случай был зафиксирован в 1821 г. в местечке Бердичев Волынской губернии. Там главным действующим лицом оказался кавказский однодворец родом из Воронежа, путешествующий в «еврейском платье». Он читал молитвы на иврите, «писанные русскими буквами и делал разглашение о последователях Ветхого закона». Субботник был задержан, и выяснилось, что он специально приехал в малороссийские губернии, «чтобы пригласить в свое

селение рабина, резников и получить переводы с еврейских правил»⁵². Налицо то же стремление к усвоению обрядов иудаизма (вплоть до использования сакрального языка) от непосредственных его носителей и «делегирование» сектантским сообществом посланца для достижения этой цели. Но здесь кавказские иудействующие пошли дальше воронежских: они решились на приглашение еврейского раввина, что, видимо, гарантировало «чистоту» воспринимаемой традиции.

Особенно интенсивное религиозно-культурное влияние иудеев должны были испытывать «раскольники Моисеева закона», жившие в местах, где евреи имели право на поселение. Так, екатеринославские субботники, как показало расследование, проводившееся по предписанию местного губернатора в 1819 г., посещали еврейскую синагогу, а по наблюдениям городских жителей, имели «особое сходство с евреями». Они подозревались также в том, что получали от раввинов наставления в вере⁵³. Любопытно, что в том же году «исповедующие жидовство», сосланные в Архангельскую и Сибирскую губернии, попросили разрешения поселить их или в Екатеринославе «между единоверцами их», или в еврейских колониях Херсонской губернии⁵⁴. Их желание проживать бок о бок с иудеями весьма красноречиво свидетельствовало о тяготении приверженцев ветхозаветной веры к российскому еврейству.

В 30-е гг. XIX в. был обнаружен не вполне ясный феномен перехода субботников г. Бендеры Бессарабской области в иудаизм: потомки сектантов будто бы «сделались настоящими евреями»⁵⁵. Это также происходило на территории черты оседлости.

Ближние отношения установились между иудействующими, сосланными в самом начале эпохи Николая I в сибирское село Зима, и тамошними обитателями многочисленной еврейской колонии. По преданию субботников, зиминские иудеи тепло встретили их предков, стали обучать обрядности и совершили первые ритуалы обрезания⁵⁶. Вот что писал об этом впоследствии сибирский гер М. Козьмин: «Увидев религиозную нищету наших предков, они приняли их в свои

объятия, как детей, *ничего не понимающих в еврейской религии* (курсив мой. – Т.Х.). Они-то и были учителями и наставниками для субботников, водили с ними тесную дружбу, передавая им обряды и обычаи и служа для них примером своей благочестивой жизнью»⁵⁷.

В целом можно сказать, что уже в первой трети XIX в. формируется достаточно устойчивый и активный интерес «ветхозаветников» к раввинистическому иудаизму. Евреи выступают в роли учителей русских сектантов, приобщая их к собственной религиозной традиции. Они посещают дома последователей Моисеева закона, иногда живут среди них, вступают с ними в письменные контакты. Они молятся вместе с «жидовствующими», наставляют их, совершают обрезания, выполняют функции шойхетов. У субботников возникает интерес к языку «избранного народа». Притяжение «русских израильтян» к миру еврейства было вызвано ощущением некоего несовершенства их «доморощенной» веры, на что указывали сектантам их иудейские наставники, ориентирующие своих слушателей на еврейскую религию как на образец.

Думается, что, помимо причин религиозного характера, интерес иудействующих к еврейской традиции в целом стимулировался также процессами, протекавшими в российском обществе эпохи Александра I. Относительно недавнее включение еврейского населения в число подданных империи, совершенное при Екатерине II, имело следствием разработку правительством законодательства о евреях. Проект «преобразования евреев», выполненный Г.Р. Державиным, деятельность т.н. Еврейского комитета, «Положение о евреях» 1804 г., – все это обращает внимание общества на российское еврейство. Появляется первое по времени русско-еврейское произведение – «Вопль дочери иудейской» Лейбы Неваховича, изданное в 1803 г. Книга представляет собой попытку реабилитации «иудейского племени» в глазах русских христиан, привлечения внимания к нему широкой российской публики⁵⁸. (Это сочинение, как отмечалось выше, было обнаружено полицией у Е. Лукьянченкова, что весьма показательно). Возникает интерес и к религиозной жизни иудеев, проявившийся,

в частности, в учреждении Общества израильских христиан, ставившего целью христианизацию евреев⁵⁹. Представляется, что все эти моменты выполняли функцию катализатора тех процессов, которые происходили в среде субботников, усиливая ориентацию на еврейскую традицию, начинавшую играть заметную роль в движении иудействующих.

Summary

Tatiana Khizhaya (St. Petersburg)

To the Contacts Between the Jews and the Judaizers in the early 19th century in Russia

The main goal of this article was to reveal the communication patterns between the Judaizers and the Jews during the first third of the 19th century in Russia on the basis of some archival documents.

The 1814 court case of the City of Elets' Sabbatarians mentioned as follows:

1. The fact of relatively permanent ties between the Russian sectarians and the Jews;
2. The mutual desire of both sides to maintain those ties;
3. The inability of the 'Jewish Pale' to prevent contacts;
4. The attempts of some Jews to instill the idea of insufficiency of the Sabbatarians' Old Testament faith, while treating traditional Judaism as a norm.

The Saratov follower of the 'Mosaic Law' named R. Miliukhin was probably the supporter of the latter idea. In his letter to the Russian Minister of Internal Affairs in 1819 he expressed his opinion of about 300 hundred Sabbatarians who declared the necessity of the religious instruction provided by the 'educated Jews'. The Leiba Klodnya - Efim Lukianchenkov court case of 1822 demonstrates a conscious attempt of some Judaizers to adopt the Talmudic tradition. The said case reflects the technique of the Jewish religious tradition transferring to the Russian sectarians. A similar case took place in the city of Berdichev in 1821 when a sectarian from Caucasus was seeking for a help of the Jewish rabbis and shoikhets.

The contacts between the Jews and Judaizers could have taken

place in St Petersburg, in provincial Russia, and in the areas with permanent Jewish residents, the latter ones demonstrating the most intensive Jewish influence on the sectarians.

In this way, the first third of the nineteenth century was characterized by a rather stable and serious interest of Sabbatarians in rabbinical Judaism. The Jews played the role of the Russian sectarians' religious instructors.

Примечания

¹ Российский Государственный исторический архив (далее: РГИА). Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492; Ф. 796. Оп. 95. Д. 550.

² О нем писали, в частности, Н.В. Варадинов и Ю.И. Гессен. – См.: Гессен Ю. История еврейского народа в России. Т. 1. Пг., 1916. С. 396–398; Варадинов Н.В. История Министерства внутренних дел. Кн. 8. СПб., 1863. С. 89–93.

³ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492. Л. 4 об.

⁴ Там же. Л. 13, 19, 20.

⁵ Там же. Л. 5, 12, 16 об.

⁶ Там же. Л. 5.

⁷ Там же. Л. 6, 9 об, 12 об., 17.

⁸ Там же. Л. 16 об.–17 об.

⁹ Там же. Л. 6, 9.

¹⁰ Там же. Л. 16, 17, 17 об.

¹¹ Там же. Л. 18.

¹² Там же. Л. 4, 9 об.

¹³ Варадинов Н. В. История Министерства внутренних дел. С. 97.

¹⁴ РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Д. 67. Л. 7.

¹⁵ См. об этом: Г.В. К истории молоканской (жидовствующей) секты в Астраханской губернии. (Из записок сельского священника села Бальклейского пятидесятих годов) // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 4. С. 158.

¹⁶ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Видимо, об этом деле лишь вскользь упомянуто у Ю.И. Гессена. – См.: Гессен Ю. История еврейского народа в России. С. 398–399.

¹⁷ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 10, 143 об., 145.

¹⁸ Там же. Л. 1.

¹⁹ Там же. Л. 10, 143, 238–239.

²⁰ Там же. Л. 10, 10 об., 143 об., 145, 237 об.–239.

²¹ Там же. Л. 12, 148, 240.

²² Там же. Л. 18–64.

²³ Там же. Л. 154–218. Печатные книги на иврите, кроме календаря, в деле отсутствуют. Имеется в виду полемико-апологетическое сочинение «Хизук эмуна» («Укрепление веры») караима Исаака бен Авраама из Трок (1533–1594). – Прим. Ред.

- ²⁴ Там же. Л. 147.
- ²⁵ Там же. Л. 148.
- ²⁶ Там же. Л. 155.
- ²⁷ Там же. Л. 230.
- ²⁸ Там же. Л. 224, 230.
- ²⁹ См.: Сидур. Врата молитвы / Пер., коммент. и поясн. под ред. П. Полонско-го. Иерусалим; М., 1993. С. 9–12, 19–21, 26, 94, 144–145, 162–164. Названия молитв в рукописях отсутствуют, здесь приводятся по данному изданию.
- ³⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 236.
- ³¹ Там же. Л. 144.
- ³² Там же. Л. 256.
- ³³ Там же. Л. 256–256 об.
- ³⁴ Там же. Л. 256 об.
- ³⁵ В 1823 г. в Воронежской губернии по официальным данным число иудействующих достигло 3771 человека. – См.: РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 149.
- ³⁶ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 144.
- ³⁷ В правление Александра I черту оседлости, как известно, имели право пересекать некоторые категории евреев. – См. Гессен Ю. История еврейского народа в России. С. 263–264, 323–324.
- ³⁸ В руках А.Н. Голицына было сосредоточено управление всеми конфессиями Российской империи.
- ³⁹ РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 8876. Л. 107–107 об.
- ⁴⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 268.
- ⁴¹ Гессен Ю. История еврейского народа в России. С. 262.
- ⁴² См. об этом: РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 23. Л. 37 об., 39, 39 об.; Ф. 1285. Оп. 3. Д. 112. Л. 2, 10.
- ⁴³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 145.
- ⁴⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876.
- ⁴⁵ Там же. Л. 35, 87 об.
- ⁴⁶ Там же. Л. 33.
- ⁴⁷ Там же. Л. 43.
- ⁴⁸ Там же. Л. 93 об.
- ⁴⁹ Там же. Л. 10.
- ⁵⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 229–229 об.
- ⁵¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 87 об.–88. Вообще, дело Клодни имело значительный резонанс: по всей видимости, о нем упоминает в письме Александру I директор департамента духовных дел А.И. Тургенев. Он отмечает, что по результатам дела против евреев в столице были приняты министерством меры, которые «по сие время» (т.е. в 1824 г. – Т.Х.) не приведены в действие полицией, несмотря на неоднократные напоминания. – См.: Дубровин Н. Письма главнейших деятелей в царствование императора Александра I. СПб., 1883. С. 387.
- ⁵² РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 100.
- ⁵³ РГИА. Ф. 1263. Оп. 1. Д. 190. Л. 178–179 об. См. об этом также: Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. Т. 3. СПб., 1872. С. 326–328.

⁵⁴ См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 100. Д. 562. Л. 1–1 об.

⁵⁵ См. об этом: *Варадинов Н.В.* История Министерства внутренних дел. С. 364–365. Хотя обвинения не были подтверждены, исследовавший архивный материал Н.В. Варадинов считает, что следствие производилось формально, выводы его оказались неубедительными, а потому так и остался неразъясненным замечательный случай перехода субботников в «еврейство».

⁵⁶ *Рабинович В.Ю.* Положение зиминских субботников в обществе: постановка проблемы // *Россия и Восток: взгляд из Сибири. Материалы и тезисы докладов к XI международной научно-практической конференции.* Иркутск, 1998. Т. 1. С. 234–235.

⁵⁷ *Козьмин М.* Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботников // *Еврейская старина.* 1913. Т. 6. С. 6.

⁵⁸ См.: *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. С. 304–306.

⁵⁹ См.: *Клиер Дж.Д.* Россия собирает своих евреев. М.; Иерусалим. 2000. С. 273–278.

Ольга Минкина (Санкт-Петербург)

**«Обратная сторона Иерусалима».
Петербург в еврейском общественном
дискурсе первой половины XIX в.**

Отдельные замечания об особой специфике восприятия российскими евреями имперской столицы содержались уже в работах С. М. Дубнова¹ и С.А. Ан-ского². Применительно ко второй половине XIX в. этот сюжет детально исследован Б. Натансом³. Однако, по нашему мнению, образ Петербурга и даже «петербургского еврейства» в еврейской среде начал складываться гораздо раньше под воздействием, в частности, таких факторов, как события, связанные с арестом цадика Шнеура-Залмана, активной деятельностью еврейских депутатов и других посредников между евреями и властью, а также введением рекрутской повинности для евреев.

Круг источников по данной теме включает как опубликованные источники на древнееврейском языке (переписка, воспоминания), так и искаженные неточным и, вероятно всего, тенденциозным переводом или пересказом материалы перлюстрации и доносы, отложившиеся в архивных фондах государственных учреждений. Главной проблемой при использовании последнего типа документов в нашем исследовании является то, что делопроизводственные документы отображают политическое поведение евреев сквозь призму ментальных установок российских бюрократов. Проблема анализа этих материалов заключается в том, чтобы выявить вклад каждого из участников диалога в итоговый текст. Особый интерес представляет терминология, используемая как представителями власти при описании евреев, так и евреями, пытавшимися представить власти свою интерпретацию настроений в еврейской среде. Восприятие евреями Петербурга отразилось также в фольклорных текстах, записанных на рубеже XIX–XX вв. Несмотря на то что время действия легенд

относится к концу XVIII – первой половине XIX в. и в них используются подлинные имена, реалии и топонимы, следует учитывать, что последние накладываются в фольклорных текстах на устойчивые и гораздо более древние нарративные структуры. Также вероятно перенесение представлений о Петербурге и «петербургском еврействе», бытовавших в черте оседлости ко времени записи легенд, на описываемую в них ситуацию конца XVIII – начала XIX вв.

Петербург осмыслялся в первую очередь как средоточие враждебной евреям власти. В этом отношении показательно якобы обнаруженное в 1824 г. в перехваченных письмах депутатов Михеля Айзенштадта и Мордехая-Маркуса Файтельсона могилевскому кагалу и вызвавшее особое возмущение чиновников Четвертого еврейского комитета сравнение императора с фараоном, а Петербурга – с египетской столицей⁴. Такая же метафора, согласно записке «просвещенного еврея» Гиллеля Маркевича, встречалась в переписке депутатов с кагалами в 1817–1820 гг.⁵. Подобные коннотации встречаются и в собственно «еврейском» документе – постановлении представителей кагалов в Минске в 1816 г. Последние планировали приурочить поездку депутатов в Петербург к концу августа, к тому времени, когда в синагогах читается недельный раздел «masa'ei» («странствия»), посвященный скитаниям евреев по пустыне⁶. На то, что это не только распространенный в то время способ обозначения даты, указывает встречающееся в другом месте документа выражение «masa'ei bnei Israel le-Peterburg» («путешествия сынов Израиля в Петербург»)⁷ по отношению к поездкам депутатов в столицу. Таким образом, современная история евреев увязывалась с традицией. Другой архетип еврейской исторической памяти, ассоциирующийся с Петербургом, – Рим, что ярко проступает в деле нескольких виленских раввинов. В своих напутствиях еврейским рекрутам в 1827 г. они якобы сравнивали Российскую империю с «царством Титуса»⁸. Отметим, что в большинстве перечисленных случаев информация исходила от лиц, знакомых в той или иной степени с еврейской традицией: стоявших в оппозиции к традиционной элите маскилов, выкрестов, а также неуста-

новленных лиц, привлеченных к сотрудничеству службой перлюстрации для перевода с древнееврейского. При этом они стремились приписать выражениям, обусловленным во многом лексическими нормами, подразумевавшими использование языковых клише Библии и Талмуда, особый смысл, отличный от того, который придавался им традицией. Однако эти разоблачения соответствовали опасениям и ожиданиям властей. Так, уподобление Николая I Титу и Петербурга Риму, якобы содержавшееся в проповеди р. Сольмана из местечка Старые Жагоры, совпадавшее с упомянутым выше напутствием виленских раввинов евреям-новобранцам, по мнению чиновников III отделения, свидетельствовало о «существующем между еврейскими раввинами Сольманом и прочими заговоре против правительства»⁹, а «сильные выражения», употреблявшиеся еврейским депутатом М. Айзенштадтом при описании его жизни в Петербурге, служили веским доводом при обсуждении в Четвертом еврейском комитете вопроса о целесообразности самой депутации¹⁰. Интерпретация еврейских документов в делопроизводственных материалах обнаруживает также любопытные параллели с трактовкой еврейских персонажей в литературе русского романтизма. В последней евреи часто изъясняются «ветхозаветным», архаичным слогом, идентифицируя русских с древними врагами Аманом и Амалеком¹¹. Здесь, как и в некоторых других случаях, связанных с репрезентацией евреев, логика художественного произведения совпадает с логикой бюрократических документов, поскольку и то и другое исходило из одного и того же круга, использовавшего общие ментальные схемы.

Относительно же «ложных писем» депутатов следует отметить, что немногие сохранившиеся подлинные письма депутатов кагалам (при том, что действительно написаны красивым слогом и наполнены библейскими аллюзиями) не содержат прямой и (тем более) резкой критики властей. Ярким примером такого рода могут послужить письма еврейских депутатов из Петербурга минскому кагалу в конце 1816 – начале 1817 гг. Восприятие Петербурга как города чуждого и враждебного евреям отражено и в постоянных жалобах депутатов на

дороговизну и трудности пребывания в столице, их, вероятно, не совсем искреннем стремлении оставить свои должности и вернуться домой, а также в описании контактов с различными враждебно (или дружественно) настроенными представителями власти¹². Особенно примечателен в этом отношении своеобразный отчет о данной депутатам императором аудиенции. Зимний дворец описан как место одновременно великолепное (tif'eret) и ужасное (nog'a). Депутаты стремились представить дело таким образом, что их личные беседы с Александром I были способны повлиять на положение всех евреев империи. Главными своими достижениями они считали свои выступления против «alilut» – «кровавого навета» (что было одним из главных направлений деятельности средневековых штатдланов) и отмену некоего загадочного указа, якобы уже готовившегося в Сенате и грозившего российским евреям неисчислимыми бедствиями¹³. Вполне вероятно, что и описание столицы в этих письмах, и репрезентация депутатами своей деятельности была обусловлена не их личными взглядами и представлениями, а стремлением соответствовать культурным нормам их адресатов.

Образ Петербурга как источника опасности, «нечистоты», средоточия враждебной евреям власти появляется и в фольклорных текстах. Особенно примечательно в этом отношении этиологическое предание, связанное с возникновением распространенной поговорки «Fun vanen veyst der keiser az se iz faranen a shtot Ostropol?» («а откуда царь знает, что есть на свете город Острополь?»), употреблявшейся обычно в качестве иронического ответа на вопрос: «Откуда ты это знаешь?»

Согласно записанному в начале XX в. объяснению этой поговорки, в старину жители Острополя жили очень замкнуто, и только фактор местных помещиков некий реб Аврум часто ездил по торговым делам в Житомир, Киев и даже в Петербург. Когда до евреев Острополя дошло печальное известие о введении рекрутской повинности для евреев, они побежали к дому Аврума, разбили там стекла и кричали: «Если бы не ты, Аврум, царь и не знал бы, что есть на свете Острополь!»¹⁴ Таким образом, общая для всех евреев Российской империи

«гзейра» в данном случае воспринималась как локальная катастрофа, поразившая остропольских евреев по вине одного из них, нарушившего негласный запрет на поездки в Петербург и тем самым обнаружившего существование остропольской общины перед враждебной властью. Наряду с одним из самых распространенных и древних по происхождению фольклорных мотивов «запрета и его нарушения» в данном нарративе присутствует и ироническое дистанцирование от «старины».

Любопытное свидетельство об отношении евреев к Петербургу содержится в воспоминаниях Ицхака Сассона, личного секретаря еврейского депутата Зунделя Зонненберга. Осенью 1818 г., по пути в Петербург, при посещении Воложинской иешивы депутата неприятно удивило отношение иешиботников и к депутации в целом, и к Зонненбергу и Сассону в частности. В отличие от главы иешивы р. Хаима, по крайней мере, с 1790-х гг. поддерживавшего все инициативы еврейского представительства, ученики иешивы «перешептывались и нехорошо посматривали» всякий раз, когда к р. Хаиму приезжал кто-то из депутатов. Такое поведение объяснялось, согласно Сассону, не только недовольством практической деятельностью депутатов, но и тем, что им приходилось жить в «городе великом среди народов (ir rabati me-goim): Петербурге», о котором «все тогда говорили: «kol ba l'o iashvan»¹⁵ – «всякий приехавший не возвращается оттуда». Р. Хаим вынужден был оправдывать депутатов тем, что их пребывание в Петербурге необходимо для блага всего еврейского народа (le-tovat klal Yisra'el)¹⁶. Примечательно, что участие главы Воложинской иешивы в еврейской «политике» того времени в позднейших фольклорных нарративах трансформируется в историю о путешествии самого р. Хаима в Петербург, где он останавливался у Зонненберга¹⁷ (или, согласно другому варианту, у его «коллеги» Лейзера Диллона¹⁸).

Галахический запрет на проживание евреев в Петербурге, поскольку в белые ночи невозможно определить время утренней и вечерней молитвы традиционно основывающийся на высказанном в 1750-е гг. мнении кенигсбергского раввина Арье-Лейба Эпштейна, в описываемый период воспринимался

далеко не безусловно. На это указывает, в частности тот факт, что сын р. Эпштейна, Шмуэль Эпштейн, в качестве «добавочной особы» («кандидата», заместителя) при еврейских депутатах проживал «безвыездно» в Петербурге с 1819 по 1823 г.¹⁹. Галахические споры о «белых ночах» и актуализация суждения р. Эпштейна во второй половине XIX в. были связаны как с массовым поселением евреев в Петербурге, так и с формированием ортодоксии, противопоставлявшей себя ассимилированному еврейству, ориентированному на Петербург.

Разительным образом от представленной выше трактовки отличается образ Петербурга в сохранившемся в русском варианте «патриотическом» воззвании цадика Шнеура-Залмана 1812 г., в котором в числе милостей, дарованных евреям Александром I, упоминалось и свободное поселение евреев в Петербурге: «даже в самом царствующем граде (вероятно, калька с древнееврейского «*ir melukha*» или «*ir kesarit*». – О.М.) Санкт-Петербурге (sic) и там есть евреи, и наша школа (т.е., вероятно, частная еврейская молельня. – О.М.)»²⁰. С.М. Гинзбург, обнаруживший и опубликовавший этот документ, интерпретировал его текст как перевод утраченного оригинала на древнееврейском²¹. В противоположность Гинзбургу, стремившемуся в своей работе продемонстрировать искренний патриотизм и лояльность российской власти, проявленные евреями в 1812 г., другой выдающийся исследователь, И. Цинберг, считал «Письмо рабина Залмана Бороховича ко всем евреям, в Белоруссии пребывающим» сфабрикованным в агитационных целях российским командованием²². Хотя текст, на наш взгляд, содержит явные кальки с древнееврейского, определенные манипуляции российских чиновников с «агитационным» посланием хасидского лидера, безусловно, имели место. То, что существование еврейской общины в Петербурге подавалось в воззвании как выражение особой «монаршей милости» к евреям и само появление пассажа о «Санкт-Петербурге» (разумеется, в еврейском источнике город не мог фигурировать под этим названием), может являться как раз результатом правки текста, проведенной полтавским губернатором П. Могилевским.

Особый интерес в связи с формированием исторической памяти о «петербургском еврействе» первой четверти XIX в. представляют зафиксированные Максом Лилиенталем в начале 1840-х гг. устные рассказы, в которых время царствования Александра I представало как своего рода «золотой век», когда всем евреям разрешалось жить в Петербурге вопреки писаному закону. В роли благосклонного покровителя евреев в этих историях выступал и сам Александр I, якобы предложивший евреям основать земледельческое поселение недалеко от столицы (примерно там, где сейчас находится поселок Шушары) и встретивший решительный отказ, и генерал-губернатор М.А. Милорадович²³, который «всегда подписывал разрешения евреям жить в Петербурге» и даже позволил им отмечать праздник Суккот в парке Екатерингоф²⁴. Такими же точными совпадениями с реальной топографией Петербурга описываемого времени отличается и одна из легенд о еврейском депутате Зунделе Зонненберге, в которой депутат в ночь с субботы на воскресенье пешком отправляется со съемной квартиры в центре города сначала в особняк «министра по еврейским делам» (т.е., министра духовных дел и народного просвещения А.Н. Голицына, которому особым указом были поручены все еврейские дела), а затем в императорский дворец²⁵. От особняка министра духовных дел (ныне набережная Фонтанки, д. 20) действительно можно быстро пройти пешком до Зимнего дворца. Эти и другие подобные совпадения позволяют говорить о наложении реалей и топонимов описываемого времени (иногда воспроизводящихся с детальной точностью, свидетельствующей о высокой устойчивости этих деталей в устной традиции) на древние нарративные структуры, составляющие основу данных исторических преданий.

Различные легенды, связанные с реальными историческими лицами и событиями конца XVIII – начала XIX вв. также демонстрируют некоторые особенности восприятия Петербурга. Так, особый интерес с точки зрения формирования образа «петербургского еврея» представляют предания, связанные с фигурой Абрама Перетца. Откупщик Перетц, переселившийся в Петербург в конце XVIII в. и впоследствии крестившийся,

предстает в фольклорных нарративах воплощением порока и предательства. В хасидских легендах красочно описывается его неблагоприятная роль в деле Шнеура-Залмана²⁶, тогда как в преданиях так называемого «шкловского цикла» преобладают авантурные фривольные сюжеты, вроде описания фантастических успехов Перетца у петербургских дам и сгубившей его (с точки зрения еврейских рассказчиков, оценивавших крещение Перетца исключительно негативно) любовной истории с адмиральской дочкой²⁷. В противоположность Перетцу, еврейские депутаты Ноткин, Диллон и Зонненберг описываются в легендах как благочестивые евреи, «несмотря» на то что они многие годы прожили в Петербурге²⁸. Отраженное в фольклорных сюжетах отношение еврейского общества к Перетцу, равно как и противопоставление его Ноткину, было унаследовано русско-еврейской историографией рубежа XIX–XX вв.²⁹

Разделы Польши означали для евреев замену слабого государства сильным, отличавшимся высокой степенью бюрократического контроля, и неизбежное расширение политического горизонта. В Польше XVII–XVIII вв. имела место ориентация еврейской «политики» на местных магнатов, а не на центральную власть. С вхождением же части еврейского населения Польши под власть Российской империи изменился тип, структура и характер власти, от которой теперь зависели евреи. От центра зависело теперь гораздо больше, что не могло не учитываться евреями. Эти обстоятельства во многом обусловили восприятие «города царского» Петербурга еврейским общественным сознанием. Помимо «рациональных» элементов, обычно истолковываемых в историографии как прямые свидетельства о жизни петербургской общины, в текстах, отразивших восприятие столицы евреями, можно выделить и нечто иное. Осмысление Петербурга как «мистического» города (коррелирующее с образом Петербурга в российском дискурсе) в данном случае, возможно, имело некоторое отношение к концептам «обратной стороны» и связанной с ней «нечистоты» в еврейской мистике. С полным неприятием Петербурга сосуществовало стремление евреев «обжить», «колонизовать» чуждую, незнакомую среду, привнося в нее

элементы еврейского быта, верований и ритуальных практик, превратить «чужое» в «свое», «пустыню» в «Бердичев»³⁰.

Возможным ключом к интерпретации образа Петербурга в еврейском политическом дискурсе описываемого периода может послужить метафора «*malkh t*» (букв. «царство», «царствование»). Этим словом в еврейской традиции обозначалась «не только и не столько власть какого-либо человека или династии, но скорее господство, царствование определенной системы представлений и ценностей»³¹. Различались четыре «*malkhut*»: вавилонский, персидский, греческий и римский³². Вполне вероятно, что в еврейском восприятии Петербург мог, в зависимости от ситуации, принимать черты того или иного «*malkhut*».

«Фоном» для практической стороны взаимодействия евреев с имперской властью служили определенные ментальные установки, использовавшиеся в своей риторике главами кагалов и депутатами. С другой стороны, эти же архетипические сюжеты и метафоры, имевшие глубокие корни в исторической памяти еврейского народа, воспринимались властями как свидетельство «злонамерения» еврейской элиты, готовящей заговор против правительства. Таким образом, имело место пересечение двух культурных традиций, приводившее к взаимонепониманию и конфликту. Имперская столица, Петербург, занимала центральное место в воспроизводившихся той и другой стороной конструкциях. Определенная перекодировка образа Петербурга, по крайней мере для некоторых групп еврейского населения, фиксируется к середине XIX в., когда столица становится, несмотря на постоянные административные ограничения, исключительно привлекательной для евреев. Тогда же формируется своеобразная фольклорная «ретроутопия», в которой свободное проживание евреев в Петербурге и их интеграция в петербургское общество – то, чего стремились добиться еврейские общественные деятели второй половины XIX в., – отнесено к недавнему прошлому.

Summary

Olga Minkina (St. Petersburg)

The Backside of Jerusalem. Petersburg in the Jewish Public Discourse in the First Half of the 19th Century

The paper aims to examine the perception of St. Petersburg, as an imperial capital, by the Jewish public discourse and the popular memory. The study analyses some Hebrew and Yiddish published sources, as well as the materials from St. Petersburg and Moscow archives. The Russian administrative documents reflect the political behavior of the Jews through a prism of the Russian bureaucratic mentality. The sources in Jewish languages, including *pinkasim*, memoirs, the correspondence and folklore are more valuable for a researcher of the subject under study. The image of Petersburg was interpreted by Jews within the framework of some old archetypes: the Pharaoh's capital and Rome. In this way they treated the capital as the source of an ongoing disaster for the Jewish communities. A widespread opinion of that period prescribed every pious Jew to avoid staying there. The change in the perception of Petersburg by the Jews in the middle of the 19th century was attributed to some social and cultural changes in Jewish society. Thus, the Jewish historical memory began interpreting the atmosphere of the first half of 19th century as a kind of «Golden Age» for the Jewish community in Russia, Petersburg, in particular.

Примечания

¹ Дубнов С.М. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII в. // Восход. 1891. № 11–12; 1893. № 1–5; Дубнов С.М. Вмешательство русского правительства в антихасидскую борьбу // Еврейская старина. 1910. № 1–4.

² Ан-ский С.А. Из легенд о мстиславском деле // Пережитое. СПб., 1910. Т. II. С. 248.

³ Натанс Б. За чертой оседлости: евреи в дореволюционном Петербурге // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 634–687; Nathans B. Beyond the Pale: The Jewish Encounter with Late Imperial Russia. Berkeley and Los Angeles, 2002. P. 136–147.

⁴ РГИА. Ф. 1286. Оп.4. Д. 349 а. Л. 67 об.

⁵ Гиллель Маркевич и его проект еврейской реформы / Публ. О.Ю. Минки-

ной // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 354.

⁶ Magid G.N. *Ir Vilno'* (Город Вильно) Vilno. 1900. S.148.

⁷ *Ibid.*

⁸ ГА РФ. Ф. 109. 1 экспед. 1827. Д. 383. Данный документ был впервые введен в научный оборот в работе: *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии. 1824–1914. М., 2003. С. 47.

⁹ *Там же.*

¹⁰ РГИА. Ф. 1286. Оп.4. Д. 349 а. Л. 67 об.

¹¹ *Вайскопф М.* Образ еврея в литературе русского романтизма // *Вайскопф М.* Птица-тройка и колесница души. Работы 1978–2003 гг. М., 2003. С. 309. В данной работе литература и «реальность» рассматриваются как параллельные, независимые друг от друга и даже в чем-то противоположные друг другу сферы. Однако при обращении к архивным материалам можно обнаружить определенные соответствия между несколькими литературными мифами, возникшими в связи с еврейской темой, и способами репрезентации евреев в российских делопроизводственных документах. К числу таких объединяющих мифологем относятся, в частности, сюжеты о «прекрасной еврейке» и «еврее-отравителе». Подробнее см. нашу совместную с Д.З. Фельдманом статью «Прекрасная еврейка» и другие мифологемы русского общественного дискурса первой половины XIX в. в литературе и документальных источниках» в настоящем издании.

¹² *Maggid H.N.* 'Ir Vilno. S.149–151.

¹³ *Ibid.* S.150.

¹⁴ *Клячко М.* Волынские предания // *Еврейская старина.* 1911. № 3. С. 391.

¹⁵ [Sasson I.] 'Eleh nidaf zikhronot // *Ha-meliï.* 1881. №6. S. 112.

¹⁶ *Там же.*

¹⁷ *Tsitron S.L.* Shtadlonim (Ходатаи). Warszawa, 1926. S. 118–119.

¹⁸ *Yiddishe neshomes* (Еврейские души). New York, 1916. Vol. 1. 8. S. 5.

¹⁹ РГИА. Ф. 1149. Оп. 2. Д. 11а. Л. 338; Ф. 560. Оп. 1. Д. 513. Л. 65; Ф. 1286. Оп. 4. Д. 624. Л. 113–113 об.

²⁰ *Гинзбург С.М.* Отечественная война 1812 г. и русские евреи. СПб., 1912. С. 59.

²¹ *Там же.* С. 58.

²² *Zinberg I.* A History of Jewish Literature. Cincinnati and N. Y., 1976. Vol. IX. P. 108.

²³ Покровительство М.А. Милорадовича отдельным евреям действительно имело место. Так, в своих показаниях следственной комиссии по делу декабристов Ф.Н. Глинка упоминал о том, что врач и общественный деятель из Тульчина Моше Элкан «хаживал к Милорадовичу играть в шахматы» (*Баум Я.Д.* Еврей-декабрист. Григорий Абрамович Перетц // *Каторга и ссылка.* 1926. № 4. С. 121).

²⁴ *Оршанский И.Г.* Русское законодательство о евреях. СПб., 1877. С. 301. Оршанский, как, впрочем, и сам Лилиенталь, в соответствии с историографической традицией того периода, рассматривал как исторические свидетельства эти имеющие явно фольклорный характер нарративы, включенные в серию путевых очерков Лилиенталья, опубликованных в 1855 г. в

немецком издании «Allgemeine Zeitung des Judenthums».

²⁵ *Tsitron S.L. Shtadlonim. S. 112–113.* Изложение этой любопытной легенды на русском языке и некоторые исследовательские комментарии к ней см.: *Минкина О.* Еврейские депутаты первой четверти XIX в. в семейных преданиях и фольклорных нарративах // *Материалы 13-й ежегодной Международной междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2006. С. 382–386.

²⁶ *Heilman S. Bet rabi (Дом ребе).* Berdichev, 1903. S. 65–66; *Tsitron S. L. Shtadlonim. S. 61–62;* *Гессен Ю.И.* Сто лет назад. Из эпохи духовного пробуждения русских евреев // *Будущность.* 1900. № 12. С. 240.

²⁷ *Tsitron S. L. Shtadlonim. S.36–39; 59–65.*

²⁸ *Yiddishe neshomes. S. 4–5; Tsitron S. L. Shtadlonim. S. 104.*

²⁹ *Гессен Ю.И.* Сто лет назад; *Гордон Л.О.* К истории поселения евреев в Петербурге // *Восход.* 1881. № 1. С.120–122; № 2. С. 29–37.

³⁰ *N.N.* Из впечатлений минувшего века: воспоминания среднего человека // *Еврейская старина.* 1914. № 3. С. 430. Здесь фраза «Чем тогда был Петербург? – пустыня; теперь же ведь это Бердичев!» приписывается бывшему кантонисту, сравнивавшему Петербург, виденный им при Николае I, с Петербургом 1870-х годов. Район Большой, Средней и Малой Подъяческих, «Невский проспект для бедноты», к 1880-м годам стали именовать «Петербургским Бердичевом» (*Грюзенберг С.* Еврейское население Петербурга в социальном и санитарном отношении // *Восход.* 1891. № 1. С. 6).

³¹ *Львов А.* Мидраш как ответ библейского мышления на вызов греческого рационализма // *Греки и евреи: диалог в поколениях.* Сборник научных трудов. СПб., 1999. С. 163–164.

³² *Там же.* С. 165.

Борис Гельман (Севастополь)

Кантонисты: путь преодоления черты оседлости (на примере Севастополя)

После трех разделов Польши (1772, 1793, 1795 гг.) на землях, отошедших к Российской империи, оказалось более 800 тысяч евреев¹. Возникла потребность установить законодательные акты, правовые нормы для новых подданных. По указу 1772 г. «О принятии под Российскую державу от Польши провинций» евреи этих областей официально получали гражданские права наравне с русским населением. Но многие установления носили дискриминационную направленность. «Положение о евреях» 1804 г.² закрепляло черту оседлости, отмененную только декретом Временного правительства в 1917 г.

Появление в составе империи значительного количества новых подданных с чуждыми основному населению религиозными обрядами, необычным образом жизни и внешним обликом американский ученый Джон Клиер назвал «загадочным приобретением России». В фундаментальном исследовании «Россия собирает своих евреев» (Москва–Иерусалим, 2000) он предлагает отрешиться от ряда стереотипов в изучении названной темы. Анализируя формирование законодательной базы протяженностью полвека (1872–1825), Джон Клиер отмечает, что проведение в жизнь «Положения о евреях» – это классический пример попытки примирить реальность с идеалом. Но наряду с этим обнаруживает, что в России существовала также и традиция «прагматического подхода к евреям, побуждающая искать способы получения максимальной выгоды от их присутствия в империи»³.

Постоянным упреком в адрес евреев, и не только в XVIII в., звучал мотив их прирожденной неспособности к воинской службе в русской армии. И до 1827 г. государство находило вполне удобным обходиться в армии без евреев, но «за плату». За каждого «виртуального» рекрута сначала взималось 500 рублей,

установленных законом. В обществе это почиталось еврейской привилегией и вызывало возмущение: «Наших детей берут – нас не спрашивают, а еврей, чем он лучше нас? Всем – одна линия»⁴. Среди требований, направленных в министерские инстанции характерно послание высокопоставленного чиновника С. Вихревского: «... лишь надев солдатскую шинель, евреи смогут отблагодарить русскую землю за гостеприимство»⁵.

И такое время настало: 26 августа 1827 г. император Николай I своим указом определил: «Повелеваем обратить евреев к отправлению рекрутской повинности в натуре...» с установленной нормой по 10 рекрутов с тысячи человек ежегодно, в отличие от христиан, которых брали по 7 рекрутов с тысячи, причем через год. Еврейских мужчин призывали с 12 лет (кагалы подставляли и 8-летних) и направляли в школы кантонистов для приготовления к военной службе – до совершеннолетия, а 18-летних – сразу же в войска.

Общепризнанно, что введение рекрутской повинности стало трагедией для евреев. Эта тема неоднократно освещалась в мемуарной и художественной литературе. С состраданием о них писали А. Герцен («Былое и думы»), Н. Лесков («Владычный суд»), Г. Богров⁶, С. Бейлин⁷. Многие из опубликованного выразительно обобщено в названиях: «Многострадальные»⁸, «Мученики-дети»⁹.

С пренебрежительным высокомерием делились своими впечатлениями правительственные чиновники: «Первый набор, как событие небывалое, неожиданное и совершенно противное еврейской трусости, лени и бездельничеству, распространяли отчаяние по всему иудейскому племени. Умирали жиденята от одной мысли, что они будут обриту, острижены, далеко от родных в строгости и повиновении»¹⁰.

Рекрутский устав вменял евреям обязанность: проходить службу наравне со всеми подданными империи. Соответственно создавались специальные рекрутские присутствия, куда направлялись еврейские призывники, где на них заводились рекрутские дела. Утверждение рекрутских списков возлагалось на кагалных старост. И еврейские общины сами должны были отправлять своих детей туда, где весь повседневный уклад про-

тиворечил тому, что они впитали с молоком матери, с первым произнесенным словом.

В школах кантонистов они слышали только почти незнакомую русскую речь, им возбранялось говорить и молиться на родном языке, у них отбирали и часто сжигали молитвенники и все религиозные принадлежности, принуждали заучивать «Закон Божий». Многие исследователи настаивают, что Николай I однозначно стремился обратить евреев в православие и как средство к тому использовал рекрутский набор. Однако Й. Петровский-Штерн утверждает, что «политика по отношению к солдатам-евреям не была частью «имперского миссионерства»¹¹. К тому же крещению по православному обряду подвергались и лютеране, и католики, и магометане. Конечно, о стремлении избавить армию от необходимости иметь дело с иноверцами, свидетельств достаточно, но нет доказательств «тщательно продуманного» императорского плана. В своей книге «Евреи в русской армии (1827–1917)» Й. Петровский-Штерн предлагает рассматривать вопрос о евреях в русской армии в широком контексте российской военной и социально-культурной истории. Военное министерство, по мнению автора, в отличие от других правительственных коллегий, в первую очередь министерства внутренних дел, способствовало в отдельных случаях преодолению черты оседлости. Например, севастопольская синагога вместе с еврейским кладбищем перешли с дозволения Военного министерства под опеку еврейских солдат в 1829 г., уже после того, как евреев по указу стали изгонять из города, что формально выводило Севастополь за пределы черты. Книга Й. Петровского-Штерна вызвала полемику в русско-еврейской прессе России и США.

В декабре 1828 г. Николай I прибыл в Кронштадт, осмотрел Морскую гавань, штурманский экипаж, адмиралтейство. А потом потребовал представить евреев, призванных по первому набору. О впечатлении Николая I от осмотра свидетельствует указание императора: выдать всем евреям по одному рублю, фунту говядины и две чарки вина. Принявшим православие поощрение было иным: им выдали по пять рублей, два фунта говядины и две чарки вина. Весь расход на еврейских рекрутов

обошелся в 423 рубля 92 копейки. Вскоре выяснилось, что из 305 матросов по пять рублей следовало выдать только восьми (2,6 %) ¹². Стало быть, гарнизонное начальство заранее не получило указания «подготовить» списки крещеных, а император не придал этому значения.

Но то, что евреев–кantonистов и солдат подталкивало к переходу в православие и армейское начальство, и окружающая обстановка, сомнений не вызывает. Соответственно выкресты-евреи составляли 69 % среди фельдшеров, 59 % – мастеровых, 57 % – оружейников от общего числа кантонистов-евреев, принятых на службу по отчету Департамента военных поселений в период 1827–1840 г. ¹³.

Прошло десять лет, и в 1839 г. по требованию Николая I армейские начальники представили в общий отчет императору данные о кантонистах из евреев, которых насчитали 4413. Оставшихся в своей вере оказалось 69 процентов. Любопытно, что по Черноморскому флоту не нашлось ни одного крещеного (!) из 180 евреев-кантонистов. То ли так неосмотрительно доложили, то ли сказалась нерадивость ответственных «за процесс». И еще такой «нулевой результат», как считает Й. Петровский-Штерн, «можно объяснить разве что более терпимым отношением Морского департамента к иудеям и иудейской традиции» ¹⁴.

Представляет интерес и регламентация религиозной жизни евреев в условиях армейской службы после указа о рекрутской повинности. Например, в июле 1829 г. инспекторский департамент Морского министерства выпустил положение о религиозных праздниках для военнoслужаших евреев. Оно переиздавалось несколько раз (1832, 1846, 1847, 1849, 1851) и включало календарь важнейших еврейских праздников, в которые военнoслужашие евреи могли быть уволенными от обязанностей службы ¹⁵ (см. приложение).

Несомненно, что этот документ составлялся с привлечением знатоков еврейской традиции. Свидетельствует ли он о благорасположении Морского министерства к евреям-военнoслужашим? Скорее о стремлении установить для них определенные рамки и внушить, что последует «за всякое

упущение и всякое уклонение»... Как и резолюция Николая I на одном из донесений из Ревеля: «Никто не может препятствовать нижним чинам из евреев исполнять обряды их веры». Называют эту царскую прихоть лицемерием. И все же не для комитета солдатских матерей или Совета Европы запускатось это положение в армию и во флот.

После Крымской войны в Севастополе в 1857 г. оставалось 13 евреев (7 мужчин и 6 женщин) при численности городского населения 11 887 человек¹⁶. Лишь указом Сената от 24 июля 1859 г. евреям-купцам трех гильдий было даровано право проживания, промыслов, торговли, подрядов, откупов, приобретения недвижимости в Севастополе и Николаеве на общих основаниях с городами, которые входили в черту постоянной оседлости. Положения этого указа распространялись и на евреев – участников обороны Севастополя 1854-1855 гг. И в том же 1859 г. этим воспользовались 75 отставных николаевских солдат и группа гильдейских купцов, добившись поселения в Севастополе. Затем они получили от местных властей дозволение на строительство молитвенного дома¹⁷. Численность евреев возросла к 1880 г. до 400 человек, к переписи 1897 г. составила 3910 человек.

Обосновался в Севастополе и кантонист Исаак Насонович Слуцкий, родом из Белоруссии. Он рано остался сиротой. Его определили в школу кантонистов, откуда он попал в армию и на Крымскую войну. Долгие годы Исаак Насонович хранил грамоту, которая гласила, что рядовому Слуцкому (иудейского закона) разрешена оседлая жизнь в Севастополе как защитнику города, дано право на приобретение собственности, детям и внукам – бесплатное обучение в реальных училищах России¹⁸.

В семье Слуцких, в которой росли три дочери и четверо сыновей, соблюдались еврейские традиции, глава дома посещал Солдатскую синагогу, построенную в 1868 г. на улице Мичманской, 13. По воспоминаниям старшего сына Наума, когда в Севастополе в 1910 г. открывался еще и еврейский молитвенный дом николаевских солдат, Исаак Насонович снова надел военную фуражку. Старики послали государю

императору телеграмму «с выражением верноподданнейших чувств». Вскоре им объявили, что царь Николай II «соизволил благодарить местных евреев, потомков славных защитников Севастополя – николаевских солдат за молитвы и выраженные чувства». Об этом сообщила газета «Крымский вестник»¹⁹.

Правом на собственность Исаак Слуцкий воспользовался через много лет после войны. Зарабатывал на жизнь, сложив печь для обжига извести, купил лошадь, организовал ассенизаторский извоз. Так скопил деньжат и строил дом несколько лет. В нынешнем виде он стоит уже более ста тридцати лет. Видимо, это единственное здание XIX в. в Севастополе.

В севастопольском архиве отыскиались документы отдела «по исчислению убытков, причиненных германскими войсками в Крыму в 1918 году». В акте от 10 января 1919 г. об осмотре повреждений, причиненных германцами Исааку Насоновичу Слуцкому во время постоя в его доме № 23 по Очаковской ул., «отмечено: изгрызены дощатые ясли, длиною в 10 саж., изломаны полы, двери, дощатая перегородка, израсходовано около 50 пудов дров». На заседании комиссии 19 марта 1919 г. при слушании дела об убытках, вынесено постановление об удовлетворении претензий граждан, среди которых значится Слуцкий И.Н. – 663 руб. 89 коп.²⁰. В то время властью в городе правила Добровольческая армия генерала А.И. Деникина.

Старший сын Наум Слуцкий держал овощную лавку на берегу Артиллерийской бухты. При советской власти это послужило поводом к лишению в 1930 г. избирательных прав Слуцкого Наума Исааковича, проживающего по адресу ул. Очаковская, д. 23, 48 лет, еврея, занимающегося торговлей в Севастополе, имеющего патент 3-го разряда, и его жены Анны Леонтьевны. На опросной карточке по центру наискосок резолюция: «Выслать. 26.VI.1930. Подпись...»²¹

И Н.И. Слуцкого выселили. В один день его лишили всего нажитого за долгие годы. Наум Исаакович Слуцкий с женой выехали 14 мая 1930 г. в Феодосию. И вскоре начальник севастопольского административного отдела получил копию письма и.о. председателя ЦИК Крымской АССР от 4 июля 1930 г.: «Препровождая при этом отношение Еврейского пере-

селенческого товарищества «Возрождение» от 2.07.1930 г. за № 149, предлагается вам исключить из списков, подлежащих выселению, следующих граждан: ... 8. Слуцкий Н.И. ввиду того, что указанные граждане, как переселившиеся на землю, восстановлены в избирательных правах»²².

Эту же меру «наказания» власти применили к родственникам Наума Слуцкого. Избирательных прав лишили 78-летнюю мать, Суру Израилевну, сестру Хаю, братьев Льва и Гедеона с женой Биной Исааковной.

Дети кантониста вступили в борьбу за справедливость.

В заявлении Л.И. Слуцкого в Особую комиссию КрымЦИКа от 19 сентября 1930 г. указывается: «Прошу, согласно поданных бумаг о восстановлении права голоса моей престарелой матери Слуцкой Суры, 78 лет, и сестры Слуцкой Хай, 50 лет, приостановить выселение сестры Хай, проживающих вместе со мной и находящихся на моем иждивении. Я, Лев Слуцкий, рабочий, с 13 лет учеником по частным мастерским работал, затем на «Севморзаводе» (бывш. Лазаревское адмиралтейство) с 1901 г. по 1912 г. и далее на заводе кооперативного товарищества «Ророга», затем – завод «Черномор». Всю жизнь жил с матерью и сестрой, с 1916 г. обе они на моем иждивении, о чем своевременно не указали. Живем в наследственном доме, принадлежащем шести наследникам, приносящий доход 20 руб., но оплачиваем свои расходы. Из прилагаемых документов видно, что я рабочий всю жизнь, а посему прошу вернуть им право голоса и приостановить высылку сестры Хай Слуцкой. При сем прилагаю семь документов и листок Сев[астопольской] Больничной кассы 1920 г., подтверждающий о моих иждивенцах и удостоверение, выданное районным уполномоченным».

Восстановление в избирательных правах «главного виновника» Наума Исааковича Слуцкого привело и к возвращению избирательных прав его родственникам. В последние дни обороны Севастополя им не удалось эвакуироваться. Все они были расстреляны 12 июля 1942 г., как и 4200 евреев и крымчаков, в первые дни гитлеровской оккупации города²³.

После войны в Севастополь вернулся капитан Исаак Слуцкий, вся послевоенная служба которого проходила в

рядах севастопольской милиции, где он дослужился до звания полковника, стал заместителем начальника городского управления внутренних дел. Военное поприще избрали сын и внук полковника Исаака Слуцкого: сын Наум стал флотским офицером, завершил службу на Балтике; внук Александр ныне – капитан 2-го ранга. Далеко от черноморских берегов оказался младший внук – Михаил Слуцкий. Солдатскую службу праправнук кантониста проходил в Армии обороны Израиля – водителем артиллерийских установок на Голанах. Так через полтора века от Малахова кургана до Голанских высот пролегли воинские дороги кантониста Исаака Насоновича Слуцкого и его потомков²⁴.

Архивные документы, печатные издания, семейные реликвии позволяют проследить судьбы евреев-кантонистов, осевших в Севастополе, Симферополе, Керчи после Крымской войны. В газете «Крымский вестник» (№ 244) от 8 октября 1900 г. опубликовано извещение: «Нижним чинам в списке нижепоименованным, участвовавших при обороне Севастополя, и в нем в настоящее время проживающим, Всемилостивейше пожаловано по 5 руб. каждому...»²⁵

В списке 81 фамилия, из них 11 (13,6%) не вызывают сомнений в еврейском происхождении: Вайнрит Зусман Кельманов, Домбак Абрам Левков, Грушко Исаак Соломонович... Остановимся еще на одной – всемирно известной: Гитлер, по имени Шимен-Ашер. Из одесского архива удалось извлечь три документа разных лет о трудовой и религиозной жизни иудея Гитлера. Одно из них – свидетельство от 12 октября 1901 г.²⁶:

«Предъявитель сего мастер жестяных изделий Шимен Гитлер действительно в продолжении четырех лет поставлял для чайной 30-го флотского экипажа свои изделия в самом доброкачественном виде. В чем подписью и приложением казенной печати удостоверяю. Командир 30-го флотского экипажа. Заведывающий чайной».

У этой фамилии не оказалось наследников. Правнучка Шимена Гитлера, живущая ныне в Хайфе Эсфирь Исаковна Слуцкая (девичья фамилия Эйзенмессер), прислала воспоминания и фотографию. Она пишет: «Воспроизвести точно

фамилию пращура затрудняюсь. Говорили: то ли Гиллер, то ли Гитлин. И еще известно, что старик свою награду – Георгиевский крест – не надевал, носил только ленточку, что еврею дозволялось». На фотографии Шимен Гитлер с женой и тремя дочерьми. Одна из них стала матерью Эсфири.

Ее отец Исаак Эйзенмессер был ювелиром, брат отца – врачом с дипломом Московского университета, до войны в Севастополе заведовал горздравом, одна сестра работала хирургом в Москве, другая – акушеркой на Кубани, где ее расстреляли фашисты в 1942 г.

В Севастополе живут 92-летний внук кантониста – полковник медицинской службы в отставке Борис Ашеревич Вайнриб, праправнучка Якуба Штернера, родственники которой оказались в США, приняв фамилию Штерн. Из Симферополя откликнулась Людмила Молчанова – правнучка кантониста Мордуха Колтуновского, сообщила, что ее дочь Наталья Доронкина репатриировалась в Израиль.

По мнению известного публициста Анатолия Рубинова – знатока московской истории, «самыми счастливыми из евреев в XIX веке были дети и внуки кантонистов – так называемых николаевских солдат ... которые получали для себя и своих потомков право жительства в больших городах, даже в Москве и Петербурге! И многие – в соответствии с процентной нормой получали возможность учиться в гимназии и университете. А это давало свободу выбора профессий, высокий материальный уровень дальнейшей жизни»²⁷. Звучит, возможно, слишком оптимистично. Но ведь и «лакримозная», по выражению американского историка Сало Барона, т.е. «слезливая», концепция еврейской истории теперь подвергается критике. И в русских изданиях в то время случилось прочесть сочувственное мнение: «Военному ли забыть о евреях или сказать о них укорительное слово, когда в рядах русской армии есть десятки тысяч евреев, честно и верно исполняющих свой долг государю и отечеству, и когда твердыни многострадального Севастополя, наравне с кровию русских, обагрены также кровию еврейских солдат»²⁸.

Приложение

Министерство Морское. Департамент Инспекторский.
Января 1847 года.

Инспекторский Департамент Морского Министерства объявляет по морскому ведомству для руководства, Высочайше утвержденное в 4 дня сего Января, положение о праздниках для военнослужащих Евреев, присовокупляя, что сим положением заменяется Высочайшее повеление, объявленное в циркуляре Инспекторского Департамента от 9-го Июля 1829 года за № 55.

ПОЛОЖЕНИЕ

О праздниках для военнослужащих Евреев.

§ 1. Еврейских праздников, кроме субботы, которая бывает каждую неделю в одно время с нашею субботою, полагается в году 7-мь, и именно:

1) День очищения (Иомкипер) бывает один раз в году, в Сентябре месяце и продолжается сутки.

2) Новый год (Рошгашуну) в Августе или Сентябре, продолжается двое суток.

3) Пасха (Пейсых) в Марте или Апреле, продолжается восемь дней, но празднуется только четыре дня; первые два и последние два дня.

4) Кущей (Сыккойс) в Сентябре, продолжается только два первые.

5) Созревание плодов или получение закона (Шувиойс) в Мае, продолжается двое суток.

6) Праздник исхода (Шминистрацерс) в Сентябре, продолжается сутки.

7) Радость закона (Симхастойору) в Сентябре, продолжается сутки.

§ 2. Во все сии праздники, кроме нового года, время, определенное для Богослужения и исполнения обрядов, не превышает двух часов; новый же год требует присутствия Евреев в Синагоге в оба дни с самого утра до двух часов по полудни.

§ 3. Всякая вообще работа запрещается Евреям только в первый праздник, т.е., день очищения и в субботу.

§ 4. В прочие все праздники Евреям дозволено: колоть дрова, разводить огонь, варить и печь, колоть животных, чистить платье или оружие, переносить вещи из одного места в другое и, между прочим, производить пальбу из ружей или пушек; но возбраняются следующие работы: постройка, работа на фабриках, всякое мастерство и рукоделие, письмо, торговля, и езда верхом, и в упряжи. Впрочем, в случае необходимости, и сии работы дозволяются.

§ 5. Дни Еврейских праздников, кроме суббот, изменяющиеся в месяцах и числах, определяются на несколько лет особым Календарем, который, по составлении в Департаменте Духовных Дел Иностранных Исповеданий, рассылается по морскому ведомству Инспекторским Департаментом Морского Министерства.

§ 6. В первые три праздника, когда Евреи обязаны совершать молитвы в собрании, они увольняются для сего военным начальством от обыкновенных обязанностей строевой службы и от работ.

а) в день очищения, на одни сутки;

б) Новый год, на двое суток;

с) Пасху, на первые два и один последний.

Всего на шесть дней.

§ 7. Правило это не распространяется на военное время и следующие случаи: когда войска, в коих Евреи состоят на службе, содержат караулы, представляются на смотр, находятся на учении, маневрах, в походе, в сих и подобных случаях, военнотружущие Евреи, наравне с прочими нижними чинами, не освобождаются от обязанностей строевой службы и от работ.

§ 8. В остальные четыре праздника предоставляется военному начальству дозволять Евреям, в свободное только от службы время, собираться для исполнения всяких обрядов их веры, допускаемых общими законами Государства о терпимых верах, и увольнять их в это время от работы, наблюдая, чтобы в исполнении обрядов никто не делал им препятствия и нарекания.

§ 9. В субботы Евреям не дозволяется уклоняться от обязанностей строевой службы, но от работ они могут быть освобождены, кроме случаев, когда необходимость не позволит допустить сего, с тем, чтобы в замен того, работали по воскресеньям.

§ 10. Если военнослужащие Евреи находятся в таком месте, где есть Синагога и Раввин, то с позволения военного начальства, они могут ходить в первую и призывать для дел веры последнего; а где нет ни Синагоги, ни Раввина, там начальство дозволяет им собираться для молитвы в указанном месте, под наблюдением одного надежного товарища, избранного ими для исправления должности Раввина.

§ 11. Место для сих собраний назначается начальством.

§ 12. В высокаторжественные дни, военнослужащие Евреи пользуются от тех работ, от которых свободны нижние чины православного вероисповедания.

§ 13. За всякое упущение и всякое уклонение от военных правил, под каким бы предлогом ни было, даже под предлогом исполнения обрядов веры, военнослужащие Евреи и рекруты из Евреев, по мере вины, наказываются на основании законов.

§ 14. Военнослужащий Еврей или рекрут из Евреев, подговаривавший товарища к упущению от оных, под каким бы то предлогом ни было, подвергается одинаковому наказанию с виновных в сем упущении или уклонении.

Верно: Вице-директор Лермантов и Начальник Отделения Караллов

Примечания

¹ Клиер Д. Россия собирает своих евреев. М.; Иерусалим, 2000. С. 99.

² Там же. С. 234–235.

³ Там же. С. 239–316.

⁴ Фисшлиш Э. Кантонисты. Тель-Авив, 1995. С. 195.

⁵ Гессен Ю. Евреи в России. СПб., 1906. С. 103–104.

⁶ Богров Д. Записки еврея. Одесса, 1913.

⁷ Бейлин С. Воспоминания // Еврейская старина. 1909. № 2. С.115–120.

⁸ Никитин В. Многострадальные. Очерки быта кантонистов // Отечественные записки. 1871. № 8–10.

- ⁹ Гинзбург С. Из истории кантонистов-евреев // Еврейская старина. 1930. № 13.
- ¹⁰ Кандель Ф. Очерки времен и событий. (1772–1882) / Научн. ред. М. Кипнис. Иерусалим, 1990. Ч. 2. С. 136.
- ¹¹ Петровский-Штерн Й. Евреи в русской армии. М., 2003. С 116.
- ¹² Российский государственный архив Военно-морского флота. Ф. 283. Оп.1. Д. 857. Л. 5–5об.
- ¹³ Российский государственный военно-исторический архив. Ф.405. Оп.2. Д.1662. Л. 24
- ¹⁴ Петровский-Штерн Й. Евреи в русской армии. С. 127.
- ¹⁵ Полное собрание законов Российской империи. II. Т. 22. № 20771.
- ¹⁶ Левченко Л. Судьба евреев в Николаевско-Севастопольском военном губернаторстве. Сборник документов. Николаев, 2004. С.15.
- ¹⁷ Разсветъ. 1861. № 46. С. 748–749.
- ¹⁸ Чикин А. Севастополь. Летопись времен. 1773–2003. Севастополь, 2003. С. 98.
- ¹⁹ Крымский вестник. 1910. № 9.
- ²⁰ Государственный архив г. Севастополя (далее – ГАГС). Ф.р. 437. Оп.1. Д. 1. Л. 16, 17.
- ²¹ ГАГС. Ф.р. 79. Оп. 2л. Д.543. Л.1, 2.
- ²² Там же. Л. 6.
- ²³ Гельман Б. Причина смерти – расстрел. Севастополь, 2004. С. 73–75.
- ²⁴ Гельман Б. Забвению не подлежит. Севастополь, 2000. С. 36–40.
- ²⁵ Извещение нижним чинам // Крымский вестник.1900. № 264.
- ²⁶ Свидетельство 30 флотского экипажа. 12.10.1901. № 4664 // Архив музея «Евреи Одессы».
- ²⁷ Рубинов А. Русский еврей. Журнал. М., 1997. № 5.
- ²⁸ Русский инвалид. 1858. № 39.

Елена Гончарова (Барнаул)

Еврейское купечество дореволюционной Сибири в новейшей историографии

Сибирь – особый регион России – район интенсивной колонизации, место ссылки и каторги. На протяжении всей своей истории Сибирь представляла собой область интенсивных этнокультурных контактов, многонациональный край, население которого отражало многообразие этнического состава, культур и религий империи.

Национальные и этнокультурные проблемы современности вынуждают обратить пристальное внимание на исторический опыт межнациональных отношений (как положительный, так и отрицательный).

С этой точки зрения особый интерес представляет история сибирских евреев, обладавших богатейшим опытом жизни в диаспоре, оказавшихся на окраине многонациональной Российской империи. История еврейских общин Сибири, несмотря на возросший в последние годы интерес исследователей к этой проблеме, все еще остается слабоизученной. В.В. Романова справедливо отмечает, что «в русской истории евреев одним из наименее исследованных аспектов является история их водворения и проживания к востоку от Урала»¹.

Историографическое поле исследования имеет свою специфику. Первые работы, посвященные евреям Сибири, появились в конце XIX в. Незначительная их часть была посвящена юридическому положению сибирских евреев, но большинство имело публицистический характер. В работах Г.А. Белковского, Ю. Островского, Т.И. Тихонова и др. содержится интересный материал, иллюстрирующий экономический и социальный облик сибирского еврейства, его своеобразные культурно-психологические черты.

За советские годы отечественная историография рассматриваемой проблемы практически не пополнилась сколько-нибудь содержательными работами. Немногочислен-

ные «труды», специально посвященные еврейско-сибирской проблематике, были настолько тенденциозными и идеологизированными, что говорить о существовании серьезных исследований в данной области не приходится². В то же время некоторые аспекты истории сибирских евреев были затронуты сибиреведами, посвятившими работы истории экономики и буржуазии региона; в частности, роль евреев в формировании крупной буржуазии не оставил без внимания томский историк Г.Х. Рабинович³.

В постсоветский период, в условиях смены парадигм общественного развития, демократизации общества и пробуждения национального самосознания возрождается интерес к исследованиям истории российских евреев. В 90-е гг. XX в. в отечественной историографии формируется самостоятельное направление, посвященное изучению широкого спектра проблем истории и культуры еврейского народа. Несомненным является особое внимание, уделяемое исследователями, истории еврейских общин отдельных городов и регионов, появляется значительное число публикаций на эту тему, в том числе посвященных истории евреев Сибири.

Центры по изучению истории еврейских общин региона сформировались в Иркутске, Красноярске, Томске, Барнауле, Кемерове, Улан-Удэ. Серия изданий по истории евреев региона публикуется под эгидой Института общинных и социальных работников Сибири и Дальнего Востока и Красноярского филиала Благотворительного фонда «Джойнт»⁴. Большую роль в координации усилий сибирских ученых играют ежегодные региональные конференции «Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: история и современность», которые проходят с 2000 г.⁵. Новейшая историография истории евреев Сибири насчитывает уже тысячи работ, наглядно иллюстрирующих широкий круг вопросов⁶.

Проблемы вклада евреев в экономику дореволюционной Сибири, еврейского предпринимательства, еврейского купечества являются наиболее популярными в современной сибирской иудаике. Значительное число еврейских фамилий встречается на страницах Краткой энциклопедии по исто-

рии купечества и коммерции Сибири⁷; значительное число публикаций, посвященных персоналиям еврейских купцов, имеется в иных справочных изданиях.

Изучается вклад еврейских предпринимателей в развитие отдельных отраслей экономики Сибири. Например, статьи А.М. Мариупольского характеризуют роль евреев в винокуренной и виноторговле региона. Структура занятости еврейского населения западносибирских городов, в том числе его торговая специализация, отмечаются в работах В.Н. Шайдурова и Е.В. Карих⁸.

Большое значение имеют попытки историков выделить характерные черты еврейского предпринимательства и деятельности еврейских купцов Сибири. В этом плане необходимо отметить работы В.Ю. Рабиновича и Л.В. Кальминой. Черты еврейского предпринимательства в Сибири были достаточно типичными для «торгового меньшинства», каковым они были практически в каждом принимавшем их государстве. Характерным, в частности, было стремление найти свободную экономическую нишу, чтобы «вписаться» в экономическую структуру региона⁹. По выражению Л.В. Кальминой, еврейскому предпринимательству в регионе был свойственен не столько размах, сколько «проникающая сила». Евреи с легкостью снимались «с насиженных мест, устремляясь туда, где еще не ступала нога конкурента: в дальние села, в глухие бездорожные районы, на золотые прииски. Еврейских торговцев можно было встретить и в сибирской тайге, и в военных гарнизонах, и на строительстве железных дорог¹⁰.

Проблемы еврейского купечества затрагиваются в русле изучения более общих проблем, например купечества Сибири в целом и купеческой семьи в частности¹¹.

Появляются работы, специально посвященные еврейскому купечеству. В 2002 г. Л.В. Кальмина выпустила в свет монографию «Еврейское купечество Восточной Сибири (60-е годы XIX века – 1917 г.)» (Улан-Удэ, 2002). В статье Ю.М. Гончарова, опубликованной в журнале «Диаспоры», анализируется купечество Западной Сибири. На основе обработанного широкого круга источников историк делает вывод о том, что

«...закаленная тяжелыми условиями предпринимательства в черте еврейской оседлости, более образованная и дальновидная, вобравшая в себя опыт более развитого капитализма Европейской России и отчасти Европы, спаянная традиционно крепкими национальными и родственными узами, еврейская буржуазия составляла серьезную конкуренцию складывающейся сибирской буржуазии, в меру сил участвовала в общественной и культурной жизни региона»¹².

Значительное внимание хозяйственной и общественной деятельности еврейских купцов уделяется в специальных разделах обобщающих работ, освящающих историю еврейских общин отдельных районов Сибири. В этой связи необходимо отметить исследования монографического характера Л.В. Кальминой, Л.В. Кураса, В.Ю. Рабиновича, Ю.М. Гончарова, Н.Б. Галашовой¹³.

Таким образом, история еврейского купечества дореволюционной Сибири привлекает пристальное внимание современных исследователей. Накопленная историографическая база, значительное число архивных и опубликованных источников по данной проблематике дают возможность подготовить обобщающую коллективную работу.

Примечания

¹ Романова В.В. «Евреям приезд и водворение в Сибири строжайше воспрещены...» (политика государства в отношении евреев Сибири в XIX в.). Хабаровск, 2000. С. 1.

² См., напр.: *Нейтман М.Л.* Антисоветская деятельность сионистских организаций Забайкалья // Забайкальский краеведческий ежегодник. Чита, 1967. № 1; *Востоков Л.* Антинародная деятельность сионистов в России // Вопросы истории. 1973. № 3; и др.

³ *Рабинович Г.Х.* Крупная буржуазия и монополистический капитал в экономике Сибири конца XIX – начала XX в. Томск, 1975.

⁴ Очерки истории еврейских общин Сибири и Дальнего востока (XIX – начало XX вв.): Сб. ст. Красноярск, 2001; Страницы истории евреев Сибири в XIX–XX веках: Сб. ст. Красноярск, 2003; Некоторые проблемы истории евреев Сибири в XIX–XX веках: Сб. ст. Красноярск, 2004; и др.

⁵ История еврейских общин Сибири и Дальнего Востока: Материалы II регион. науч.-практ. конф. Красноярск–Иркутск, 2001; Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: история и современность: Материалы VI регион.

науч.-практ. конф. Барнаул, 2005; Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: история и современность: Материалы VII регион. науч.-практ. конф. Кемерово, 2006; и др.

⁶ Евреи Сибири и Дальнего Востока: Библиографический указатель литературы на русском языке. Красноярск, 2004.

⁷ Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции Сибири. Новосибирск, 1996–1999. В 4 т.

⁸ См., напр.: *Мариупольский А.М.* Винокурение и виноторговля Западной Сибири в период действия акцизной системы (1863–1902 гг.). Барнаул, 2000; *Карих Е.В.* Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX – начало XX в. Томск, 2004; и др.

⁹ *Рабинович В.Ю.* О некоторых чертах предпринимательских меньшинств // Материалы VII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Москва, 2000. С. 141–146.

¹⁰ *Кальмина Л.В.* Евреи в Западном Забайкалье: поиск экономических ниш (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Диаспоры. 1999. № 1. С. 105–106.

¹¹ *Skubnevskii V.A., Goncharov Yu.M.* Siberian merchants in the latter half of the nineteenth century // *Sibirica*. Vol. 2. № 1. London, 2002. P. 21–42; *Гончаров Ю.М.* Купеческая семья второй половины XIX – начала XX в. М., 1999.

¹² *Гончаров Ю.М.* Еврейское купечество Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX в. // Диаспоры. 2000. № 3. С. 170–171.

¹³ *Кальмина Л.В., Курас Л.В.* Еврейская община в Западном Забайкалье (60-е годы XIX века – февраль 1917 года). Улан-Удэ, 1999; *Рабинович В.Ю.* Евреи дореволюционного Иркутска: меняющееся меньшинство в меняющемся обществе. Красноярск, 2002; *Кальмина Л.В.* Еврейские общины Восточной Сибири (середина XIX века – февраль 1917 года). Улан-Удэ, 2003; *Гончаров Ю.М.* Очерки истории еврейских общин Западной Сибири (XIX – начало XX в.). Барнаул, 2005; *Галашова Н.Б.* Евреи в Томской губернии во второй половине XIX – начале XX в. Красноярск, 2006.

Юрий Гончаров (Барнаул)

«Сибирский Иерусалим» (город Каинск в XIX – начале XX в.)*

В последние годы история еврейских общин в России активно изучается. Не отстают в этом отношении и сибирские историки. В частности, начиная с 2000 г., ежегодно проводится региональная конференция по истории еврейских общин Сибири и Дальнего Востока. Однако основное внимание исследователей привлекают общины крупнейших городов региона – Томска, Иркутска, Тобольска. История же общин в небольших городках остается слабоизученной, несмотря на то что в дореволюционной Сибири нередко именно в небольших городках еврейское общины играли наибольшую роль в жизни города. Характерным примером этого является история Каинска Томской губернии.

Город Каинск (в наши дни – г. Куйбышев Новосибирской области), как и многие сибирские города, был основан в XVIII в. В 1722 г., неподалеку от современного Куйбышева, было построено военное укрепление Каинский Пас для защиты русских подданных татар-барабинцев от калмыков и киргизов. Возникшая около укрепления слобода Каин была перенесена на место современного города в 1772 г. Название города, несмотря на созвучие, не имеет отношения к библейскому персонажу, а происходит от татарского слова «каин» – береза. В 1782 г. был образован уездный город Тобольского наместничества Каинск, в 1804 г. он стал окружным городом Томской губ. Расположенный на Сибирском тракте, город являлся оживленным торговым пунктом¹. В начале XX в. город занимал третье место после Томска и Новониколаевска среди 15 наиболее крупных торговых центров Томской губернии².

Каинск, наряду с Тобольском, был одним из первых сибирских городов, в начале XIX в. официально определенных для расселения евреев³. По бытующей в Каинске, легенде евреев

* Работа подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 05-01-01290а

сослали сюда из приграничного местечка в Белоруссии за контрабанду. С целью пресечения их деятельности жителей местечка поголовно отправили в Сибирь. О каинской общине писал в своем дневнике Сперанский, посетивший проездом этот город. Уже к середине столетия в городе сформировалась довольно многочисленная община. По данным 1858 г., в Каинском округе было 1008 евреев, что составляло 41% всех евреев Томской губернии. Около 40% из них проживали в Каинске, составляя 12% жителей города⁴. Декабрист И.И. Завалишин отметил, что Каинск в шутку называют «сибирским жидовским Иерусалимом».

О том, что из себя представлял уездный городок в 1860-х гг., можно представить из описания того времени: «Улицы, выходящие на площадь, далеко не завидны: каменных зданий во всем городе нет, мостовых и всякого искусственного освещения – тоже, тротуаров мало, да и не в порядке... Всех вообще зданий в городе считается 406; церквей 2 (каменный собор и деревянный храм на кладбище), 1 еврейская молитвенная школа, 2 винных склада и 32 питейных дома»⁵.

В 1864 г. Каинск был городом с наименьшим процентом русских и наибольшим процентом евреев в Западной Сибири. Из 3243 жителей евреями были 460 чел., или 14,2%. По численности евреев Каинск уступал только губернскому Томску (734 чел.)⁶.

Вот какое наблюдение оставил современник о еврейской общине Каинска: «...где поселились евреи, там коммерческая суетня и толкотня. В Сибири также думали превратить евреев в хлебопашцев, но и здесь, как и в Западной России, народ этот сумел разбить всякие надежды и упрямо остался при своих качествах. Из города Каинска евреи умудрились сделать такой же город, каких неисчислимо множество во всем западном крае России. Каинск сибиряки справедливо называют «сибирским Иерусалимом»... из городка, не имеющего никакого промышленного и торгового движения и, как все города Сибири, вообще углубленного в себя и мертвенно молчащего, евреи сделали крикливый, живой и торговый... Евреи же добились того, что в Каинске теперь одно из главных мест склада всего пушного

товара (особенно беличьих хвостов), отправляемого за границу, на Лейпцигскую ярмарку. Поэтому-то на такой печальный и убогий городок с 700-ми жителей насчитывается до 70 купцов»⁷. Уже в 1854 г. из 52 каинских купцов 4 были евреями⁸.

Значительная еврейская община (322 чел.) существовала также в Мариинске, где иудеи составляли в 1864 г. 7,2% населения. Подавляющее большинство евреев Каинска и Мариинска являлись ссыльными, членами их семей или потомками. Прибывающих в Томскую губернию ссыльных евреев местная администрация неохотно селила в губернском центре, где их и так было значительное количество. В то же время большая часть территории губернии с городами Барнаулом, Бийском, Колыванью и Кузнецком относилась к Алтайскому горному округу, находившемуся в ведении Кабинета, где поселиться евреям было запрещено. Поэтому значительное число ссыльных евреев направлялось в лежавшие на Московско-Сибирском тракте города Каинск и Мариинск, в результате чего доля еврейского населения в этих городах очень быстро росла⁹.

По данным переписи 1897 г., к концу XIX в. численность еврейских общин в городах губернии возросла. В Томске проживало 3016 евреев (5,8% населения города), в Мариинске – 828 евреев (10,1%). В Каинске их насчитывалось 930 чел. (473 муж. и 457 жен.), или 15,8% горожан¹⁰.

Особенно быстро численность евреев в городах региона росла в начале XX в. За 12 лет, с 1897 по 1909 г., их число в городах Тобольской и Томской губерний возросло с 6859 до 16 559 чел., что составило 4,2% от городского населения. Особенно быстро росло число евреев в Мариинске (с 828 до 6195 чел.), в котором они уже составляли 34,1% населения. Немногим отставал и Каинск, где из 6246 горожан 1608 чел. (25,7%) были евреями¹¹.

В 1909 г. Каинск достиг максимального в дореволюционный период числа жителей – 8352 чел., после чего его население начало постепенно сокращаться. Дело в том, что Сибирская ж.д. прошла в стороне от города. С каждым годом экономическое значение Каинска стало снижаться, а роль центра округа переходит к Барабинску – новому населенному

пункту, образованному на месте железнодорожного депо в 13 км от Каинска. Начиная с 1910 г. заметно уменьшилось число лиц еврейской национальности, «т.е. той категории граждан, которая в городе активно занималась предпринимательством и торговлей». К 1913 г. численность евреев в городе снизилась на 35% и составляла 1090 чел. Часть евреев переехала в Барабинск, но основная их миграция проходила в Омск и в новый торгово-промышленный центр – Новониколаевск¹².

На всем протяжении периода евреи играли ведущую роль в экономике города. По мнению сибирских историков, «особенностью коммерческой жизни Каинска было наличие в нем еврейской общины, сложившееся из переселенных с западной границы контрабандистов и их потомков». В их руках была сосредоточена практически вся мелочная торговля города. Весьма специфической была «торговля невестами»: несколько человек отправлялись в западные губернии, брали у своих земляков девочек-подростков и продавали их в Каинске¹³.

Современники так оценивали экономическую роль евреев в городах региона: «...всякому, хотя бы сколько-нибудь знакомому с сибирскими евреями, невольно бросается в глаза преобладающая роль последних в мелкой и средней торговле, мелком ремесле и извозе»¹⁴.

Среди еврейских предпринимателей были опытные специалисты как раз по части винокурения, которых в Сибири не хватало. Приезжие евреи охотно шли на службу по виноторговой части, которая не считалась у сибиряков «почтенным» занятием, и быстро наживали весьма значительные капиталы. В статистическом описании Каинска, составленном смотрителем уездного училища А. Якимовским в 1842 г., указывалось: «Регулярно замещают эти места евреи, имеющие утонченную способность в отправлении должности винопродавца. Они первые толпятся в прихожей управляющего питейными сборами. Получая желаемое и поправляя свое состояние, оставляют таковое занятие, берут на себя лавку, начиная торговать красивым товаром».

Каинские евреи активно занимались ремеслами. В середине 1860-х гг. в городе жили 122 ремесленника – все они были

евреями, из них 20 булочников, 15 мясников, 10 портных, 13 сапожников, 6 печников, 17 столяров, 12 кузнецов, 10 извозчиков, а также пекари, кондитеры, шорники, медники, коновалы и часовщики. Общее их число вместе с семьями составляло 338 чел. Еврейская община была хорошо организована. В городе была синагога и несколько молитвенных домов. С 1877 по 1894 гг. должность городского врача занимал еврей¹⁵.

В отличие от толерантных коренных сибиряков, чиновники, направленные сюда на службу из Европейской России, нередко оценивали экономическую активность евреев негативно: «Несмотря на закон, евреев наплодилось в Сибири множество и в городах, и в селах. Прикрываясь званием ремесленника, они занимались излюбленным своим ремеслом: продажей водки, корчемством, процентами за ссуды и вообще жидовским гешефтом. Никакой казенный подряд не обходился без участия евреев, если не лично, то под именем кого-нибудь православного»¹⁶.

Торговля являлась одной из главных сфер деятельности евреев города: «Небольшой по количеству населения Каинск отличался большой концентрацией купеческих капиталов»¹⁷. Сходная ситуация наблюдалась во всех городах региона. По данным переписи 1897 г., профессиональный состав сибирских евреев представляется в таком виде: занятых торговлей – 3792 чел., в промышленности – 2810, сельским хозяйством – 825, извозом – 585, прислуги и поденщиков – 507, на государственной, общественной службе и свободных профессий – 322, неопределенных профессий – 713, в армии – 446. На протяжении последующих 20 лет профессиональный состав еврейского населения Сибири изменялся незначительно¹⁸.

Таблица 1

Отрасль занятости	Общее число занятых в отрасли	Евреев, занятых в отрасли		Доля евреев от общего числа занятых в отрасли, %
		количество	%	
Администрация	916	20	0,9	2,2
Животноводство	5322	20	0,9	0,2
Земледелие	157653	355	15,6	0,4
Рыболовство и охота	512	10	0,4	1,9
Ремесло	6122	375	16,5	6,7
Торговля	3060	1065	46,8	34,8
Другие	13494	431	18,9	3,2
Всего:	187079	2276	100	1,2

Занятия евреев Каинского округа в 1897 г.

Источник: Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 79: Томская губерния. СПб., 1904.

В Томской губернии большая часть евреев торговала (от 30 до 50% по разным округам). Ремесла и кустарные производства были основными способами получения доходов для 16,5–29,3% евреев, особенно в Томском округе. Единственная заметная по численности колония евреев-земледельцев была в Каинском округе (355 чел.) – 15% от всех евреев округа. Чуть более 30 чел. евреев обрабатывали землю в Тарском и Мариинском округах, в остальных округах еврейских земледельческих колоний не сложилось¹⁹.

По данным таблицы хорошо видно, что евреи, составляя всего 1,2% самодеятельного населения Каинского округа, наибольший вклад вносили именно в торговлю, где их доля насчитывала 34,8% от числа всех занятых в отрасли.

В начале XX в. среди предпринимателей города были: купец 1-й гильдии кожзаводчик Левак Моисей Абрамович, купец С.Ю. Тинкер содержал кожевенное и мыловаренное производство, Л.Ф. Лощинский вел бакалейную торговлю, А.Л. Куперштох торговал сельскохозяйственными орудиями и мануфактурой, действовала торговая фирма К. Гольбека, отделение фирмы омского виноторговца М. Мариупольского и др.²⁰.

Многие современники отмечали как роль сибирских евреев в межэтническом разделении труда, так и их место в сибирском социуме: «Из России приехало в земледельческую полосу много евреев. Они устраиваются в городах и на железнодорожных станциях, живя торговлей и ремеслами. Здесь евреи гораздо сильнее сливаются с населением: их обособленность от русских не так резко заметна, как в России; вероятно, это происходит оттого, что в Сибири на них не открывают гонений и притеснений»²¹.

Об образе жизни евреев Западной Сибири говорилось: «Строго соблюдая правила своей религии, они вина пьют мало, а пьяниц между ними и совсем нет; к физическому же труду евреи мало способны, или по крайней мере всеми силами стараются избегать его. Главные занятия их составляют: торговля вином, ростовщичество и перевод краденых вещей. Впрочем, передовые люди из евреев не чуждаются и научного образования, помещая детей своих в губернскую гимназию и уездные училища»²².

Наличие в городе многочисленной и состоятельной общины предопределило то, что в Каинске уже в середине XIX в. существовала молитвенная школа. В 1892 г. на Александровской ул. появляется двухэтажная деревянная синагога²³.

В 1895 г. каинские евреи обратились к томскому губернатору с прошением о постройке в Каинске новой отдельной молитвенной школы «ввиду увеличения в городе еврейского населения и непригодности старого молитвенного дома для столь большого числа посетителей». В последовавшей по поводу этого прошения докладной записке каинского окружного исправника сообщалось, что в городе проживает 782 души

евреев мужского пола, а существующая молитвенная школа (построенная около 20 лет назад) может вместить 400 чел.²⁴. В декабре 1896 г. Томское губернское управление разрешило учредить в Каинске вторую еврейскую молитвенную школу²⁵.

Наличие значительной еврейской общины в городе предопределило и достаточно редкие факты прозелитизма. Так, еще в 1839 г. в томской духовной консистории рассматривалось дело 17 каинских мещан, называвших себя «субботниками», справлявших Пасху и хоронивших своих родственников по еврейскому обряду, вступавших в браки с евреями и еврейками. Все они не были коренными сибиряками, но попали в Каинск из центра России, до прибытия в Сибирь исповедовали православие. В итоге судебного разбирательства сами «субботники» были сосланы на поселение в отдаленнейшие места Сибири, а их сыновья отданы в кантонисты. Каинская городская полиция предписала местному еврейскому обществу, чтобы «они людей, под именем субботников, исповедующих еврейскую веру, в свои синагоги и молитвенные дома не пускали». Два каинских купца второй гильдии, заподозренных в «сворачивании» людей из православия в иудаизм, были допрошены и подвергнуты денежным штрафам. Нескольких евреев, позволивших своим детям вступить в браки с субботниками, сослали в Якутскую область под наблюдение полиции²⁶.

Таким образом, евреи Каинска, благодаря тому что городская община была многочисленной и влиятельной, во многом сохраняли свои религиозные чувства и национальные особенности, играя заметную роль в социально-экономическом развитии города. Ну а самым известным, печально известным, каинским евреем был царевубийца Яков Михайлович (Янкель Хаимович) Юровский.

В современном же Каинске мало что напоминает о прошлом «сибирского Иерусалима». Ничего не осталось от синагог и молитвенных школ, снесено старое еврейское кладбище. Только характерные фамилии некоторых горожан указывают на существование в прошлом большой и сплоченной общины.

Примечания

- ¹ Города России: Энциклопедия. М., 1994. С. 226.
- ² Горюшкин Л.М. Из истории Каинска в дореволюционный период // Исторические аспекты экономического, культурного и социального развития Сибири. Ч. I. Новосибирск, 1978. С. 52.
- ³ Ивонин А.Р. Еврейская община в Западной Сибири (первая половина XIX в.) // История еврейских общин Сибири и Дальнего Востока: Материалы II регион. науч.-практ. конф. Красноярск–Иркутск, 2001. С. 3.
- ⁴ Бурматов А.А. Демографическая история Каинска–Куйбышева и его округа. Новосибирск, 1997. С. 25.
- ⁵ Тобольские губернские ведомости. 1865. 11 июня.
- ⁶ Костров Н. Историко-статистическое описание городов Томской губернии. Томск, 1872.
- ⁷ Максимов С.В. Сибирь и каторга. СПб., 1900. С. 128–129.
- ⁸ Бурматов А.А. Демографическая история Каинска–Куйбышева и его округа. С. 18.
- ⁹ Гончаров Ю.М. Еврейская община г. Мариинска в конце XIX – начале XX в. // Очерки истории еврейских общин Сибири и Дальнего Востока (XIX – начало XX в.). Красноярск, 2001. С. 53–64.
- ¹⁰ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 79: Томская губерния. СПб., 1904. С. 3.
- ¹¹ Российский государственный исторический архив. Ф. 1290. Оп. 5. Д. 246.
- ¹² Бурматов А.А. Демографическая история Каинска–Куйбышева и его округа. С. 40.
- ¹³ Ивонин А.Р., Резун Д.Я. Каинск // Краткая энциклопедия по истории купечества и коммерции Сибири. Т. 2. Кн. 1. Новосибирск, 1995. С. 129.
- ¹⁴ Островский Ю. Сибирские евреи. СПб., 1911. С. 35.
- ¹⁵ Бурматов А.А. Демографическая история Каинска–Куйбышева и его округа. С. 23–24.
- ¹⁶ А.П. Записки сибиряка // Исторический вестник. 1898. № 9. С. 936.
- ¹⁷ Горюшкин Л.М. Из истории Каинска в дореволюционный период. С. 58.
- ¹⁸ Турецкий Г.Б. Евреи в Сибири // Культура и образование национальных меньшинств в Сибири. Новосибирск, 1997. С. 31.
- ¹⁹ Карих Е.В. Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе ее хозяйственного освоения. XIX – начало XX в. Томск, 2004. С. 82.
- ²⁰ Гусаченко В.Л., Матвеева Л.Л., Тимяшевская Л.В. Каинск исторический. Новосибирск, 1995. С. 19; Ивонин А.Р., Резун Д.Я. Каинск. С. 130.
- ²¹ Петров М. Западная Сибирь: Губернии Тобольская и Томская. М., 1908. С. 94.
- ²² Голодников К. Тобольская губерния накануне 300-летней годовщины завоевания Сибири. Тобольск, 1882. С. 58.
- ²³ Гусаченко В.Л., Матвеева Л.Л., Тимяшевская Л.В. Каинск исторический. С. 23.
- ²⁴ Кутилова Л.А. и др. Еврейские общины Томской губернии (1885–1919 гг.):

Хроника общественной и культурной жизни // Евреи в Сибири. Томск, 2000. С. 61.

²⁵ *Кутилова Л.А.* и др. Национальные меньшинства Томской губернии: Хроника общественной и культурной жизни. 1885–1919. Томск, 1999. С. 17–18.

²⁶ *Мучник Ю.М.* Религиозная жизнь сибирских евреев в XIX столетии (по материалам Томской губернии) // Диаспоры. 1999. № 1. С. 74.

Илья Печенин (Смоленск – Москва)

Проблемы изучения российской национальной периодики эпохи первой русской революции (на примере еврейской прессы)

В настоящее время в отечественном источниковедении большое внимание уделяется изучению такого важного и многопланового исторического источника, как российская периодическая печать рубежа XIX–XX в. Она содержит большой информационный потенциал, еще не изученный в полной мере, но предоставляющий исследователям обширное поле для изучения.

Чтобы это изучение было более плодотворным, необходимо систематизировать обширный и разнородный комплекс периодической печати, выделив внутри него несколько групп журналов и газет, для которых характерны некие общие особенности. Это обусловлено не только научно-исследовательскими соображениями, но и историческими особенностями существования периодической печати в пред-революционный период. Как отмечают многие исследователи, в это время «происходила социально-политическая дифференциация органов печати... специализация печати с точки зрения ее проблематики (развитие отраслевой периодики)»¹.

На фоне наблюдаемого расцвета периодической печати в начале XX в. появляется совершенно новое явление, прежде нехарактерное для царской России. Речь идет о возникновении многочисленных национальных и региональных изданий. Хотя «главными центрами периодической печати... оставались Петербург и Москва... но наряду с ними все большее значение приобретала периферия. Количество периферийных изданий особенно увеличилось с периода революции 1905–1907 гг. ... В 1901–1916 г. в Киеве выходило 542 издания, в Одессе – 527, в Саратове – 166, в Иркутске – 162 и т. д.»². Их можно представить как отдельную группу периодических изданий в общем комплексе дореволюционной прессы. Изучение этой группы

печати представляется новым перспективным направлением в отечественном источниковедении. В последнее время появляется все больше работ, посвященных национальной периодике того или иного народа, проживавшего на территории Российской империи, о чем свидетельствует обширная библиография³.

Данная работа посвящена изучению еврейской периодической печати. Подобный интерес обусловлен рядом обстоятельств. На мой взгляд, место еврейского народа в экономической и общественно-политической жизни Российской империи на рубеже XIX–XX вв. сложно переоценить. Во-первых, евреи, довольно компактно проживавшие в самом развитом экономически и культурно Западном крае империи, по численности населения превосходили многие другие народы страны: согласно данным переписи 1897 г., их насчитывалось свыше пяти миллионов человек⁴. Один из исследователей отмечает: «Не следует забывать, что в России в 1916 году было свыше семи миллионов евреев, то есть булышая половина всех евреев, рассеянных по всему миру, связана с нашей страной, с судьбами России»⁵. Во-вторых, евреи наиболее активно по сравнению с другими народами участвовали в общественно-политической жизни страны, особенно в радикально-революционном движении. Также стоит обратить внимание на возросшую актуальность еврейского вопроса в конце XIX – начале XX в. Не только в еврейских, но и в общерусских изданиях в то время резко возросло количество статей по еврейскому вопросу. Как отмечают исследователи, «еврейский вопрос был одной из самых модных и популярных тем на страницах печати, а в период бурных событий... вообще ни один номер большинства русских газет и журналов не выходил без статьи на эту тему»⁶. Это заставляет нас обратить пристальное внимание на еврейский вопрос в предреволюционную эпоху, а также на еврейскую печать, освящавшую этот вопрос со своей собственной, отчасти субъективной позиции, которая тем не менее достойна рассмотрения.

Следует особо остановиться на причинах появления еврейской прессы, в частности и на более общих причинах возник-

новения национальной печати различных народов Российской империи в целом. На мой взгляд, это новое историческое явление было обусловлено все бо́льшим вовлечением нерусских народов в экономическую, культурную и общественно-политическую жизнь страны, что, в свою очередь, было тесно связано с отменой крепостного права, стиранием сословных различий и формированием новых социальных слоев населения. После 1861 г. у многих народов, прежде социально однородных, далеких от элитарной российской дворянской культуры, стала появляться собственная национальная интеллигенция, создававшая свою собственную культуру, достижением которой была в первую очередь новая национальная литература, публиковавшаяся на страницах новых национальных периодических изданий. Со временем в эти процессы включились и более широкие слои населения, повышавшие свой социальный статус в условиях промышленного переворота, создания нового капиталистического, индустриального общества. Особенно интенсифицировались эти процессы в конце XIX – начале XX в. в связи с бурным экономическим подъемом.

Все это в определенной степени было характерно и для российских евреев. Прежде загнанное в гетто, оторванное от общероссийской жизни и культуры, еврейское население начало аккумулировать в своей среде мощную интеллигентскую и купеческую прослойку. С принятием в середине XIX в. целого ряда законов, ослабивших прежде непреодолимый заслон черты оседлости (теперь вне ее пределов разрешалось жить купцам I гильдии, лицам с высшим образованием, бывшим военным служащим и ряду других категорий населения), евреи стали переселяться в Москву и Петербург, крупные города Урала и Сибири, на юг России. С середины XIX в. в среде еврейской интеллигенции формируется своя собственная, особая русско-еврейская культура. Исследователями отмечается, что «русско-еврейская печать (и периодика, и книгоиздание) были единственной предметной, объективной реальностью русско-еврейской культуры в дореволюционный период, единственной формой ее существования на практике»⁷. Со временем появляются и периодические издания на еврейских языках – идише и иврите, на чем я еще остановлюсь ниже.

Историография данной темы относительно немногочисленна. Первые работы, принадлежавшие перу целого ряда еврейских историков и публицистов (С.М. Дубнова, Л. Минца, Б. Гольдберга, С.М. Гинзбурга, А.Е. Кауфмана, И. Сосиса, П. Марека и др.) стали появляться еще в дореволюционный период⁸. Публицисты, рассматривая современную им печать и историю ее возникновения, которая насчитывала тогда лишь около 50 лет, ограничивались небольшими статьями. Отмечался прогрессивный характер еврейской печати, подчеркивалась ее роль в усвоении евреями русского языка и русской культуры. В то же время говорилось о тяжелом положении еврейской прессы, о притеснении ее царской цензурой, о предубеждениях как русского, так и традиционного еврейского общества к этой периодике, о тяжелом положении еврейской интеллигенции. В общем и целом дореволюционную историографию можно охарактеризовать как определенно апологетическую. В то же время нельзя не отметить, что именно эти историографы положили начало изучению дореволюционной еврейской печати.

В начале XX в. появляются две крупные монографии историков-литературоведов С.Л. Цинберга и В. Львова-Рогачевского о еврейской журналистике⁹. Эти работы отличает более объективный подход. Отмечается определенная «недоразвитость» и «ущербность» еврейской литературы, ее сосредоточенность на чисто еврейских проблемах, малоизвестность в российском обществе. Вместе с тем говорится о важности и прогрессивном характере еврейских периодических изданий. Львов-Рогачевский обращает внимание на связь русско-еврейской периодики с общерусской прессой.

Впоследствии изучение истории российских евреев осуществлялось в Вильне, где в 1925 г. был основан Еврейский научный институт, объединивший вокруг себя еврейских историков – выходцев из России во главе с С.М. Дубновым. В это время появляются его многочисленные работы, в том числе мемуары¹⁰. В свое время он был одним из наиболее активных публицистов в еврейских изданиях, его статьи печатались на идише, иврите, русском, в 1909–1916 гг. под его редакцией

выходил в свет историко-литературный журнал «Еврейская старина», занимающий важное место в истории еврейской прессы, поэтому имя Дубнова неразрывно связано с еврейской печатью. Он был одновременно и одним из ее виднейших представителей, и одним из первых ее исследователей.

В дальнейшем изучение еврейской печати продолжается в новых научных центрах иудаики – США и Израиле. Здесь работают новые поколения исследователей, публикующих работы на английском и иврите¹¹, в которых обращается внимание на общие процессы модернизации российского общества и аккультурации русского еврейства в пореформенный период.

В нашей стране изучение этой темы возобновилось в конце 1980-х гг. Среди современных российских ученых следует назвать Д.А. Эльяшевича (автора многочисленных статей и нескольких крупных научных трудов)¹², Г.Я. Аронсона, В.Е. Кельнера¹³. В своих изысканиях они опираются как на разработки своих зарубежных коллег, так и на достижения отечественного источниковедения.

Таким образом, обзор историографии данной темы отчетливо свидетельствует о ее фрагментарности и раздробленности, как временной, так и пространственной. Говоря об основной идее историографии, стоит отметить ее апологетический характер, проявляющийся во всех публикациях. Все исследователи отмечают прогрессивность еврейской прессы, ее важную роль в просвещении российского еврейства.

В данной работе я останавлиюсь лишь на одном из эпизодов довольно длительной истории существования еврейской печати, которая рассматривается под несколько иным углом зрения, в отличие от предшествующих исследований.

Период 1900–1905 гг. является одной из важнейших вех в истории развития еврейской печати. Пристальное внимание к этому периоду обусловлено целым рядом причин. В это время были подведены определенные итоги предшествовавшего формирования системы еврейской печати и наряду с этим созданы предпосылки для ее дальнейшего развития, о чем свидетельствуют качественные и количественные изменения, произошедшие в системе еврейской печати.

Возникнув в 1860 г., еврейская периодическая печать до начала XX в. находилась в перманентном кризисе. Немногочисленные издания на русском и на иврите выходили небольшими тиражами, порой не превышавшими тысячу экземпляров¹⁴, крайне нерегулярно и непродолжительно. Выпуск этих изданий отличался спорадичностью. С прекращением выхода в свет одного из них развитие еврейской прессы прекращалось на неопределенный срок, вплоть до налаживания выпуска очередного издания. Порой эти перерывы длились по 5–7 лет¹⁵, что было связано как с материальными затруднениями, так и с тяжелыми цензурными условиями, в которых находилась в то время вся российская прогрессивная печать в целом.

Характерный для еврейской периодики перманентный кризис обусловил постоянное перемещение ее основного центра. На протяжении второй половины XIX в. несколько городов выполняли функции такого центра: Вильно, Варшава, Одесса, Петербург. Время от времени после очередного, подчас длительного, затишья развитие еврейской прессы вновь возобновлялось в прежнем центре, чему способствовали устойчивые культурные традиции складывавшейся еврейской интеллигенции.

Она была озабочена тем, чтобы еврейская печать существовала беспрерывно, чтобы несколько изданий выходило в свет одновременно. Это позволило бы нескольким идеологическим группам выражать свое мнение на страницах различных газет и журналов, которые приобрели бы более определенную политическую направленность. В тех условиях это было невозможно, поэтому А.Е.Ландау, редактор ведущего в 1880–1890-х гг. журнала «Восход», был вынужден помещать в своем издании статьи различной политико-идеологической окраски, предоставляя слово различным представителям еврейской интеллигенции. Поэтому и «Восход», и ряд других еврейских печатных органов отличались эклектичностью, неопределенностью позиции по многим животрепещущим вопросам современности.

Качественные изменения произошли в начале XX в. с появлением целого ряда новых еврейских периодических

изданий. Теперь нормой стало одновременное издание нескольких еврейских газет и журналов, что позволило каждому печатному органу сосредоточиться на собственных политических интересах. Таким образом, увеличение количества выпускаемых еврейских изданий привело к качественному изменению всей системы еврейской печати. Эту идейную трансформацию еврейской журналистики отмечает С.М. Дубнов: «Еврейская национальная мысль разнообразна в своих проявлениях. Она начинается с эмпирического понятия народничества, поднимается до идеи духовного национализма, как высшего исторического синтеза, и, наконец, теряется в крайних проявлениях сионизма. Для того чтобы еврейская журналистика могла отражать в себе все эти разнородные течения, необходимо, чтобы она дифференцировалась, чтобы каждое направление имело в ней свой специальный орган. Ибо организующая сила прессы возможна только при свободном проявлении всех сторон общественной мысли»¹⁶.

Помимо данной метаморфозы, становится заметным действие еще ряда факторов. К началу XX в. окончательно сформировалось несколько еврейских национальных идеологий. Имеется в виду сионизм как стремление создать независимое еврейское государство на исторической родине. Основоположником сионизма принято считать еврейского публициста и политика Теодора Герцля, выходца из Австрии, написавшего в 1897 г. свой труд «Еврейское государство». В том же 1897 г. в Базеле (Швейцария) состоялся Первый сионистский конгресс. Противоположной сионизму концепцией было стремление добиваться еврейской национально-культурной автономии в традиционных местах проживания евреев (Австрийской и Российской империях). Среди идеологов этого движения можно назвать С.М. Дубнова¹⁷. Помимо этих национальных идеологий, российское еврейство к началу XX в. уже довольно хорошо было знакомо с новейшими политическими идеями того времени, прежде всего с марксизмом.

Все это предопределило появление в предреволюционный период достаточно большого количества еврейских политических партий, наиболее активными из которых были: Бунд

(Всероссийский еврейский рабочий союз), Поалей-Цион («Рабочие Сиона», сионистско-социалистическая партия), СЕРП (социалистическая еврейская рабочая партия), Фолькспартай (Народная еврейская партия), многочисленные сионистские и социал-демократические политические кружки. Среди евреев были и члены кадетской партии (М. Винавер).

Такое обилие политических организаций¹⁸, их чрезвычайная политическая активность обусловили появление небывалого доселе феномена в системе еврейской печати – партийной прессы. В начале XX в. каждая еврейская партия имела свой партийный печатный орган, а порой даже несколько. Это обстоятельство свидетельствует о качественно новом этапе развития еврейской печати в 1900–1905 гг., заставляя исследователей обратить на него пристальное внимание.

Семен Дубнов писал: «...наблюдая движение еврейской журналистики в России в течение последнего сорокалетия XIX века, мы замечали в нем прогрессивное совершенствование и руководящих идеалов, и литературных приемов, внутреннего содержания и внешней формы. Два основных идеала, господствовавших у нас с начала шестидесятых годов – идеалы просвещения и равноправия – постепенно усложнялись и углублялись. Они утратили расплывчатые черты младенчества и приобрели характерные и твердые черты зрелости»¹⁹. Журнал «Восход», будучи прежде политически аморфным, стал перестраиваться и приспособливаться к новой эпохе. После смены редакции в 1899 г., когда на смену А.Е. Ландау пришло новое, более радикально настроенное поколение еврейской интеллигенции (Л.М. Брамсон, М.В. Познер, Ю.Д. Бруцкус, Л. Зайденман и др.), в журнале все чаще стали публиковаться статьи, где высказывались симпатии сионизму, вообще появлялось все больше статей на социально-политическую тематику. Таким образом, даже старые издания, возникшие в предшествующую эпоху, реорганизовывались, активно включались в политическую борьбу.

Происходили изменения и другого, более глубинного, характера. Исследователь должен замечать не только внешние проявления – смену старых просвещенческих журналов XIX в. на новые партийные издания, но и процессы, лежащие

в основе этих внешних проявлений. Изменился масштаб и социальный состав читательской аудитории – если раньше печатные издания были ориентированы лишь на относительно немногочисленную купеческую и интеллигентскую социальные группы, то теперь партийные печатные органы были рассчитаны прежде всего, на еврейский рабочий класс, становившийся все более многочисленным и концентрировавшийся в крупных промышленных центрах. Об этом говорит и расширение сферы распространения изданий, увеличение тиражей, а также тот факт, что теперь периодика начинает выпускаться на более понятном и доступном простому народу еврейском разговорном языке – идише, а не только на русском и иврите – языках элитарных изданий.

Помимо выше перечисленных факторов, можно выделить еще один, характерный для еврейской прессы начала XX в. В это время произошло несколько событий, имевших важнейшее значение для всего российского общества в целом (русско-японская война 1904–1905 гг., первая русская революция 1905–1907 гг.), и для российского еврейства, в частности (кишиневский погром весны 1903 г.). Вся российская демократическая печать, а также еврейская пресса отреагировали на эти события, выразив свое мнение по животрепещущим вопросам современности. Одна из первоочередных задач исследования периодической печати заключается в том, чтобы всесторонне рассмотреть и проанализировать позицию различных печатных органов относительно этих событий, выявить их отношение к насущным проблемам российского еврейства и всего российского общества в целом.

Заслуживает внимания также и позиция правительственной цензуры – небезынтересным было бы показать, как она реагировала на появление в печатных изданиях «вольнодумных» статей, обличавших реакционную политику царского правительства. Продолжавший существовать в это время журнал «Восход» ежегодно стал получать цензурные предостережения, что прежде для еврейской печати было не слишком характерно. Раньше между такими предостережениями были подчас пятилетние интервалы.

Итак, выше было показано, что в начале XX в. система еврейской печати вступила на качественно новый уровень своего развития. Наиболее характерным внешним проявлением происходивших изменений было появление еврейских партийно-политических изданий. Стоит отметить, что предпосылки для этого были заложены еще в конце XIX в. Уже тогда в России существовало несколько молодежных организаций, идеология которых во многом предвосхитила сионизм (группа Билу, Ховевей-Цион и др.). Деятельность этих политических организаций предопределила возникновение еврейской партийной печати. Стремясь к популяризации и развитию иврита, они стали издавать на нем свою прессу.

По сообщениям современников, «первая политическая газета на древнееврейском языке, «Гайом» («Сегодня». – И.П.), появилась в 1886 г. в Петербурге и скоро нашла многих подражателей»²⁰. В литературе можно найти сведения и о более ранних политических изданиях. Еще «в мае 1877 года под редакцией «Artura Freeman'a» (Аарона Либермана) в Вене вышел первый номер еврейского ежемесячника-листочка «Гаэмет» («Правда»)»²¹. Но он просуществовал лишь несколько месяцев: «в 1878 году Либерман был арестован австрийской полицией за социалистическую пропаганду, номера «Гаэмета» конфисковали на русской границе, и он (журнал) был закрыт»²². Данный факт говорит о том, что новые тенденции в развитии еврейской периодики во многом были результатом западного влияния. Как в 60-е гг. XIX в. само возникновение еврейской печати в России было вызвано западным веянием так называемого еврейского просвещения, или Гаскалы, так и на рубеже XIX–XX вв. появление политической периодики было связано с проникновением в Россию из Европы социализма, сионизма и других идеологических доктрин.

При изучении еврейской печати исследователь должен руководствоваться, на мой взгляд, тезисом, что особенности этой печати обуславливают особенности ее изучения. Прежде всего, необходимо взять на вооружение исторический подход, который предполагает выявление неких временных этапов в истории развития периодической печати, составление специ-

альной периодизации. Целесообразно выделить в развитии еврейской прессы два этапа, 1860–1900 гг. и 1900–1917 гг., руководствуясь тем наблюдением, что на втором этапе своего существования еврейская печать принципиально видоизменилась. Поскольку на каждом этапе существования еврейскую печать отличает своя специфика, то тот или иной этап требует своего определенного методологического подхода.

Если в первый период своего существования еврейская печать находилась в перманентном кризисе и отдельные издания выходили в свет в разные годы практически независимо друг от друга в совершенно разных регионах Российской империи, то достаточно обоснованным и адекватным следует признать изучение каждого издания отдельно. В то же время уже для этого этапа необходимо ввести понятие «система еврейской печати», поскольку все эти газеты и журналы, несмотря на кажущуюся внешне дискретность существования, объединяются некими общими признаками и чертами, характерными именно для еврейской прессы. Имеется в виду общая тематическая и идейная направленность, подчас даже преемственность авторского и редакторского коллективов и общность названий. Так, например, многие русскоязычные издания имели подзаголовок «орган русско-еврейской печати». Небезынтересно отметить, что название первого подобного журнала «Рассвет» настолько полюбилось еврейской интеллигенции, что впоследствии, в разных городах и в разные годы, выходило еще три издания с этим же названием²³. Были и другие случаи заимствования названий. Также все органы еврейской печати с первых лет ее существования объединял единый по большому счету состав читательской аудитории, а также особое отношение цензуры к подобного рода изданиям.

Все же, несмотря на указанную выше общность, исследователи при изучении первых еврейских газет и журналов используют традиционный иллюстративный подход. Начало этому положили еще первые исследователи еврейской печати: Дубнов, Цинберг, Львов-Рогачевский. Данный подход рассматривает периодическое издание не как массовый историче-

ский источник, а лишь как «сборник документов», «сводный источник»; отмечалось, что различная внутренняя структура отдельных материалов прессы не позволяет ей считаться особым видом источников²⁴. В связи с этим периодическая печать исследовалась крайне фрагментарно. В основе тех или иных обобщений лежали отдельные статьи и фразы, которые, будучи в большей или меньшей степени вырванными из контекста, не могли отражать всего многопланового содержания прессы, таящего в себе гораздо больше информации, чем было выявлено исследователями в начале XX в. Таким образом, невозможно было избежать определенного искажения.

На втором этапе своего существования система еврейской печати становится более полифоничной и многопроблемной, что обуславливает изменение методологического подхода исследователя. Теперь становится более обоснованным и целесообразным изучать не отдельно каждое издание, а группы изданий, которые объединяет общая политическая направленность и общие проблемы, актуальные для той или иной группы.

Также следует обратить внимание на важнейшую отличительную особенность системы еврейской печати – ее многоязычие. Какая еще национальная печать в дореволюционной России существовала сразу на нескольких языках?

На первый взгляд данный феномен объясняется этнолингвистической ситуацией, сложившейся в еврейской диаспоре Российской империи: в то время как подавляюще большинство еврейского населения пользовалось идишем, причем исключительно как разговорным языком, интеллигентская прослойка, руководствуясь идеалами Гаскалы, осваивала русский язык. Постепенно им овладевало все большее количество евреев, вовлекавшихся в общероссийскую жизнь. Иврит, будучи языком еврейского богослужения, также был в той или иной степени знаком каждому верующему иудею.

Однако определяющим фактором, обусловившим многоязычие еврейской прессы, были не столько внешние обстоятельства, сколько идеологический спор, всколыхнувший российское еврейство на рубеже веков, что, безусловно, не-

обходимо учитывать исследователю еврейской печати. За ее внешней фрагментарностью, полифоничностью и многоязычием важно увидеть столкновение идеологических доктрин, которые не в последнюю очередь задействуют языковой фактор. Это проявлялось уже на раннем этапе существования еврейской печати, когда сторонники просвещения и ассимиляции предприняли издание русскоязычных газет и журналов, тем самым отказавшись от более доступного еврейской массе идиша.

На втором этапе существования еврейской прессы идеологические споры привели к партийно-языковой дифференциации изданий, которая показана в таблице²⁵:

Таблица

Партии	идиш	иврит	русский	итого
Бунд	17		8	25
Объединенные социалисты	12		2	14
Поалей-Цион	5		6	11
Коммунисты	8		1	9
Сионисты	14	5	22	41
Фолькспартай	4		2	6
Ортодоксы		1		1
Общественные и профсоюзные организации	5		12	17
Прочие и беспартийные организации	16	4	8	28
Итого:	81	10	61	152

Разумеется, эти данные, взятые из справочной литературы, требуют дополнительной тщательной проверки, которая подразумевает их сопоставление с данными из других источников, научной литературы, справочных изданий. По большому счету, необходимо выявить каждый журнал или газету и определить

их политическую ориентацию, исходя из содержания статей, так как указанный выше «Временник книжной палаты», будучи составленным в годы Гражданской войны, не представляется полностью достоверным как исторический источник. Это связано как с возможной идеологизацией, в силу, с одной стороны, антиссионистских взглядов большевиков, а с другой – их неоднозначных взаимоотношений с Бундом и другими еврейскими партиями, так и со сложностью сбора информации в годы революции и Гражданской войны. Все это не могло не исказить данные, содержащиеся в справочнике.

Все же, несмотря на указанные выше обстоятельства, данная таблица представляется весьма интересной и заслуживающей интерпретации. Во-первых, бросается в глаза слишком значительное количество изданий, что говорит о чрезвычайной политизированности еврейского общества в начале XX в. Вместе с тем следует учитывать, что большинство журналов и газет выходили малыми тиражами, нерегулярно; подчас издание прекращалось после первых нескольких выпусков, поэтому данная цифра не вполне адекватно отражает ситуацию.

Также стоит обратить внимание на преобладающее количество идишистских изданий. Если во второй половине XIX в. выходили преимущественно русскоязычные издания, а идиш, находясь под цензурным запретом²⁶, обделенный вниманием писательской интеллигенции, был совершенно не востребован, то теперь ситуация кардинально изменилась. Еврейская печать перестала быть достоянием обрусевшей еврейской интеллигенции и обратилась к народной массе.

Обращает также на себя внимание тот факт, что та или иная политическая партия имела достаточно большое количество печатных органов, несопоставимое с численностью самих партий, многие из которых насчитывали лишь несколько десятков тысяч человек. Это можно объяснить невозможностью наладить выпуск основного партийного органа. Приходилось довольствоваться временными непродолжительными изданиями.

Что касается собственно партийно-языковой дифференциации еврейской печати, то здесь наиболее заметным

выглядит издание ивритоязычных органов, осуществлявшееся лишь двумя партийными группами: сионистами и ортодоксами. Это объясняется тем, что сионисты ратовали за возрождение еврейского государства в Палестине и вместе с тем за возрождение иврита как разговорного языка, что являлось важным пунктом их партийной программы. Аналогичная точка зрения была и у немногочисленных религиозных сионистов (так называемые ортодоксы). Вместе с тем значительная часть сионистской периодики издавалась и на других языках (идише и русском). Бундовцы и другие социалистические рабочие партии, напротив, выступали за развитие в России идишистской социалистической культуры, следовательно, предпочитали издавать свою литературу на идише. Исследователи отмечают, что «...среди органов на русском языке преобладают издания сионистов, а среди еврейских – издания Бунда или других социалистических партий»²⁷. Та или иная партия предпочитала, в силу своих культурно-идеологических установок, выпускать свои издания на том или ином языке.

Большое количество русскоязычных изданий можно объяснить тем, что в тяжелые революционные годы выпуск печатной продукции на еврейских языках был затруднителен по финансовым соображениям и связан с техническими трудностями. Цензурный режим стал более жестким, многие издания закрывались²⁸.

Такой аспект еврейской печати, как ее многоязычие, обуславливает следующие особенности ее изучения. На первый взгляд целесообразно структурировать систему еврейской печати, выделив внутри нее три группы: идишистскую, ивритоязычную и русскоязычную печать. На данном этапе возникают методологические сложности определения русско-еврейской печати. Наиболее обоснованным и плодотворным мне представляется выявление ряда признаков, отличающих русско-еврейские издания от общероссийских. Требование выделять такие типоформирующие признаки, элементы выдвигалось еще разработчиками системного метода в исторической науке в 1970–1980-е гг.: «Решение

задач систематизации опирается на общие принципы классификации, в частности на выделение в изданиях, образующих систему печати, некоторых устойчивых характеристик: признаков, функций, связей»²⁹. Среди признаков, характерных для русско-еврейских периодических изданий, можно назвать следующие: национальный состав редакторского и авторского коллективов этих изданий, определенная тематика, национальный состав читательской аудитории, особое отношение цензуры к органам печати. На мой взгляд, наиболее значимым признаком является осознание редакторами, авторами и читателями самого факта существования такого явления, как русско-еврейская печать.

Исторический подход и системный анализ заставляют нас воспринимать трехсоставную систему еврейской печати лишь как условную модель. Так или иначе, между тремя группами еврейской печати постоянно существовали определенные связи, формирующие общность этой печати. Поэтому изучение лишь одной из них, например, идишитской прессы, невозможно без сопоставления с другими группами печати. Так или иначе, исследователь постоянно будет касаться и русско-еврейской периодики, и ивритоязычной, наблюдая в них схожие процессы и явления. Следя за творчеством того или иного публициста, он придет к выводу об определенной общности авторского и редакторского коллективов всех трех групп еврейской печати.

Стоит отметить, что эти группы возникли не одновременно, в частности, идишитская печать, как было указано выше, получила свое развитие лишь в начале XX в. В связи с этим она во многом испытала на себе влияние прежде всего русско-еврейской прессы. Наблюдается преемственность авторских коллективов (многие публицисты, начинавшие свою деятельность в русскоязычных изданиях, стали в дальнейшем работать в журналах и газетах на идише), в целом общность культурных традиций. Таким образом, исторический подход как метод научного исследования позволяет нам взглянуть на еврейскую печать с более общих позиций, рассматривая три группы этой печати в их историческом развитии.

В заключение стоит отметить, что с помощью системного подхода выявляется связь еврейской печати с общерусской прессой. В целом, важность изучения еврейской печати заключается в том, что оно позволяет по-новому взглянуть на социокультурные и социально-политические процессы, происходившие в российском обществе в начале XX в.

Примечания

¹ Архангельская И. Д., Воронкова С. В., Орлова Е. В. Периодическая печать России начала XX века. М., 1992. С. 7.

² Антонова С. И. Периодическая печать как исторический источник. Вып. 1. М., 1966. С. 5.

³ Арешян С.Г. Армянская печать и царская цензура. Ереван, 1957; Каупуж А.В. О царском цензурном «шлагбауме» в Варшаве второй половины XIX в. // Взаимосвязи славянских литератур. Л., 1966. С. 152–155; Хорув Ю.В. 109 голосов. Справочник периодических изданий на Тереке (1863–1917 гг.). Орджоникидзе, 1966; Ермолинский Л.Л. Сибирская печать и царская цензура (1875–1886 гг.) // Труды Иркутского университета. 52. Серия журналистики, 1. 1967. С. 32–44; Трубецкой Б.А. Из истории периодической печати Бессарабии 1854–1916 гг. Кишинев, 1968; Сквирская Л.М. Краткий очерк истории журналистики на Дальнем Востоке в XIX – начале XX века. Владивосток, 1971; Даревская Е.М. Русская периодическая печать в дореволюционной Монголии // Сибирский исторический сборник. Вып. I. Иркутск, 1973. С. 42–63; Местная и национальная печать: вопросы истории, методологии. Ростов-на-Дону, 1983; Бабаханов М. Из истории периодической печати Туркестана. Душанбе, 1987; Гютюнина Е.С. Ставропольская печать второй половины XIX века об истории и аграрных отношениях в Кабарде и Балкарии // Источники и историография аграрной истории Северного Кавказа. Ставрополь, 1988; Куклина Е.А. Летопись сибирской периодики 1857–1916 гг. // Традиции и тенденции развития литературной критики Сибири. Новосибирск, 1989; Горшков Н.П. Журнал «Мир Ислама» и пресса российских мусульман в начале XX в. // Россия и Восток. Проблемы взаимодействия. Ч. 2. М., 1993. С. 262–264; Пашаева Н.М. Журнал «Украинская жизнь» // Библиотека и история. Вып. 3. М., 1994. С. 81–101; Еремеева А.Н. Из истории периодической печати дореволюционной Кубани // Историко-археологический альманах. Вып. I. Армавир; М., 1995. С. 191–192; Гриднева М.В. Издано на Сахалине // Вестник сахалинского областного краеведческого музея. Южно-Сахалинск, 1995. С. 166–174 (данная библиография является выборочной, далеко не полной).

⁴ Бруцкус Б.Д. Статистика еврейского населения. СПб., 1909, С. 58; Goldsheider C., Zuckerman A.S. The Transformation of Jews. Chicago; London, 1984. P. 98.

⁵ Львов-Рогачевский В. Русско-еврейская литература. М., 1922. С. 37–38.

⁶ *Эльяшевич Д.А.* Источниковедение истории евреев в России (к постановке вопроса) // История евреев в России. СПб., 1993. С. 35.

⁷ *Эльяшевич Д.А.* Русско-еврейская печать и русско-еврейская культура. К проблеме генезиса // Евреи в России. История и культура. СПб., 1995. С. 66.

⁸ *Марек П.* Из истории еврейского печатного дела в России // Восход. 1888, № IX, ч. I. С. 83-94; *Мицц Л.* Древнееврейский язык и его значение в духовной жизни русских евреев // Восход. 1888, № XI-XII, ч. II. С. 1-26; *Дубнов С. М.* О смене направлений в русско-еврейской журналистике // *Дубнов С. М.* Письма о старом и новом еврействе. СПб., 1907. С. 222-223; *Гольдберг Б.* Пятидесятилетие русско-еврейской журналистики // Рассвет, 1910, №№ 22, 24; *Дубнов С.М.* Учебник еврейской истории для школы и самообразования. СПб., 1912, часть III. С. 157; *Кауфман А.Е.* Из журнальных воспоминаний // Исторический вестник. 1912, №№ 10-12; *Кауфман А.Е.* За много лет. Отрывки воспоминаний старого журналиста // Еврейская старина, 1913. Т. VI. С. 201-220, 333-350; Письма С. М. Гинзбурга [С.М. Дубнову] // Еврейская старина, 1914. Т. VII. С. 385-411; Т. VIII. С. 367-380; *Ginsburg S.* Amolike Peterburg. Forschungen un sikhronot veg yidishn lebn in der residents-shtat fun tsarishn rusland. New York, 1944 (*Гинзбург С. М.* Прежний Петербург. Исследования и воспоминания о еврейской жизни в столице России) [идиш]; *Сосис И.* Период кризиса. Общественные течения в литературе 80-х годов // Еврейская старина. 1916, вып. II-III. С. 202-203.

⁹ *Цинберг С. Л.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915; *Львов-Рогачевский В.* Русско-еврейская литература.

¹⁰ *Трунк И.* Историки русского еврейства // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 года. Минск, 2002. С. 37.

¹¹ *Слущкий И.* Русско-еврейская периодическая печать в XIX веке. Иерусалим, 1970; Русско-еврейская периодическая печать в XX веке. Иерусалим, 1978 (ивр.); *Goldsheider C., Zuckerman A.S.* The Transformation of Jews; *Zipperstein S.J.* The Jews of Odessa: a Cultural History, 1794-1881. Stanford, 1986; *Kassow S.D.* Communal and Social Change in the Polish Shtetl // Jewish Settlement and Community in the modern Western World. Toronto; London, 1991. Приведены лишь наиболее значительные работы. Помимо них существует много публикаций на английском языке в научных периодических изданиях, в частности в Jewish Social Studies.

¹² *Эльяшевич Д.А.* История евреев в России: проблемы источниковедения и историографии. СПб., 1993; *Эльяшевич Д.А.* Источниковедение истории евреев в России; *Эльяшевич Д.А.* Русско-еврейская печать и русско-еврейская культура; *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. 1797-1917 гг. СПб., 1999.

¹³ *Аронсон Г.Я.* Русско-еврейская печать // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. Минск, 2002. С. 552-577; *Кельнер В. Е.* Журнал «Восход» и его издатель-редактор А.Е. Ландау // «Восход» - «Книжки Восхода». Роспись содержания. СПб., 2001; *Кельнер В.Е.* Русско-еврейская интеллигенция: генезис и проблемы национальной идентификации (вторая половина XIX - начало XX в.) // Вестник Еврейского университета

в Москве. 1996. № 3 (12); *Кельнер В.Е.* Русско-еврейское книжное дело в России во 2-й пол. XIX – нач. XX в. К постановке вопроса // Книжное дело в России во II половине XIX – начале XX в. Вып. 9. СПб., 1998; *Кельнер В.Е. С.М. Дубнов – мемуарист* // С.М. Дубнов. Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. СПб., 1998.

¹⁴ Например, первый подобный журнал «Рассвет», издававшийся в Одессе, имел около 600 подписчиков. См.: *Zipperstein S.J.* The Jews of Odessa.

¹⁵ Например, издание еврейской прессы было приостановлено в период с 1862 по 1869 г. – *Дубнов С.М.* О смене направлений в русско-еврейской журналистике // *Дубнов С.М.* Письма о старом и новом еврействе. СПб., 1907. С. 213.

¹⁶ Там же. С. 224

¹⁷ См.: *Дубнов С.М., Динур Б.-Ц.* Две концепции еврейского национального возрождения. Иерусалим, 1990.

¹⁸ Всего насчитывалось 25 еврейских политических партий в дореволюционной России. См.: Политические партии России. М., 1996. С. 727–739.

¹⁹ *Дубнов С.М.* О смене направлений в русско-еврейской журналистике // *Дубнов С.М.* Письма о старом и новом еврействе. СПб., 1907. С. 224.

²⁰ *Филипсон М.* Новейшая история еврейского народа (1789–1908). Одесса, 1910. Т. II. С. 145.

²¹ *Цинберг С.Л.* Указ. соч. С. 217.

²² Там же. С. 222.

²³ В 1879–1884, 1907–1915 гг. в Петербурге и с 1917 г. в Москве.

²⁴ *Канн А.С.* Газета как источник по истории международных отношений (на примере шведского официоза за первую половину 1941 г.) // Источниковедение. Теоретические и методологические проблемы. М., 1969, С. 466; *Пронштейн А.П.* Методика исторического исследования. Ростов-на-Дону, 1976. С. 48.

²⁵ Еврейская периодическая печать в 1917 и 1918 гг. Временник Российской книжной палаты. Вып. III. Петроград, 1920. С. 8.

²⁶ *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 444.

²⁷ Еврейская периодическая печать в 1917 и 1918 гг. С. 6–7.

²⁸ Еврейская периодическая печать в 1917 и 1918 гг. С. 3–4.

²⁹ *Ахмадулин Е.В.* Системный подход в исследовании региональной печати // Местная и национальная печать. Вопросы истории, методологии. Ростов-на-Дону, 1983. С. 20.

Инна Соркина (Гродно)

Евреи и еврейский вопрос на страницах газеты «Наша Нива» (1906 – 1909 гг.)

Недавно отмечалось 100-летие «Нашей Нивы» – еженедельной белорусской общественно-политической, научно-просветительской и литературно-художественной газеты, которая издавалась в Вильно с 10 (23) ноября 1906 г. по 7 (20) августа 1915 г. «Наша Нива» в начале XX в. была второй (после «Нашей Доли») легальной белорусской газетой, которая составила целую эпоху в развитии национально-культурного возрождения белорусов. В отличие от своей предшественницы, представлявшей собой скорее революционную прокламацию, «Наша Нива» была традиционной газетой, редакция которой видела свою главную задачу в том, чтобы «служить всему белорусскому обиженному народу», «быть зеркалом жизни, чтоб от нас, как от зеркала, свет направлялся в темноту», стать газетой «всех белорусов и всех тех, кто им сочувствует» и обещала, что будет стремиться, чтобы «все белорусы, которые не знают, кто они, – поняли, что они белорусы и люди»¹.

Материалы «Нашей Нивы» представляют собой ценный источник по истории белорусского национального движения, белорусской литературы, языка, журналистики, искусства. Газета содержит также сведения по истории городов, местечек, сел Белоруссии. Нашли свое отражение и материалы, касающиеся евреев и так называемого еврейского вопроса. Начнем их анализ с публикаций «Нашей Нивы», специально посвященных этой теме.

Несомненный интерес представляет статья «О евреях» в №17 от 4 (17) мая 1907 г. за подписью Б. (автором мог быть белорусский писатель еврейского происхождения Змитрок Бедуля – Самуил Ефимович Плавник), посвященная опровержению существующих стереотипов («сам Бог говорит бить евреев»; «евреи живут не трудом рук своих, а трудом нашего народа»; «все евреи богатые»). Автор полемизирует с

«погромщиками» и «злыднями», натравливающими христиан на иудеев. Опровергая первое из приведенных стереотипных представлений, автор использует в качестве аргументов цитаты из Евангелия, утверждает, что призывающие бить евреев говоря, что этого требует вера, сами не верят в Бога, не знают христианской религии и обманывают людей. Далее автор подробно описывает занятия евреев, анализирует их экономическое положение и тем самым доказывает несостоятельность второго и третьего тезиса. Общий вывод автора заключается в том, что «наша трудящаяся беднота должна не «громить» евреев, а вместе с ними добиваться лучшей жизни, свободы...»².

Тем же автором была написана статья «Ограничения в законах для евреев», опубликованная в № 36 от 21 декабря 1907 г. Во введении говорится о том, что «при открытии первых Дум все нации России имели надежду на конец их бесправной жизни. При III Думе надежды «инородцев» развеялись: трудно поверить, чтобы эта Дума согласилась уравнивать перед законом все нации». Далее автор констатирует, что «наименее прав у нас имеют евреи», и, ссылаясь на некую записку о бесправном положении евреев в России, поданную высшим чиновникам в 1898 г., приводит краткий обзор основных ограничений в законах для евреев. Завершается статья осуждением «диких и страшных» погромов последних лет, из-за которых «еще более обеднел и так разоренный всякими несчастьями край наш», и следующим призывом: «Так пора уже признать и в еврейях людей и полноправных граждан государства: чем больше в государстве будет счастливых, довольных людей, тем оно само будет более счастливым»³.

В № 4 от 15 (28) февраля 1908 г. редакция поместила небольшой материал под названием «Евреи и рекрутчина». Здесь процитирован депутат III Думы Л.Н. Нисселович, который привел следующую статистику о еврейских рекрутах: «Согласно переписи 1897 г. в России евреев немного более 4 % от общего числа жителей (на каждые 10 тысяч народу приходится 413 евреев). Если бы при наборе брали евреев с каждой их сотни столько же, как и с сотни других наций, то в 1902 г. среди 318 тыс. 745 рекрутов

должно было бы быть еврейских новобранцев 13 тыс. 164. Тем временем евреи сдали в солдаты 19 тыс. 705 чел. Значит, взяли 6 тыс. 541 еврея лишних... Разговоры о том, будто бы евреи меньше всех дают рекрутов, – басня». Далее приводится цитата о смелости и наградах солдат-евреев в русско-японской войне, взятая из газеты «Новое время», которая «всегда пишет против евреев». В заключении отмечается, что «несмотря на все это, враги евреев не перестают несправедливо нарекать на них. Пора стать справедливыми для всех»⁴.

Различные стороны жизни евреев черты оседлости нашли отражение в сообщениях корреспондентов из разных населенных пунктов Белоруссии и Литвы. По подсчетам самой редакции, на протяжении первых трех лет существования «Нашей Нивы» здесь было опубликовано 906 сообщений из 489 деревень и местечек⁵. Они размещались, как правило, в оперативно-информационной рубрике «Из Белоруссии и Литвы». По своему характеру эти материалы делятся на информационные и аналитические. Преобладают информационные сообщения, но ряд корреспонденций не только передают информацию, но и содержат авторские рассуждения.

На страницах газеты часто обсуждались проблемы белорусского национально-культурного возрождения, политической жизни, необходимости развития просвещения, борьбы с пьянством, создания выборного местного самоуправления, хозяйственных товариществ. Нашла отражение проблема межконфессиональных отношений: между православными и католиками, иудеями и христианами. Нередкой была информация о своеволиях и злоупотреблениях начальства и полиции. Встречаются данные о количестве, составе, материальном положении и налогах населения, сведения о развитии торговли и ремесла, внешнем облике, санитарном состоянии, здравоохранении. Значительное место занимают криминальная хроника, сообщения о пожарах, эпидемиях. Материалы «Нашей Нивы», таким образом, содержат разнообразную информацию о политическом, социально-экономическом, культурном положении населения, дают достаточно полную панораму повседневной жизни городов и местечек Белоруссии и Литвы начала XX в.

Сведения, касающиеся евреев, по тематике можно разделить на следующие группы: выборы в Думу; различные аспекты иудео-христианских отношений, в т.ч. «черносотенная» погромная агитация; экономическое положение; образование; криминальная хроника.

Январские и февральские номера «Нашей Нивы» за 1907 г. освещали ход и результаты выборов во II Государственную Думу. Предвыборная кампания везде велась под давлением администрации и ее черных «союзников». Как конкретно это происходило на местах, можно проследить по сообщениям корреспондентов, размещенных в рубрике «Из Белоруссии и Литвы». Например, из г. Слущка некто Н.Ч. сообщал, что «на 21 января 1907 г. были назначены в Слущке местечковые выборы. Некоторым избирателям были разосланы напечатанные карточки, в которых говорилось, чтобы христиане съехались на один день раньше и выступили за то, чтобы избрать только христианина». Корреспондент возмущенно отмечал: «Почему же это так? В местечках больше евреев, почему же их вместе не приглашают на избирательное собрание? Мне так кажется: если надо церковь, или костел, или школу строить, то надо собираться отдельно православным, католикам, евреям. Но в Думе другим делом заниматься будут: вместо старого тесного закона будут строить для всех более просторный. Все знают, кого старый закон наиболее стеснял – евреев, и евреи будут стараться заменить его. С деревни ни от панов, ни от мужиков, ни один еврей попасть в Думу не может. Надо ли так бояться и стараться, чтобы и с города не выбрали ни одного еврея? ... С города лучше послать в Думу еврея с головой, чем безголового христианина. ... На прошлом предвыборном собрании в Слущке люди с блестящими пуговицами кричали евреям: «Отправляйтесь в Америку!» Если останутся у нас старые, якобы «христианские», порядки, то поедут в Америку не одни евреи, а и многие христиане, чтобы в доме с голода не умереть»⁶.

Первое упоминание Гродно в аналитических материалах «Нашей Нивы» было связано с выборами во II Думу. Сразу после выборов в Гродно «Наша Нива» сообщала об административном вмешательстве в их ход, что и обеспечило победу

«правых». Газета рассказывала про обедню, которую проводил архиерей специально для крестьянских депутатов на губернское избирательное собрание. Архиерей закончил обедню черносотенной речью, в которой «ругал евреев последними словами» и убеждал, что помещики – это лучшие друзья мужиков, а «согласие с городскими еврейскими избирателями – все равно, что измена святому кресту, родному краю и православной вере». После этого крестьянских депутатов разместили в Народном доме под охраной полиции, чтобы изолировать от городских избирателей (тех самых евреев), с которыми они ранее заключили соглашение. После выборов еврей-избиратели подали жалобу, которую поддержали некоторые крестьянские депутаты. Они просили отменить итоги выборов, заявляя, что были «одурманены духовными лицами». Корреспондент отметил, что «не только в Гродно, а во всем нашем крае делалось то же самое. И бискупы, и архиереи, и попы, и ксендзы овладели темным мужиком, запугали его адом, и мужик не выдержал, сдался...»⁷.

Достаточно часто звучала «погромная» тема, как правило, в связи с активизацией «черносотенной» агитации. Так, из г. Пинска Минской губернии сообщалось, что в городе появился Лев Тополев, член «Союза русского народа», высланный ранее из Пинска за погромную агитацию. «Был он под судом: обвиняли Тополева в убийстве в Финляндии депутата I Думы Герценштейна, но не смогли доказать его вину и оправдали. Теперь Тополев занялся своей старой работой: открыл шинок и стал распространять среди людей черносотенные взгляды и «союз», собирает в своем шинке разных босяков и натравливает их против «инородцев» – поляков и евреев. Более всего лает евреев и призывает народ извести их совсем со свету, ибо они – «крамольники». Тополеву никто не мешает собирать народ на рынке, вокзале, берегу реки и вести черносотенные разговоры. За всю свою «работу» он получает пенсию от «Союза русского народа»⁸.

В апреле 1907 г. некто Сельбус Брус из Новогрудского уезда писал о распространении черносотенных газет «Россия», «Минское слово» и др.: «Удивляются наши мужики, с чего бы

это им всюду без денег газеты суют: то поп в церкви, то писарь в волости. Однако зря наши опекуны стараются, мужики этих газет не читают... Они берут газеты и носят их в лавку к Сорке, а она за каждые две газетины дает лист бумаги на папиросы, и имеет выгоду, ибо газеты такие большие, что одною можно завернуть полпуда селедки»⁹.

О местечке Городок Белостокского уезда Гродненской губернии писалось: «В нашем небольшом местечке живут евреи и христиане-мужики. До недавнего времени жили они в согласии и спокойно, но теперь все расстроилось». В местечко стали приезжать «союзники» и уговаривать здешних христиан записываться в «Союз русского народа», обещая, что за это им дадут землю. Когда записалось 50 человек, «отслужили молебен и официально открыли в Городке «Союз русского народа». И вот как начал «работать» этот союз. Некоторые союзники, напившись, пошли искать в местечке тайные шинки. Шинков не нашли, так как их здесь нет, но гвалту наделали на целое местечко. Каждое воскресенье молодые хлопцы-союзники ходят по местечку целыми командами и бьют окна у христиан, не вступивших в союз. Выходит, что вместо земли завелось только пьянство и беспорядки. Пора мужикам нашим подумать о том, как вырвать себя из темноты и опеки фальшивых «благодетелей» своих»¹⁰. Из того же местечка Городок позднее сообщалось: «Как пользуются союзники своими правами, показывает следующее происшествие. Один человек, Чамель, купил в монопольке бутылку водки и вместе с тестем зашел к знакомому еврею Гецелю, чтобы выпить эту водку. Как раз появился некий союзник. Увидев, что они пьют, он узнал, чья водка и, несмотря на то, что еврей был не виноват, позвал еще одного союзника, и вдвоем они побили все окна у Гецеля»¹¹.

Из г. Радошковичи Вилейского уезда Виленской губернии корреспондент под псевдонимом «Ветер» сообщал, что «на рынке возле «городских весов» некий человек недавно призывал бить евреев, но радошковские мужики, не имея на это никакого желания, не поддержали. У нас, в Белоруссии, погрома ни одного не было, как на Киевщине, в Кишиневе. Белорус

считает еврея таким же бедным человеком, как и он сам, да еще и прав еврей имеет меньше, чем христианин»¹².

А вот в м. Батурино Вилейского уезда Виленской губернии во время ярмарки небольшой погром все же состоялся. Началось все с того, что один покупатель в лавке и еврейка Нохимиha не поладили и начали спорить из-за денег. За Нохимиha заступился Нохим, а тот человек ударил его по лицу. На защиту Нохима сбежались другие евреи, а мужики выступили на стороне мужика. И пошла драка. Когда евреи разбежались, то мужики стали уничтожать все добро Нохима. 10 человек были привлечены к суду. Корреспондент отметил: «Кто во всем этом виноват больше, сказать трудно, но, так как я видел все своими глазами, то мне кажется, что наиболее виноваты те «квартиры» и «полуквартиры», которых мужики много опорожнили»¹³.

В двух случаях, описанных в «Нашей Ниве», просматриваются отголоски «кровавого навета». В м. Буйвидзы Виленского уезда нашли зарезанного христианского мальчика 2 лет. Пока шло следствие, некоторые люди начали «валить это на евреев – так уже привыкли во всем их обвинять... Некоторые мужики хотели в мутной воде рыбу ловить. Пользуясь тем, что люди обвиняют евреев в убийстве мальчика, два мужика взяли в еврейской лавке штаны и шапку. Еврейка от страха перед погромом боялась поднять шум и молчала. Но все это видели несколько хлопцев-католиков – они и сказали тем двоим отдать еврейке все, что взяли. Хорошо, что есть у нас в Белоруссии справедливые люди, которые не дают воли всяким «злыдням». Может поэтому и погромов в нашем крае не бывает»¹⁴. Другое происшествие имело место в м. Ремигола Ковенской губернии: потерялся в местечке 7-летний мальчик из соседней деревни. «Нашлись темные люди, которые убеждали мать, что ее сына зарезали евреи. Мужики поверили этой басне и помчались в местечко спасать мальчика. Еще немного и начался б погром. Но в местечке было много полиции, и мужики решили подождать несколько дней до ярмарки и тогда «расправиться с евреями». Тем временем мальчик нашелся в соседней деревне, и народ успокоился. Началось следствие о четырех мужиках, которые наиболее активно призывали к погрому»¹⁵.

Неприятный эпизод, который негативно характеризует отношение христиан к иудеям, описан в №17 «Нашей Нивы» за 1908 г. Корреспондент из м. Красное Вилейского уезда Виленской губернии сообщает: «В местечке христиане такие, что за них стыдно. Недавно около Школы вступали в брак молодые евреи. Собралось кругом много людей католиков и православных, и начали они издеваться над еврейским браком и мешать шумом читать раввину молитвы. Каждый человек уважает свою веру и хочет, чтобы ее уважали другие. Только тот, кто сам себя не уважает, будет насмехаться над чужой религией. И почему они считают себя христианами?»¹⁶

Некоторые сообщения с мест, опубликованные в рубрике «Из Белоруссии и Литвы», дают материал для сравнения ментальности иудеев и христиан. Например, корреспондент из м. Малеч Пружанского уезда Гродненской губернии писал, что «мужики не соглашаются дать деньги на открытие городского училища... Плохо делают малечские мужики. Пусть берут пример с евреев малечских, которые на полезные вещи не жалеют денег. Они заботятся о почте, строят шоссе до железной дороги, мостят улицы, делают хорошие колодцы «артезианские». Мужики наши, правда, умеют возить спирт от помещика Завадского до Линовки или в Пружаны и очень умело при этом выцеживают спирт из бочек. Соседние деревни говорят, что наши малечские мужики пьют больше всех. Зачем им школы высшие?!»¹⁷.

Из м. Долгиново Вилейского уезда Виленской губернии: «3 мая был в местечке пожар: сгорело 3 дома, 2 сарая и амбар. Спасали евреи, как могли, а христиане только насмехались... Назавтра земский послал стражника собирать складчину на погорельцев: среди евреев собрали 40 руб.; христиане от складчины отказались...»¹⁸

Отдельные публикации «Нашей Нивы» содержат информацию о социально-экономическом положении жителей местечек, в том числе и евреев. Например, много подобных сведений есть в сообщениях из м. Копыль Слуцкого уезда Минской губернии от Тишки Гартного (Дмитрий Жилунович), позднее известного белорусского писателя, политического

и общественного деятеля. В марте 1909 г. он писал: «Копыль считается самым большим местечком в уезде. Половина жителей – евреи, они заняли самый центр местечка. Небольшая кучка евреев богатых (всего шестая часть) занимают самые бойкие места, имеют красивые каменные дома и лавки, построенные после пожара 1905 г. Беднейшая часть евреев – все ремесленники (беднейших в пять раз больше, чем богатых); это будут: сапожники, портные, кузнецы, бондари; им тяжело жить и хуже живется, чем торговцам. Дома их деревянные, с маленькими окнами – текут и в землю вросли. Постоянная безработица увеличивает бедноту и гонит много народа в Америку. Ремесленники и сами себе портят жизнь: нет никакого союза, и каждый старается делать дешевле. А известно, если цена малая, то и заработки плохие. Другая половина жителей – это мужики и мещане; они живут в западной стороне местечка и среди евреев. Мещане и мужики занимаются сельским хозяйством. Беднейшие идут на заработки в лесу. Женщины прядут и ткут – свое или еврейское. В местечке еще живет около сотни татар; они живут при самой реке. Земли совсем не имеют, а занимаются выделкой шкур»¹⁹.

Достаточно частыми были сведения о развитии хозяйственной кооперации. Например, из м. Годутишки Виленской губернии сообщалось об открытии еврейскими торговцами совместного склада, чтобы «сообща покупать товары и делить их между малыми лавками. Доход с совместного склада будут каждый год делить между собой»²⁰.

Информация об образовании касалась, как правило, совместных усилий иудеев и христиан по открытию учебных заведений. Примерами подобных сведений являются следующие корреспонденции из местечек.

Тишка Гартный из Копыля сообщал: «6 апреля 1909 г. в мещанской управе было собрание мещан, татар и евреев о строительстве городского училища. Многие из мещан не хотели даже слушать, крича: «Зачем нам это училище!» Люди, которые заботятся о просвещении нашего местечка, Роман Малевич, мещанин (он своими стараниями выбил и первые копыльские училища, двухклассное и для девочек) и еврей Наха Клейнборт,

как могли, уговаривали темных мещан на доброе дело... В конце концов, уговорили, и почти все мещане подписались на строительство городского училища по 2 руб. 75 коп. со двора. Татары и евреи и без уговоров согласны! Обидно, что так туго пробивается свет в темный народ наш. На водку больше и легче добудет деньги каждый копылянин и не жалеет»²¹.

Корреспондент из м. Германовичи Дисненского уезда Виленской губернии писал: «Раньше у нас в местечке совсем не было никакой школы. Но несколько лет тому назад местечковые евреи наняли учителя и дом и таким образом завели с разрешения начальства вольную («частную») школу. Теперь к этой школе приобщились крестьяне из христиан. В нашей школе учат только читать и писать, хорошо бы было, если б учили еще и ремеслу и сельскому хозяйству». В этом же сообщении отмечалось, что «белорусы, староверы, евреи, литвины живут у нас в согласии, если не считать петровской ярмарки, на которой из года в год есть у нас обычай драться деревня против деревни»²².

Местечко Чашники Лепельского уезда Витебской губернии: «25 июня в волосном правлении состоялось общественное собрание. Постановили открыть с 15 августа в нашем местечке городское 4-классное училище. Для этого дела местная еврейская община ассигновала 300 руб., примерно столько же дают и христиане. Кроме того, постановили для увеличения этого капитала платить за каждого ученика 10 руб. в год»²³.

Интересная статистика приведена в №32 за 1909 г.: корреспондент из Вильно сообщил о том, что, как подсчитано, «в церковно-приходских школах, которые находятся под опекой духовенства, обучаются 5 тысяч 840 еврейских детей»²⁴. Речь, видимо, идет о территории Виленского учебного округа (Виленская, Гродненская, Ковенская, Минская, Витебская, Могилевская губернии).

Евреи иногда фигурируют в криминальной хронике, причем как в роли преступников, так и в роли потерпевших. Так, «в Минске полиция арестовала Сруля Прайса, который имел 25 жен. В течение 10 лет он ездил по разным городам и местечкам, где живут евреи, сватался к еврейским девушкам, вступал в

брак, а после забирает у них все деньги и убегает в другое место, там делает то же самое. В одном только Минске он обманом женился на 6 женщинах и имел с ними детей. Теперь раввины дают всем женам развод»²⁵. «В м. Щедрин Борисовского уезда Минской губернии какие-то разбойники вырезали семью еврея Мойши Гольдберга из 8 душ. Украли денег и добра на 250 руб.»²⁶.

Еврейская тема нашла отражение и в литературно-художественной части газеты. В №17 от 23.04.1909 г. был напечатан рассказ «Еврей» (автор – Д. Мачтет, пер. с рус. на белорус. яз. – О. Бульба), описывающий доброго доктора-еврея Гурвейса, чья семья не избежала ужасов еврейского погрома. В № 45 от 05.11.1909. была помещена фотография белорусского деревенского еврея.

Таким образом, первая белорусская национальная газета «Наша Нива», 100-летие которой отмечалось 10 (23) ноября 2006 г., несмотря на то что приоритетными для нее были проблемы белорусского национального возрождения, содержит много материалов о евреях. Изучение всех выпусков газеты за 1906–1909 гг. позволяет сделать вывод о том, что «Наша Нива» не допускала антисемитских публикаций, неуважительных, некорректных высказываний в адрес евреев. Наоборот, аналитические и информационные материалы газеты содержат резкое осуждение антисемитской пропаганды и погромной агитации, критику неприязненных и враждебных отношений к евреям, дают объективную картину правового и экономического положения евреев в Белоруссии и Литве. Организаторы и редакторы газеты (Иван и Антон Луцкевичи, Вацлав Ивановский, Александр Власов, Алоиза Пашкевич, Янка Купала, Якуб Колос, Змитрок Бедуля, Вацлав Ластовский и др.), многочисленные корреспонденты (около 3 тыс. чел.) проявили толерантность, цивилизованность национального духа белорусов.

Примечания

- ¹ Наша Ніва. 1906. № 1. 10 ноября. С. 1. Здесь и далее цитаты переведены с белорусского языка автором. Номера и даты отдельных выпусков указаны в тексте.
- ² Наша Ніва. 1907. № 17. 4 мая. С. 2–5.
- ³ Наша Ніва. 1907. № 36. 21 декабря. С. 5–6.
- ⁴ Наша Ніва. 1908. № 4. 15 февраля. С. 7.
- ⁵ Наша Ніва. 1909. № 46. 12 ноября. С. 4.
- ⁶ Наша Ніва. 1907. № 4. 25 января. С. 6.
- ⁷ Наша Ніва. 1907. № 6. 11 февраля. С. 6–7; 1907. № 8. 24 февраля. С. 2.
- ⁸ Наша Ніва. 1908. № 12. 6 июня. С. 6–7.
- ⁹ Наша Ніва. 1908. № 13. 20 июня. С. 6.
- ¹⁰ Наша Ніва. 1908. № 5. 29 февраля. С. 7–8.
- ¹¹ Наша Ніва. 1908. № 12. 6 июня. С. 7.
- ¹² Наша Ніва. 1908. № 7. 28 марта. С. 7.
- ¹³ Наша Ніва. 1908. № 15. 18 июля. С. 6.
- ¹⁴ Наша Ніва. 1908. № 8. 11 марта. С. 6.
- ¹⁵ Наша Ніва. 1908. № 14. 4 июля. С. 6–7.
- ¹⁶ Наша Ніва. 1908. № 17. 15 августа. С. 6.
- ¹⁷ Наша Ніва. 1908. № 13. 20 июня. С. 7.
- ¹⁸ Наша Ніва. 1909. № 20. 14 мая.
- ¹⁹ Наша Ніва. 1909. № 11. 12 марта.
- ²⁰ Наша Ніва. 1908. № 3. 1 февраля. С. 7.
- ²¹ Наша Ніва. 1909. № 16. 16 апреля.
- ²² Наша Ніва. 1909. № 21. 21 мая.
- ²³ Наша Ніва. 1909. № 28–29. 16 июля.
- ²⁴ Наша Ніва. 1909. № 32. 13 августа.
- ²⁵ Наша Ніва. 1908. № 4. 15 февраля. С. 7.
- ²⁶ Наша Ніва. 1909. № 17. 23 апреля.

Мария Василевская (Харьков)

Еврейская проблематика на страницах украинского исторического журнала «Киевская старина» (1882–1906)

Украинский исторический журнал «Киевская старина» выходил в свет в 1882–1906 гг. и сыграл большую роль в научном и литературном процессе конца XIX–начала XX в. На протяжении четверти столетия он не только исполнял роль источника информации по гуманитарным наукам, но и являлся частью национально-культурного движения. У истоков «Киевской старины» стояли знаменитые украинские ученые: В. Антонович, А. Лазаревский, М. Петров, О. Кистяковский, А. Левицкий, И. Каманин, П. Житецкий и многие другие. Большинство из них принадлежало к Киевской Старой громаде – культурно-научной организации украинской интеллигенции, основной задачей которых было просвещение народа, развитие языка, литературы, изучение истории, этнографии. «Киевская старина» выходила ежемесячно, полный годовой комплект состоял из 12 номеров, или 4 томов (каждые 3 номера объединялись в отдельный том). Всего за 25 лет вышло 94 тома (300 номеров).

Журнал был частным, среди его основных издателей стоит отметить Феофана Лебединцева (1882–1887), Александра Лашкевича (1888–1889), Ксенофонта Гамалия (№ 4–12 за 1890 г., 1891–1901) и Владимира Науменко (1902–1906). В авторский состав журнала входили в основном выпускники Киевского университета (с 1854 по 1881 г.), историки, филологи, этнографы, фольклористы, литературоведы, археографы, искусствоведы, священники, писатели, общественные и культурные деятели, члены Киевской Старой Громады. Общее число авторов, которые принимали активное участие в издании журнала, составляло приблизительно 450 человек. В журнале печатались исследования по истории Южной России и разнообразные материалы для ее изучения (исторические документы, мемуары, хроники,

дневники, записки, воспоминания, рассказы, биографии, характеристики, описания памятников южнорусской древности и др.).

В истории «Киевской старины» можно проследить несколько периодов, отмеченных сменой состава редакторов-издателей, эволюцией журнала и его содержания.

Истории издания «Киевской старины» и комплексному анализу ее материалов посвящено несколько специальных научных исследований, в том числе диссертационных. Изучались и продолжают исследоваться разные аспекты многосторонней деятельности «Киевской старины», ее вклад в расширение источниковой базы истории Украины, в развитие исторической науки, этнографии, фольклористики, литературоведения.

Однако на сегодняшний день не существует труда, где журнал рассматривался бы как источник по истории и традициям еврейского народа, не проводилось и исследований, которые позволили бы осветить то место, которое на страницах «Киевской старины» занимала еврейская тематика.

За 25-летний период существования журнал опубликовал 47 материалов, так или иначе затрагивавших еврейскую тематику, принадлежавших перу 27 авторов. «Еврейские» материалы можно разделить на три группы:

- 1) исследовательские и аналитические статьи¹;
- 2) краткие сообщения²;
- 3) заметки³.

Обсуждение еврейского вопроса нашло свое отражение во многих статьях украинских историков. Вместе с тем в некоторых опубликованных в журнале статьях следует отметить наличие антисемитской направленности – из 47 изученных публикаций подобный характер носили 16⁴.

Обратимся непосредственно к классификации опубликованных источников. Еврейская тема обсуждалась во всех ракурсах: появление евреев на территории Украины; история их существования в XV–XIX вв. на территории Польши и Литвы; быт, культура, религия, экономический и социальный статус; взаимоотношения с местными жителями; решение еврейского вопроса.

Основные темы материалов: *история евреев* (22 статьи), в том числе их взаимоотношения с остальными этническими группами; *экономический* (12 статей) и *религиозный* (7 статей) статус евреев; *статистические данные* (4 статьи), отображающие в какой-то степени последствия гетманщины на территории Украины времен Б. Хмельницкого; статьи, связанные с *обсуждением «еврейского вопроса»* (2 статьи).

Хотя в «Киевской старине» и наличествовала антисемитская направленность, журнал тем не менее принимал активное участие в обсуждении «еврейского вопроса» и в полной мере интересовался еврейской тематикой. Несмотря на то что основной его задачей было повышение роста национального самосознания, он пытался объяснить происходящие события, связанные с еврейским народом, основываясь на его историческом прошлом (которое в некоторых случаях было преподнесено в несколько искаженном варианте).

Примечания

¹ *Бершадский С.А.* Авраам Езофович Ребичкович, подскарбий земский, член Рады Великого княжества Литовского (отрывок из истории внутренних отношений Литвы в начале XVI века) // Киевская старина (далее – КС). 1888. Т. 22. № 9. Ч. 1. С. 467–499; *Берхин И.* Еврейский документ о посольствах Святого Владимира для испытания вер // КС. 1884. Т.10. № 12. С.568 – 585; *Галант И.В.* Киевский митрополит Петр Могила и его отношение к евреям // КС. 1905. Т. 89. №5. С.149–152; *Демидов Сан-Дonato.* Еврейский вопрос в России // КС. 1884. Т. 8. №1. С.155–158 и др.

² *Кашпровский Е.* К истории поселения евреев в Польше и Руси вообще и в Подолии в частности. И.В. Галанта // КС. 1898. Т.60. №3. С.115 – 117; *Ковалько П. (Косач О.).* Очерки национальных типов в украинской народной сословности. (Черты типа еврейского) // КС. 1883. Т.5. №3. С. 667–672; *Ст. фон-Нос (Нос С.).* Изгон иудеев начала XVII века // КС. 1883. Т. 5. №1. С. 214–215; *W. (Горленко В.).* На пути в Иерусалим (Листок из путевых заметок 1744 года) // КС. 1887. Т. 18. №5. С. 204 – 206 и др.

³ Сведения о масонских ложах, бывших в Волынской губернии // КС. 1895. Т.51. №11. С.62–63; *Мердер А.* Мелочи из архивов Юго-Западного края. 1. Ходатайство киевских граждан о выселении из Киева евреев, 1830 г.; 2. Прекращение переселения евреев в Сибирь; 3. Меры к упорядочению торговли и расчетов евреев с христианами // КС. 1901. Т. 75. № 10. Отд. 2. С. 12–15; *Мердер А.* Мелочи из архивов Юго-Западного края. 2. Христианин в роли Гамана на еврейских «святках», пурим именуемых // КС. 1903. Т. 81. № 6. Отд. 2. С. 154–159; *С-ъ.* Два случая из борьбы крестьян с евреями за аренду казенных земель // КС. 1884. Т. 10. № 10. С. 346–351 и др.

⁴ Еврейская торговля антикварными редкостями // КС. 1891. Т. 33. №6. С. 488 – 489; *Житецкий Ир.* Евреи в Южной России // КС. 1901. Т. 72. №1. Отд. 1. Ч.1. С. 57–80; Т. 74. №7. Отд.1. Ч. 2. С. 1–45; *Иконников В.С.* Прошение «граждан» г. Нежина о запрещении евреям розничной торговли // КС. 1898. Т. 61. №6. Отд. 2. С.86–89; *Костомаров Н.* Жидотрепание в начале XVIII века // КС. 1883. Т. 5. № 1. Ч. 1. С. 1–26; №3. Ч. 2. С. 477–492; *Мердер А.* Мелочи из архивов Юго-Западного края. 3. Проект учреждения под Киевом «пригородка» для богомольцев и евреев // КС. 1900. Т. 71. № 11. Отд. 2. С.21–24; *Мердер А.* Мелочи из архивов Юго-Западного края. 1. Ходатайство киевских граждан о выселении из Киева евреев, 1830 г.; 2. Прекращение переселения евреев в Сибирь; 3. Меры к упорядочению торговли и расчетов евреев с христианами. Ук. соч.; *Мердер А.* Мелочи из архивов Юго-Западного края. 1. К правам евреев на владение крепостными и государственную службу // КС. 1902. Т. 79. №10. Отд. 2. С. 7–9; *Мердер А.* Мелочи из архивов Юго-Западного края. 2. Христианин в роли Гамана на еврейских «святках», пурим именуемых. Ук. соч.; *О.Л. (Левицкий О.)* Истребление еврейских бесцензурных книг и судебное преследование евреев за их утайку // КС. 1900. Т. 70. №7. Отд. 2. С. 1–5; *Полницкий А.* Марья в жидовстве Марьяна (Рассказ из древнего прошлого) // КС. 1895. Т. 51. №12. С. 361–366; Сведения о масонских ложах, бывших в Волынской губернии. Ук. соч.; Прошение нежинских купцов и мещан о восприятии польским и австрийским евреям розничной торговли на ярмарках в Малороссии. 1779 г. в июле. // КС. 1902. Т. 78. №7. Отд. 2. С.12–15; *Смоктый Л.* Умань и Софиевка (История г. Умань. Уманская резня. Софиевка) // КС. 1882. №12. Т. 4. С. 420–437; С-ъ. Два случая из борьбы крестьян с евреями за аренду казенных земель. Ук. соч.

Илья Печенин (Смоленск – Москва)

Методы выявления читательской аудитории журнала «Восход» в конце XIX–начале XX в.

Читательская аудитория является важным фактором, определяющим уровень развития журнала, условия его существования. Особенно большое значение этот фактор имеет для русско-еврейской периодики в силу специфики ее существования во второй половине XIX в. Чтобы осознать причину появления подобных журналов и исторический путь развития дореволюционной русско-еврейской периодики, важно выяснить, что представляла собой читательская аудитория русско-еврейских журналов. Вообще, «изучение аудитории журналистики прошлого трудно, прежде всего, из-за недостатка источников, отсутствия каких-либо документов, в которых аудитория, читатели формировали бы свои требования к печати. Печать без аудитории... немыслима. Данное изучение затруднено и невозможностью социологического эксперимента. Тем не менее знание состава и требований аудитории помогает понять систему печати, ее характер, типологию изданий, помогает решить вопросы действенности публикаций»¹.

Предметом нашего рассмотрения является функционирование журнала «Восход» как исторического источника в исторической среде, т. к. он представляется наиболее показательным и характерным примером.

Существует несколько возможных методов исследования.

Первый метод заключается в анализе нарративных источников, в которых содержатся упоминания, указания или, по крайней мере, намеки касательно читателей «Восхода». По большей части это описания, сделанные представителями русско-еврейской интеллигенции, которая, по сути, и являлась читательской аудиторией «Восхода» и других русско-еврейских изданий.

Интересный коллективный портрет читателя русско-еврейской прессы обрисован в публицистическом фельетоне Семена Фруга в одном из номеров «Недельной хроники «Восхода»². Он вспоминает, что однажды «С.О. Грузенберг на юбилее «Восхода» предложил тост за еврейского читателя, «этого хилого, тщедушного индивида с неразумно громадной головой... Пожелаем этому страстному и впечатлительному субъекту таких жизненных условий, при которых его физический рост шел бы соразмерно с его духовным развитием. У него много мозгов, много души, пожелаем же ему и побольше тела...»³.

Подчас на страницах «Восхода» можно встретить более конкретные указания касательно его читателей. Вполне вероятно, что журнал читали казенные раввины: выпускники Житомирского и Виленского раввинского училищ (в последнем учился в свое время и А.Е. Ландау – редактор и издатель журнала). Они назначались царской администрацией на должности раввинов во многие еврейские общины с целью пропаганды реформистского, или прогрессивного, иудаизма. Это были достаточно образованные люди, воспринявшие многие идеи Просвещения. О том, что они читали «Восход», свидетельствует тот факт, что в одном из номеров журнала приводится довольно нелюбезное описание раввинов, их привычек и образа жизни, и дается примечание, что «господа раввины могут узнать себя в описаниях». Далее публицист Бен-Ами рисует очень яркий коллективный социально-культурный и, как представляется, довольно типичный портрет читателя «Восхода»: «Но и помимо казенных раввинов, среди евреев, особенно в последнее время, даже в глуши есть немало образованных людей среди купечества, выписывающих либеральные журналы и газеты, отрекшихся от всяких еврейских обрядностей и живущих вполне «европейцами». Люди эти, к тому, в большинстве случаев, очень состоятельные, часто это даже крупные богачи. И тут никто не станет спорить, что, как бы ни было недостаточно образование этих господ, они все-таки, рядом с незнакомым даже с русской грамотой ортодоксом, являются людьми, сравнительно, очень

развитыми и передовыми, не стесненными никакими пред-
рассудками, ни религиозными, ни национальными. Этот
класс людей часто является действительно начитанным, с
которым можете даже с удовольствием рассуждать о самых
высоких материях»⁴.

Приведенные описания являются свидетельствами
современников (С.О. Грузенберга, Бен-Ами и др.), поэтому их
можно считать достаточно репрезентативным источником,
однако они лишены конкретных данных и поэтому не отве-
чают целям нашего исследования.

Подписывались ли на журнал лица не еврейской на-
циональности? Вполне вероятно, что некоторые русские
интеллигенты-юдофилы, жившие преимущественно в Петер-
бурге или в Москве, читали «Восход». Для редакторов русско-
еврейских изданий внимание русской интеллигентной чита-
тельской публики имело большое значение, что было харак-
терно уже для первого русско-еврейского органа – «Рассвета».
«Отцы-основатели» (русско-еврейской периодики. – *И.П.*),
несмотря на все их уверения в необходимости русскоязычного
печатного органа для самого еврейства, предполагали, что их
журнал будут читать, прежде всего, неевреи, то есть люди, от
которых зависели, в конечном итоге, решения по еврейскому
вопросу – будут читать там, «наверху»...»⁵

Подобная политика проводилась и А.Е. Ландау при из-
дании «Восхода»: «Никогда не забывалось и заявленное в
программе обещание содействовать с помощью «Восхода»
сближению евреев с «коренным» народом страны. На его стра-
ницах не раз печатались произведения «еврейской» тематики,
принадлежавшие перу видных деятелей российской науки и
культуры: критиков В.В. Стасова и Е.Ф. Корша, историка С.А.
Бершадского, философа и поэта В.С. Соловьева, историка Н.Д.
Градовского, писателя Д.Л. Мордовцева, поэтов К.К. Фофанова,
А.М. Вербова»⁶. Возможно, столичная русская юдофильская
интеллигенция читала журнал «Восход», но все же в целом,
как отмечают сами русско-еврейские публицисты, они писали
«преимущественно для евреев... русская публика, предубеж-
денная юдофобской печатью, так мало обращает внимания

на наши сочинения»⁷.

Второй метод исследования состава аудитории журнала представляет собой анализ данных «Материалов журнальной статистики», печатавшихся – с 1883 до 1898 г. включительно, т. е. до смены редакторского коллектива – в качестве приложения к журналу. Обычно эти данные за прошедший год публиковались в последнем номере журнала. При новой редакции, сменившей А.Е. Ландау, эти публикации по непонятной причине прекратились, возможно, в связи с новой редакционной политикой.

Эти сведения собирали и, видимо, отвечали за их достоверность сотрудники «Восхода» – М.Н. Лазарев (1883, 1884), С.А. Вейншал (1885–1890), М.И. Дубинский (1891, 1892), М.Н. Зарелов (1893); в дальнейшем этим занимался коллектив экспедиции журнала «Восход». В разные годы сведения публиковались различным образом: первоначально они представляли собой просто список губерний и негубернских образований (областей, округов) с указанием количества подписчиков в них. Самыми полными среди всех «Материалов журнальной статистики» стали данные за 1892 г., состоящие из нескольких разделов: в первом из них в алфавитном порядке приведены (с указанием губерний) все города, местечки, села и другие населенные пункты, в которые журнал выписывался; далее – сведения о высылке журнала за границу (указаны страны и города); дан список городов с наибольшим количеством подписчиков, указано количество читателей (3002) «в городах (столичных, губернских, уездных, заштатных и тому подобное)», а также «в местечках, посадах, селениях, станциях (907)»; указано количество экземпляров журнала, высланное в течение всего года, девяти, шести и трех месяцев (эти данные приводились с 1891 по 1898 г.); далее, как это делалось раньше, приведен список губерний с указанием числа подписчиков в каждой из них, дополненный сведениями о количестве еврейского населения губернии, а также о числе подписчиков «Восхода» на тысячу жителей губернии⁸.

Впоследствии, в 1893–1898 гг., «Материалы журнальной

статистики» уже не были такими подробными и представляли собой составленный в алфавитном порядке список всех городов, местечек и иных населенных пунктов, в которые рассылался журнал, почти всегда указывалось, к какому административному образованию они относятся. Анализ данных о количестве читателей журнала за границы, в отдельных губерниях, городах и местечках Российской империи позволяет говорить о географии распространения журнала. Важность поставленных вопросов для исследования периодической печати отмечается в литературе: «Динамика подписки на «Восход» свидетельствует о многом, в том числе о состоянии еврейского общества, масштабах овладения им русским языком, об отношении к идеям, пропагандировавшимся на его страницах»⁹.

Если говорить о методике анализа «Материалов журнальной статистики», то целесообразнее рассматривать данные, исходя из распределения читательской аудитории по губерниям и другим административным образованиям, чем анализировать данные о каждом конкретном населенном пункте. Еврейское население в той или иной губернии можно рассматривать как достаточно гомогенное социокультурное образование, и поэтому правомерно проводить анализ, используя в качестве единичного объекта количество читателей во всей губернии в целом.

Более подробная информация о читателях «Восхода», которая появляется с 1890-х гг., позволяет выделить два типа губерний:

1) внутри черты оседлости: читатели рассредоточены по губернии: есть один губернский центр, где живет подавляющее количество читателей, ряд крупных уездных центров, где количество читателей тоже значительно, и множество мелких местечек, с 1–2 читателями (иногда больше) – ситуация с подпиской издания носила **рассеянный характер**.

2) вне черты оседлости – в так называемой «глубинной России» – ситуация с подпиской носила **концентрированный характер**. Особенно показательны в этом отношении Московская и Петербургская губернии – журнал выписывали

исключительно в губернском центре, лишь иногда в других местах губернии (дачах, станционных поселках и т. п.).

Анализ «Материалов журнальной статистики» позволяет выявить некие общие тенденции, проследить динамику распространения журнала, хотя нужно учитывать, что данный исторический источник далеко не полный и всеохватный.

Может возникнуть вопрос: зачем вообще редакция публиковала данную статистику? Возможно, это был своеобразный прием саморекламы, желание показать, что журнал читают почти во всей Российской империи и, что особенно примечательно, даже за границей. Читатели, заглядывавшие в этот статистический раздел, видели, что журнал «Восход» читают и в Одессе, и в Варшаве, и в Петрограде, и во многих других городах. Таким образом, повышался престиж журнала. Я не думаю, однако, что редакция могла исказить данные, завысить свой тираж с целью саморекламы.

Общий тираж журнала, согласно «Материалам журнальной статистики» М.Н. Лазарева, постоянно рос: в 1883 г. он составил 2692 экземпляра, в 1884 г. – 2708, в 1893 г. – 3909, а в 1895 г. общее число подписчиков достигло своего максимума и составило 4397 адресатов. Как отмечает современный исследователь Г.Я. Аронсон, в начале XX в. «Восход» «имел не меньше 4–5 тысяч подписчиков»¹⁰.

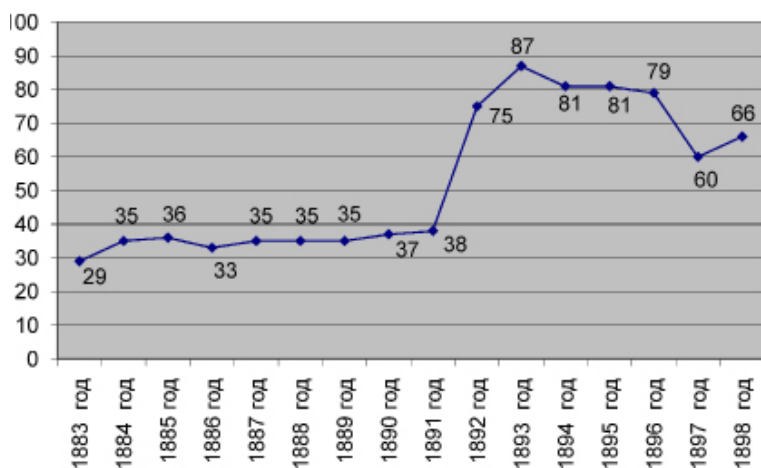
Имеющуюся информацию можно разделить на два блока:

- 1) данные о распространении журнала в различных губерниях Российской империи;
- 2) данные о подписке на журнал за границей.

Рассматривая вопрос о рассылке журнала за границу, мы сможем выяснить, насколько значительным было количество иностранных читателей «Восхода», в каких странах и городах они в основном проживали, что позволит выявить некоторые особенности читательской аудитории журнала, выявить факторы, влиявшие на количество читателей в том или ином регионе, и в дальнейшем поможет при исследовании гораздо более обширного статистического материала о распространении журнала внутри Российской империи.

Данные об иностранных подписчиках «Восхода» приводились во второй части «Материалов журнальной статистики», сразу же после данных о рассылке журнала внутри Российской империи. Состояние источниковой базы значительно ограничивает нашу область исследования – опубликованных данных явно недостаточно для подробного и всестороннего рассмотрения этого вопроса, поскольку с 1883 по 1892 г. публиковалось лишь общее количество заграничных подписчиков, и только с 1894 по 1899 г. мы располагаем данными по отдельным странам и даже городам.

Изменение общего количества заграничных подписчиков можно представить в виде следующего графика:



На нем видно, что количество иностранных подписчиков в 80-х гг. XIX в. изменялось довольно медленно и колебалось в пределах от 29 до 38 человек. Видимо, о журнале знал определенный узкий круг людей, который и подписывался на него, причем с изрядным постоянством. Можно предположить, что заграничные читатели «Восхода» в подавляющей своей массе были русскими эмигрантами, знающими язык, культурную и идейную атмосферу русского еврейства.

В первой половине 90-х г. количество подписчиков

возрастает, что, на мой взгляд, можно объяснить усилением эмиграционного процесса в среде российских евреев, обусловленным ростом числа погромов, выселением евреев из ряда городов и местечек страны. Еще в 1882 г. министр внутренних дел Н. Игнатъев заявил И. Оршанскому, что «западная граница для евреев открыта»¹¹. Поэтому представляется, что в целом рост количества иностранных читателей «Восхода» вызван скорее не тем, что о журнале узнавали и подписывались на него «новые» люди, а тем, что «старые» подписчики, читавшие журнал еще в Российской империи, теперь выписывали его за рубежом.

Более подробные данные за период с 1894 по 1899 г. представлены в виде следующей таблицы:

Страна	1892 год	1893 год	1894 год	1895 год	1896 год	1897 год	1898 год
Европейские страны:	42	56	48	44	41	41	42
Австрия	5	7	5	5	4	6	5
Англия	6	9	10	8	6	6	6
Бельгия	2	2	2	2	2	1	2
Болгария		1	2	3	2		2
Германия	15	16	16	10	13	16	13
Голландия	3	1					1
Италия	1	1	1	1	1	1	1
Норвегия	1						
Румыния	1	1	1	2	1	1	2
Сербия						1	
Турция	1	2	1	1	2	1	1
Франция	5	9	7	11	8	6	6
Швейцария	2	7	3	1	2	1	2
Швеция						1	1
Страны Америки	20	20	24	22	26	12	19

Аргентина	7	8	8	9	11	3	10
Канада	1	1	2				
США	12	11	14	13	15	9	9
Азиатские страны	6	5	6	7	6	7	3
Палестина	6	5	6	7	6	5	2
Япония						2	1
Африканские страны	8	6	3	8	6		2
Египет				1	1		
Южная Африка	8	6	3	7	5		2
Всего	76	87	81	81	79	60	66

Как видно из данной таблицы, основной страной-подписчиком была Германия. Между немецкими и русскими евреями в XIX в. существовали самые тесные экономические, родственные и культурные связи. Не стоит забывать, что еврейское Просвещение (Гаскала) пришло в Россию именно из Пруссии. Кроме того, первые маскильские журналы, распространявшиеся в России, печатались в Германии – в Кенигсберге и Берлине.

Примечательно также то, что журнал высылался в центры еврейской эмиграции: США, Канаду, Аргентину, Палестину, Южную Африку.

Рассмотрим теперь вопрос о распространении журнала внутри Российской империи. Анализ данных о рассылке журнала в губернии Российской империи показывает, что подавляющая масса подписчиков «Восхода» проживала в *черте оседлости*, в западном крае империи. Во внутренние губернии государства журнал практически не рассылался.

Поэтому *черта оседлости* является наиболее значимым, заслуживающим внимания регионом. Еврейский историк и демограф И.В. Галант пишет: «В состав черты оседлости в настоящее время входят следующие губернии: Бессарабская, Виленская, Витебская, Волынская, Гродненская, Екатери-

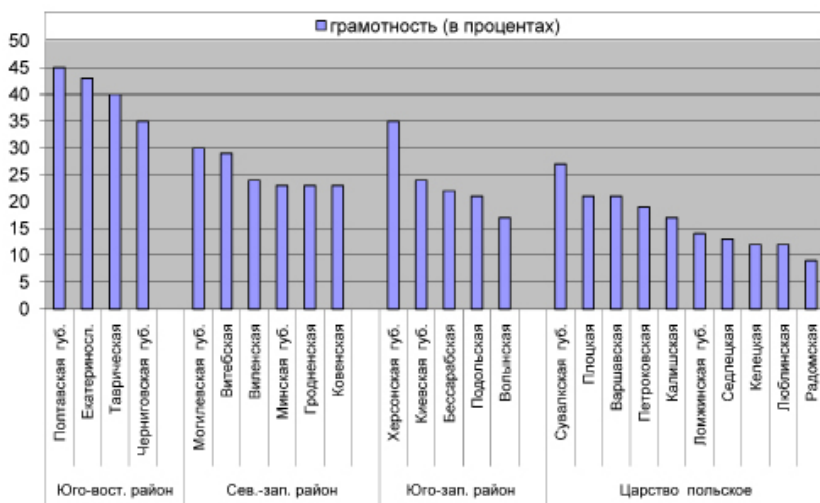
нославская, Киевская, Ковенская, Минская, Могилевская, Подольская, Полтавская, Таврическая, Херсонская, Черниговская и 10 привисленских губерний: Варшавская, Калишская, Келецкая, Ломжинская, Люблинская, Петроковская, Плоцкая, Радоская, Сувалкская и Седлецкая. Последние, однако, законом не причисляются к черте оседлости, так как юридическое положение евреев Царства Польского определяется особыми узаконениями»¹².

В черте оседлости жило около половины всех читателей «Восхода»: «Если не считать С.-Петербургской, Московской, Харьковской и некоторых других губерний, в которых количество подписчиков «Восхода» довольно значительно, в сравнении с другими губерниями, благодаря их густо населенным центрам, то окажется, что бо́льший процент подписчиков падает на губернии, лежащие в черте еврейской оседлости»¹³.

Здесь, так же, как и во всех остальных регионах, на количество подписчиков влиял фактор наличия или отсутствия развитого в культурном отношении русскоязычного еврейского населения. Можно предположить, что чем выше был уровень владения русским языком среди еврейского населения той или иной губернии, тем больше в ней было подписчиков журнала. Указанный фактор, однако, – не единственная причина, влияющая на количество читателей «Восхода» в том или ином регионе страны, – видимо, в данном случае действовал целый комплекс причин, которые нам еще предстоит выявить и проанализировать.

Если сравнивать «Материалы журнальной статистики» с данными об уровне владения русским языком среди еврейского населения в указанных выше районах черты оседлости, то станет видна определенная корреляция, которая показана на графиках на следующем развороте.

Хорошо видно соответствие, хотя и с некоторыми исключениями, двух графиков, свидетельствующее о том, что уровень владения русским языком среди еврейского населения был одним из ведущих факторов, определяющих количество подписчиков журнала «Восход» и других русско-еврейских изда-

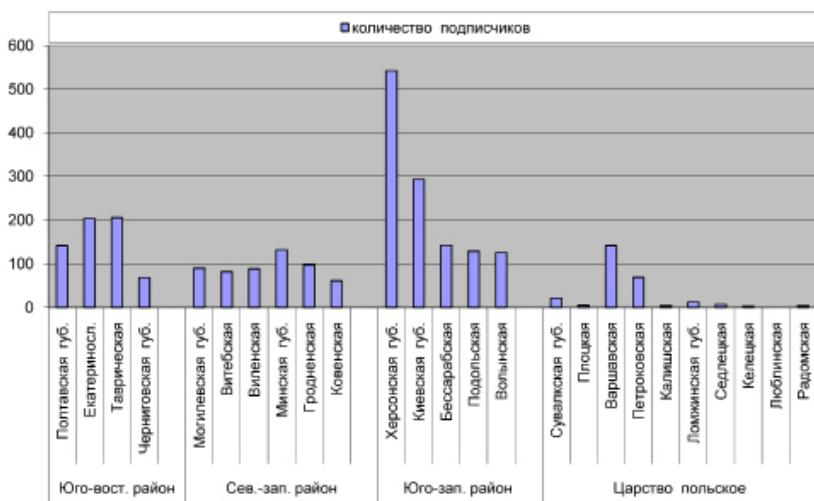


ний в той или иной губернии.

Интересно, что ситуация с подпиской журнала в польских губерниях, по сравнению с собственно российскими, носила более концентрированный характер, количество населенных пунктов, где проживали читатели журнала, здесь несколько меньше.

Примечательно, что, как явствует из таблицы, составленной Б.Д. Бруцкусом, самый низкий уровень владения русским языком отмечается среди женщин старше 40 лет, самый высокий – среди мужчин моложе 30 лет. В сноске к этой таблице оговаривается, что к «грамотным» причислены и все получившие образование выше начального, составляющие лишь 0,9% еврейского населения¹⁴. Можно предположить, что основной читательский контингент «Восхода» составляла еврейская молодежь, люди с высшим образованием.

Количество читателей в губерниях черты оседлости складывалось из суммы подписчиков в целом ряде ее городов и местечек; для читательской аудитории данных губерний свойственен, как отмечалось выше, рассеянный характер. Количество городов и местечек, в которые рассылался журнал, составляет 20–30, а для юго-западных губерний (Херсонской,



Таврической, Екатеринославской) – около 40. Вместе с тем в мае 1882 г. царское правительство приняло «реакционный закон – «Временные правила о евреях». Для евреев была установлена еще более жесткая черта оседлости; им теперь не разрешалось поселяться в сельских местностях в пределах этой черты, а также приобретать в этих местностях в собственность недвижимое имущество»¹⁵. Таким образом, если бы не эти меры, ограничивающие количество населенных пунктов, где евреям жить разрешалось, читательская аудитория в губерниях черты оседлости носила, возможно, еще более рассеянный характер. С другой стороны, в сельской местности проживало наиболее бедное и неграмотное еврейское население, которое вряд ли можно рассматривать как потенциальных подписчиков «Восхода». Будучи сконцентрированы в наиболее развитых областях и местечках, евреи были вынуждены овладеть русской грамотой, там быстрее шли ассимиляционные процессы, что способствовало возрастанию количества подписчиков на русско-еврейские издания.

Стоит обратить внимание на то, что уровень грамотности еврейского населения в различных регионах существенно варьировался. Большая разница в первую очередь наблюдается

при сравнении городского и местечкового населения. По замечанию Б.Д. Бруцкуса, «грамотность евреев в уездах (куда относятся и местечки) и в городах далеко не одинакова, как можно усмотреть из следующих данных:

	Процент грамотных по-русски
Уезды	18,9%
Города	30,3%
Всего	24,6%

Различие это объясняется тем, что в городах и потребность в русской грамоте более значительна, и изучение ее, благодаря лучшей постановке учебного дела, доступнее»¹⁶.

Еврейское местечко было оторвано от культурных новаций русско-еврейской интеллигенции: «Определяющим культурным влиянием была растущая зависимость еврейского местечка от внешних организаций... главный штаб политической партии или молодежной организации, гастролирующая труппа еврейского театра, или же ежедневная газета попадали в местечко из Варшавы либо из Вильны»¹⁷. Русско-еврейская культура проникала туда с несколько большими трудностями, нежели в города черты оседлости: «Именно город, а не местечко, стал [со временем] центром политических партий... газет... театральных и литературных сообществ, которые революционизировали польскую еврейскую жизнь»¹⁸. В то же время для еврейских местечек черты оседлости, так же, как и для городов, характерно распространение маскильских, просветительских идей. Еще «к середине XIX века в каждой более или менее заметной еврейской общине в Черте имелась, по крайней мере, горсточка *маскилим*, которых критики обвиняли в подражании последней прусской моде. Эти просветители отличались от традиционных евреев одеждой... языком (говорили чаще на немецком, чем на идише, иногда на польском или русском)... но прежде всего их отличала приверженность интеллектуальным поискам новой природы еврейской идентичности»¹⁹.

«Материалы журнальной статистики» свидетельствуют, что журнал «Восход» рассылался даже в эти отсталые, глухие уголки Западного края. Так, например, в 1898 г. 1–2 подписчика насчитывались в местечках Кричев, Любавичи, Ляды, Лезно, Монастырщина Могилевской губернии, Меречь, Молодечно Виленской губернии, Лысково Гродненской губернии²⁰ и др.

Также небезынтересно отметить, что даже первые русско-еврейские издания обладали значительным кругом читателей, проживавших в самых разных регионах. Например, у издававшегося в Одессе в начале 60-х годов первого русско-еврейского журнала «Рассвет» была целая группа подписчиков в Минске²¹.

Обратимся теперь к анализу материалов журнальной статистики в тех губерниях, где количество подписчиков было наибольшим. Здесь явно выделяется Херсонская губерния, где в 1883 г. количество подписчиков достигало 331, а в следующем году выросло до 345.

Херсонская губерния была одним из самых развитых в экономическом отношении и густонаселенным евреями районом. Особенно выделялась Одесса – крупный морской порт на Черном море, важный торговый центр, культурная столица еврейской интеллигенции. Вот как писали об Одессе на страницах журнала «Восход»: «Задачи и деятельность провинции становятся с каждым днем шире, сложнее, и лучшим представителем этого политико-экономического роста является Одесса, которая, в период короткого времени, сделалась интеллектуальным и торговым центром Юга России и первым городом после обеих столиц и Варшавы»²². В то же время для русско-еврейской публицистики была характерна поддержка роли Одессы как образца для развития еврейской общины, «так что восточноевропейские *маскилим* начали соглашаться, хотя и с неохотой, что привлекательность города не была полностью иллюзорной. Отовсюду из Черты стремились попасть в Одессу молодые евреи», желавшие приобщиться к культурному миру изданий «Гамелиц», «Кол Мевасер», «Рассвет», «Сион» и «День»²³. Но, в отличие от мало знакомого с русским языком более традиционного еврейского населения Польши, «со-

вершено другое явление замечаем мы на юге России. Более богатое и слишком чувствительное южное наше население постоянно было отзывчиво на все разумные и неразумные порывы нашего народа. Центром умственного движения на юге России был город Одесса, а проводником образования послужил главным образом русский язык»²⁴. Предпосылки к этому сложились еще в середине XIX в., когда местные евреи, выучившиеся говорить по-русски или одевавшиеся на европейский манер, причисляли себя к *маскилим*²⁵. Напомним, что в 60-е г. русско-еврейская периодическая печать зародилась именно в таком крупнейшем центре юга России, как Одесса, которая представлялась наиболее подходящим местом для издания русско-еврейского органа: «Вследствие ряда культурных и социальных причин, одесская община еще в первую половину XIX века стала принимать европейские формы, и тамошнее еврейство дало наибольший контингент знакомых с русским языком»²⁶. И. Тарнополь в 1858 г. писал: «Совсем особый класс образуют собой одесские евреи, воззрения которых распространились и между евреями близлежащих губерний. Коммерческие сношения и частые соприкосновения их с чуждыми практическими элементами были причиной того, что они, большей частью, приняли новейшую образованность, новейшие нравы и теперь все более и более сливаются с русскими гражданами»²⁷.

Это наблюдение позволяет нам лучше осознать, что в принципе привлечение новых подписчиков было постепенным и долгим процессом, контингент читателей складывался очень медленно и, появившись, долгие годы значительных изменений не претерпевал. Если первый русско-еврейский орган, «Рассвет», имел в Одессе в начале 60-х г. около 240 подписчиков²⁸, то количество подписчиков «Восхода» в 80–90-е гг. даже не удвоило эту цифру, составив в среднем 429 человек. В связи с этим можно отметить, что сами издатели и редакторы русско-еврейских органов печати не вполне объективно оценивали степень распространенности своих изданий, подготовленность еврейского общества к периодической печати такого рода. Так, Рабинович указывал в частном письме к Леванде, что

русский язык и вообще грамотность довольно распространены между евреями в России²⁹, однако Цинберг возражает: «Столь категоричные заявления, при почти поголовном незнакомстве тогдашних евреев с русским языком, не могут не вызвать удивления. Мы в данном случае слышим отголосок своеобразного доктринерства, характерного для многих адептов «гаскалы». Почему тогдашние редакторы преувеличивали русскую грамотность евреев? В целом, сказывались идеологические установки русско-еврейской интеллигенции, ее идеалистические настроения: «При наличности горстки интеллигенции, которая сравнительно легко усвоила русский язык, у прогрессистов легко создавалась иллюзия, что и масса с такой же легкостью бросит «испорченный жаргон» и «объединяющим звеном» станет для нее русский язык. Они имели при этом готовую модель – западное еврейство, которое сравнительно легко усвоило язык окружающей среды. При этом упускалось из виду большое различие в культурном и социальном условиях на Западе и на Востоке, не считались даже с тем, что там еврейство было вкраплено тонкой прослойкой среди чужого населения, здесь же оно жило компактной массой»³⁰, что не давало ей быстро и безболезненно ассимилироваться.

Практически все подписчики журнала в Херсонской губернии проживали в Одессе (более 300). В 1895 г., когда тираж «Восхода» достиг своего максимума (4347 экземпляров), в Одессе на журнал подписались 420 человек³¹. Количество одесситов среди общего числа подписчиков в 1883–1884 гг. превышало 12%.

Рассмотрим подробнее читательский контингент Одессы. Как отметил С. Циппертшейн, «Одесса занимает в культурной трансформации российского еврейства весьма двойственное положение. Хотя несколько наиболее преуспевающих новых еврейских организаций черты оседлости располагались в Одессе, ставшей местом притяжения для многих выдающихся еврейских интеллектуалов (в их числе Хаим Нахман Бялик, Саул Черниховский, Ахад-Гаам и Шимон Дубнов), город воспринимался как достаточно чужеродное место для восприятия развития еврейской культуры и традиции. Культурные

достижения Одессы приписывались чужакам, недавно очутившимся в городе, на которых он не оказал заметного влияния»³². Видимо, значительную часть читателей «Восхода» в Одессе составляли молодые люди, приехавшие сюда со всех уголков черты оседлости. Я не вполне согласен с этой оценкой С. Ципперштайна: хотя поначалу они, будучи приезжими, действительно были мало затронуты влиянием этого культурного центра, впоследствии молодое поколение одесской русско-еврейской интеллигенции сформировалось именно из этой, не одесской по происхождению, молодежи.

Большое значение для развития в Одессе русско-еврейской культуры имела особая историческая ситуация, характерная для этого города в XIX в.: «Экономические стимулы, перспектива социальной мобильности, живая и ориентированная на западные образцы культурная жизнь, относительно толерантная политическая атмосфера – сочетание этих факторов, существовавших в течение почти целого столетия, вместе с отсутствием особых ограничений внутри традиционной еврейской общинной жизни – вот что создавало основу для аккультурации одесского еврейства отчетливо выраженной европейской направленности. К 1870-м гг. многие одесские евреи приняли те изменения, к которым во всей Черте относились с большим подозрением. Все более распространявшееся употребление местными евреями русского языка, при том, что ортодоксам все чаще отводилась в общинных делах маргинальная роль, несоблюдение традиции многими евреями, формально считавшимися правоверными, – все эти особенности делали еврейскую общину Одессы современной»³³. Все это и обусловило зарождение и развитие в Одессе новых культурных тенденций в дореволюционное время.

Некоторую долю читателей «Восхода» составляли представители купеческого сословия, каковых в конце XIX в. среди евреев было немало. Они так же, как и интеллигенция, были подвержены влиянию ассимиляционных процессов, аккультурации, т.е. проникновения элементов другой культуры: «Такое понимание аккультурации особенно близко

тем процессам и явлениям, что происходили в Одессе, поскольку здесь в большей степени, чем где-либо еще в Черте, местная христианская торговая элита представляла вестернизированную модель, достаточно приемлемую для того, чтобы евреи ей подражали. На большинстве территорий, где проживали евреи в России еще в конце XIX в., они смотрели даже на богатых русских купцов, как на людей, стоящих ниже их по культурному уровню и воспитанию. В Одессе же традиционные еврейские представления о моральном и культурном превосходстве были менее строгими»³⁴.

В Херсонской губернии, помимо Одессы, были и другие крупные города со значительным и культурно развитым еврейским населением – Херсон, Николаев, однако здесь на журнал подписывались сравнительно мало: например, в 1896 г. в Одессе было 312 читателей, в Херсоне – 53, в Николаеве – 56³⁵. Подобное количество и соотношение наблюдается и в другие годы.

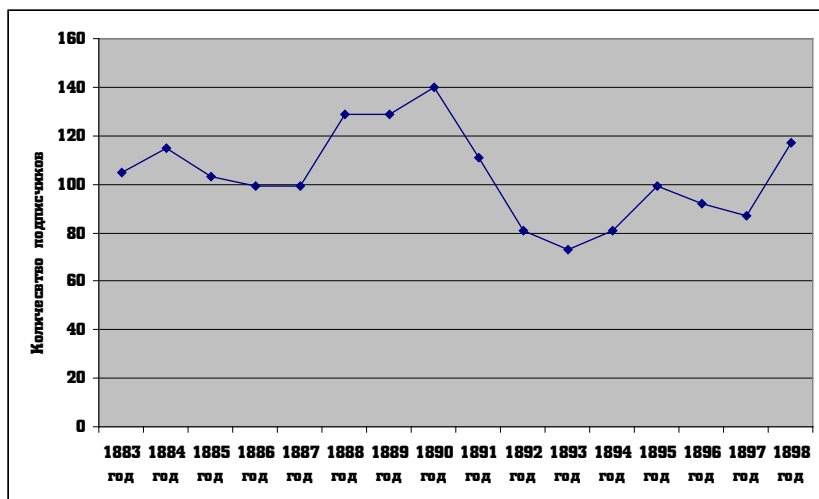
Следом за Херсонской губернией по количеству подписчиков идут также развитые в экономическом и культурном плане регионы с массовым русскоязычным еврейским населением – Екатеринославская и Киевская губернии, где журнал ежегодно получали в среднем 250 человек.

Особняком среди губерний-лидеров стоят столичные Московская и Петербургская губернии, в отличие от всех остальных не входившие в черту оседлости еврейского населения. В них проживало значительное русскоязычное еврейское население, развитое в культурном отношении и представлявшее цвет еврейской интеллигенции.

Особенно в этом отношении выделялся Петербург, опережавший Москву в среднем на 70 подписчиков. Кроме того, и редакция «Восхода» находилась в Петербурге, и поэтому здесь было легче подписаться на журнал, чем в каком-либо отдаленном городе или местечке. В Петербурге проживало более 6% подписчиков журнала. Однако Северная столица по количеству подписчиков всегда больше чем в два раза отставала от Одессы.

Следует отдельно остановиться на Московской губернии.

Распределение подписчиков в ней носило наиболее концентрированный характер, как уже было заявлено выше. По сравнению с другими губерниями вне черты оседлости ее отличает наименьшее количество населенных пунктов, куда выписывался журнал: в среднем лишь четыре-пять (в других губерниях – в среднем около семи-восьми). Так, в 1895 г. в Московской губернии было 99 подписчиков, из них 95 – собственно в Москве, два – в Коломне и по одному – в Клину и Дмитрове³⁶. Это было, в частности, вызвано выселением евреев из Москвы и губернии, проведенным царским правительством в начале 90-х гг. XIX в.: «В 1891–1892 гг. состоялось выселение 20 тысяч евреев из Москвы за черту оседлости. Эта последняя мера, как и все остальные, касалась лишь еврейской бедноты – выселялись еврей-ремесленники, отставные николаевские солдаты и их семьи»³⁷. Это событие повлияло вообще на количество подписчиков в Москве, которое резко снизилось, что показано на графике:



С начала 90-х гг. количество подписчиков резко падает:

если раньше оно превышало сотню человек, то в последующем опускается ниже этой цифры. Лишь в 1898 г. ситуация возвращается к докризисным показателям. Итак, налицо жесткая зависимость между текущими событиями и изменением количества подписчиков «Восхода».

В то же время известно, что из Москвы были выселены представители низших социальных слоев, беднота. Возможно, уменьшение количества читателей «Восхода» означает, что и эти социальные слои выписывали журнал. Не исключено, что к выселенным из Москвы относились и бедные, социально маргинальные слои русско-еврейской интеллигенции, составляющие ядро московской читательской аудитории «Восхода».

Интересно, что «когда в 1891 году значительная часть евреев была выселена из Москвы, то же самое предполагалось сделать и в Петербурге. Но из-за возмущения международной общественности царские власти не решились выселить евреев из столицы. Все же множество «бесправных» евреев было выселено»³⁸. Данный факт отразился на количестве читателей в Петербургской губернии: как раз в 1891 г. там выписывало журнал лишь 128 респондентов – это наименьшая цифра за все годы выпуска журнала. Но в следующем году показатели снова возросли и достигли предшествующего уровня, составив 157 подписчиков (в 1890 г. – 159). Таким образом, заметна корреляция текущих событий и изменения количества подписчиков журнала. Помимо всего прочего, данное наблюдение свидетельствует о том, что определенную часть читателей «Восхода» в Петербурге составляли именно «бесправные» евреи, жившие в столице полулегально.

Подобная ситуация характерна и для внутренних российских губерний. Здесь разрешалось жить лишь определенным категориям еврейского населения. Разумеется, здесь жило гораздо меньше евреев, чем внутри черты оседлости, поэтому количество подписчиков журнала в центральноевропейской части России было невелико, о чем свидетельствует таблица на следующей странице:

Губернии	1883 г.	1884 г.
Тамбовская	10	5
Саратовская	8	9
Орловская	7	11
Новгородская	6	3
Псковская	6	5
Тульская	6	5
Воронежская	6	11
Ярославская	5	4
Самарская	5	12
Рязанская	5	4
Курская	4	12
Тверская	4	7
Вятская	2	3
Пермская	4	6
Владимирская	1	4
Симбирская	1	1
Нижегородская	1	3
Калужская	1	1
Костромская		1
Пензенская	2	2

Хотя количество подписчиков было невелико (обычно не больше 10), но на протяжении многих лет оно оставалось относительно стабильным. Вполне вероятно, что это были одни и те же люди, регулярно, из года в год, подписывающиеся на журнал. Если доверять этой гипотезе, то можно предположить, что уже в первые годы своего существования журнал «Восход» быстро нашел регулярных подписчиков в самых отдаленных уголках России.

Можно представить себе, что это были за люди: врачи, адвокаты, интеллигенция. В целом, вне черты еврейской оседлости разрешалось жить лишь наиболее высокопоставленным категориям населения. Мы знаем, что «в 1867 г. разрешается повсеместно жить евреям – отставным нижним чинам, по-

ступившим на службу по рекрутскому уставу. По законам 28 июня 1865 г. разрешается проживать вне черты оседлости евреям-механикам, винокурам, пивоварам и вообще мастерам и ремесленникам. В 1861 г. право повсеместного жительства получают евреи, кончившие курс в высших учебных заведениях, а по высочайшему повелению 19 января 1879 г., это же право предоставляется также аптекарским помощникам, дантистам, фельдшерам и повивальным бабкам»³⁹. То есть если принять во внимание, что журнал «Восход» читали преимущественно евреи, то можно сделать вывод о том, что во внутренних губерниях империи читательский контингент, как «Восхода», так и русско-еврейской периодики в целом, составляли указанные выше социальные категории.

Выдвину еще одну гипотезу: процент читателей журнала «Восход» и других русско-еврейских изданий в регионах вне черты оседлости по отношению к общему количеству местного еврейского населения был значительно выше, чем такой же показатель для Западного края. Это связано с тем, что «вне черты оседлости еврейское население отличается значительно высшим процентом грамотности, чем в черте оседлости. Если принять во внимание, что те 20% еврейского населения вне черты оседлости, которые указали своим родным языком не еврейский язык, отличаются очень высоким процентом грамотности, то мы придем к тому убеждению, что разность в степени грамотности еврейского населения черты оседлости еще более значительна, чем выше указана»⁴⁰. В «глубинную Россию» из Западного края приезжали наиболее просвещенные слои еврейского населения, в бо́льшей степени затронутые процессами ассимиляции и модернизации, по сравнению со своими соплеменниками, остававшимися в черте оседлости. «Миллионы евреев оставались в черте оседлости, но те несколько сот тысяч, что, вырвавшись из нее, расселились по российским городам, стали предпринимателями, врачами, инженерами, журналистами, литераторами, адвокатами. Это были люди с совершенно новой еврейской ментальностью»⁴¹, отличной от мировоззрения традиционного польско-литовского местечкового еврейства, что

отмечалось современниками. Так, С.М. Гинзбург, еврейский публицист рубежа XIX–XX вв., описал впоследствии, может быть, несколько апологетически, мировоззрение этой новой социокультурной группы – русско-еврейской интеллигенции: «Это люди, которые совместили еврейско-идеалистическое, еврейско-национальное меньшинство, объединившее в себе лучшие черты русской интеллигенции с верностью и преданностью еврейской культурной традиции»⁴².

На общем фоне губерний центральноевропейской части России выделяется несколько губерний, где количество читателей было несколько выше среднего уровня. Если в большинстве указанных районов на губернию приходится в среднем не более пяти подписчиков, то в Центрально-Черноземном регионе и Поволжье их количество приближается к десяти.

Губернии	1883 г.	1884 г.
Тамбовская	10	5
Саратовская	8	9
Орловская	7	11
Воронежская	6	11
Самарская	5	12
Курская	4	12

В конце XIX в. все эти губернии превращаются в крупные центры товарного производства хлеба, и здесь начинают поселяться евреи, устраиваясь управляющими в помещичьих латифундиях, маклерами, фактурами, торговцами и посредниками.

Выше была рассмотрена ситуация с распространением журнала в губерниях-аутсайдерах. Количество подписчиков в этих губерниях обычно не превышало 10 человек, что составляло лишь 0,3% от общего тиража. Доля читателей в этих губерниях среди всего количества подписчиков была минимальна.

Что касается отдаленных районов империи – Сибири, Дальнего Востока, Средней Азии, то здесь число подписчиков

обычно невелико: всего один-два человека. Это говорит о том, что в этих регионах Российской империи евреев практически не было и журнал там был непопулярен. Зачастую немногочисленные еврейские интеллигенты, проживавшие там, просто не знали о существовании журнала или не имели возможности (из-за дальности расстояний) подписаться на него. Но журнал «Восход» упорно пробивал себе дорогу, даже в эти отдаленные регионы. Со временем в материалах журнальной статистики появляются все новые названия: Архангельская, Олонецкая, Акмолинская губернии, Семипалатинская область, Заравшанский, Зекатальский округа.

В конце концов, журнал «Восход» стал распространяться почти по всей территории Российской империи, о чем и свидетельствует появление новых названий различных административных образований. Но все же ряд территорий так и не был охвачен. Прежде всего, это часть финских губерний (Або-Бьёрнская, Вазаская, Куопиоская, Сен-Михельская и Улеборгская губернии). Судя по всему, там отсутствовало еврейское население – первоочередная потенциальная читательская аудитория, или же отсутствие читателей в Финляндии было вызвано другими причинами: незнанием русского языка, незаинтересованностью и тому подобное. Лишь в ближайших к С.-Петербургу Ньюландской и Выборгской губерниях проживало незначительное количество читателей «Восхода»: почти ежегодно в «*Материалах журнальной статистики*» встречаются данные об одном-двух подписчиках в этих губерниях.

Подписчики «Восхода» отсутствовали в наиболее отдаленных и отсталых регионах страны: в Закавказье (Сухумский округ), в Средней Азии (Тургайская область, Хивинское ханство, Бухарский эмират), на Дальнем Востоке (Сахалинская и Камчатская области). Но вполне возможно, что после 1899 г. (на котором закончилась публикация «*Материалов журнальной статистики*») экземпляры журнала стали рассылаться и туда.

Так или иначе, имеющихся данных, на мой взгляд, вполне достаточно, чтобы достаточно полно охарактеризовать распространение журнала «Восход» в 1883–1899 гг., опреде-

лить ряд факторов, влияющих на количество читателей журнала в том или ином регионе, с известной степенью точности представить себе читательскую аудиторию журнала.

Анализ «*Материалов журнальной статистики*» показывает, что основным фактором, определявшим бо́льшее или меньшее количество подписчиков в каждом конкретном регионе, было наличие или отсутствие достаточно развитого экономически и культурно образованного массового русскоязычного еврейского населения. Низкий уровень знакомства широких еврейских масс населения с русским языком и русской культурой не давал развиваться русско-еврейской периодике в полной мере, удерживал ее в тесных границах буквально нескольких городов: Одессы, Петербурга, Москвы, Вильно.

Владение русским языком, разумеется, еще не является поводом для того, чтобы тот или иной еврей непременно выписывал «Восход» и другие русско-еврейские периодические издания – в данном случае действуют и другие факторы, такие, как: хороший достаток (годовая подписка на журнал «Восход» стоила десять рублей, что для того времени было большой суммой), информированность, приверженность русско-еврейской культуре.

Не последним фактором, определяющим бо́льшее или меньшее количество подписчиков, является стоимость издания. При этом нужно учитывать то обстоятельство, что подавляющая масса еврейского населения была слишком бедной, чтобы вообще выписывать какие бы то ни было газеты или журналы, тем более такие по большому счету элитарные, как «Восход». В данной ситуации не будет излишним ориентироваться вообще в ценах тех лет, и в частности в ценах на печатную продукцию. По доступным мне сведениям (по большей части это рекламные объявления), общероссийские столичные «толстые» журналы стоили в среднем в районе десяти рублей в год. Интересно сравнить данные о ценах на другие русско-еврейские издания, а также на ивритоязычную и идишистскую прессу. В частности, издание «Гаэмет» («Правда») стоило один рубль в год⁴³; подписка на русское приложение к «Гакармелю» стоила 3 рубля в год, а с пере-

сылкой – 5 рублей⁴⁴.

После рассмотрения факторов, определяющих количество подписчиков, резонно будет выяснить, какова была вообще доля читателей «Восхода» в общем еврейском населении Российской империи. В «*Материалах журнальной статистики*» за 1892 г. приводятся весьма примечательные данные⁴⁵: «Ко всему еврейскому населению этих губерний подписчики «Восхода» в 1892 году находились в следующем отношении»:

Губернии	Еврейское население губернии	Сколько подписчиков «Восхода» приходится на каждые 10000 жителей
Таврическая	21197	121
Екатеринославская	47304	39
Херсонская	140162	37
Полтавская	84041	18
Бессарабская	167827	10
Киевская	339557	9
Черниговская	83117	9
Витебская	133789	7
Могилевская	151055	6
Минская	283194	6
Волынская	289820	5
Виленская	175996	5
Подольская	418858	4
Гродненская	229574	4
Ковенская	269399	3

Выясним долю читателей журнала «Восход» в общем еврейском населении империи. По переписи 1897 г., еврейское население Российской империи в целом составляло чуть более пяти миллионов человек. Как указывает Б.Д. Бруцкус, «по абсолютной численности еврейского населения Россия, заключающая в своих пределах 5 215 905 евреев (по религии),

занимает первое место среди других государств. В пределах России к 1897 г. находилось около половины еврейского населения земного шара»⁴⁶.

Тираж журнала «Восход» в первые годы его существования не превышал три тысячи экземпляров. Но стоит напомнить, что это был толстый, как отмечено в справочнике Лисовского, «учено-литературный и политический»⁴⁷ журнал, рассчитанный не на «одноразовое чтение». Очевидно, если кто-то выписывал журнал, то его прочитывало все семейство, а также ближайшие друзья и знакомые. Также не исключено, что номера «Восхода» попадали в библиотеки, где становились доступными сразу для большого круга читателей. Наличие библиотек, пусть и в небольшом количестве, все же было достаточно характерно для еврейских местечек. В частности, Самуил Кассов пишет относительно Польши: «Молодежные организации проводили вечера живых дискуссий о книгах, литературе и о возможности более лучшей, полной надежд, достойной жизни... Снятая комната была центром организационной деятельности. Там обычно располагалась библиотека, где книги, слишком дорогие для многих, были доступны и служили источником для споров и дискуссий»⁴⁸. Он обобщает: «Экономическая отсталость и новые внешние веяния придали социальным организациям в еврейском местечке определенную логику. Молодые люди не могли позволить себе книги и периодические издания, но развивали библиотечную сеть на базе молодежных организаций»⁴⁹. В литературе отмечается «широко известный факт: большинство читателей библиотек составляли евреи»⁵⁰. Шолом-Алейхем на страницах своих юмористических рассказов писал о том, что «у нас в Касриловке издавна заведено, что книги не покупают, а берут почитать»⁵¹. Поэтому можно определенно считать, что читателей было больше, чем подписчиков. Можно допустить, что количество читателей в четыре-пять раз превышало количество подписчиков и достигало 10–12 тысяч человек. Но и в этом случае удельный вес читателей в общей массе еврейского населения составлял лишь 0,24%.

Остальная часть евреев, проживавших в России, была

малограмотной. Типичный представитель традиционного местечкового еврейства, вроде известного Тевье-Молочника, которого изобразил на страницах своих юмористических рассказов Шолом-Алейхем, не читал ни «Восход», ни другие издания подобного рода. По существу, «забитая, загнанная еврейская масса, веками пребывавшая во тьме и бесправии, не могла сразу двинуться к свету, не могла даже понять сразу, что то, к чему ее хотят повести, есть действительно свет и добро»⁵². Изменения социальной структуры читательской аудитории и русско-еврейской периодики в целом происходили, но весьма медленно. Слишком сложно было нищему еврейскому населению нищих местечек черты оседлости приобщиться к, по сути дела, элитарной русско-еврейской культуре. Напрасно интеллигенция надеялась, что широкие народные массы сумеют разделить ее взгляды: «Еврейские интеллектуалы в России, стремившиеся соединить культурные изменения исключительно с сознательными идеологическими преобразованиями, предполагали или, по крайней мере, надеялись, что современное общество сможет создать больше возможностей для евреев, приверженных модернистской, просветительской или какой-либо иной идеологии»⁵³.

По сути дела, русско-еврейская интеллигенция была одновременно и производителем, и потребителем своей собственной русско-еврейской периодики. В этой связи можно говорить о своего рода тождественности коллективных социально-культурных портретов авторов и читателей «Восхода».

Таким образом, мы подошли к вопросу о коллективном социально-культурном портрете читателя «Восхода». Каков был контингент его читателей? Каково было их социальное происхождение? Какое у них было образование? Кто они были по профессии? Что, помимо «Восхода», они читали? Основным «потребителем», «заказчиком» журнала «Восход» и русско-еврейской периодики в целом, очевидно, являлась русско-еврейская интеллигенция, которая в конце XIX в. составляла ничтожную долю среди всего еврейского населения. Но с другой стороны, доля образованной, интеллигентной

социальной прослойки в общем еврейском населении (если сравнить, например, с ситуацией в русском обществе) была достаточно велика. На это обращали внимание и современники, и составители «*Материалов журнальной статистики*», и впоследствии исследователи русско-еврейской журналистики. Отмечается, что «наукой, литературой и искусством [среди евреев] занималось 32,5 [человек] на тысячу, тогда как из великороссов в этих профессиях было занято лишь 3,5 [человек] на тысячу»⁵⁴. То есть процент интеллигентов, потенциальных читателей русско-еврейских журналов по отношению к общей численности еврейского населения был бо́льшим, чем такие же показатели для русского населения.

Читателей «Восхода» можно разделить на два типа. К первой категории относились богатые коммерсанты, предприниматели, выкупившие гильдейское свидетельство, достаточно образованные и начитанные люди. Вторая группа представлена интеллигентами-разночинцами. Они были более образованы, но не настолько состоятельны, как представители первого типа читателей «Восхода». В языке идиш есть слово, определяющее профессиональную деятельность этих людей – Luftmensch («люди воздуха»). Зачастую представители этой группы не имели постоянного заработка, добывая средства к существованию временными заработками, подчас не гнушаясь подачками богатых филантропов.

Мы не располагаем доказательствами того, что подобные Luftmensch читали «Восход» (и другие журналы подобного рода, т. е. вообще русско-еврейскую периодику), но есть основания предполагать это, так как достаточно большая часть русско-еврейской интеллигенции была представлена людьми подобного рода, а очевидно, что подавляющую часть читательской аудитории «Восхода» и других изданий подобного рода составляла русско-еврейская интеллигенция, появившаяся в постреформенное время и близкая русской культуре.

Основная масса подписчиков журнала принадлежала, вероятно, именно к таким категориям людей: либо богатые коммерсанты, либо разночинцы. Многие из них имели высшее или незаконченное высшее образование. Помимо «Восхода», они

также, по всей видимости, читали другую русско-еврейскую периодику и вообще русско-еврейскую литературу, объявления о которой неоднократно появлялись на страницах журнала «Восход».

Итак, сопоставление «Материалов журнальной статистики» с данными о грамотности еврейского населения в отдельных районах Российской империи позволяет выявить определенную корреляцию обоих показателей. Основной вывод заключается в том, что главным фактором, определяющим большее или меньшее количество подписчиков в каждом конкретном регионе, было наличие или отсутствие достаточно развитого экономически и культурно образованного массового русскоязычного еврейского населения.

Третий метод выявления читательской аудитории основывается на анализе печатавшихся в журнале объявлений. Проблема источниковедческого изучения объявлений, публиковавшихся в периодике, практически не разработана, хотя уже отмечалось, что они являются своеобразной группой источников: «По их содержанию и присущему обычно им рекламному назначению такие объявления как будто бы мало что могут дать для познания органа исторической печати. Однако самый состав, подбор объявлений говорит о многом. Объявления же о подписке на разные другие периодические органы, помещенные порой систематически, из года в год, в данном журнале, несомненно, косвенно могут помочь при изучении «лица» самого этого журнала»⁵⁵.

Исследование объявлений в периодической печати связано с изучением дореволюционной рекламы вообще. Практика их публикации распространяется во второй половине XIX в. после принятия царским правительством решения (1862) о разрешении публиковать объявления в печати⁵⁶. Среди печатавшихся в «Восходе» и «Недельной хронике «Восхода» объявлений можно выделить два рекламных блока: 1) о продаже книг и подписке на еврейские и общерусские периодические издания; 2) о страховых обществах, агентствах и складах типографских машин, Юго-Западной железной дороги и т.п.

Объявления о подписке на журнал «Восход» содержали

перечень городов, где находились агентства журнала и пункты, где можно было на него подписаться. Так, объявление в «Недельной хронике «Восхода» (№ 51–52. 24.12.1897) сообщает, что подписка на журнал «Восход» и газету «Недельная хроника «Восхода» принимается в главной конторе редакции, С.-Петербург, Театральная площадь, 2, и во всех книжных магазинах:

В Одессе подписка принимается в агентстве «Восхода» у г. Я. Сврезинского, Базарная ул., №58. Там же принимается и подписка на «Ниву»; В Варшаве: в агентстве «Восхода», книжный магазин А. Цукермана, Налевки, 15, – и при книжном магазине Н.П. Карбасникова, Новый Свет, №68; В Москве подписка принимается у г. Ю.И. Фреймана, Тверской бульвар, д. Кирикова. Кроме того, подписка принимается при книжных магазинах Н.И.Мамонтова, на Кузнецком мосту, и Н.П.Карбасникова, Моховая ул.; В Вильне: в Торговом доме И.Б. Сегаль, у г. К. Таубера, Квасной пер., д. Закса, и в книжном магазине Я.М. Гиршовского, Большая ул., д. 1-й гимназии; В Харькове: в конторе г. М.О. Воловника; В Кишиневе: в агентстве «Восхода», у г. М. Финкельштейна, Екатеринославская ул., соб. дом; В Лодзи: у г. М.Н. Рабиновича, Полудневная улица, д.18, кв.40; В Перми: у г. Л.Д. Зайделя, агентство газеты «Деловой корреспондент»; В Риге: в конторе г. Л. Шалита, Альтштадт (Altstadt), №8; В Белостоке: в книжном магазине А.К. Кауфмана.

Можно заметить явную корреляцию описанной выше картины распространения «Восхода» в Российской империи и данного списка, где доминируют важнейшие города черты оседлости: Одесса, Варшава, в которых были собственные агентства «Восхода», а также Вильна, Кишинев, Лодзь, Белосток. Примечательно, что Лодзь, крупный промышленный центр Польши со значительным еврейским населением, насчитывала гораздо больше подписчиков, чем Петроков – центр губернии, в которой находилась Лодзь. Например, в 1896 г. в Петрокове на журнал подписалось 5 человек, а в Лодзи – 45⁵⁷. Это характерно и для других лет. Поэтому неудивительно, что пункт подписки находился именно в Лодзи.

Эти пункты находились и в городах вне черты оседлости: в Москве (примечательно, что там их было даже несколько), а также в Риге, Перми и Харькове. Во всех этих городах количество читателей «Восхода» было значительным.

Таким образом, два различных источника – «Материалы журнальной статистики» и данное объявление – рисуют одинаковую картину распространения журнала.

Достаточно большую группу в журнале составляют объявления о периодических нееврейских изданиях. «Восход» знакомил своих читателей не только с еврейской, но и с общерусской периодикой, тем самым редакция журнала выполняла поставленную перед собой задачу – приобщать российское еврейство к русской культуре, просвещать его. Систематичность появления таких объявлений позволяет предположить, что читатели «Восхода», как правило, интересовались общероссийской периодической печатью.

Среди рекомендуемых изданий были: журнал «Изящная литература», «Художественный журнал» и многие другие «толстые» столичные журналы, в которых публиковались литературно-художественные произведения. В № XII (1897) «Восхода» в качестве приложения помещены объявления о подписке на следующие общерусские периодические издания: газеты «Таганрогский вестник», «Волжский вестник», «Одесский листок», «С.-Петербургские ведомости», «Мировые отголоски», «Виленский вестник», «Екатеринославские губернские ведомости», «Бессарабец», «Орловский вестник», «Одесская газета», «Новое слово», «Труды киевской духовной академии», «Курские губернские ведомости», Южное обозрение, «Новости», журналы «Русское богатство», «Мир божий», «Киевская старина», «Петербургская жизнь».

Косвенным образом данная информация позволяет представить ареал распространения «Восхода» и его читательский контингент. В объявлении упомянуты многие города и регионы, где проживали подписчики журнала: Таганрог, Поволжье, Одесса, Санкт-Петербург, Вильно, Екатеринослав, Бессарабия, Орел, Киев, Курск, что соотносится с данными о подписке на «Восход». Если предположить, что читатели журнала выписы-

вали и указанные выше издания, то можно сделать определенные заключения об их интересах.

На страницах «Восхода» можно встретить и рекламу не только печатной продукции, но и, например, страхового общества «Эквитебль», основанного в Нью-Йорке и действовавшего через свои «многочисленные агентства во всей империи»⁵⁸, страхового общества «Россия», вино-водочных заводов Е. Рейделя в Кишиневе, типолитографского агентства Я. Эльмана, оптового винного склада И. Махлиса в г. Симферополе, Юго-Западной железной дороги⁵⁹.

Примечательно, что значительное количество объявлений предназначалось в первую очередь для жителей Херсонской губернии и Новороссии в целом, что опять-таки говорит о географии распространения журнала. Также большое количество объявлений было рассчитано на столичную аудиторию (объявления об изданиях, издававшихся в Санкт-Петербурге). Тот факт, что реклама касалась таких элитарных журналов, как «Изящная литература» и «Художественный журнал», говорит о культурных запросах, а также о доходах читателей «Восхода». В то же время большое количество объявлений не о печатных изданиях предназначалось, судя по всему, для представителей купечества.

Таким образом, указанные методы позволяют в той или иной мере выявить читательскую аудиторию журнала «Восход» как в целом (русско-еврейская интеллигенция), так и в частности (казенные раввины, возможно, русские интеллигенты, купеческое сословие). Выявление читательской аудитории «Восхода» как типичного дореволюционного русско-еврейского издания, позволяет сформировать представление о читательской аудитории русско-еврейской периодики в целом, по сей день еще не до конца определенное. Выявление читательской аудитории русско-еврейской периодической печати позволит по-новому взглянуть на социально-культурные процессы, происходившие в российском еврейском обществе на рубеже XIX–XX вв.

Примечания

- ¹ Есин Б. И. Проблемы методологии и методики изучения местной дореволюционной печати // Местная и национальная печать. Вопросы истории, методологии. Ростов-на-Дону, 1983. С. 33
- ² Газета, издававшаяся при журнале.
- ³ Недельная хроника «Восхода». 1891. №4. С. 274.
- ⁴ Бен-Ами. Наше еврейское мироедство и его главная причина // Восход. Август 1884. Ч. II. С. 14, 16.
- ⁵ Эльяшевич Д.А. Русско-еврейская печать и русско-еврейская культура. К проблеме генезиса // Евреи в России. История и культура. СПб., 1995, С. 69.
- ⁶ Кельнер В.Е. Журнал «Восход» и его издатель-редактор А.Е. Ландау // «Восход» – «Книжки Восхода». Роспись содержания 1881–1906 / Сост. А.Р. Румянцев; предисл. В.Е. Кельнера. СПб., 2001. С.13.
- ⁷ Восход. 1893. № XII. Ч. II. С. 23.
- ⁸ Восход. 1892. № XII. Ч. II. С. 80–90.
- ⁹ Кельнер В.Е. Журнал «Восход» и его издатель-редактор А.Е. Ландау. С. 14.
- ¹⁰ Аронсон Г.Я. Русско-еврейская печать // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. Минск, 2002. С. 571.
- ¹¹ Фруз С.Г. Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995, С. 273.
- ¹² Галант И.В. Черта еврейской оседлости. М., 1915, С. 18.
- ¹³ Восход, 1892, № XII. Ч. II. С. 80–90.
- ¹⁴ Бруцкус Б.Д. Статистика еврейского населения. СПб., 1909. Таб. 6. С. 53, 48.
- ¹⁵ Балуев Б.П. Политическая реакция 80-х гг. XIX в. и русская журналистика. М., 1971. С. 298.
- ¹⁶ Там же. С. 49.
- ¹⁷ Kassow S.D. Communal and Social Change in the Polish Shtetl // Jewish Settlement and Community in the modern Western World. Toronto; London, 1991. P. 58.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 56.
- ¹⁹ Zipperstein S.J. The Jews of Odessa. A cultural history, 1794–1881. Stanford, 1986. P. 12. Рус. пер.: Ципперштейн С. Евреи Одессы. История культуры. 1794–1881 / Ред. и пер. А. Локшина. М., Иерусалим, 1995. С. 18.
- ²⁰ Восход. 1898, № XII. Ч. II. С. 57
- ²¹ Цинберг С.Л. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915. С. 48.
- ²² Восход. 1885. № I. Ч. II. С. 59.
- ²³ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 75; Ципперштейн С. Евреи Одессы. С. 84–85.
- ²⁴ Марек П. Из истории еврейского печатного дела в России (продолжение) // Восход, 1888, № IX. Ч. I. С. 88.
- ²⁵ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 152; Ципперштейн С. Евреи Одессы. С. 164. .

- ²⁶ Цинберг С. Л. История еврейской печати в России. С. 39.
- ²⁷ Там же. С. 39.
- ²⁸ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 106; Циннерштейн С. Евреи Одессы. С. 117.
- ²⁹ Леванда Л. О. К истории возникновения первого органа русских евреев // Восход. 1881. № VI. Ч. I. С. 139.
- ³⁰ Цинберг С. Л. История еврейской печати в России. С. 41–42.
- ³¹ Еврейская энциклопедия. СПб., 1912 (репринт: М., 1991). Т. V. С. 815.
- ³² Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 3; Циннерштейн С. Евреи Одессы. С. 9.
- ³³ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 151; Циннерштейн С. Евреи Одессы. С. 163.
- ³⁴ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 6; Циннерштейн С. Евреи Одессы. С. 11.
- ³⁵ Восход, 1896, № XII. Ч. II, С. 45, 48, 44.
- ³⁶ Восход. 1895. № XI–XII. Ч. II. С. 89, 88.
- ³⁷ Балдеев Б.П. Политическая реакция 80-х гг. XIX в. и русская журналистика. С. 300–301.
- ³⁸ Дубнов С.М. Воспоминания о С.Г. Фруге // Еврейская старина. 1916. Вып. IV. С. 449.
- ³⁹ Галант И.В. Черта еврейской оседлости. М., 1915. С. 22.
- ⁴⁰ Бруцкус Б.Д. Статистика еврейского населения. С. 53.
- ⁴¹ Кельнер В. Русско-еврейская интеллигенция: генезис и проблемы национальной идентификации (вторая пол. XIX – начало XX в.) // Вестник ЕУМ, 1996, №3 (13). С. 5.
- ⁴² Гинзбург С.М. О еврейско-русской интеллигенции // Еврейский мир. Париж, 1939. С. 36.
- ⁴³ Цинберг С.Л. История еврейской печати в России. С. 223.
- ⁴⁴ Там же. С. 85.
- ⁴⁵ Восход. 1892, № XII. Ч. II. С. 89–90.
- ⁴⁶ Бруцкус Б. Д. Статистика еврейского населения. С. 58.
- ⁴⁷ Лисовский Н. М. Библиография русской периодической печати 1700–1900 гг. Пг., 1905 (репринтное издание: М., 1995). Т. I. С. 338.
- ⁴⁸ Kassow S. D. Communal and Social Change in the Polish Shtetl. P. 69.
- ⁴⁹ Ibid. P. 58.
- ⁵⁰ Портнова Н. А. Еврейский поэт России // Фруг С. Г. Иудейская смоковница. Воспоминания. Очерки. Фельетоны. Иерусалим, 1995. С. 9.
- ⁵¹ Касриловский прогресс (Зарисовки, сценки, факты и забавные истории) // Шолом-Алейхем. ПСС. М., 1988. Т. II. С. 509.
- ⁵² Фруг С. Г. Иудейская смоковница. С. 210.
- ⁵³ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 152; Циннерштейн С. Евреи Одессы. С. 164.
- ⁵⁴ Филлипсон М. Новейшая история еврейского народа (1789–1908). Одесса, 1910. Т. II. С. 242.
- ⁵⁵ Дмитриев С.С. Источниковедение русской исторической журналистики // Источниковедение отечественной истории. 1975. М., 1976. С. 294–295.
- ⁵⁶ Zipperstein S. J. The Jews of Odessa. P. 76; Циннерштейн С. Евреи Одессы. С. 85.
- ⁵⁷ Восход. 1896, № XII. Ч. II. С. 45, 43.
- ⁵⁸ Восход. 1893, № XII. Ч. II. С. 80.
- ⁵⁹ Восход. 1894, № XII. Ч. III. С. 28, 27, 25, 30.

Ксения Гатальская (Минск)

**Самоубийства среди евреев
на белорусских землях Российской империи
в период 1860 – 1914 гг.
(по материалам Национального
исторического архива Республики Беларусь)**

Современная суицидология¹ как прикладная наука, в первую очередь ориентированная на помощь лицам, только планирующим самоубийство либо пережившим неудачный суицидальный опыт, редко обращается к прошлому. В большинстве случаев завершённое самоубийство представляет собой тайну, с допустимым множеством разгадок и в то же время почти полностью непроницаемую. Принято считать, что прошлое может дать суицидологии либо сухие цифры (при условии ведения какой-либо статистики), либо отдельные яркие случаи (как правило, из жизни известных людей). Несовершенство статистики, относительность и неунифицированность ее данных ограничивают возможности работы с этим материалом, а самоубийства популярных и неординарных личностей издавна являются объектом исторической психологии и бульварных изданий. Апеллируя к прошлому, суицидология опирается на труды современников описываемой эпохи либо оперирует набором устоявшихся аксиом. Детальное исследование самоубийства как социального явления для отдельно взятого периода истории на основе работы с архивными материалами может полностью опровергнуть некоторые из общепринятых утверждений.

Суицидология, понимаемая шире, нежели сугубо медицинская дисциплина, а как наука о социальной патологии, причины которой находятся в обществе, а не в душевном или физическом несовершенстве личности, была всесторонне описана и в значительной степени кодифицирована французским ученым Эмилем Дюркгеймом в 1897 г.² Эту работу о самоубийстве стал классической и фундаментальной работой в социологии. Однако благодаря его неоспоримым достоинствам и авторитету

ученого суицидология получила определенный набор аксиом, который, не подвергаясь критике, тиражируется многими поколениями исследователей. Э. Дюркгейм описал зависимость между вероисповеданием и частотой совершаемых самоубийств и сконцентрировал свое внимание на различиях в этом показателе у католиков и протестантов. Его выводы были настолько вескими и революционными для своего времени, что заключения о прочих религиях, в частности иудаизме, были приняты *a priori*. По мнению Э. Дюркгейма, иудаизм – это «религия, наименее склонная к самоубийству»³. Благодаря этому ученому в общественном сознании закрепился позитивный стереотип о меньшем количестве самоубийств среди иудейского населения по сравнению с христианским. Дополнительную вескость этому убеждению исследователя придавало его происхождение (Э. Дюркгейм родился в семье раввина).

Иудаизм о самоубийстве отзывается неоднозначно. С одной стороны, он осуждает суицид, считает его нарушением заповеди «не убий». Однако в отличие от христианства (религии большинства населения белорусских земель), это порицание дифференцировано и скорее подвластно Божественному суду, нежели человеческому. Талмуд не содержит прямого запрета самоубийства. Допустимым считается суицид в случае угрозы убийства, утраты чести и насильственного перевода в другую религию. Категории мученичества и непротивления убийству отделены от понятия самоубийства, благодаря чему примеры из Библии (самоубийство Самсона, Саула и его оруженосца, Ахитофела), ранней и средневековой истории (защитники Масады, жители Вормса, Йорка) героизированы. Формально порицание самоубийства выражается в редуцированном погребальном обряде – соблюдаются только траурные обряды, которые выражают соболезнования семье суицидента, а церемонии, связанные с демонстрацией уважения к умершему, не проводятся. Иудаизм разрешает хоронить самоубийц на кладбищах, но только в специально отведенных местах.

Кроме религиозного, существует также официальный запрет самоубийства – в период 1860–1914 гг. оно классифици-

руется российским законодательством как преступление. Действующим устанавливалась уголовная ответственность в отношении самоубийц и покушавшихся на самоубийство. Первым отказывалось в христианском погребении и их духовное завещание признавалось недействительным, вторым могло грозить тюремное заключение на срок от 6 месяцев до 1 года, в случае если не был признан факт умопомешательства или душевной болезни⁴. Поскольку наказание запретом христианского захоронения для евреев было неактуальным, то самоубийце-иудею грозила только кара признания завещания недействительным. Однако в данном случае интересы семьи совпадали с обычной иудейской практикой, следовавшей из двойственного отношения иудаизма к самоубийству. Как правило, в еврейской среде для того, чтобы считать самоубийство причиной смерти, необходимо наличие свидетелей, а не косвенных улик, а также подтверждение умысла и полной вменяемости суицидента перед смертью. На практике если существовала возможность оправдания поступка душевным расстройством или случайностью, то к ней часто прибегали.

Таблица 1

Причины самоубийств среди еврейского и нееврейского населения⁶

Тем не менее зафиксированы случаи попыток сокрытия

Причины самоубийств	Евреи (%)	Неевреи (%)
Душевное расстройство	54	37
Бедность	14	9
Любовь, ревность, неприятности в семейной жизни	12	17
Боязнь наказания за совершенное преступление или проступок	10	8,25
Разочарование в жизни, крах надежд	7	4
Физическая болезнь	1	7,1
Алкоголизм	0,5	9
Другое	1,5	8,65

самоубийства от властей. Например, в Витебской губернии в июне 1864 г. еврейская община решила скрыть самоубийство торговца сеном Иоселя Фурштейна, обманув (либо дав взятку) полицейскому приставу. Его тело было перенесено с места повешения в дом, а причиной смерти названа внезапная болезнь. Однако слухи о самоубийстве распространили квартирующие в доме нижние чины Уральского пехотного полка. Расследование взял в свои руки главный полицмейстер города, и подробности случившегося вышли наружу⁵.

Самоубийство, не подтвержденное достаточным количеством доказательств, не считалось грехом и не каралось никакими религиозными ограничениями. Это обстоятельство, а также желание сохранить имущество в семье, объясняет тот факт, что среди выявленных причин самоубийства евреев в полицейских рапортах наиболее часто фигурирует умопомешательство, меланхолия, ненормальное душевное состояние и др. (см. табл. 1).

Душевные расстройства в качестве причины самоубийства составляют более половины причин для еврейского населения и более трети для нееврейского. Кроме относительной простоты установления факта душевной болезни посмертно (достаточно было свидетельства близких), такой высокий показатель обусловливался также широко распространенными среди медиков убеждениями о природе самоубийства. К середине XIX в. в медицинских кругах сформировались две теории: психопатологическая и анатомио-антропологическая. Первая теория основывалась на убеждении, что все самоубийцы психически больные люди, вторая видела причины самоубийства во врожденных аномалиях строения черепа и мозга. Таким образом, нередко медик, вызванный для установления причины смерти, являвшийся сторонником одного из этих подходов, в силу своих убеждений готов был поставить диагноз умственного расстройства со слов родственников самоубийцы или основываясь на своем представлении о теоретически возможной природе трагедии. Так, например, минский полицмейстер в своем рапорте о самоубийстве 14 июля 1903 г. Гирша Левина отметил, что «по заключению врача Сьльвестровича, проводившего вскрытие

трупа Левина, видно, что покойный при жизни, по-видимому, одержим был каким-либо скрытым душевным недугом»⁷.

Второй по количеству группой причин, вызывавших самоубийства среди еврейского населения, являлись обстоятельства экономического характера (бедность – 14 % и близкая по природе категория «разочарование в жизни, крах надежд» – 7 %). В то время как для нееврейского населения этот комплекс причин формирует только третью позицию.

Во второй половине XIX – начале XX в. происходят важные изменения в жизненном укладе Российской империи, особенно коснувшиеся ее западных регионов. Постепенно в традиционно сложившуюся жизнь начинают проникать новые веяния – возникает промышленность, требующая рабочих рук и создающая новый образ жизни, все большее значения приобретают денежные отношения. Изменяется темп жизни. Увеличивается объем информации, новые знания становятся доступнее. С такой скоростью привычный мир еще никогда в истории до этого не изменялся. В первую очередь все изменения ощутили на себе жители городов и местечек, значительную часть которых составляли евреи.

Зарождение капиталистических отношений, урбанизация, рост производства и изменение темпа жизни сопряжены с целым рядом негативных последствий. К ним относится усиление социальной и имущественной дифференциации, ослабление традиционных связей и религиозности, увеличение групп суицидального риска (группы лиц, не нашедших себе места в меняющемся мире либо не успевающих адаптироваться). Как наиболее экономически и социально активная группа, ограниченная в возможностях существованием черты оседлости, евреи в значительной мере ощутили на себе все преимущества и недостатки меняющегося жизненного уклада. Белорусское население исследуемых территорий в большинстве проживало в сельской местности, где социально-экономическая трансформация началась позднее и проявилась менее остро. Этим можно объяснить более высокий процент экономических причин самоубийств среди евреев по сравнению с нееврейским населением.

Так, в марте 1908 г., зайдя в здание пинской еврейской молитвенной школы «Клойс», бывший рабочий одной из табачных фабрик 45-летний Борах Зайденберг отравился, объяснив, что ему нечего есть⁸. В октябре 1912 г. в Бобруйске Мендель Одельский отравился карболовой кислотой, оставив записку, в которой поводом к своему поступку называет нужду и одиночество⁹.

Причины романтического характера, а также неприятности в семейной жизни составляют 12 % от всех причин самоубийств у еврейского населения белорусских земель. Эта категория включает в себя всевозможные романтические волнения, ревность, измены, невозможность быть рядом с любимым человеком в результате запрета жениться или его смерти, семейные ссоры и т.д.

Причиной самоубийства могли выступить осложнения в отношениях с начальством и сотрудниками: грубое обращение хозяина Янкеля Залкинда и подмастерья Мовши Голланда толкнуло 31 мая 1903 г. 14-летнего подмастерья Янкеля Гурвича, поступившего для обучения портняжному искусству, на суицид¹⁰. Часто неприятности по службе были сопряжены с должностным преступлением или растратой казенных денег. В Бобруйске приказчик аптекарского магазина Норкина 19-летний Абрам Розов 29 апреля 1912 г. отравился морфием от стыда, так как, хоть и ранее был замечен в мелком воровстве товаров из магазина, но накануне обнаружилась крупная кража, за которой бы последовала огласка его преступления и наказание¹¹.

Особо стоит отметить, что в полицейских рапортах крайне редко в качестве причины самоубийства еврея назван алкоголизм либо состояние опьянения, в то время как для нееврейского населения злоупотребление спиртными напитками составляет третью по количеству причину суицидов, разделяющую эту позицию с бедностью.

Среди подростковых самоубийств выделяются в отдельную группу самоубийства учащихся, вызванные неудачами в учебе или общении со сверстниками. Наибольшее количество суицидов приходилось на экзаменационную пору. 29 июня 1903 г. ученик IV класса коммерческого училища пинский мещанин

Лейма Милецкий повесился на чердаке дома родителей из-за того, что «в текущем году не выдержал экзамена по алгебре, чем сильно огорчился»¹². 11 мая 1905 г. пыталась отравиться нашатырным спиртом воспитанница VI класса гимназии Левицкой в Минске Бейла Рыжик из-за неудовлетворительной отметки по математике¹³.

В период с конца XIX в. до начала Первой мировой войны наблюдается постепенный рост числа самоубийств по всей европейской части Российской империи, в том числе и на белорусских землях. В рамках этого роста увеличивается также число еврейских суицидов, что соответствует общей тенденции. На их количество также влияет политическая атмосфера в регионе. Период 1860–1914 гг. был относительно спокойным для еврейского населения Белоруссии по сравнению с другими областями империи. Погромы 80-х гг. XIX в. не коснулись этих территорий, а более поздние, связанные с нарастанием антисемитизма и общей социальной неудовлетворенности в начале XX в., здесь были менее жесткими и кровавыми. Самоубийства среди евреев во время погромов станут характеристикой более позднего периода. Однако по косвенным данным можно отметить, что иудейское население чутко реагирует на политическую нестабильность. Хотя в «погромный период» 1903–1907 гг. не были зафиксированы случаи самоубийств, ставшие следствием погромов, тем не менее в эти годы возрастает общее количество суицидов среди еврейского населения, тогда как этот показатель среди христиан остается прежним.

Правомерность стереотипа о наименьшем количестве самоубийств среди евреев на фоне остального населения оспаривается данными по белорусским территориям. Здесь в черте оседлости преимущественно в городах и местечках по данным переписи 1897 г. проживало около 1,2 млн. евреев, что составляло 14 % от всего населения. Показатель количества самоубийств среди евреев в исследуемый период был равен 4 – 4,6 случаям на 100 тыс. населения, в то время как для нееврейского населения он колебался в пределах 2,6 – 3,1 случаев. Высокое количество суицидов в еврейской среде может быть объяснено меньшей защищенностью в условиях социально-экономической транс-

формации в отличие от белорусского земледельческого большинства, чьей опорой всегда могло выступить полунатуральное хозяйство. Около половины всех еврейских самоубийств было совершено в губернских городах, треть – в уездных и заштатных городах и только одна десятая – в местечках.

Другая важная особенность самоубийств в еврейской среде – это диспропорция суицидов по половому признаку. В суицидологии принято считать, что мужчины совершают самоубийство в 3 – 4 раза чаще женщин¹⁴. Такое соотношение остается неизменным на протяжении всей человеческой истории. В еврейской среде Белоруссии в период 1860–1914 гг. можно констатировать высокий показатель самоубийств среди женщин. Так, на 1 женский суицид здесь приходится 1,5 – 2,5 мужских. К сожалению, в суицидологии описан только один пример такой же диспропорции – в провинции Гуанси в современном Китае¹⁵. Общество, где это соотношение отклоняется в большую или меньшую сторону, считается несбалансированным по ответственности и тяжести забот, возложенных на один из полов.

Во второй половине XIX в. в обществе все чаще поднимается проблема эмансипации женщин. Все больше женщин ощущает несоответствие традиционной социальной роли своим потребностям и запросам времени. Однако общество еще не готово предоставить им необходимую свободу. Эта проблема в равной степени коснулась евреек и неевреек. Как и в каждой патриархальной культуре (еврейской, христианской), половая дифференциация отводит женщине социально менее значимую позицию – частно-семейную сферу. Публичная сфера, в рамках которой принимаются важные решения, сосредоточены власть и знания, принадлежит мужчинам. Однако, в отличие от еврейского традиционного уклада, христианский мир изначально предоставлял женщинам большие возможности. Они могли быть выражены в уходе в монашество, когда частно-семейная сфера заменялась сакральной. Ограничение женской роли было неодинаковым у различных слоев христианского населения: аристократки не были в той же степени замкнуты в своих гендерных функциях, как крестьянки. Функции женщины, финансировавшей в частном порядке строительство церкви,

приобретали общественное и религиозное значение. Важную психологическую поддержку христианкам давал женский компонент религии (Дева Мария, святые).

В то же время большинство самоубийств среди женщин связано с неразрешимостью семейных проблем. Патриархальность жизненного уклада делала конфликт женщины с мужем, родителями или другими родственниками, в особенности по мужской линии, практически неразрешимым для нее. Так, из-за недовольства семейной жизнью отравилась нашатырным спиртом мещанка местечка Барановичи Рохля Гитлин¹⁶, а причиной самоубийства пинской мещанки Рохли Найдич стал отказ отца оплатить ее обучение на акушерских курсах¹⁷.

Узость социальной роли, ответственность за благосостояние семьи, тяжелый труд – все это оказывало влияние на высокий показатель женских самоубийств среди евреек.

Самоубийства среди еврейского населения остаются мало исследованной темой. Работа с архивными источниками позволяет увидеть жизнь иудейской общины в новом ракурсе. Суицид – это своеобразный барометр, который выявляет социальные процессы, реагирует на нарушение стабильности, связан с ощущением комфорта и защищенности в обществе. Изучение взаимосвязи между самоубийством как явлением и общественно-экономической трансформацией дает возможность понять социальные последствия модернизации общества.

Примечания

¹ Суицидология – дисциплина, опирающаяся на знания и методы различных наук (медицина, психология, психиатрия, физиология, анатомия, история, социология, теология, философия, статистика и т.д.), направленная на изучение суицидального поведения, завершеного и незавершеного самоубийства как явления и как факта личной биографии, занимающаяся разработкой мер по превенции самоубийств.

² *Le Suicide. Étude de sociologie*. Paris, 1897. (Первый перевод на русский язык этой книги появился в 1912 г.)

³ Самоубийство. Социологический этюд. СПб., 1998. С. 191.

⁴ Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1845 г. Глава II, раздел 10, ст. 1943–1944.

⁵ Национальный исторический архив Беларуси (далее НИАБ). Ф. 1430. Оп. 1. Д. 31752. Л. 310–311 об.

⁶ Таблица составлена на основании зарегистрированных фактов самоубийств в рапортах уездных исправников и полицмейстеров, а также в ведомостях о происшествиях в Минской, Витебской, Могилевской и Гродненской губерниях по данным Национального исторического архива Беларуси (далее НИАБ) за период 1860–1914 гг.

⁷ НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7298. Л. 12.

⁸ НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7830. Л. 244–244 об.

⁹ НИАБ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 129. Л. 241.

¹⁰ НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7296. Л. 56.

¹¹ НИАБ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 129. Л. 674–675.

¹² НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7326. Л. 110.

¹³ НИАБ. Ф. 21. Оп. 1. Д. 129. Л. 813.

¹⁴ The distribution of sex and age among completed suicides // *International Journal of Social Psychiatry*. 1982. № 28. P. 256–260.

¹⁵ The gender difference in Chinese suicide rates // *Archives of Suicidal Research*. 1997. № 3. P. 81–89.

¹⁶ НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7830. Л. 566.

¹⁷ НИАБ. Ф. 295. Оп. 1. Д. 7830. Л. 139–139 об.

Volodymyr Lyubchenko (Kiev)

“I Was Fighting for the Happiness and Welfare of the Jewish People”, or Did the Assassin of Stolypin Have a Jewish Motivation?

*Among the many versions about the motivation of the assassination by the assistant barrister Dmitrii Grigorevich (Mordka Ger-shkov) Bogrov of the chairman of the Council of Ministers of Russia Piotr A. Stolypin is the one that postulates the Jewish motif as decisive*¹. It is significant that this version was proposed both by Russian nationalists and by some Jewish radical groups. On 4 September 1911 (on the third day after the assassination) the nationalistic *Novoe vremia* categorically stated: “A person of his tribe only used the weapon of the revolution, conspiratorial means, to commit an act, which was desired by the revolution, but was personally passionately desired by him for quite different reasons!”² Guided, obviously, by different considerations, on September 15, a Jewish newspaper in New York, the Yiddish-language *Emes*, came to an essentially similar conclusion: “We do not fear and are not intimidated by the possibility that the person who shot that inhuman being (that monster) is a Jew [if so then] Jewish blood was voluntarily offered on the altar of justice in order to cleanse that Jewish blood that the one killed has shed and that is being shed [in Russia] daily not in rivers but in seas”³.

In the light of these evaluations a historian can not fail to be interested by the question of the degree to which Bogrov was motivated by Jewish sentiments and, indeed, whether any such sentiments he might have had were profound or not. After all, his shots on the first of September 1911 not only resulted in an end being put to the lives of two figures who were very different in terms of their significance, one a murderer, the other – a prime minister, but also put the Jewish population of Kiev and of other cities in danger of antisemitic disaster since, given the existing situation in Russia, the very fact of the ethnic origin of the killer was sufficient to incite a pogrom.

History has not preserved much information about the nature of Bogrov's Jewish sentiments and some of that it did preserve is, definitely, apocryphal. Nor should one dismiss the fact that a large number of statements of Bogrov that were lodged in the memory of his contemporaries and that deserve consideration in the context of the present study were made by a tsarist secret police agent, which Bogrov became not later than mid 1907. Thus, such statements might have been connected with literally provocative intentions.

Bogrov was born on 29 January 1887 into a wealthy assimilated Jewish family. His father G.G. Bogrov was a barrister. He was the only Jew to be accepted as a member of the Kiev nobleman's club and played cards with high officials in the local administration, even including the chief of the Kiev gendarmerie General Novitskii⁴. According to his son Vladimir, Grigorii Grigorevich's political orientation was closet to that of the left wing of the Cadet (Constitutional Democratic) Party, although he was not a member of it⁵.

Bogrov's grandfather, the well known Russian-Jewish writer Grigorii Isaakovich Bogrov, converted due to family considerations at the end of his life⁶. Two of Bogrov's relatives, his aunt Mariia Iakovlevna Bogrova and the uncle of one of his parents, Semyon Isaakovich, converted to Lutheranism, while his brother Vladimir converted to Russian Orthodoxy⁷. Dmitrii Bogrov himself did not convert but in all of his original documents, except for his birth certificate, he was listed under his Christian name. His family only called him Mitya, a diminutive of Dmitrii, and that is the way he signed his letters to them⁸. His Jewish first name, as evident from the protocols of his investigation after the assassination, was not known even to his aunt Mariia, who had lived in the home of his father⁹. This name was established on the night after the assassination and already on September 2 appeared in the report of the Starokievskii [district] police station officer Tiurin, who noted that "a check of the identity of the criminal revealed that he was the Jew Mordko Gershkov (Dmitrii Grigorev) Bogrov"¹⁰.

Bogrov received the best education of his time: he graduated from the First Kiev *Gymnasium* (in 1905) and from the law faculty

of the University of Kiev (in 1910). Although he had received no Jewish education, according to *Novoe vremia* Bogrov had a good command of Yiddish¹¹. However, this latter point, we believe, was decisively and completely refuted in a book by Bogrov's friend A. Mushin; the latter insisted on Bogrov's total ignorance of Yiddish¹².

Involved in revolutionary activity from his last years at high school, Bogrov never participated in any Jewish organizations although his immediate environment consisted primarily of people of Jewish origin. Bogrov was not the only revolutionary in his family. The revolutionary vogue took in some of his close relatives: his brother Vladimir, who recovered from a bout of anarchism during his university years, and his cousin Sergei, who more enduringly linked his life first with the Social Democrats then, later, with the Bolsheviks¹³.

In October 1905 his parents removed Bogrov to Munich. From there, according to Mushin, he implored them by telegraph to let him return home after pogroms had broken out since "he could not remain abroad, not doing anything when people were being massacred in Russia"¹⁴. However, Vladimir Bogrov dated the request to a later period (after the wave of pogroms had somewhat subsided) and associated it not only with the pogroms against the Jews but also with the general situation in Russia, the meeting and dispersal of the First State Duma, the political trials, and the unbridled white terror¹⁵.

After returning to Kiev in late 1906, Bogrov, who while abroad had become enthusiastic about the theory of anarcho-syndicalism, joined the anarchists but soon, becoming disillusioned with anarchy in practice and in need of money (like his father he was an inveterate gambler) offered his services to Kiev's *Okhrannoe otdelenie* (secret police division, known as the *Okhranka*), whose paid agent he became¹⁶.

It should be noted that Bogrov provided the *Okhranka* with information even about intimate friends of his family. For example, his sister-in-law Vera recalled that Bogrov was very popular in the Kiev musical family of the Trakhtenbergs and even posed the question "which of the two younger sisters, the violinist or the harpist did he prefer?"¹⁷ As can be seen from information provid-

ed by Bogrov to the secret police in September 1909 in the Mezhnevskaja case, he did not fail to expound of the role of the Trakhtenberg family in this affair¹⁸.

At least from 1907 Bogrov was consumed by the *idée-fixe* of assassinating either Stolypin or the Tsar. This was originally a fruit of his infatuation with anarchism, as well as part of his provocateur's legend, but it later became an effective means of dealing with his own unsuccessful life. Although he had had the prospective of a brilliant legal career, he could not escape his revolutionary and secret police past and the recurring suspicion on the part of the anarchists about his role as agent provocateur; this tension made him neurasthenic and devastated him. Within a short period of time, from the summer of 1910 to March 1911, his hair turned grey at the age of 24, according to some who knew him¹⁹.

What led Bogrov to transform his theoretical consideration of assassination into practice was not threats by the anarchists to kill him (apparently, due to the complex situation he found himself in, he was more attracted to the possibility of death rather than feared it). He was more disturbed by their promise (as he mentioned, on September 10, during his interrogation) to blow the whistle on his role as a police agent²⁰. His unmasking would have destroyed the public part of Bogrov's life in which he was, for his parents, their highly educated and most promising son and, for his friends, a jolly young man full of unusual ideas. It was, thus, no accident that in a letter to his other son, Vladimir, on 4 October 1911, their father expressed amazement and pain:

Our gentle, sincere Mitia, who was upset at every unjust word, has suddenly become a murderer? My head spins from the very idea. It was be mad to image this. I could more easily imagine the end of the world than such a thing from Mitia²¹.

In June 1910 in St. Petersburg, Bogrov on more than one occasion approached Egor Lazarev, who was then secretary, i.e. manager, of the editorial staff of the journal *Vestnik znaniia*, a member of the central committee of the Socialist Revolutionary (SR) Party, to request, unsuccessfully it turned out, sanction from the Party for an attempt on the life of Stolypin. Bogrov sought this approval so that, afterwards, he would be able to explain the

assassination in terms of social reasons rather than having it attributed to the personal motives of a solitary revolutionary. If one believes Lazarev's version, in discussing his desire to kill Stolypin, Bogrov referred to the situation of Russia's Jews as follows: "I am a Jew and let me remind you that we [in Russia] are still living under the domination of Black Hundreds' leaders. We Jews will never forget the Krushevans, Dubrovins, Purishkeviches, and other such villains. And where is Gertsenshtein? And where is [the other Black Hundred's victim] Iollos? Where are the hundreds and thousands of other butchered Jews, men, women, and children, with slit open stomachs, with lopped off noses and ears?"²².

The degree of Bogrov's sincerity in his discussion with Lazarev is revealed by the fact that he reported in detail on his visits to the latter to von Cotten, the head of the St. Petersburg *Okhranka*²³.

After the first refusal Bogrov told Lazarev that he was then ready to assassinate the Tsar. When he received the reply that the Party did not approve of Jews' making an attempt on the life on the Tsar, Bogrov quite logically responded: "Do you think [that this attitude reflects] a fear of pogroms against the Jews?"²⁴ In conversation with the anarchist P. Liatkovskii, who met with Bogrov in Kiev in early March 1911, Bogrov once again expressed a desire to kill the Tsar in order to rehabilitate himself but then, reconsidering, added: "No, Tsar Nikolai – that's nonsense. Nikolai is a tool in the hands of Stolypin. I am a Jew, by killing Nikolai I will cause a pogrom of an unprecedented scale. It is better for me to kill Stolypin. Due to his policies revolution has been stifled and reaction prevailed"²⁵.

The statements of Bogrov cited above indicate that he was well aware of the consequences an assassination of the Tsar might be for the Jews, just as he had to have known that the assassination of Stolypin in Kiev, where he was very popular among a large part of the local citizens, threatened the same results. This was especially the case in view of the extremely volatile attitude in Kiev that been stirred up by the murder of the child Andrei Iushchinskii that was blamed on Jews and gave rise to the accusation of ritual murder that became the basis for the notorious Beilis trial. Nevertheless, playing out his role in relation to the secret police

on the eve of his assassination of Stolypin, in order to impress his addressee, in a note to the head of the Kiev *Okhranka* dated 31 August 11, Bogrov speculated about a possible pogrom, remarking that a fictitious terrorist “opposed the assassination of the Tsar due to fear of a pogrom against the Jews in Kiev”²⁶.

The criteria that led Bogrov to settle on the victim of his assassination attempt can be seen from the memoirs of I. Knizhnik, to whom Bogrov’s Kiev employer the barrister Alexis Goldenweizser confided: “at the last moment before the killing of Stolypin Bogrov asked close acquaintances who was the most harmful of the political figures in Russia at this time.”²⁷ Sitting on the balcony of their parents’ home in the summer of 1911, Bogrov asked his brother Vladimir “What would produce a greater impression – the assassination of Nikolai or of Stolypin?”²⁸ It was the effect that the assassination would produce on society, rather than any ideological considerations (which Bogrov only exploited for purposes of diversion during his investigation) or even less so any Jewish motivation, that was the real reason for Bogrov’s choice of victim.

Immediately after the fatal shots in the Kiev theatre where Stolypin was shot, at the very first stage of his interrogation, Bogrov disclosed his motivation: “I assassinated Stolypin because I believe that he was the main cause of the reaction that overcame Russia, i.e. of the step back from the [new] order that was introduced in 1905, the dissolution of the State Duma, the amendment of the electoral law, the persecution of the press and of non-Russians, the disregard for the views of the State Duma, and, in general, of a whole range of measures that undermined the interests of the people”²⁹.

Reading this avowal, one can not help feeling that Bogrov prepared this statement beforehand in order to gain support from the democratically oriented public.

During his interrogation on September 2, perhaps due to bravado, Bogrov incautiously testified that: the idea had come to him of assassinating the Tsar but he abandoned it because he feared that would incite a pogrom against the Jews. As a Jew, he did not believe he had the right to commit an act that basically could cause such a consequence for Jews and lead to a restriction of their rights.

However, Bogrov categorically refused to sign this part of his testimony on the grounds that “the government, once it found out about his statement, would keep Jews from participating in terrorist actions by the threat of retaliating via pogroms”³⁰. This statement of Bogrov reached the press on September 3 and engendered a sharp rise of antisemitic sentiments. It also played a role in the interpellation in the State Duma and the investigatory commissions of Senators N.I. Trusevich and N.Z. Shulgin that dealt with Stolypin’s assassination³¹.

These statements encouraged efforts to present Bogrov as a Jewish patriot. On 16 September 1911 a communiqué from Kiev in *Novoe vremia* reported an alleged meeting between Bogrov before his execution and Kiev crown rabbi Ya.M. Aleshkovskii that was supposed to have taken place in the Kosoi Caponier Fortress. Bogrov was cited as telling the rabbi: “Inform the Jews that I did not intend to harm them. On the contrary, I was fighting for the welfare and happiness of the Jewish people.” In response to the rabbi’s rebuke that he might have caused a pogrom, the assassin was said to have ended his “political testament” with the sharp retort: “A great people should not slavishly grovel before its persecutors”³².

On the following day the report in the newspaper of the nationalists was refuted in *Kievskaiia mysl’*, which cited remarks by Rabbi Aleshkovskii³³. A week later, on September 23, *Novoe vremia* itself published the Rabbi’s categorical rejection of the reported conversation. The Rabbi stressed: “I had no conversation with Bogrov either at his place of execution or at the Kosoi Caponier Fortress, where I have never been”³⁴.

An even more overt attempt at falsification on the part of *Novoe vremia*, although it was absurd almost to the point of travesty, was the effort to portray Bogrov as a “closet Ukrainophile.” On 5 September 1911, the Lvov newspaper *Dilo* published a short memoir about Bogrov by an anonymous Ukrainian Social Revolutionary, according to which, in 1907, as a member of the student council, Bogrov favored the idea of establishing a Ukrainian department at the University of Kiev³⁵. Even though this insignificant episode exhausted Bogrov’s alleged Ukrainophilism, on September 17, *Novoe vremia* published the sensational item

“Lvov Ukrainophiles and Bogrov,” which cited *Dilo* and claimed that Bogrov “participated in all the meetings of the Kiev *hromada* (Ukrainian for “assembly”) and fervently supported independence for Ukraine. The Ukrainian publication claimed that Bogrov had killed Stolypin not for the latter’s “sins against the revolution” but for his “repressive measures against the Ukrainian movement,” such as closing down *Prosvita* and banning leaflets and banning the establishment of new “anti-Russian” Ukrainian associations...”³⁶. The manipulation of facts in *Novoe vremia* was clear, and its aim, as *Dilo* wrote guilelessly and correctly, “It is clear that when the Tsar is shown ‘black on white’ that the person who, in his presence killed his prime-minister was a Ukrainian activist, then this can have influence, influence in a direction that is favorable to the nationalists”³⁷.

There is no doubt that Bogrov was not an Ukrainophile by ideology, just as he was not consciously a Jewish patriot. Entangled between anarchism and the secret police, he impressively and calculatedly put an end to his life, by his assassination of Stolypin clearly aware that his revolutionary shoots could well result in Jews being victims of a pogrom, the likely consequence of his act. Only due to decisive action on the part of the authorities, a fortunate concatenation of events, and, as strange as it sounds, to some degree, to the secret police past of Bogrov himself was attention at least partly diverted from the issue of Bogrov’s ethnic origin as the motivation for Stolypin’s assassination. This is why in September 1911 Kiev Jews were spared a pogrom³⁸.

Endnotes

¹ The most recent unconvincing effort to revive that version was undertaken by Victoria Khiterer in her article (Dmitrii Grigorevich Bogrov and the Murder of Stolypin // Documents collected by the Jewish Historical-Archaeographic Commission of the All-Ukrainian Academy of Sciences / Compiled with commentaries by V. Khiterer. Jerusalem–Kiev, 1999. P. 290–296). Khiterer, without adducing any significant proof, claims that “Bogrov killed P.A. Stolypin primarily because he [Bogrov] was a Jew” (p. 290), that “he was taking revenge by [killing] Stolypin for the hundreds of pogroms against Jews organized by the tsarist authorities and police during the first Russian revolution” (p. 294), and that “national” [i.e. Jewish] and personal motivations were hardly the least significant factors in this assassination” (ibid). The attempt of this writer to present

Stolypin as “the main protector of the Black Hundreds movement in Russia” is quite unsubstantiated in terms of someone who is familiar with materials bearing on the history of the Russian Empire at the beginning of the 20th century, as are a number of other forced interpretations with which Khiterer’s short article abounds Stolypin, who of course was in no way a judophile, but in the same time was not a “hawk” in regard to “the Jewish question”; this is clear by the draft legislation “a review of [government] acts that have restricted the rights of Jews”, prepared between October and December, under his supervision, and presented for approval of the Tsar in the context of a Special Journal of the Council of Ministers”, but rejected by the sovereign on December 10, 1906 (see: *The Murder of Stolypin. Testimonies and Documents (in Russian) / Compiled by A. Serebrennikov. Riga, 1990, P. 54–65.*)

² Terror against Russian Nationalism (in Russian) // *Novoe vremia*. Sept. 4, 1911.

³ The Murder of Stolypin, p. 25.

⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁶ On the Demise of P.A. Stolypin // *Novoe vremia*. Sept. 10, 1911.

⁷ Documents of the Investigation of the Murder of Stolypin (in Ukrainian) / Prepared by V.M. Volkovins’kii // *Arhivnyi Ukrainy*. № 3, 1990, Document № 14. P. 47.

⁸ *Mushin A. Dmitrii Bogrov and the Murder of Stolypin (in Russian) / Preface by V.L. Burtsev. Paris, 1914. P. 148–149, 176–177.*

⁹ Documents of the Investigation. *Ibid.*

¹⁰ Institute of Manuscripts of the V.I. Vernadskii National Library of Ukraine of the National Academy of Sciences of Ukraine. *f. 10, d. 2911, p. 1.*

¹¹ Information about Bogrov (in Russian) // *Novoe vremia*. Sept. 6, 1911.

¹² *Mushin A. Dmitrii Bogrov and the Murder of Stolypin. P. 37.*

¹³ The Murder of Stolypin. P. 85–86.

¹⁴ *Mushin A. Dmitrii Bogrov and the Murder of Stolypin. P. 105.* During interrogation on Sept. 2, Bogrov testified that he had left for Munich in September 1905 since the University of Kiev was closed then (see: Documents of the Investigation. № 3. Document 7. P. 44).

¹⁵ The Murder of Stolypin, p. 88.

¹⁶ Documents of the Investigation. Doc. 7. P. 44–45.

¹⁷ The Murder of Stolypin. P. 88.

¹⁸ Materials about Dm. Bogrov (in Russian) / Communicated by B. Strumillo // *Krasnaia letopis’*. № 9. 1924. P. 183.

¹⁹ *Liatkovskii P.* Something about Bogrov (in Russian) // *Katorga i ssylka*. 23, 1926. P. 38–39.

²⁰ Documents of the Investigation. Document № 21. P. 12–13.

²¹ State Archive of the Russian Federation. *f. 102, op., 265, 1911, d. 507, p. 96.*

²² The Murder of Stolypin. P. 133.

²³ Materials. № 10. P. 227–228.

²⁴ The Murder of Stolypin. P. 129.

²⁵ *Liatkovskii*, pp. 39–40.

²⁶ *Maiskii B.Iu.* The Stolypinshchina [Unfortunate Age of Stolypin] and the End of Stolypin” (in Russian) // *Voprosy istorii*. № 2, 1966. P. 127.

- ²⁷ *Knizhnik I. Memoirs about Bogrov, the Assassin of Stolypin (in Russian) // Krasnaia letopis'. N° 5, 1922. P. 292.*
- ²⁸ *The Murder of Stolypin. P. 121.*
- ²⁹ *Documents from the Investigation. N° 2. Document 6. P. 43.*
- ³⁰ *Gan L. The Murder of P.A. Stolypin (in Russian) // Istoricheskii vestnik, 136, 1914. P. 992–993.*
- ³¹ *The Murder of Stolypin. P. 224, 245–246.*
- ³² *Telegrams from Our Correspondents (in Russian) // Novoe vremia. Sept. 16, 1911.*
- ³³ *The Fabrication of the Novoe vremia Correspondent (in Russian) // Kievskaiia mysl'. Sept. 17, 1911.*
- ³⁴ *Letter to the Editor (in Russian) // Novoe vremia. Sept. 23, 1911. Aleshkovskii was present at the execution of Bogrov on Lysaia gora, but the condemned man refused to have a last conversation with the Rabbi when he was informed that it would have to take place with witness rather than between the two of them (see: The Execution of Bogrov (in Russian) // Kievskaiia mysl'. Sept. 13, 1911; Telegrams from our correspondents. Kiev // Novoe vremia. Sept. 13, 1911.*
- ³⁵ *News (in Ukrainian) // Dilo. Sept. 18 (Sept. 5. Old Style)*
- ³⁶ *Lvov Ukrainophiles and Bogrov (in Russian) // Novoe vremia. Sept. 17, 1911.*
- ³⁷ *Under the Cover of Patriotism (in Ukrainian) // Dilo. 1911 Oct. 5 (Sept. 22 Old Style).*
- ³⁸ *On the pre-pogrom atmosphere in Kiev after the assassination of Stolypin and on actions of the authorities to prevent anti-Jewish excesses, see: Pogrom was in the Air: The Public Mood in Kiev after the Assassination of P.A. Stolypin (on the basis of materials from correspondence that was opened and examined [by government authorities] / With an introductory article; publication and commentary by V. Lyubchenko // Vestnik Evreiskogo universiteta. Moscow –Jerusalem. N° 1 (19) 1991. P. 272–286.*

*Валерий Крестьянников, Наталия Терещук
(Севастополь)*

Севастопольский еврейский некрополь как памятник культурного наследия

Павел Сумароков, российский академик и автор труда «Досуги крымского судьи», посетивший в 1802 г. Севастополь, писал о нем: «Жители, исключая малого числа отставных штаб и обер-офицеров, купцов и мещан, состоят из служащих, коих числом полагается до 20 тыс. человек, и Севастополь есть настоящий воинский город»¹.

С развитием Черноморского флота возросла потребность в рабочих руках для строительства порта, казарм, крепостных сооружений для защиты флота, жилых домов для семей офицеров, чиновников, купечества, и это влекло приток населения. К началу Крымской войны в 1853 г. население Севастополя достигло 42–45 тысяч человек². Наряду с русскими и украинцами в Севастополе жили немцы, греки, армяне, болгары, караимы, евреи, крымчаки, итальянцы, чехи, эстонцы и др.

В это время в городе действовало два православных кладбища и одно еврейское (жидовское) – на высоте Сахарная Головка в районе Пересыпи (около современного железнодорожного вокзала)³. Во время первой обороны Севастополя эта высота подверглась интенсивному артиллерийскому и ружейному обстрелу, так как на ней находились ложементы русских стрелков. Небольшое кладбище было полностью разрушено – вместе со всем городом.

В первые же месяцы после ухода из города англо-французских войск в него стали возвращаться немногочисленные жители, но городская жизнь надолго замерла. В 1861 г. население Севастополя составляло всего 4500 человек, то есть одну десятую часть от предвоенного населения города⁴. Город возрождался очень медленно: в 1869 г. насчитывалось 5747 жителей, в 1875 г. – 12 000, в 1885 г. – 25 000 (вместе с военными), в 1895 г. – 47 683 человек, из них 30 560 гражданских лиц. Всероссийская перепись населения 1897 г. показала, что в

городе проживало 45 801 человек гражданского населения, из них 6,5% составляли евреи (2195 человек)⁵. И в дальнейшем еврейское население в городе не превышало 6–7%.

Место под новое еврейское кладбище было отведено сразу же после окончания Крымской войны в 1856 г. Городская дума приняла решение устроить национальные кладбища рядом с православным в районе Кладбищенской балки. Но уже в 1897 г. еврейское общество Севастополя обратилось в городскую думу с ходатайством о прирезке земли для расширения кладбища, так как «...место близ херсонесской дороги под кладбище в настоящее время почти все уже занято могилами»⁶. Еврейское, караимское и мусульманское (магометанское) кладбища были расположены на северо-западе Рудольфовой горы. Еврейское кладбище граничило с караимским. Впервые еврейское кладбище в районе Рудольфовой горы было нанесено на генеральный план Севастополя в 1887 г., самое раннее сохранившееся захоронение датируется 1866 г.

Большой урон памятникам еврейского кладбища нанесло землетрясение 12 сентября 1927 г., когда было разрушено большинство высоких памятников, и мощный ливень 1 сентября 1928 г.

В годы Великой Отечественной войны еврейское кладбище было также повреждено. В акте по учету ущерба, причиненного немецко-фашистскими захватчиками, от 18 июня 1944 г. в «Перечне отдельных видов разрушенного, уничтоженного, расхищенного и поврежденного имущества» указывалось, что на еврейском кладбище уничтожено 49 памятников, почти на 70% разрушен каменный одноэтажный жилой дом, на 60% уничтожены зеленые насаждения. Сумма ущерба по кладбищу составила 294 870 руб.⁷.

Кладбище функционировало и после Великой Отечественной войны. Однако решением исполкома Севастопольского горсовета еврейское и расположенные рядом караимское кладбища были закрыты с 1 марта 1965 г.⁸. Захоронения стали производить на городском кладбище, а с его закрытием в 1969 г. – на новом городском кладбище на 5 км Балаклавского шоссе.

К сожалению, в настоящее время еврейское кладбище находится в недопустимом для места памяти об усопших состоянии, часть надгробий сброшена с оснований, но вопрос о его благоустройстве, увы, до сих пор не решен.

В результате исследований, проведенных в 1990 г., на старом кладбище зафиксировано 1772 могилы, имеющих признаки надгробных сооружений, но только на 547 могилах можно прочесть фамилии похороненных. Почти 33% захоронений обозначено только могильными холмами. Сохранившиеся надгробия были разделены исследователем на 10 типов, которые, в свою очередь, можно разделить на 25 групп. Это и надгробия в виде цветника, установленные в основном в дореволюционное время, горизонтальные надгробия в виде плиты с мемориальной доской, наклонным возвышением, надгробия в виде стелы, пирамиды илиobelиска, а также в виде саркофага. Последний тип относится к наиболее древним. Исследователь Крыма начала XIX в., П. Кеппен, именует этот тип – караимской безрогой гробницей⁹. Он встречается исключительно в дореволюционной части кладбища.

К более редким надгробиям можно отнести художественно-архитектурное надгробие в виде засохшего дерева, в виде кафедры с Талмудом или металлической беседки. На кладбище есть три склепа. В центре кладбища сохранились остатки дома-часовни, построенной и освященной в начале XX в. Вот как описывала это событие газета «Крымский вестник»: «Вчера в 12 часов дня совершено было освящение еврейского кладбищенского дома. Зал отпевания имеет куполообразный потолок, обитый темно-серым сукном, на котором вышита картина, представляющая звездное небо. На одной стене залы находится мраморная доска с выгравированными фамилиями г. градоначальника и всех лиц хозяйственного правления и погребального братства, в бытность которых был построен и освящен этот дом. Было отслужено молебствие, а затем отслужены были панихиды по в Бозе почившим государям Александре II и Александре III. При пении хора была зажжена неугасаемая лампада, установленная в память доблестных воинов, павших в войне на Дальнем Востоке, и была отслужена панихида»¹⁰.

Сохранившиеся захоронения можно условно разделить по хронологическому принципу: дореволюционные и советского периода. Лишь 7% сохранившихся могил относится к дореволюционным захоронениям (цифра неточная, так как часть кладбища с дореволюционными захоронениями сильно заросла кустарником). В настоящее время по архивным документам выявляются биографические сведения о тех, кто захоронен на еврейском кладбище. Удалось собрать некоторые сведения о захороненных на кладбище городских врачах. Среди них – Иосиф Ихелевич Либерзон, в 1896 г. окончивший медицинский факультет Киевского университета, практиковавший в Севастополе в качестве врача по кожным и венерическим заболеваниям. В годы Первой мировой войны он был мобилизован в армию, после Гражданской войны снова жил и работал в Севастополе, был участником обороны Севастополя и Кавказа и имел награды¹¹.

Сохранилась могила одного из банковских служащих, Иона Яковлевича Роде (1865–1931)¹². Некоторые из захороненных были купцами, например Шмуль Нахимович Берлин, имевший в Севастополе магазин часов и предметов из золота¹³; Илья Израилевич Гальперин, в 1908 г. значившийся в списке присяжных заседателей, имевший имущественный ценз 3000 рублей. В том же году он умер в Берлине, но захоронен на севастопольском еврейском кладбище¹⁴. Не представляется возможным установить точную дату его рождения, так как в надписи на памятнике значится, что он умер на 49 году жизни, а в упомянутых списках присяжных заседателей указан возраст 42 года.

В годы Крымской войны родились братья Гринберг: в 1853 г. Сруль Моисеевич, купец, присяжный заседатель¹⁵, а в 1855 г. – Израиль Моисеевич, умерший в 1913 г. и похороненный на еврейском кладбище¹⁶.

Крупными купцами и присяжными заседателями были Исаак Павлович и Лейба Файвелович Зусманы. Исаак Павлович в ноябре 1905 г. был избран председателем хозяйственного правления Главной еврейской синагоги. В 1918 г., во время немецкой оккупации, пострадал от расположившихся у него на постое германских офицеров¹⁷. Предположительно, его дочь

в 1914 г. была крещена с наречением имени Нина. Сын имел магазин одежды.

Фамилию Гольдберг носили 5 похороненных на кладбище человек, скончавшихся в разное время. Объединяло ли их кровное родство или они просто однофамильцы, сказать трудно, но в документах архива имеются сведения о двух братьях – присяжных заседателях в 1908 г.: Шае и Янкеле Гольдбергах, 50 и 60 лет соответственно. Оба они были купцами, грамотные, под судом не были, имущественный ценз их составлял 500 и 1400 рублей¹⁸. И. Гольдберг имел хлебный склад и в течение нескольких лет торговал с Херсонесским монастырем¹⁹.

Любопытно, что у одного из братьев Гольдберг 5 лет служил приказчиком крымчак Яков Иосифович Юсуфов, который, оставшись сиротой в 10-летнем возрасте, работал на табачной фабрике в Карасубазаре, а после ее закрытия переехал в Севастополь. Из города он выселялся 3 раза, как не имеющий право жительства. Тем не менее всю остальную часть жизни он прожил в Севастополе, вырастил семерых детей и обучил их ремеслам. В 1920-е г. пятеро из них уже трудились в разных артелях. В это же время их отец, занимаясь торговлей фруктами и затем помогая в фруктовой торговле другому коммерсанту, Рувену, был в 57-летнем возрасте лишен избирательных прав. В восстановлении их ему было отказано. Скончался Яков Юсуфов на 64 году жизни перед Великой Отечественной войной и был захоронен на еврейском кладбище²⁰.

Крымчачку Розу Иотовну Леви (на могильной плите ее имя обозначено как Леви Сима-Роза Антоновна) лишили избирательных прав в 1930 г. как иждивенку зятя, лишенца Измерли А.Л. Когда выносилось это постановление, 90-летней женщины уже не было в живых. Родившись еще до Крымской войны, она умерла по данным адресного стола 12 августа 1929 г. (хотя на могильной плите указана дата смерти – 30 июля)²¹.

На надгробном памятнике Григория Яковлевича Ец даты жизни не указаны, но на основании архивных документов можно установить, что он родился в 1870 г., а умер не ранее 1931 г., так как в 1930 г. он вместе с женой Софьей Борисовной, 1876 г. рождения, был лишен избирательных прав как бывший

торговец. В своем заявлении на восстановление избирательных прав Г.Я. Ец указал, что по профессии он скорняк и продукцию свою не продавал, а сдавал в комиссионный магазин. Возможно, решающую роль сыграло то, что он работал в артели «Красный швейник». Свидетели подтвердили, что знают его как кустаря-одиночку, не применяющего наемный труд, и 25 апреля 1931 г. КрымЦИК удовлетворил его жалобу, исключив из списка лишенцев²².

Некоторые из захороненных на севастопольском кладбище погибли (в том числе – от рук нацистов) или умерли во время второй обороны Севастополя в 1941–1942 гг. В первый же день войны, 22 июня 1941 г., на рассвете одна из немецких мин, которыми забрасывали севастопольские бухты, попала на улицу Подгорную, где погибли мирные жители. Среди них семья крымчаков Мангупли – Иосиф Исаакович, 52 лет и его жена, 47-летняя Сара Анисимовна. По архивным документам проживание этой семьи в доме № 34 на Подгорной улице просматривается с 1920-х г. Именно в этот период Иосиф Исаакович, по профессии чемоданщик, на основании заявления группы содействия, утверждавшей, что он числится совладельцем торговца сапожными принадлежностями, решением Севастопольской городской избирательной комиссии 7 марта 1927 г. был лишен избирательных прав как торговец, а его жена – как иждивенка мужа-торговца. В 1901 г., т.е. в 12-летнем возрасте, Иосиф Исаакович Мангупли начал свою трудовую жизнь, в 1911 г. был призван на военную службу рядовым солдатом в 53-й пехотный полк. Во время Первой мировой войны он попал в плен и до 1918 г. находился в Австрии. По возвращении домой, пребывая, как он сам писал «в нищенском положении», работал сапожником, затем – в мастерской по производству чемоданов промышленной артели «Дорожник», а после ее ликвидации в 1925 г. 3 месяца торговал мелкими сапожными принадлежностями по патенту. Три года жизни было потрачено на то, чтобы отстоять свои избирательные права. После неоднократных отказов 2 февраля 1930 г. комиссия по рассмотрению жалоб и ходатайств граждан о восстановлении в избирательных правах удовлетворила наконец жалобу Мангупли и исключила его и супругу из списка лишенных избирательных

прав²³. В настоящее время на бывшей Подгорной улице (ныне – ул. Нефедова) установлена памятная доска с именами погибших 22 июня 1941 г. Среди них – семья Мангупли.

От рук оккупантов в 1942 г. в 50-летнем возрасте погиб Григорий Рувимович Занис. Сомнительно, что в могиле есть его прах, надпись о гибели Заниса сделана на могиле отца, умершего в 1930 г.²⁴.

В дни обороны города ушли из жизни Ревека Элевна Ванштейн, 1887 г. рождения, и ее сын Илья Зельманович, 1910 г. рождения; Нахам Вульфович и Генох Беркович Голомштоки, погибшие в 1942 г., а также Самуил Яковлевич Дадиомов и Носан Шлемович Кушлин²⁵.

Война одну за другой унесла жизни сыновей семьи Раскиных: первым в 19-летнем возрасте погиб Саул Львович, затем его 24-летний брат Израиль Львович. И только в 1964 г., в возрасте 79 лет, умер переживший смерть детей отец семейства, Лев Израилевич Раскин²⁶.

От вражеской бомбы погибла в 1942 г. Мария Марковна Шолом. Еще три человека с такой фамилией были расстреляны немцами, в числе которых – 80-летний Баниамин Исаакович, подзахороненный к своей умершей в 1926 г. дочери²⁷.

В июле 1942 г. была расстреляна Эстер Самуиловна Золотарь, прожившая 71 год трудной жизни. В 1921 г. умер ее муж, оставив семью из 7 человек. С 1925 по 1928 г. она торговала мелкой галантереей в будке на базаре, что и послужило основанием для лишения ее избирательных прав. Не помогло и то, что она находилась на иждивении зятя – рабочего военного порта, и то, что свидетели Слуцкие, Абрамов, Фельдман, Гершкович и даже член ВЛКСМ Шикатовская показали, что Золотарь работала без привлечения наемного труда. 26 сентября 1931 г. свой суровый вердикт вынесла тройка Севастопольского горсовета: «...ходатайство оставить без последствий»²⁸.

На кладбище сохранилась большая могильная доска, где перечислено 8 человек одной из больших еврейских семей в Севастополе – Слуцких. Почти все они в разное время проживали в собственном родовом доме по ул. Очаковской, который построил Наум Исаакович Слуцкий, участник обороны Сева-

стополя 1854–1855 гг.²⁹. Среди перечисленных на могильной доске – мещанин, имевший хозяйство, которому немецкая оккупация 1918 г. нанесла большой ущерб, присяжный заседатель с высоким имущественным цензом, 2 слесаря, домохозяйки, в 1920-е г. вязавшие платки и штопавшие чужие чулки и белье. Один из Слуцких – Наум Исаакович – занимался торговлей, за что вся большая семья в конце 1920-х г. была лишена избирательных прав. В ходатайстве о восстановлении прав им было отказано, они подлежали выселению из Севастополя. Однако в 1930 г. Наум Исаакович через еврейское переселенческое общество «Возрождение» «переселился на землю» в Феодосию, и все члены семьи были восстановлены в избирательных правах. Неизвестно, сколько времени Слуцкие провели в Феодосии, но похоронены они на севастопольском кладбище³⁰. Пять человек из этой семьи были расстреляны нацистами. Сейчас в городе живут потомки этой семьи.

На кладбище сохранилось 3 могилы представителей не менее многочисленной семьи, чем Слуцкие, по фамилии Спивак (Спевак). Среди них, родившихся во второй половине XIX в., были и купцы, и мещане. В 1920-е г. все они были прихожанами Главной хоральной синагоги. По предположению некоторых городских краеведов, один из Спиваков, проживавший в Балаклаве владелец магазина, был родным дедом знаменитого скрипача Владимира Спивакова.

Авторы доклада, сопоставляя документы и визуальные наблюдения, выявили отдельные неточности в записях и на могильных памятниках. На могиле Абрама Исааковича Пура указано, что он умер 15 января 1937 г. на 45 году жизни (значит, год его рождения 1892 или 1893). Однако в заявлении в Севастопольскую избирательную комиссию он собственноручно указывает дату рождения: 1891 год. В 1912 г. Пур был призван на военную службу в 152-й Таманский полк. Во время Первой мировой войны, в конце 1914 г., он попал в плен и был интернирован в Германию, где находился до 1919 г. После возвращения на родину вступил добровольцем в Красную армию и в 1921 г. был демобилизован. Проработав немного делопроизводителем в Совете народного хозяйства города Севастополя, занялся

«разными приработками», стал совладельцем мельницы, что, по его словам, дало «возможность дальнейшего существования». За это в 1926 г. он был лишен избирательных прав³¹.

Порой разночтения в дате рождения в документах и на захоронениях устанавливаются случайно, самым неожиданным образом. Хотя на самом деле любому открытию в «недрах» архива предшествует долгая и кропотливая работа с документами. Профессиональная внимательность к «мелочам» недавно позволила установить настоящий год рождения жителя Севастополя, переплетчика по профессии, Моисея Борисовича Пантофеля, умершего в 1950 г. Как выяснилось, один из документов – «Акт об обследовании на предмет правильности применения отпускных цен на строительные материалы» от 20 июля 1933 г. по иронии судьбы был написан на оборотной стороне более чем вековой давности собственноручного заявления Моисея Пантофеля (место рождения – Севастополь, мещанина, переплетчика, проживающего на ул. Большой Морской в доме Панащатенко)³² о его взносе в почтово-телеграфную сберегательную контору. И вот находка: в заявлении был указан подлинный год рождения Моисея Борисовича – 1878-й, а на надгробии выбита иная дата – 1879-й. Разумеется, для перенасыщенной событиями летописи такого сравнительно небольшого города, как Севастополь, эта архивная находка, что называется, не делает погоды. Кто сегодня вспомнит о скончавшемся в середине прошлого века бывшем мещанине Моисее Пантофеле? И все-таки это одна из, казалось бы, навсегда унесенных вихрями истории песчинок, которых так не хватает в основании полного тайн и загадок севастопольского еврейского некрополя. Так, к настоящему времени установлены фамилии тридцати человек, могилы которых не сохранились. В основном они скончались в 20-е гг. прошлого века, в том числе от эпидемий.

В сообщении приведена лишь малая толика сведений о людях, покоящихся на национальном кладбище. Работа над этой темой продолжается, правда, лишь сотрудниками архива, которые надеются, что городские власти и еврейские организации приложат усилия к тому, чтобы памятник истории не только еврейского народа, но и города, был сохранен на века.

Summary

Valery Krestyannikov, Natalia Tereschuk (Sevastopol)

The Sevastopol Jewish Necropolis as a Monument of a Cultural Heritage

The Jewish cemetery was destroyed during the defence of Sevastopol in 1854-1855. After the Crimean war a new place was allocated in the Kladbishchenskaya ravine near to the Christian Orthodox, Karaite and Moslem cemeteries. The earliest burial place is dated 1866. In 1990 the researchers of the cemetery determined 1772 graves as having the signs of gravestone constructions, but the names inscriptions are readable on only 547 of them. 33% of the burial places are marked only by grave knolls. The kept gravestones can be divided into 10 types which in turn can be divided into 25 groups. From the saved graves only about 7% belong to the pre-revolutionary period. Authors are working to discover data about people buried in the cemetery, at the time thirty surnames of the people whose graves are not saved were established. Most died in the beginning of 1920^s, some of them as a result of epidemics.

Примечания

¹ Сумароков П. Досуги крымского судьи. СПб., 1803. С. 195.

² Описание обороны Севастополя. СПб., 1863. Ч. 1. С. 76.

³ Государственный архив г. Севастополя (далее ГАГС). Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 2.

⁴ Морской сборник. 1861. № 7. С.119.

⁵ ГАГС. Ф. 15. Оп. 1. Д. 8. Л. 16; м/п № 362. Л. 1.

⁶ Крымский вестник. 1897. 14 августа.

⁷ ГАГС. Ф. Р-45, Оп. 1, Д. 9, Л. 15-17.

⁸ Там же, Ф. Р-79. Оп. 2. Д. 1514. Л. 119.

⁹ Кеппен П. О древностях Южного берега и гор Таврических. СПб., 1837. С. 29-30.

¹⁰ Крымский вестник. 1905. 10 июня.

¹¹ ГАГС. Ф. Р-567, Оп. 6, картотека.

¹² Там же. Ф. Р-420, Оп. 2, Д. 139, Ф. Р-567, Оп. 6, Д. 29, Л. 104.

¹³ Там же. Ф. Р-437, Оп. 1, Д. 12, Л. 186.

¹⁴ Там же. Ф. 27. Оп. 2. Д. 5. Л. 4об., Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 89.

¹⁵ Там же. Ф. 27. Оп. 1. Д. 5. Л. 5об.

¹⁶ Там же. Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 91

¹⁷ Там же. Ф. 27. Оп. 2. Д. 5. Л. 6 об.-7; Ф. Р-437. Оп. 1. Д. 20. Л. 70-74; Ф. Р-567.

Оп. 6. Д. 29. Л. 94.

¹⁸ Там же. Ф. 27. Оп. 2. Д. 5. Л. 5об., Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 90-91.

¹⁹ Там же. Ф. 19. Оп. 1, Д. 46, Л. 142.

²⁰ Там же. Ф. Р-79. Оп. 2 л. Д. 2940; Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 114.

²¹ Там же. Ф. Р-79. Оп. 2 л. - Д. 342; Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 98.

²² Там же. Ф. Р-79. Оп. 2л. Д. 1519; Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 82 об.

²³ Там же. Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 100; Ф. Р-79, оп. 2 л, Д. 2179.

²⁴ Там же. Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 93.

²⁵ Там же. Л. 87, 90, 92, 97.

²⁶ Там же. Л. 103-104.

²⁷ Там же. Л. 111.

²⁸ Там же. Ф. Р-79. Оп. 2л. Д. 1589; Ф. 567. Оп. 6. Д. 29. Л. 93

²⁹ Рассвет. 2002, август.

³⁰ ГАГС. Ф. 27. Оп. 2. Д. 5. Л. 15об.-16; Ф. Р-79. Оп. 2л. Д. 543, 2503, 2530, 2539, 2545; Рассвет. 2004, апрель-май.

³¹ Там же. Ф. Р-79. Оп. 2л. Д. 924; Ф. Р-567. Оп. 6. Д. 29. Л. 103

³² Там же. Ф. Р-223. Оп. 1. Д. 142. Л. 132об.

Мария Лобанова-Тортика (Харьков)

**«Ликвидаторские» принципы Бунда:
Августовский блок и раскол думской
социалистической фракции (1912–1913 гг.)**

Реакцией на январскую конференцию в Праге (официально закрепившую организационное обособление большевистской фракции РСДРП) стало дальнейшее сближение многочисленных правых и центристских групп российского социал-демократического движения. Фактически эти более гибкие и готовые к определенному политическому компромиссу течения рабочего движения России решили противопоставить «сепаратизму» большевиков то характерное для западно-европейской социалистической модели внешнее толерантное единство, которое стало целью и генеральной задачей Социалистического бюро, а также центральным вопросом многих конгрессов Второго Интернационала, начиная с Амстердамского. Уже в январе 1912 г. на совместном совещании меньшевиков-«ликвидаторов» и Бунда было принято решение о необходимости создания Организационного комитета (ОК) – центра, способного подготовить конференцию, задачей которой должно было стать обсуждение положения в РСДРП и определение методов для восстановления нарушенного партийного единства. Через месяц в феврале 1912 г. в Париже состоялась еще одна рабочая конференция, которая также поставила под сомнение легитимность Пражской конференции и ее более чем радикальные решения.

Участие представителей Еврейского союза во всех подготовительных конференциях первых месяцев 1912 г. вполне закономерно и в очередной раз подтверждает особую специфику идейно-политической платформы Бунда. Собственно, с одной стороны, отвергнутые ленинской группой в Праге, бундовцы были вынуждены искать понимания и поддержки у меньшевиков, с которыми их и так уже многое связывало (вопрос партийного строительства, правомочности политических блоков, наконец, проблема потенциальной национальной автономии и т.д.). С другой стороны, выступая в роли центристского

течения РСДРП, Еврейский союз как бы принимал на себя некие посреднические, объединительные функции, которые декларировало Социалистическое бюро и которые оно считало одним из важнейших аспектов внутривнутрипартийного строительства. В июне 1912 г. в Вене состоялась очередная Девятая конференция Бунда, которая окончательно определила тактическую линию организации¹. Лавируя между большевиками и меньшевиками, бундовцы пошли на сближение с более склонными к политическим компромиссам меньшевиками, рассчитывая через них лоббировать свои интересы в социалистической фракции IV Государственной Думы. Таким образом, партийные идеологические и фракционные тактические интересы Еврейского союза и меньшевистского крыла РСДРП оказались тесно связаны, что формировало предпосылки уже не только для декларативного, но и достаточно прагматического объединения.

В этот период (избирательная кампания в IV Государственную Думу) традиционно напряженные отношения между большевистской и меньшевистской фракциями РСДРП еще больше осложнились. Сближаясь с меньшевиками именно в такой момент, Бунд, очевидно, сознательно пошел на укрепление правого партийного блока, формируя, таким образом, довольно устойчивый тактический союз правых сил РСДРП. При этом указанный союз становился уже не просто реакцией на сепаратизм большевистского крыла партии, но и первым шагом на пути к формированию иной более либеральной социалистической партии.

Следующим этапом организационного обособления социалистических фракций стала августовская конференция 1912 г., в проведении которой руководство Бунда приняло живейшее участие.

Ощутимую связь избирательной программы Еврейского союза с решениями так называемого «августовского блока» отмечал еще М. Рафес, который, рассматривая дискуссию вокруг соответствующей платформы Бунда, обнаружил в ней элементы той идеологической модели, которая была озвучена позднее на конференции в Вене. В частности, он приводит выдержку из статьи «К будущим выборам», в которой говорится,

что основными лозунгами в рамках избирательной программы Бунда должны стать: «...Всеобщее избирательное право, полная свобода коалиций с правом пользоваться родным языком, полное равноправие с подчеркнутостью рабочей солидарности всех народов...» С точки зрения М. Рафеса, это «...в полном смысле слова прообраз будущей платформы «августовского блока».

Сама конференция состоялась 12–20 августа 1912 г. в Вене, объединяя практически все оппозиционные пражскому форуму партийные группы. С одной стороны, это была декларация единства правого крыла русской социал-демократии (предпринятая как для внутреннего имиджа, так и для МСБ), с другой – некоторое реальное согласование позиций на фоне продолжающейся избирательной кампании. Л. Троцкий, который рассматривал себя в качестве внефракционного представителя социал-демократического движения России, выступил в роли «примиренца», предлагая организационно закрепить внезапно возникшую политическую близость. Так родилось новое понятие – «августовский блок» и появился новый орган партийного руководства – Организационный комитет (ОК), сыгравший в последующие годы роль фактически ЦК меньшевистской фракции². От лица Бунда в Вене присутствовали четверо, трое из которых – Медем, Либер и Абрамович – являлись членами его Заграничного бюро. Помимо того что итоги конференции подтвердили тактическую близость программ Еврейского союза и других антибольшевистских групп, она так же выдвинула на первый план концепцию культурно-национальной автономии – бундистский проект, приемлемый, как оказалось, для меньшевиков, но абсолютно несоответствующий принципам государственного строительства, выдвинутым большевиками. По этому поводу А.С. Попов, решительно критикуя Бунд в своей статье «Борьба большевиков за утверждение интернационального принципа в организационном строении партии...», писал: «...ликвидаторские настроения у руководства Бунда находились в самой неразрывной связи с национализмом. Наиболее наглядно эта связь обнаружилась в августе 1912 г. на ликвидаторской конференции, принявшей резолюцию в духе «культурно-национальной автономии»³.

Впрочем, у новых союзников (по правому крылу РСДРП) позиция Бунда подобной критики не вызывала, напротив, Л. Троцкий в своей статье о положении в партии, опубликованной за границей, писал, что Еврейский рабочий союз – это одна из крупнейших и старейших социалистических организаций в России, «спинной хребет» всего рабочего движения.

Внутреннюю близость программ всех групп «августовского блока» показывает целенаправленная ориентация на парламентский, фактически европейский путь борьбы за насущные интересы рабочего класса. Для Ю. Мартова такое развитие социализма в России было возможно только через фактическую перестройку партии, через ее организацию, как он пишет, по «немецкому типу». При этом «центр тяжести партийной работы» должен быть перенесен «на арену открытого движения»⁴. Речь идет о возможности коалиций и легальной партийной работе, для которой должны быть созданы соответствующие партийные учреждения. Вопрос принципиальный для большинства правых групп, поскольку их интеллигентский характер и ориентация на политические стереотипы Западной Европы усложняли их восприятие в русской пролетарской среде. Это же подчеркивали и лидеры Бунда, отмечая «сугубо теоретический» характер меньшевизма и даже некоторую его «психологическую оторванность от масс»⁵.

С самим Бундом ситуация складывалась несколько иначе. Его влияние, напротив, все время увеличивалось, причем настолько, что к началу 1914 г. реально встал вопрос о необходимости созыва очередного съезда Еврейского рабочего союза в Вене. В результате в период функционирования «августовского блока» Бунду удалось не только заметно проявить себя в организационном вопросе, но и выдвинуться на роль «первой скрипки в антипартийном блоке»⁶.

Следующий момент, который подталкивал Бунд к поддержке августовских решений – это уже упоминавшийся параграф о принятии культурно-национальной автономии. Проблема культурно-национальной автономии – вопрос настолько сложный и настолько неоднозначный, что, несмотря на значительное количество уже появившихся на эту тему работ, он

все еще остается предметом научного исследования и требует глубокого самостоятельного анализа. Позиция И.В. Сталина и теоретиков большевистской фракции, поскольку Сталин сам упоминал о редактировании Лениным своей работы «Марксизм и национальный вопрос», однозначно негативная: «... Итак, – пишет Сталин, – бессильные в настоящем, излишние в будущем – таковы учреждения культурно-национальной автономии. Такова национальная автономия. Но она становится еще вредней. Когда ее навязывают «нации», существование и будущность которых подлежит сомнению...»⁷ Более широкая политическая ориентация правого крыла рабочего движения позволяла рассматривать проект культурно-национальной автономии, напротив, как один из толерантных вариантов разрешения национальной проблемы. Для «августовского блока», как некоего прообраза партии «немецкого типа», подобное решение было приемлемым еще и благодаря связи национального проекта Бунда с вариантами разрешения национального вопроса австрийскими социалистами и О. Бауэром в первую очередь. Подобная ситуация крайне раздражала В.И.Ленина, который по этому поводу писал «...здесь действовали просто... мы (ликвидаторы) даем вам (бундовцам) индульгенцию насчет вашего национализма, а за это вы (бундисты) даете нам (ликвидаторам) индульгенцию насчет нашего ликвидаторства...»⁸. В дальнейшем, уже после раскола социалистической фракции IV Думы, проблема культурно-национальной автономии стала решающим фактором в определении политических приоритетов Еврейского союза. Бундовцы продолжали поддерживать меньшевиков, фракция которых осталась верна платформе «августовского блока». Более того, ее депутат Чхенкели с думской трибуны провозгласил лозунг «создания необходимых учреждений для свободного развития каждой национальности»⁹, тем самым подчеркивая близость меньшевистской программы с центральным для Бунда принципом культурно-национальной автономии.

К сожалению, сформированный в 1912 г. «августовский блок» не продемонстрировал необходимой платформы «единодействия», а потому не смог организационно выступить в

роли не только самостоятельного партийного объединения, но и презентабельной (по крайней мере, стабильно цельной) внутрипартийной оппозиции. Впрочем, несмотря на определенные разногласия, представители более либерального крыла партии сохраняли подобие единства практически вплоть до начала Первой мировой войны. Более того, именно на этой основе был сформирован стратегический плацдарм для известной объединительной функции Э. Вандервельде. Таким образом, реальным выражением объединительных тенденций в правом крыле РСДРП стал действующий Организационный комитет (ОК). Последний принял на себя функции оппозиционного ЦК. При этом его реальной опорой становились представители Еврейского союза – организации, поддерживающей единство правых сил, как позднее напишет М. Рафес, даже в «моменты слабости»¹⁰.

Осенью 1912 г. наконец-то состоялись выборы в Государственную Думу. Неожиданно сложилась нестандартная ситуация, когда в условиях партийного раскола и самостоятельного существования правого и левого центра партии социал-демократическая фракция должна было функционировать как единое целое. Общее количество депутатов социалистов составляло 13 человек, из которых 7 были меньшевиками и 6 – сторонниками ортодоксального марксизма. Позднее (в январе 1914 г.) один из меньшевистских депутатов был выведен из состава фракции по настоянию «примиренцев» для того, чтобы силы правых и левых были уравновешены и семерка не могла блокировать решения более «левой» части фракции. Несмотря на двойственное положение и многочисленные идейные разногласия, на первом году своего существования социалистическая часть Думы еще не могла разъединиться. Этого бы не поняли ни рабочие в России, ни Бюро, для которого подобное поведение снова стало бы грубейшим нарушением социалистической тактики. Особенно после состоявшегося в Базеле в ноябре 1912 г. чрезвычайного конгресса Второго Интернационала, который был призван продемонстрировать единство социалистического лагеря перед угрозой мировой войны. В ходе конгресса руководство Интернационала не просто крайне негативно воспри-

нимало любые конфликтные ситуации (критика разногласий в болгарском рабочем движении, положение в российской секции, где из-за «искусственного большинства» «ликвидаторов» даже возникло определенное напряжение¹¹ и т.д.), но даже решительно отстранило от публичных выступлений всех лидеров политических групп, известных своими сепаратистскими настроениями.

В этих условиях перед большевиками встала задача определения дальнейших направлений развития РСДРП и функционирования думской фракции. Для чего и было созвано «февральское совещание ЦК РСДРП с партийными работниками» в Кракове 26 декабря 1912 – 1 января 1913 г. На конференции, помимо определения отношения к позиции всей думской фракции и «ликвидаторам» в целом, было принято отдельно решение о Бунде. Тактика Еврейского союза классифицировалась как «нарушение партийной программы в пользу национализма августовской (1912 г.) конференции ликвидаторов»¹². Особенно подчеркивался вред «обособленности «национальных» социал-демократических организаций», в результате чего следовал призыв большевистского ЦК «к решительному отпору воинствующему национализму»¹³. Причем в данном случае позиция большевистского центра, видимо, была адекватна сложившимся политическим реалиям, поскольку она подтверждается информацией, сохранившейся в отчетах департамента полиции. В частности, уже весной, а именно 28 апреля 1913 г., в документе под № 98623 сообщалось: «Бунд открыто заявил себя приверженцем ликвидаторов, перестал издавать нелегальную литературу, повел атаку на думскую социал-демократическую фракцию (т.е. 6 депутатов-ленинцев) за их приверженность к ленинскому толку и в то же время открыто восхваляет деятельность ликвидаторской семерки депутатов, входящих в социал-демократическую думскую фракцию»¹⁴. В конце сентября – начале октября прошло Поронинское совещание ЦК РСДРП, которое подтвердило остроту национального вопроса и призвало к единственно возможному интернациональному объединению пролетариев всех национальностей.

Таким образом, ситуация все больше и больше накалялась,

следуя к вполне закономерному завершению. Просуществовав лишь год после своего возникновения, думская фракция распалась. Обвинив меньшевистское крыло в отказе от декларируемого обеими группами принципа единодействия, сторонники ленинского ЦК перегруппировались и создали самостоятельную большевистскую фракцию в октябре 1913 г. Процесс распада думской фракции окончательно завершил раскол российского социалистического движения, в котором отныне существовали две партии с независимыми центрами руководства (причем как в России, так и за границей) и две самостоятельные парламентские фракции. Лидером меньшевистской фракции стал Н.С. Чхеидзе, который в одном из своих выступлений озвучил политическое кредо всей группы. «Наиболее подходящим режимом для достижения обновления страны, – заявил он, – является режим демократический, режим парламентский и, если хотите еще более точное определение, режим республиканский»¹⁵. Если сравнить это высказывание с мыслью Л. Троцкого о порочности «буржуазной легальности», о «недостаточности... школы демократии» и др., становятся совершенно понятны и причины партийного раскола, и его организационные последствия¹⁶. «Чтобы прийти к власти, – много позже напишет Каутский, – они (большевики. – М.Л.) выкинули за борт свои демократические принципы. И чтобы удержать за собой власть, они свои социалистические принципы отправили вослед демократическим. Они отстаивали себя персонально, но принесли в жертву свои принципы и этим проявили себя в качестве истинных оппортунистов. Большевизм победил в России, но социализм потерпел там поражение»¹⁷. Пока же надежды на восстановление единства все еще сохранялись. Отказываясь верить в глубинные психологические и идейно-политические разногласия двух направлений в российском социализме, лидеры Второго Интернационала поставили весь свой авторитет, все свое красноречие на службу делу восстановления единства РСДРП.

Summary

Maria Lobanova-Tortika (Kharkov)

The «Liquidator Principles» of the Bund: the “August Block” and the Dissidence of the Socialist Faction in the State DUMA (1912–1913)

This article is devoted to different aspects of the Bund political activity, in particular the negative reaction of the Jewish Union towards the conference of Bolsheviks in Prague (1912). The common ground of the right socialist's programs of the Bund and Mensheviks based on the «August block» platform is under study. In future the closeness of political programs logically led to the unity among the representatives of the oppositional parties in the socialist faction in Russian Duma. In the autumn of 1913, the Bolsheviks formed their own fraction; in this way, the common social democratic wing disintegrated and two factions appeared, the second one has uniting the Jewish Union and the Mensheviks.

Примечания

¹ Рафес М. Очерки истории Бунда. Б.м., 1923. С. 235.

² Большевицкий центр формально провозгласил себя после разрыва с меньшевиками в Праге единственным ЦК РСДРП.

³ Попов А.С. Борьба большевиков за утверждение интернационального принципа в организационном строении партии в годы нового революционного подъема // Вопросы тактического и организационного руководства партии большевиков в период трех революций. М., 1980. С. 34.

⁴ Мартов Ю.О. Спасители или упрямители? (Кто и как разрушал РСДРП) // Избранное. М., 2000. С. 266.

⁵ Червякова М.М. Разоблачение большевиками ликвидаторства, национализма и социал-шовинизма Бунда (1910–1916) // Борьба КПСС против буржуазной идеологии и антипартийных течений (1895–1932). Калинин, 1979. С. 22.

⁶ Там же. С. 6.

⁷ Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос. Т.2. М., 1946. С. 290–367.

⁸ Червякова М.М. Разоблачение большевиками ликвидаторства, национализма и социал-шовинизма. С. 12.

⁹ Рафес М. Очерки истории Бунда. С. 240.

¹⁰ Там же. С. 237.

¹¹ Свалов А.Н. Социал-демократы во Втором Интернационале. М., 1991. С. 59.

¹² Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК 1898–1954. М., 1954. С. 299.

¹³ Большевики. Документы по истории большевизма с 1903 по 1916 год бывшего Московского охранного отделения. М., 1990. С. 198.

¹⁴ Там же. С. 202.

¹⁵ Тотюкин С.В., Шелохаев В.В. Марксисты и русская революция. М., 1996. С. 184.

¹⁶ Каутский К. Демократия и социализм. М., 1991. С. 35.

¹⁷ Там же. С. 21.

Аяна Архипецкая (Санкт-Петербург)

Еврейское женское образование в Российской империи в конце XIX – начале XX века

Сфера образования считается одной из важнейших составляющих культурного общества. Традиционное образование было одним из необходимых элементов существования еврейской общины. Я. Кац пишет, что «...в традиционном еврейском обществе, идеалом которого было сохранение религиозной традиции во всей ее полноте, институты образования служили целям сохранения традиционных ценностей и передачи их новому поколению»¹. Образование играло важнейшую роль при определении места, которое человек занимал в еврейском обществе, так как высокий социальный статус обеспечивался не знатностью происхождения, а ученостью. Образование было различным для девочек и для мальчиков. Общество не придавало особенного значения образованию девочек и лишь в мужчине видело человека, достойного изучать Закон, а «воспитание дочерей преследовало узкие цели – вырастить добродетельных девушек, умеющих молиться и хорошо знающих те заповеди, выполнение которых обязательно для женщины»².

К концу XIX в. это были две противоположенные системы образования (светское модернизированное и традиционное мужское). «Обучение девочек рассматривалось как полная противоположность обучению мальчиков, которое было целиком посвящено изучению Торы»³. Для девочек не обязательно было изучать Тору. Потому «для них было проще найти обоснование изучать светские предметы»⁴.

В журнале «Русский еврей» описывается такая семья, где сестра была одета по последней моде, говорила на нескольких иностранных языках и играла на фортепиано, а брат ходил в длинном кафтане, с пейсами, не умел писать ни на одном языке, даже на иврите.

XIX – начало XX в. внесли много нового в сложившуюся веками систему традиционного еврейского образования. Появились не только новые типы еврейских учебных заведений, но и новые формы и направления в обучении. Именно в трансформации

сферы образования наиболее ярко отразились социально-экономические и политические изменения еврейского общества. В данной статье рассматривается только женское образование. К концу XIX в. в обществе разгорались споры о том, следует ли обучать девочек. В эту «эпоху перемен» женщины все больше включаются в новую систему образования, они заинтересованы в его получении. Для девочек открывается возможность посещать гимназии, где, в отличие от мужчин, они получают современное светское образование. Это в дальнейшем повлияло не только на изменение статуса женщин в обществе, на «новое» самоопределение женщин. Девочки изучали светские науки (иностранные языки, ремесла, арифметику), отчасти из-за безразличия к их образованию со стороны раввинов, а отчасти из-за того, что, получив светское образование, женщина могла обеспечить семью в то время, как муж полностью мог посвятить себя изучению Талмуда. Эта возможность светского образования позволила женщинам, иногда даже раньше, чем мужчинам, принять идеи модернизации.

Образование еврейских девочек в Российской империи – это не изолированный исторический процесс. Рассматривая эту тему, мы можем попытаться ответить на вопросы, были ли еврейские женщины лишь пассивными наблюдателями эпохи перемен или они сами искали путь к модернизации; какую роль играла община и религия, социально-экономические и культурные изменения, политика государства, еврейское право и Просвещение. Проблема женского образования широко обсуждалась в русско-еврейской прессе конца XIX в.⁵ Существовало несколько мнений по поводу необходимости женского образования и его целей.

Приверженцы Гаскалы считали, что трансформация еврейской общины потребует также изменения роли женщин и женского образования. Считалось, что для создания нового поколения «просвещенных» юношей, нужно создать новую систему женского образования, в которой будет сочетаться традиционное и светское образование, чтобы женщины передавали основные идеи своим детям⁶.

Современный исследователь Паула Хайман отмечает, что маскилим в вопросе образования ориентировались на западноевропейские образцы домашнего уклада, где женщина считалась «хранительницей домашнего очага» и должна была заниматься только воспитанием и образованием детей. В действительности по еврейскому закону образованием детей должны были заниматься отцы, к тому же в Восточной Европе женщины были настолько заняты хозяйственной работой и финансовой поддержкой семьи, что у них просто не оставалось времени обучать своих детей (естественно, это не относится к неформальному воспитанию девочек в кругу семьи)⁷.

А.Я. Брук-Брузовский считал, что цель женского образования – взаимодействие еврейского населения с соседями и что благодаря женщинам евреи могут быстрее интегрироваться в русскую среду⁸.

Моше Лейб Лилиенблюм, писатель и публицист периодов поздней хаскалы и движения Ховевей-Цион писал о необходимости для всех женщин получить образование, чтобы можно было обеспечить семью в случае вдовства и в состоянии агуны⁹; он также считал, что женщин нужно обучать ремеслам, если их мужья небогаты.

Авторы-женщины рассматривали образование девочек как некий инструмент в достижении новой роли в обществе. Е. Ямпольская в газете «Русский еврей» пишет, что только женское образование может привести к обновлению общества и людей¹⁰. Сара Рабинович, приводившая примеры того, как девочки убегали из дома в поисках образования, утверждала, что это происходит из-за того, что на протяжении многих веков еврейки исключались из участия в образовательно-культурной жизни общины¹¹.

Александр Цедербаум (1860–1893), публицист, общественный деятель, один из основоположников еврейской прессы в России, утверждал, что у мужчин и у женщин – разные роли, и, поскольку «женская» роль не требует официального образования, женщин вовсе не нужно обучать¹².

Таким образом, в русско-еврейской прессе вопрос о женском образовании рассматривался исключительно в

инструментальных аспектах: либо община хотела извлечь пользу для воспитания «нового поколения», либо женщина должна была быть посредником при контактах с нееврейским населением.

Только в исключительных случаях женщин воспринимали как свободных и «равных»¹³. Рассматривая женское образование в более широком смысле, включая формальное и неформальное, еврейское и нееврейское, систематическое и нет, мы заметим, что большое количество еврейских девочек все-таки так или иначе были задействованы в этой сфере.

Наиболее важными источниками при изучении данной темы являются дневниковые записи и мемуары, относящиеся к изучаемому периоду. Несмотря на весьма субъективный подход, в них содержится множество бытовых деталей, описаний условий жизни, образования, семейного быта. К сожалению, мы располагаем лишь немногими сочинениями, написанными в этом жанре. К тому же ни один мемуарист не является типичным представителем всей еврейской общины или социального класса, мемуарист может показать лишь взгляд собственного окружения, дать субъективную оценку. Биографии полезны не столько информацией, а «голосами», в которых мы можем проследить *отношение* женщин к происходящим событиям¹⁴. Интересны воспоминания Полины Венгеровой¹⁵, Софии Дубновой-Эрлих¹⁶, Зунсер Мириам Шомер¹⁷, Бэлы Шагал¹⁸, Паулы Раковски¹⁹.

Женскому еврейскому образованию в Российской империи посвящены работы серьезных исследователей еврейского образования Ш. Штампфера²⁰ и Е. Адлер²¹. Е. Адлер выделяет 8 опций образования, доступных для женщин, основываясь на источниках из архива YIVO²² (исследовательница изучила 22 женских документа, относящихся к теме женского образования): *отсутствие образования; обучение ремеслам; домашнее образование; домашнее обучение еврейским наукам; домашнее обучение иностранным языкам; хедер; государственная школа; современная школа для девочек*. Университеты и специальные курсы характерны для позднего периода и не заносятся Адлер в отдельную категорию.

Ш. Штампфер предлагает разобраться в самом термине «женское образование», которое включает в себя обучение практическим и полезным навыкам, которые могут пригодиться в повседневной жизни.

Девочки получали различное образование, и его уровень можно рассматривать в следующих аспектах: социальное происхождение (религиозная, нерелигиозная семья); материальное положение (возможность получить частное образование); количество детей в семье; уровень образованности родителей, географический фактор.

Шауль Штампфер указывает на миф, сложившийся относительно образования еврейских девушек. Он утверждает, что по результативности домашнее обучение девочек (не традиционное) нисколько не уступало образованию мальчиков в хедере, где большую часть времени ученики играли, а занятиям посвящали лишь незначительную часть. Исследователь приводит статистические данные, в которых показывает противоречия между показателями посещения школ и уровнем грамотности.

Что представляло собой в этот период домашнее (неформальное) образование? Важнейшим неформальным институтом воспитания является семья. В большинстве случаев как бы незначай воспитательное воздействие семьи имеет решающее значение²³. Часто у родителей не было цели учить девочек, нанимая для этого частного учителя, или в бедных семьях не было такой возможности. Тогда их учили «в доме или в лавках, где они, мало чему или ничему не обучались, а служили помощницами своих матерей в торговле или в ведении домашнего хозяйства»²⁴. Воспитанием и обучением занимались матери, которые служили объектом подражания для своих дочерей. В большинстве случаев воспитание не было систематическим и носило практический характер. Иногда несостоятельные семьи нанимали специальную, «ученую» женщину, которая обучала девочку чтению и письму. Как правило, это не было систематическим образованием и ему не уделялось более двух часов в день. Нанять специального учителя могли лишь в богатых семьях. На раннем этапе развития женского

образования «в состоятельных семьях если и давали дочерям какое-то образование, то оно ограничивалось молитвой и религиозными темами. Девочек из таких семей часто не отправляли в школу, считая, что вполне достаточно домашнего учителя, который научит читать и писать на идише»²⁵.

А.Б. Готлобер писал, что в девушках ценилась красота и владение польским языком²⁶. Нанять преподавателя для изучения современных иностранных языков могли позволить лишь те семьи, которые были достаточно богаты. Изучение иностранных языков имело несколько целей: кто-то изучал их, чтобы вести семейное дело, кто-то хотел получить высшее образование. Хотя некоторым девочкам иностранный язык был нужен не для получения высшего образования за границей, просто их родители подражали буржуазным западно-европейским образцам, где было «модным» обучать девочек. А.О. Цайдер пишет, что, для того чтобы девушка считалась более желанной на брачном рынке, родители считали, что она должна была говорить на французском языке, играть на фортепиано и иметь хороший гардероб²⁷.

Рассмотрим, что представляли собой профессиональные еврейские училища и пансионаты, в которых велось обучение ремеслам. С 1860 г. в прессе стала обсуждаться проблема обучения девушек из бедных семей, так как большинство открывавшихся школ было рассчитано на девушек из среднего и высшего классов, чьи семьи могли позволить себе платить взносы за обучение. В журнале «Русский еврей» активно обсуждался вопрос о предоставлении профессионального образования низшему классу. Даже в школах с высокими взносами были предусмотрены некоторые оплачиваемые места для девочек из бедных семей, они все активнее вовлекались в образовательный процесс, что привело к открытию учебных заведений нового типа, рассчитанных на небогатых еврейских девочек.

Первое училище открыла А.А. Сигаль в 1881 г. при помощи взносов и волонтерской работы учителей. Ее школу посещало 165 учениц, 108 из которых учились бесплатно. В расписание были включены, помимо обучения ремеслам, русский язык, математика, история, география, основы еврейской религии,

иврит. Училища начинают открываться в Одессе в 1887, 1891, 1893 гг. Они существовали за счет частных пожертвований, вступительных взносов некоторых учениц и ежегодной распродажи того, что было произведено ученицами²⁸. К концу 1890 г. более 500 девочек обучались в еврейских школах такого типа в Одессе.

Девушек посылали заниматься ремеслом в том случае, если родители не могли позволить себе оплатить хедер или если девушка должна была сама зарабатывать себе приданое. В мемуарах YIVO Лена Фридман упоминает о том, как она получала такое образование после смерти отца²⁹. Не исключено, что обучение ремеслам носило дополнительный характер, несколько мемуаристок описывают обучение ремеслам как свое второе образование (Лена Карелиц Розенман, Мария Вайсман). Они учились в школе, а дома их также обучали ремеслам. Е. Адлер, ссылаясь на архив YIVO³⁰, упоминает несколько мемуаристок, которые писали, что их обучение ремеслам было вторым образованием. Кто-то начинал с четырех лет учить иврит (у жены раввина), а кого-то вначале обучали ремеслам, а потом отдавали в хедер. Опция обучения ремеслам как первоначального образования, видимо, было предназначена для бедных.

В конце XIX в. начинают распространяться образовательные заведения нового типа – *профессиональные еврейские училища*, в которых учились и девочки. Это позволило девочкам, даже из не очень благополучных семей, получить образование, приобрести определенную профессию, а в дальнейшем – источник дохода, который не зависел от финансового положения их мужа. Положение девушки с профессиональным образованием отличалось от роли тех девушек, которые обучались дома навыкам, необходимым для поддержания семьи. В этих заведениях готовили портных, белошвеек и чулочниц. Одним из самых лучших считалось Санкт-Петербургское училище Общества распространения просвещения между евреями России. В нем было три отделения: белошвейное, цветочно-модное и портное. Девушкам преподавались и общественные предметы. «Помимо общих предметов и еврейских 6–8 часов в неделю, преподается ремесло, в некоторых училищах довольно в боль-

шом объеме»³¹, как сообщает педагогический журнал «Русская школа». Пожертвования на обучение девушек поступали от состоятельных евреев. Также организовывались выставки-продажи работ учениц. По сообщению газеты «Русский еврей», число ремесленниц-евреек от общего числа евреек в Российской империи должно было составить около 15,8 %, что является довольно большим показателем. Итак, у девочек появляется возможность получить профессиональное образование и заниматься новой деятельностью – ремеслом.

Часто в семье возникало напряжение между «аккультурированными» дочерьми, занимающимися ремеслом, и матерями, которые занимались традиционными видами деятельности – торговлей или домашним хозяйством. К этому времени создавались новые школы, где преподавались, помимо ремесла, также и общие науки, необходимые для девочек из низшего класса, которые собирались заняться торговлей³².

Итак, от женщин ожидали не только выполнения домашних обязанностей, но и дополнительного дохода. Ремесло стало новым видом деятельности, доступным для женщин.

Мемуаристов условно можно отнести к среднему и низшему классам, потому что эмигрировали в основном люди, которым нечего было терять. По данным архива YIVO, большинство мемуаристок посещали традиционный хедер³³.

Для девочек он стал популярен среди восточноевропейского еврейства в середине XIX в., когда еврейские семьи были уже готовы, с одной стороны, давать образование девочкам, а с другой, когда еще не открылись новые опции образования для девочек, выходящие за рамки традиционного образования – частные и государственные школы. Мемуаристы не упоминают ничего о том, обязательно ли было для них посещение хедера. Стоит рассмотреть причины, по которым девочки оказывались там (ведь домашнее образование было более распространено). Например, Розу Шонфелд отправили учиться, потому что в их семье не было мальчиков, а Х.В. Лихтенштейн начала посещать хедер в возрасте 5 лет вместе со своим братом³⁴.

По данным, приведенным Ш. Штампфером, число девочек, по сравнению с числом мальчиков, обучавшихся в хедере, было

незначительным (в соотношении 1:18; этот показатель изменялся для различных регионов). В некоторых городах не было принято посылать девочек в хедер, и для их обучения обычно в дом приходил раввин. Родители могли нанимать частного учителя, с которым девочки проходили учебную программу. Если семья была большая, девочек могли отправить учиться в хедер вместе с мальчиками, для них также существовали специальные хедеры, иногда находившиеся по соседству с помещением для мальчиков. Девочек обучала образованная женщина или жена раввина – «ребецин». В программу входила арифметика, обучение чтению и письму на идише, также изучение молитв. Учебниками служили *Tekhinot u Zeena ureena* (молитвы на идише, предназначенные для женщин). Девочки проводили большинство времени за играми, по очереди читая вслух, в некоторых случаях их также обучали шитью³⁵.

Многие девочки покидали хедер из-за различных социальных факторов – начинали учиться дома или переходили в новый тип школ, государственных и частных. В конце XIX – начале XX в. повсеместно начали открываться еврейские частные школы, некоторые из них поддерживало Общество распространения просвещения среди евреев России (ОПЕ). В течение 1844–1881 гг. в наиболее населенных областях империи было открыто более 100 еврейских школ для девочек³⁶. В Восточной Европе стоимость обучения девочек в частных школах была на 50% выше, чем стоимость обучения мальчиков.

Открытие школ для девочек отражало и внутренние процессы, происходящие в еврейском обществе. Еврейские семьи стремились дать девочкам светское образование в таких школах, привлеченные тем, что в учебный план входило преподавание на русском языке, изучение иностранных языков, религиозные курсы, арифметика³⁷. Образование было полностью «практическим» и светским, «полезным», соответствовавшим новым потребностям еврейского общества.

Шевель Перель открыл первую школу для еврейских девочек в Российской империи в 1831 г. Из 137 человек, открывших частные школы в России до 1891 г., было 38 женщин (28 из них были еврейками) и 99 мужчин³⁸, имевших разные

цели и мотивации. Среди них было много частных лиц; это были учителя, работавшие в еврейских школах, раввины и современные маскилим, для которых образование девочек было продолжением процесса модернизации, признаком прогресса и успеха Гаскалы в России.

Многие статьи в прессе показывают всю неоднозначность отношения к частным школам для девочек со стороны образованной части населения. Так, Брук-Брузовский в своей «речи», которая позже была напечатана в газете «Сион»³⁹, указывает на то, что в новых хедерах не уделяется внимания развитию интеллектуального потенциала девочек, плохо развиваются ремесла и знание языка страны. Он пишет, что такие школы были не лучше традиционных.

У нас нет достаточно точных статистических данных о количественном отношении разных возрастных групп к общему числу еврейского населения, данных по регионам, о том, сколько учениц посещали подобные школы, при каких условиях открывались такие школы; нет и мемуаров, с помощью которых мы могли бы восстановить облик таких школ.

Ш. Штампфер дает характеристику образовательной системы Галиции, где имелось больше государственных школ для евреев, и, наверное, такие данные сопоставимы с ситуацией на западных окраинах Российской империи. «В Галиции в 1890 г. было около 230 000 детей в возрасте до 10 лет и около 180 000 в возрасте от 10 до 20 лет. Таким образом, ежегодно количество детей школьного возраста составляло примерно 20 000 чел. В 1890 г. количество детей школьного возраста составило около 150 000, примерно 25% мальчиков и 40% девочек школьного возраста посещали школы (учитывая, что в начальной школе было по 6—8 классов). Спустя десятилетие (если предполагать, что в количественных показателях возрастных категорий не произошло радикальных изменений) в школы ходило уже 45% мальчиков и 60% девочек».

Посещаемость евреями современных начальных школ в Галиции

(М — мальчики, Д — девочки)⁴⁰

Год	Всего		Государственные школы		Частные школы	
	М	Д	М	Д	М	Д
1880	10599	18271	1910	2620	12509	20891
1890	15497	29573	2555	2666	18052	32239
1900	22666	43855	10298	1647	32964	45502

В 1840-е г. правительство разрешило еврейским детям посещать обычные русские школы. Дора Шулер, которая родилась в 1888 г., посещала такую школу в Киевской области. Она называлась «класс светских наук и уроков»; каждую пятницу лекцию давал известный маскил Элизер Цвифиль⁴¹.

С 1860 г. появляются смешанные учебные заведения, где еврейские и нееврейские девочки учились вместе. В 1866 г. в Херсоне открылась такая школа, где среди примерно 120 учениц 60 были еврейками.

Лена С. Вайнбергер пишет, что посещала русскую школу, в которой два класса были заполнены еврейскими детьми. Они учились на русском языке и пели патриотические русские песни, после чего она стала революционеркой⁴².

К началу XX в. стали открываться школы для девочек, основанные самими женщинами (например, Раковски открыла в 1890 г. первую такую школу в Варшаве). К тому моменту это уже стало нормой, а не протестом против традиционного еврейского образования. Возникают женские кружки для изучения Торы: например, Сара Шенирер, выросшая в традиционной семье, основала такой кружок в Кракове (получив поддержку местного раввина), затем открыла несколько официальных школ для девочек

Окончившие гимназию женщины из богатых семей (реже — из бедных) искали возможности продолжать свое образование в высших учебных заведениях и, не находя ее на родине, уезжали учиться за границу — в Швейцарию и Францию.

В Парижском университете, например, перед Первой мировой войной студентки из Румынии и Российской империи (большая часть из которых были еврейками) составляли одну треть от всего количества студентов и две трети от общего числа иностранных студенток. Мемуары свидетельствуют, что женщины боролись за образование и считали его путем к освобождению, и борьба эта позже приводила к радикальным действиям. В семьях нередко возникали конфликты, если, например, мать могла быть необразованной женщиной, сын получал только традиционное образование, старшая дочь обучалась в хедере, а у младшей была возможность не только обучаться в школе, но и претендовать на получение высшего образования.

К концу XIX–началу XX в. почти у всех женщин из различных социальных слоев был доступ к формальному образованию.

Женщины оказывались на периферии двух миров: с одной стороны, они с радостью встречали новые идеи просвещения и модернизации, обеспечивающие некую 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. Таким образом, принятие новых ценностей модернизирующегося 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.

Образование было важнейшим фактором, изменившим статус женщины в обществе.

Примечания

- ¹ Кац Я. Кризис традиции: На пороге нового времени. Иерусалим, 1991. С. 214.
- ² Турнянски Х., Новерштейн В. Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы. Тель-Авив. 1995. Ч. 5. С. 41
- ³ Stampfer S. Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth Century Eastern Europe // Polin. 1992. Vol. 7. P. 187–211.
- ⁴ Stampfer S. Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth Century Eastern Europe. P. 127.
- ⁵ Adler E.R. Women's Education in the Pages of the Russian Jewish Press // Polin. 2002. Vol. 18. P. 121–132
- ⁶ Levinsohn Y.B. Beit yehudah [Еврейский дом]. Vilna, 1838. P. 146, 148–150.
- ⁷ Hyman P.E. The Jewish Family: Myths and Reality. New York, 1986. P. 47–48.
- ⁸ Брук-Брузовский А.Я. Из речи, сказанной содержателем еврейского девичьего пансиона в г. Херсоне // Сион. СПб., 1861. № 20 (17 ноября). С. 321.
- ⁹ Lilienblum M.L. Mikhtav el ha-mo // Ha-Melits. 1872. № 9. P. 65.
- ¹⁰ Ямпольская Е. Нечто о женском образовании евреев // Русский еврей. СПб., 1880. № 20. С. 781.
- ¹¹ Новый восход. СПб., 1910. № 2.
- ¹² Zederbaum A. Erez Ben horin gamur ketsad // Ha-Melits. 1872. № 3. P. 17.
- ¹³ Adler E.R. Private schools for Jewish girls in Tsarist Russia. Brandeis University, Waltham, 2003. P. 52. (дисс.на соиск. степ. канд. ист. наук).
- ¹⁴ Adelman H.E. Self, other, and community: Jewish women's autobiography // Nashim. A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. Bloomington, 2004. №7. P. 116.
- ¹⁵ Венгерова П. Воспоминания бабушки. Очерки культурной истории евреев России в XIX веке. М., 2003.
- ¹⁶ Дубнова-Эрлих С. Хлеб и маца: Воспоминания. Стихи разных лет. СПб., 1994.
- ¹⁷ Zunser M. Yesterday: A Memoir of a Russian-Jewish Family. New York, 1978.
- ¹⁸ Baskin J.R. Piety and Female Aspiration in the Memoirs of Pauline Epstein Wengeroff and Bella Rosenfeld Chagall // Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues. Bloomington, 2004. №7. P.83
- ¹⁹ Rakovsky P. My Life as a Radical Jewish Woman: Memoirs of a Zionist Feminist in Poland. Bloomington and Indianapolis, 2002.
- ²⁰ Adelman H.E. Self, other, and community: Jewish women's autobiography. P. 132.
- ²¹ Adler E. Private schools for Jewish girls in Tsarist Russia. P. 84. См. также: Goodstein L. Women Taking Active Role to Study Orthodox Judaism // The New York Times. New York, 2000. December 21.
- ²² YIVO (Институт изучения еврейской культуры), объявивший в 1942 г. о сборе автобиографий иммигрантов, собрал более 200 документов.
- ²³ Кац Я. Кризис традиции: На пороге нового времени. С. 215.
- ²⁴ Паперна А.И. Из Николаевской эпохи // Россия в мемуарах. Евреи в России. XIX век / Сост. В. Кельнер. М., 2000. С. 116.
- ²⁵ Stampfer S. Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth Century Eastern Europe. P. 187–211.

- ²⁶ *Adler E.* Private schools for Jewish girls in Tsarist Russia. P. 52.
- ²⁷ Цайдлер А. О женском образовании // Рассвет. Одесса, 1861. № 40. P. 638.
- ²⁸ *Adler E.* Private Schools for Jewish Girls in Tsarist Russia. P. 246.
- ²⁹ YIVO RG 102, file. 157 P. 1–2. – Цит. по: *Adler E.* Educational Options for Jewish Girls in Nineteenth-Century Europe // *Polin: Studies in Polish Jewry.* Oxford, 2002. Vol. 15. P.304–305.
- ³⁰ *Adler E.* Private Schools for Jewish Girls in Tsarist Russia. P. 308.
- ³¹ Русская школа. Общепедагогический журнал для учителей и деятелей по народному образованию. СПб, 1904. № 2. С. 120.
- ³² Адлер цитирует речь одной из основательниц школ Сакер, опубликованную в журнале «День» (1871. №23. С. 351–352). – *Adler E.* Private Schools for Jewish Girls in Tsarist Russia. P. 245.
- ³³ YIVO RG 102, files 175, 103, 110, 244. – Цит. по: *Adler E.* Educational Options for Jewish Girls in Nineteenth-Century Europe. P. 308–309.
- ³⁴ *Adler E.* Private Schools for Jewish Girls in Tsarist Russia. P. 74.
- ³⁵ *Stampfer S.* Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth Century Eastern Europe. P. 187–211.
- ³⁶ *Adler E.* Private schools for Jewish girls in Tsarist Russia. P.172
- ³⁷ *Ibid.*
- ³⁸ *Ibid.* P. 99.
- ³⁹ Брук-Брузовский А.Я. Из речи, сказанной содержателем еврейского девичьего пансиона в г. Херсоне. С. 321.
- ⁴⁰ *Stampfer S.* Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in Nineteenth Century Eastern Europe. P. 80.
- ⁴¹ YIVO RG 102, file 7. P. 1. – Цит. по: *Adler E.R.* Women’s Education in the Pages of the Russian Jewish Press. P. 121–132.
- ⁴² YIVO RG102, file 160. P. 2. – Цит. по: *Adler E.* Educational Options for Jewish Girls in Nineteenth-Century Europe. P.308

Евгения Певзнер (Санкт-Петербург)

Еврейские общественные культурно-просветительские организации Петрограда после Октябрьской революции

Данная статья посвящена деятельности еврейских общественных культурно-просветительских организаций Петрограда после Октябрьской революции.

Отдельные аспекты данной темы освещались в работах М. Бейзера¹, В. Гессена², А.А. Гринбаума³, Р.Ш. Ганелина и В.Е. Кельнера⁴, в диссертации⁵ и статье В. Кнорринг⁶, в статьях В. Лебедевой-Каплан⁷, В. Лукина⁸, А. Орловой⁹, Н. Романовой¹⁰, в неопубликованном исследовании Г. Позина¹¹, в диссертации¹² и монографии Т.М. Смирновой¹³, в исследовании И. Трощкого¹⁴.

До 1917 г. в Петербурге-Петрограде существовало много еврейских общественных организаций, среди которых самыми крупными были: Общество для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ), Еврейское историко-этнографическое общество (ЕИЭО), Общество еврейской народной музыки (ОЕНМ) и возникшие во время Первой мировой войны Еврейский комитет помощи жертвам войны (ЕКОПО) и Еврейское общество поощрения художеств (ЕОПХ).

Октябрьская революция резко изменила условия существования и характер деятельности еврейских общественных культурно-просветительских организаций. Отношение советской власти к общественным организациям, как следует из отчета Еврейского отдела Наркомнаца, было резко отрицательным, как к «очагам меньшевизма и саботирования еврейской советской работы».

«Детальное обследование центральных Комитетов этих Обществ убедило, однако, Еводдел, что для безболезненной ликвидации этих «Обществ» необходимо раньше их коммунизировать. Были выработаны списки новых Центральных Комитетов этих Обществ, был составлен и утвержден Коллегией Наркомнаца приказ Еводдела о коммунизации»¹⁵.

Политика Еврейской секции РКП (б) совпала с политикой Наркомнаца. Была проведена перерегистрация обществ, соответственно были изменены уставы обществ. По предложению Народного комиссариата внутренних дел, в 1923 г. Главным управлением научных учреждений при Народном комиссариате просвещения был разработан проект Устава научных, литературных и научно-художественных обществ¹⁶.

Для оказания помощи пострадавшим от военных действий уже в начале Первой мировой войны был создан ЕКОПО¹⁷, главным образом занимавшийся помощью беженцам (организация их расселения, перемещение, снабжение продуктами питания, одежда, трудоустройство, медицинское обеспечение¹⁸). Кроме того, ЕКОПО уделял большое внимание духовным запросам беженцев. Совместно с ОЗЕ и ОПЕ организовывал детские очаги, школы, а также курсы для взрослых¹⁹. Совместно с ОРТОм были устроены промышленные мастерские, а также учебные мастерские для подростков и взрослых²⁰. До 1917 г. ЕКОПО вел активную работу, но после Октябрьской революции и Брестского мирного договора его деятельность свелась исключительно к реэвакуации беженцев. В 1918 г. Еврейский отдел Петрогубнаца зарегистрировал ЕКОПО, и он продолжил свою деятельность²¹.

Однако образованный 19 января 1918 г. Еврейский Комиссариат при Наркомнаце установил жесткий контроль над денежными операциями ЕКОПО, а национализированные банки отказывались выдавать комитету принадлежащие ему деньги. Тем не менее ЕКОПО продолжал самостоятельно функционировать вплоть до эмиграции его председателя, Г.Б. Слиозберга в Финляндию в марте 1920 г. В связи с погромами на Украине, юге и западе России, в июле 1920 г. по инициативе Еврейского комиссариата образовался Еврейский общественный комитет (Евобщестком или, на идише, Идгезком) для помощи пострадавшим от войны и погромов²². Хотя он с самого начала был поставлен под контроль еврейских коммунистических учреждений, представители ЕКОПО были включены в его состав, так как его участия потребовали иностранные организации по оказанию помощи. Присоединение к Евобщесткому позво-

лило ЕКОПО выйти из финансового тупика и расширить свою деятельность, но теперь он занимался только материальной помощью беженцам²³.

В начале января 1921 г. руководству общественных организаций стало известно о планах Евотдела Наркомнаца заменить составы их комитетов на угодных Наркомнацу лиц, и ЕКОПО, ОРТ и ОЗЕ вышли из Евобщесткома. 21 февраля 1921 г. Еврейский отдел Наркомнаца предписал распустить старый Центральный комитет ЕКОПО и местные комитеты, «ввиду того, что они были избраны еще до Октябрьской революции, когда избирательным правом довольствовались преимущественно эксплуатирующие чужой труд и действующие по праву, работанному применительно к дореволюционным учреждениям», назначил временный Центральный комитет и потребовал заменить местные комитеты²⁴. Весной 1921 г. ЕКОПО перестал существовать²⁵.

Созданное в 1912 г. ОЗЕ вело активную работу по оздоровлению еврейского населения²⁶, организуя лечебные учреждения, устраивая летние детские площадки и загородные колонии, детские очаги. В этих детских учреждениях занимались не только оздоровлением, но и обучением детей, прививали гигиенические навыки, учили наблюдению за природой, занимались пением, рисованием, лепкой, развивающими играми²⁷. В 1916–1917 гг. ОЗЕ организовало курсы для подготовки руководителей детских очагов, площадок и колоний²⁸. ОЗЕ выпускало научно-популярные брошюры и листовки, посвященные профилактике заболеваний, устраивало популярные лекции²⁹. В 1916 г. Общество начало собирать библиотеку³⁰, после Февральской революции приступило к изданию журнала «Известия ОЗЕ», в котором публиковались статьи, посвященные его работе³¹. После Октябрьской революции лечебные учреждения ОЗЕ были национализированы³². Общество продолжало (до 1920 г.) организовывать детские оздоровительные учреждения и выпускать журнал, активно пополняло библиотеку, в 1918 г. открыло музей, занималось издательской (на средства Наркомпроса) и научной деятельностью³³. В 1920 г. под эгидой Евобщесткома ОЗЕ совместно с ЕКОПО оказывало

помощь жертвам погромов³⁴. Еводдел Наркомнаца предписал распустить Центральный и местные комитеты ОЗЕ, а для его реорганизации назначил временный Центральный комитет³⁵. ОЗЕ было закрыто властями в начале 1922 г.³⁶.

Еврейское общество поощрения художеств (ЕОПХ) было создано в ноябре 1915 г.³⁷. Оно провело две выставки (в Петрограде и Москве) и три конкурса³⁸, организовывало лекции, посвященные еврейскому искусству и его истории, планировало устроить библиотеку, музей, постоянную экспозицию, оказывать помощь молодым художникам. После мая 1917 г. ЕОПХ приостановило свою работу, лишь 12 декабря 1917 г. его члены были приглашены на совещание представителей ОПЕ и ОЗЕ по вопросу об издании детской художественной литературы для участия в оформлении детских книг³⁹. ЕОПХ возобновило свою деятельность в апреле 1918 г.⁴⁰, место эмигрировавшего председателя М.М. Винавера занял скульптор И.Я. Гинцбург, но фактическим руководителем стал его заместитель, доктор А.М. Брамсон, активист нескольких еврейских обществ⁴¹. Общество пополняло библиотеку и музей, в основном за счет частных пожертвований, провело аукцион в пользу ЕКОПО, помогало нуждающимся художникам⁴². Однако самой главной работой ЕОПХ было создание картин-пособий из еврейской жизни для детей дошкольного и школьного возраста (на средства Наркомпроса и под его контролем)⁴³. На последнем заседании правления ЕОПХ (29.09.1919) обсуждалось проведение предложенного М. Пивоварским конкурса на композицию «шекеля» и вопрос об иллюстрировании еврейских сказок и легенд⁴⁴. ЕОПХ явно не собиралось закрываться – 26 декабря 1919 г. состоялось заседание Комиссии по выработке сметы на 1920 г.⁴⁵, но оно стало последним свидетельством о ЕОПХ: никаких сообщений о его закрытии ни в архивных документах, ни в периодической печати найти не удалось.

Самая большая еврейская общественная организация Ё ОПЕ, созданное в 1863 г., – имело множество филиалов на территории России (и не только в черте оседлости), свои школы и училища, организовывало учительские курсы, выпускало журнал, занималось издательской деятельностью, имело большую

библиотеку⁴⁶. Во время войны работа ОПЕ активизировалась – создавались школы для беженцев, оказывалась материальная поддержка школам и нуждающимся учителям, попавшим в тяжелое положение из-за войны, организовывались вечерние курсы для взрослых⁴⁷.

После Февральской революции ОПЕ вело активную работу по организации Высшей школы еврейских знаний, провело Всероссийский учительский съезд, на котором обсуждались вопросы еврейского образования при изменившейся политической ситуации⁴⁸. Октябрьская революция существенно ограничила работу ОПЕ. Декрет о национализации образования лишил ОПЕ возможности иметь школы, все еврейские школы были включены в общегосударственную сеть⁴⁹, вследствие чего были закрыты и Гродненские педагогические курсы⁵⁰. Были закрыты многие филиалы ОПЕ. Тем не менее ОПЕ открыло Петроградский еврейский народный университет (1919–1925), где преподавали многие его сотрудники⁵¹.

ОПЕ вынуждено было ограничиться научной работой, пополнением библиотеки и издательской деятельностью. Фонды Библиотеки ОПЕ были признаны ценным культурным достоянием, в связи с чем библиотека получила охранную грамоту от Наркомпроса⁵². ОПЕ сотрудничало с Наркомнацем и Наркомпросом: Наркомнац признавал его заслуги в деле народного образования и в начале осени 1918 г. попросил прислать учебные материалы и рекомендовать кадры для устраиваемых комиссариатом краткосрочных учительских курсов; Наркомпрос выдал ОПЕ субсидию на издательскую деятельность в размере 50 000 руб.⁵³

В 1919 г. Губкомнац официально зарегистрировал ОПЕ⁵⁴, но к началу 20-х г. отношение большевиков к нему претерпевает изменения, власти несколько раз грозили закрытием.

В 1920 г. ОПЕ было два раза зарегистрировано Петроградским губернским управлением, причем цель его деятельности определялась по-разному: в одном случае – как научно-техническая разработка вопросов, связанных с осуществлением распространения просвещения, в другом – как распространение просвещения между евреями, материальная поддержка

учеников, учителей и литераторов. Для осуществления этих целей ОПЕ могло открывать для евреев учебные заведения, библиотеки, курсы общеобразовательных и еврейских знаний, специальные курсы для еврейских учителей, устраивать чтения, беседы, музеи, выставки и т. п., а равно способствовать другим в устройстве таковых, собирать и разрабатывать сведения о постановке дела просвещения евреев, оказывать вспомоществование существующим учебным заведениям, учителям, ученикам, издавать соответствующие целям Общества книги и периодические издания и распространять таковые путем продажи или безвозмездно и помогать в этом другим⁵⁵.

В том же 1920 г. власти впервые всерьез поставили вопрос о возможности закрытия ОПЕ. В октябре 1920 г. представители Еврейского отдела по просвещению национальных меньшинств Наркомпроса обследовали состояние еврейских культурно-просветительных учреждений в Петрограде с целью решения вопроса о субсидировании этих учреждений и дальнейшем их существовании. В Наркомпросе заслушали изложенную выше программу работы ОПЕ, дополненную разработкой архива по истории школьного дела среди евреев в России, и не усмотрели никаких препятствий для ее осуществления. Однако контроль за ОПЕ все же был усилен: в конце года Наркомпрос назначил в ОПЕ своего комиссара, П. Лейтмана, а в мае 1921 г. в библиотеку ОПЕ были назначены еще два комиссара – И.Д. Сосис и Д.С. Махлин. Таким образом, ОПЕ становилось объектом все более пристального внимания со стороны властей⁵⁶.

Еврейский отдел Петрогубнаца сообщает в своем отчете за февраль–май 1921 г. о ликвидации ОПЕ⁵⁷. Однако 27 августа 1921 г. Комитет ОПЕ отправил в отдел управления Губисполкома, согласно распоряжению о перерегистрации Обществ и Союзов, заявление о регистрации⁵⁸.

В ноябре 1921 г. библиотека ОПЕ была зарегистрирована в списке научных библиотек Петрограда как самостоятельная организация, хотя она была учреждением ОПЕ⁵⁹. Чтобы разрешить это противоречие, заведующий управлением академических учреждений М.П. Кристи не только лично предложил ОПЕ срочно зарегистрироваться в этом списке, но и поддержал

его ходатайство перед Евоцделом Губкомнаца. Общество было зарегистрировано в Петроградском управлении научных учреждений академического центра⁶⁰. После этого, как отмечает М. Бейзер, дела ОПЕ несколько поправились⁶¹. Благодаря субсидиям от ГУБОНО, а позднее и от американской благотворительной организации «Джойнт» появилась возможность планомерно приводить в порядок книги, периодику, справочники и инвентарные списки. С. Л. Цинберг занялся описанием рукописей. Впрочем, для приставленных к библиотеке комиссаров большой интерес представляли газеты «Эмес» и нью-йоркская «Фрейхед», получаемые, что неизменно подчеркивалось как достоинство библиотеки, в читальне. Критические замечания у большевистских контролеров вызывало отсутствие учета читателей и посетителей собраний. Существенным недостатком работы ОПЕ комиссары признавали нечастые перевыборы членов его комитета. Видимо, это не считалось непоправимым: в ходе обследования научных и культурно-просветительных организаций Петрограда, после которой большинство из них было закрыто, ОПЕ уцелело и даже получило доброжелательный отзыв о своей работе.

В ноябре 1921 г. председатель Евоцдела Петроградского Губкомнаца А.И. Раева сообщила, что в отделе национальных меньшинств при Наркомпросе имеется предписание о закрытии ОПЕ, и тут же обещала принять все меры к тому, чтобы оно продолжало функционировать⁶². 1 декабря 1921 г. Отдел управления Губисполкома выпустил срочное распоряжение о закрытии ОПЕ, но 4 декабря 1921 г. Отдел управления Московского района отклонил это распоряжение, ссылаясь на то, что Загородный проспект находится на территории не Московского района, а на территории 1-го Городского района⁶³.

В сведениях о культурно-просветительских учреждениях в Петрограде и Петроградской губернии на апрель–декабрь 1922 г., ОПЕ упоминается⁶⁴.

Только в 1923 г. ОПЕ было зарегистрировано с целью распространения научных знаний среди еврейского населения Петрограда и Петроградской губернии⁶⁵, но даже после регистрации рассматривался вопрос о его закрытии. На заседании

(3.03.1923) Центрального бюро еврейских секций при РКП(б) представитель Центрального бюро еврейского просвещения Левитан доложил, что в «Петербурге (так в тексте. – Е.П.)» легализовано ОПЕ и Наркомпрос протестует против этого. Было постановлено установить строгий контроль над московскими и «петербургскими (так в тексте – Е.П.)» просветительскими учреждениями и обществами, которые возглавляют сионистско-клерикальные элементы⁶⁶.

На заседании (16.04.1923) активных еврейских работников совместно с председателем Главсовнацмена было решено закрыть ОПЕ, ибо оно по составу и наименованию вредно, а по деятельности излишне. Издательство и библиотеку Общества было решено обследовать и по возможности объединить с соответствующими учреждениями⁶⁷.

Циркуляром НКВД (30.05.1923, № 158) о порядке утверждения научных, литературных и научно-художественных обществ, исполнительным органам всех уже утвержденных обществ такого типа было предписано в трехмесячный срок переработать их уставы по образцу приложенного при циркуляре нормального устава, выработанного совместно Народными комиссариатами внутренних дел, юстиции и просвещения. Ввиду этого Комитет ОПЕ представил к регистрации новый устав для своей деятельности, применяясь во всем к нормальному уставу. Помимо изменений в способе выбора правления Общества и других сторон внутренней организации, новый устав внес изменения и в те задачи, которые ОПЕ должно себе ставить. Целью ОПЕ становилось объединение в Петрограде научных работников, изучающих историю, культуру, быт, язык, литературу и искусство евреев, а также научная разработка относящихся к этой области вопросов, распространение соответствующих сведений и пробуждение интересов к задачам ОПЕ в общественной среде. Таким образом, ОПЕ приобрело характер чисто научного учреждения, состоящего в ведении Главнауки Наркомпроса⁶⁸.

До конца 1929 г. ОПЕ вело активную работу: выпустило 2 выпуска сборника «Еврейская мысль» и журнал «Еврейский вестник», устраивало доклады, литературно-музыкальные ве-

чера, вело научную работу, пополняло библиотеку⁶⁹. До 1924 г. ОПЕ оказывало материальную помощь ученым, литераторам, учителям и учащимся, а новым уставом эта деятельность не была предусмотрена⁷⁰. ОПЕ было закрыто вместе с ЕИЭО в декабре 1929 г.⁷¹.

Созданное в 1908 г. ЕИЭО занималось изучением истории евреев России и Польши, издавало журнал «Еврейская старина», устраивало лекции по еврейской истории и культуре, собирало материал для архива, библиотеки и музея, организовало три этнографические экспедиции под руководством С. Ан-ского⁷². Во время Первой мировой войны ЕИЭО занималось спасением памятников еврейской культуры в районе военных действий⁷³. После Февральской революции ЕИЭО приостановило свою работу. В 1917 г. Комитет собирался только 3 раза⁷⁴. ЕИЭО не смогло выпустить журнал «Еврейская старина» из-за типографских трудностей⁷⁵. Работал Музей ЕИЭО, который был закрыт осенью 1917 г. из-за опасности ограбления⁷⁶. В 1918 г. ЕИЭО получило стипендию от Наркомпроса и смогло выпустить 10 том «Еврейской старины»⁷⁷. Весной 1918 г. музейную коллекцию пытался захватить Еврейский отдел Наркомнаца. Комиссариат издал декрет «Об учреждении Центрального еврейского архива», согласно которому при Центральном еврейском архиве должен быть учрежден Центральный еврейский музей. В декрете говорилось, что «предметы старины, искусства и древности, музеи, библиотеки, архивы и собрания рукописей, где бы они ни находились, принимаются как национальная собственность еврейского народа под охрану власти рабоче-крестьянского правительства в лице Комиссариата по еврейским национальным делам». Декрет предоставлял право сотрудникам Наркомнаца реквизировать предметы старины в случае возникновения «опасности их исчезновения, похищения, порчи, либо при наличии основания опасаться вывоза их за границу». 10 апреля 1918 г. представители Комиссариата закрыли музей и архив ЕИЭО под предлогом получения сведений о хищениях в них. Попутно была опечатана комната Ан-ского, который жил при музее. Благодаря энергичному вмешательству Ан-ского удалось быстро ликвидировать самоуправство новой

власти, и музей и архив были возвращены Обществу. Однако эта маленькая победа Ан-ского не могла послужить основанием для возобновления работы музея. Ввиду наступившей разрухи деятельность Общества и его музея вскоре замирает вследствие отсутствия финансирования этих учреждений и невыносимых условий существования. 24 мая 1918 г. Ан-ский сдал на временное хранение в этнографический отдел Русского музея 5 ящиков с наиболее ценными предметами этнографической экспедиции⁷⁸.

Только в 1923 г. ЕИЭО возобновило свою работу. В апреле 1923 г. определением Административного подотдела отдела управления Петроградского Облисполкома ЕИЭО было зарегистрировано. Как и ОПЕ, оно лишилось всероссийского статуса и было вынуждено ограничить свою деятельность только наукой⁷⁹. Летом 1923 г. открылся Музей ЕИЭО⁸⁰. В связи с отъездом С.А. Ан-ского, М.М. Винавера, С.М. Дубнова был избран новый Комитет, который возглавил Л.Я. Штернберг⁸¹. Комитет ЕИЭО обратился в Русский музей с просьбой вернуть экспонаты, сданные Ан-ским на хранение в Русский музей. Совет этнографического отдела Русского музея, рассмотрев коллекцию, признал ее большую научную ценность. Согласно уставу Русского музея, экспонаты, сданные на хранение и не востребованные в течение года, становятся собственностью Русского музея. Однако, руководство Русского музея после длительной переписки решило вернуть ЕИЭО часть коллекции, оставив у себя самые ценные экспонаты⁸². В 1924 г. вышел 11-й том «Еврейской старины»⁸³. В ЕИЭО появились новые комиссии – по изучению еврейской психофизики и по изучению еврейских древностей. Сотрудники ЕИЭО читали лекции по еврейской истории и культуре, многие лекции проводились совместно с ОПЕ. Продолжали пополняться музей и архив ЕИЭО. Были проведены этнографические экспедиции в Белоруссию, на Украину и Кавказ⁸⁴.

К сожалению, судьба ЕИЭО была предreshена. В октябре 1929 г. в Ленинграде работала Комиссия по обследованию политического состояния еврейских организаций города, в составе которой были представители Еврейской секции Лено-

блисполкома и Еврейского дома просвещения, но ни одного научного эксперта. Обследовав за один день (17.10.1929) деятельность ЕИЭО и его музея, комиссия пришла к заключению, на основании которого Ленинградский облисполком постановил (6.12.1929) ликвидировать ЕИЭО, о чем сообщил (9.12.1929) Комитету ЕИЭО. Облисполком объяснял причины закрытия ЕИЭО тем, что оно «а) ... ведет идеологически чуждую советской общественности и еврейской трудящейся массе деятельность, что подтверждается докладами на общих собраниях Общества и изданием (содержание сборника «Еврейская старина»), связью с белоэмигрантом Дубновым и т. п., что музей, несмотря на наличие в нем весьма ценных с научной точки зрения экспонатов, которые могли бы быть использованы для антирелигиозной пропаганды, до сих пор по своей постановке приспособлены для пропаганды шовинистически-религиозной идеологии; б) ... что Общество в настоящем своем составе и по структуре не способно поставить сколько-нибудь полезную советской общественности работу»⁸⁵.

Таким образом, еврейские общественные организации, которые внесли большой вклад в сохранение и развитие национальной культуры, истории, образования, были уничтожены, несмотря на то, что власти высоко оценили вклад ОПЕ в развитие образования евреев, научную ценность библиотеки ОПЕ и музея ЕИЭО.

По мнению Р.Ш. Ганелина и В.Е. Кельнера, закрытие ОПЕ и ЕИЭО совпало с разгромом гуманитарной интеллигенции, произошедшим в 1929 г.⁸⁶.

С закрытием этих обществ еврейская культура и история были преданы забвению на долгие годы советской власти.

Примечания

- ¹ Бейзер М. Евреи в Петербурге. Иерусалим, 1989; http://school.ort.spb.ru/library/torah/russ/russ000_01.htm; Бейзер М. Евреи Ленинграда. 1917–1939. Национальная жизнь и советизация. М.; Иерусалим, 1999. С. 243–250, 279, 283, 309–319.
- ² Гессен В. Ю. К истории евреев: 300 лет в Санкт-Петербурге. СПб., 2005. С. 248–257.
- ³ Гринбаум А.А. Еврейская наука и научные учреждения в Советском Союзе. 1918–1953 // Евреи в России. Историографические очерки (2-я половина XIX в. – XX в.). М.; Иерусалим, 1994. С. 14–15, 19–28.
- ⁴ Ганелин Р.Ш., Кельнер В.Е. Проблемы историографии евреев в России. 2-я половина XIX в.–1-я четверть XX в. // Евреи в России. Историографические очерки. С. 213–214, 219–221, 226–228.
- ⁵ Кнорринг В.В. Издательская деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в России (рукопись). СПб., 2005.
- ⁶ Кнорринг В.В. Симпатичное Общество // Клио. № 2. СПб., 2005. С. 146–148.
- ⁷ Лебедева-Каплан В.Л. Три письма из 1919 г. (Из истории еврейской культуры Петрограда) // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии. Сб. научных трудов. СПб., 1993. С. 135–136, 139–142.
- ⁸ Лукин В. К столетию образования петербургской научной школы еврейской истории // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии. С. 13–26; *его же*. От народничества к народу. (С. А. Ан-ский – этнограф восточноевропейского еврейства) // Евреи в России. История и культура. Вып. 3. СПб., 1995. С. 125–161; *его же*. Фонд Еврейского Историко-Этнографического Общества в Центральном Государственном Историческом Архиве Ленинграда // Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога. Сб. статей. М., 1992. С. 251–253.
- ⁹ Орлова А. К истории Еврейского Общества Поощрения Художеств: Петроград 1915–1919 гг. // Еврейский музей. СПб., 2004. С. 189–190.
- ¹⁰ Романова Н. Документы Еврейского отдела Петроградского комиссариата по делам национальностей // История евреев в России. Проблемы источниковедения и историографии. С. 152–155.
- ¹¹ Позин Г. История Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения (советский период). СПб., 2000 (рукопись).
- ¹² Смирнова Т.М. Культурная жизнь национальных меньшинств Петрограда-Ленинграда и Петроградской-Ленинградской губернии (области). 1917–1938 гг. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. д-ра ист. наук. СПб., 1999. С. 12–13.
- ¹³ Смирнова Т.М. Национальность – питерские. Национальные меньшинства Петербурга и Ленинградской области в XX веке. СПб., 2002. С. 266, 272–274, 276–277, 280.
- ¹⁴ Троцкий И.М. Самодеятельность и самопомощь евреев в России (ОПЕ, ОРТ, ЕКО, ОЗЕ, ЕКОПО) // Книга о русском еврействе от 1860-х годов до революции 1917 г. М.; Иерусалим, 2002. С. 475–501.
- ¹⁵ Отчет о деятельности Еводдела Наркомнаца за время 16.11.– 31.12.1920 // ГАРФ, ф. 1318, оп. 24, д. 5, л. 6; Отчет Еврейского отдела Наркомнаца за период с 3 конференции // Там же. Д. 15. л. 19.

¹⁶ Нормальный Устав научных, литературных и научно-художественных Обществ // ГАРФ, ф. 393, оп. 43, д. 24, л. 98–101.

¹⁷ Отчет ЕКОПО за 1914–1915 годы // РГИА, ф. 1546, оп. 1, д. 1, л. 47–48.

¹⁸ Отчет Центрального Комитета помощи жертвам войны с начала деятельности (август 1914) по 30 июня 1917 г. Пг., 1918. С. 40–41.

¹⁹ Призрение детей: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА, ф. 1546, оп. 1, д. 217, л. 31–34; Сообщения с мест // Помощь. 1916. № 4. С. 46; № 6. С. 34; Образовательные учреждения для беженцев // Вестник еврейского просвещения. № 39. 1916. С. 34; Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. № 1. С. 33–34; № 4–5. С. 34; № 6. С. 16; № 7. С. 29–30; № 9–10. С. 22; № 14. С. 26; № 1–2 (15–16). С. 32; Отчет Центрального Комитета. С. 29; Помощь трудовая, просветительная и врачебно-санитарная: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА, ф. 1546, д. 217, л. 75; Школьное дело среди беженцев // Помощь. 1915. № 1. С. 34; Хроника и сообщения // Вестник еврейского просвещения. 1915. № 37. С. 11; Школьное дело // Дело помощи. 1917. № 9–10. С. 20–21; По Минскому району // Дело помощи. 1917. № 6. С. 21–22; Школьное дело среди беженцев // Дело помощи. 1917. № 3 (17). С. 82.

²⁰ Отчет Центрального Комитета... С. 29; Помощь трудовая, просветительная и врачебно-санитарная: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА, ф. 1546, оп. 1, д. 217, л. 78–79; Трудовая помощь: Материалы к отчету о деятельности Комитета // РГИА, ф. 1546, д. 217, л. 158; Омск. // Помощь. 1916. № 7. С. 50–51; Смоленск // Дело помощи. 1917. № 3. С. 27; Сообщения с мест // Дело помощи. 1917. № 1–2 (15–16). С. 32; № 4–5. С. 31–32; № 7–8. С. 33.

²¹ История возникновения и деятельности Комиссариата по делам национальностей Союза Коммун Северной Области // ЦГАИПД СПб., ф. 16, оп. 11, д. 10632, л. 23.

²² Краткий очерк деятельности Евобщесткома // ГАРФ, ф. 1318, оп. 24, д. 2, л. 2.

²³ Отчет о деятельности Еврейского отдела Наркомнаца за январь 1921 г. // ГАРФ, ф. 1318, оп. 24, д. 15, л. 3.

²⁴ Приказ Еврейского отдела Наркомнаца от 21.02.1921 // ГАРФ, ф. 1318, оп. 1, д. 687, л. 9.

²⁵ *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. С. 247–248.

²⁶ К истории ОЗЕ // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 96, л. 140 // *Позин Г.М.* История «Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения». С. 17.

²⁷ Отчет Общества за 1912–1913 гг. (с 28.11.1912 до 1.01.1914). СПб., 1914. С. 8–9; Деятельность Общества в 1920–1921 гг. // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 9а, л. 157; *Ривлин Е.С.* Как возникли первые очаги Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения // Известия ОЗЕ. 1918. № 4. С. 27–30; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 174, л. 14–15; *Штейнгауз М.М.* Летние детские колонии. СПб., 1918. С. 135, 139, 149–150, 17–72.

²⁸ Краткий отчет 6-недельных курсов для подготовки руководителей для детских очагов, прочитанный на закрытии курсов 30 Апреля 1916 г. Э.И. Цетлин // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 63, л. 252, 256–257; Курсы для подготовки руководительниц площадками и колониями // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 63, л. 248–250; *Штейнгауз М.М.* Летние детские колонии. СПб., 1918. С. 186–91; Известия ОЗЕ. 1917. № 2. С. 4–9; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 165, л. 15–17; Отчет Е.С. Ривлин о Временных фребелевских курсах, организованных ОЗЕ в Ека-

теринославе // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 63, л. 311–323; Известия ОЗЕ. 1917. №3. С. 3–11; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 167, л. 122–130; Краткий отчет курсов руководителей колоний и площадок, устроенных Одесским отделением ОЗЕ // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 63, л. 269.

²⁹ К истории ОЗЕ // РГИА, ф. 1545. оп. 1, д. 96, л. 247, 250; Отчет Общества за 1912–1913 гг. СПб., 1914. С. 13.

³⁰ В библиотеке при Центральном Комитете ОЗЕ // Известия ОЗЕ. 1919. №2. С. 8; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 185, л. 80; Обращение Комитета ОЗЕ // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 64, л. 24.

³¹ К истории ОЗЕ // РГИА, ф. 1545. оп. 1, д. 96, л. 244–245, 255.

³² *Позин Г.М.* История Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения. С. 70.

³³ Суммарная медико-санитарная и детская помощь (с 1914 по 1.01.1920) // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 9а, л. 147; К истории ОЗЕ // РГИА, ф. 1545. оп. 1, д. 96, л. 246, 251–255, 260–266; В библиотеке при Центральном Комитете ОЗЕ // Известия ОЗЕ. 1919. №2. С. 9; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 185, л. 81; О музее еврейского здравоохранения // Известия ОЗЕ. 1919. № 2. С. 5; РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 185, л. 79; Письмо Комитета ОЗЕ в КНП от 22.10.1918, 25.07.1919 // РГИА, ф. 1545, оп. 1, д. 64, л. 99–102.

³⁴ Краткие сведения о деятельности ОЗЕ // ГАРФ, ф. 1318, оп. 1, д. 649, л. 32; *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. С. 244; *Позин Г.М.* История Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения. С. 66–73.

³⁵ Приказ Еводдела Наркомнаца Центральному Комитету ОЗЕ // ГАРФ, ф. 1318, оп. 1, д. 688, л. 19.

³⁶ Письмо Заведующего Областным Отделом Петрогубнаца в Общий Отдел Петрогубнаца от 12.01.1922 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 112, л. 5; Письмо заведующей Еводделом Петрогубнаца А. Раевой в Еврейский Отдел Наркомнаца. (б/д) // Там же. Л. 3; Письмо Заведующего Административным Подотделом Управления ОУПГИ секретарю Еводдела Петрогубнаца от 14 января 1922 года // Там же. Л. 2; *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. С. 249; *Позин Г.М.* История «Общества Охранения Здоровья Еврейского Населения». С.78–79.

³⁷ Протокол первого общего собрания членов ЕОПХ // ЦГИА. СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 2, л. 1; Учреждение Еврейского Общества Поощрения Художеств // Речь. 30.11.1915. С. 3; Еврейская жизнь. 1915. №24. С. 41.

³⁸ Еврейское Общество Поощрения Художеств: Каталог Выставки членов Общества. Пг., 1916; Еврейская неделя. 1916. №23. С. 35; *Казовский Г.И.* Еврейское искусство в России. 1900–1948. Этапы истории // Советское искусствознание. Вып.27. М., 1991. С. 244; На Московской выставке картин и скульптур художников-евреев // Еврейская неделя. 1917. №16. С. 27; Протокол заседания членов Художественной секции Еврейского Общества Поощрения Художеств от 27.01.1916 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 3, л. 8; В Еврейском Обществе Поощрения Художеств // Еврейская неделя. 1916. № 21. С. 26; *The Jewish Society for the Encouragement of the Arts // Tradition and Revolution. The Jewish Renaissance in Russian Avant-garde Art (1912–1928).* Jerusalem, 1987. P. 48; Протокол заседания Художественной секции от 1.03.1916 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 3, л. 12; Протокол соединенной заседания членов Совета Художественной секции, выставочной комиссии и комиссии судей конкур-

сов от 5.01.1917 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 3, л. 23; Протокол заседания Художественной секции от 23.01.1917 // Там же. Л. 24.

³⁹ Протокол совещания представителей ОПЕ, ОЗЕ и художников по вопросу об издании детской художественной литературы от 12.12.1917 // ЦГИА СПб., ф. 1722, д. 6, л. 143.

⁴⁰ Протокол Годичного Общего Собрания Членов Еврейского Общества Поощрения Художеств 13.04.1918 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 2, л. 13.

⁴¹ Протокол заседания Правления ЕОПХ 18.04.1918 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 5, л. 133.

⁴² Протокол заседания музейно-библиотечной комиссии ЕОПХ от 11.05.1918 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 5, л. 32; Протоколы заседаний Правления ЕОПХ от: 3.06.1918; 11.01.1919; 28.02.1919; 7.04.1919; 4.05.1919; 22.01.1919 см. в: ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 5, л. 128; л. 119; л. 115; л. 107–109; л. 113; л. 111; Протокол заседания Художественной секции ЕОПХ от 26.04.1918 // Там же. Л. 161; Протокол комиссии по покупке произведений еврейских художников от 11.05.1918 // Там же. Л. 23; Протокол заседания музейно-библиотечной комиссии ЕОПХ от 4.10.1918 // Там же. Л. 19; Письмо Л.О. Пастернака Правлению ЕОПХ от 23.02.1919 // Там же. Л. 59; Каталог аукциона художественных произведений в пользу ЕКОПО 1.03.1918 // Там же. л. 263; Протокол заседания финансовой комиссии ЕОПХ от 29.04.1918 // Там же. Л. 190; Обращение к художникам (дата не указана) // Там же. Л. 256; Объявление на аукцион // Там же. Л. 264.

⁴³ Протокол заседания Правления ЕОПХ от 28.11.1918; 1.12.1918 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 5, л. 126, 123, 125; Письмо в отдел Изо при КНП Сев. Коммуны от 17.12.1918 // Там же. Д. 6 л. 122; Выписка из журнала 60 заседания Коллегии по делам искусств и художественной промышленности от 19.12.1918 // Там же. Д. 5, л. 117; Протокол соединенного заседания Правления и Художественной секции ЕОПХ от 25.12.1918 // Там же. Л. 120–121; Протокол заседания комиссии по распределению заказов рисунков для картин-пособий от 28.12.1918 // Там же. Д. 6, л. 119; Протокол заседания Комиссии по осмотру эскизов от 7.02.1919 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 5, л. 66, 67; Протокол заседания комиссии по осмотру рисунков заказанных плакатов от 28.02.1919 // Там же. Л. 41; Протокол заседания комиссии по осмотру рисунков заказанных плакатов от 14.03.1919 // Там же. Л. 33; Протокол заседания Правления от 31.03.1919 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 5, л. 114; Выписка из журнала заседаний Коллегии по делам искусств и художественной промышленности Комиссариата Народного Просвещения от 3.04.1919 за № 76 // Там же. Д. 6, л. 43; Протокол заседания Правления ЕОПХ от 22.04.1919 // Там же. Д. 5, л. 111.

⁴⁴ Протокол заседания Правления ЕОПХ от 29.09.1919 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 2, л. 18.

⁴⁵ Протокол заседания Комиссии по выработке сметы Общества для представления в Комиссариат Народного Просвещения и докладной записки к ней в составе А.М. Брамсона, О.Г. Брейтбарта и С. Симховича от 26.12.1919 // ЦГИА СПб., ф. 1722, оп. 1, д. 6, л. 148.

⁴⁶ Общество для распространения просвещения между евреями в России за пятьдесят лет. Краткий исторический очерк. СПб., 1913. С. 3–4, 7–14, 17–25,

27–31; Протокол общего собрания членов ОПЕ 17.12.1863 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1, л. 2–4; Вестник ОПЕ: Отчет ОПЕ за 1914 год // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1309, л. 6; д. 1332а, л. 7; Библиотека Общества // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 951, л. 2; Отчет по библиотеке ОПЕ за 1907 г. // Там же. Л. 1, 7; Библиотека ОПЕ в Петрограде. // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1261, л. 33.

⁴⁷ Обзор деятельности Общества для распространения просвещения между евреями в России за время войны. СПб., 1916. С. 3–15; Школьная деятельность ОПЕ за время войны // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1308, л. 4–17; Отчет за полугодие август–декабрь 1914 г. // РГИА, ф. 1532, д. 1315, л. 9–10; Отчет о деятельности Харьковского Отделения ОПЕ за 1914 г. Харьков, 1915, с. 16–18; Деятельность Комиссии помощи учителям, пострадавшим от военного времени // Вестник еврейского просвещения. 1915. № 31. С. 20–25; Отчет ОПЕ за 1914 г. // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1309, л. 17–19; От Комиссии помощи учителям, пострадавшим от военного времени // Вестник Еврейского Просвещения. 1915, № 32. С. 116–118; Помощь учителям, пострадавшим от войны // Вестник Еврейского Просвещения. 1915, № 33. С. 50–52, 55; От Комиссии помощи учителям, пострадавшим от военных действий // Вестник Еврейского Просвещения. 1915, № 34. С. 84–87, 89–91, 95–97; Учительская хроника // Вестник Еврейского Просвещения. 1915, № 35. С. 18–19.

⁴⁸ Всероссийский делегатский съезд учителей еврейских школ с 11 по 16 июня 1917 г: К отчету 1917 г. // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1308, л. 33–34; Постановления Комиссии по учреждению Высшей Школы Еврейских Знаний, принятые на заседании Комитета 9.05.1917 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1457, л. 6; Постановления, принятые Комиссией по учреждению Высшей Школы Еврейских Знаний, на заседании 23.06.1917 // Там же. Л. 54; Постановления, принятые Комиссией по учреждению Высшей Школы Еврейских Знаний, на заседании 3 октября 1917 г. // Там же. Л. 55–56.

⁴⁹ Просвещение среди евреев // Жизнь национальностей. Пг., 1919, 21 сентября. № 36 (44). С. 2.

⁵⁰ Записка о деятельности ОПЕ // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 908, л. 49; Протокол заседания Комитета ОПЕ от 27.04.1918 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1681, л. 38; Протокол заседания Комитета ОПЕ от 30.03.1919 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1681, л. 48; *Кнорринг В.В.* Издательская деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 132–137.

⁵¹ *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. С. 295–301; *Гессен В. Ю.* К истории евреев: 300 лет в Санкт-Петербурге. С. 259–262.

⁵² *Кнорринг В.В.* Издательская деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 143; *Кнорринг В.В.* Симпатичное Общество. С. 148.

⁵³ Протокол заседания Комитета ОПЕ от 30.08.1918 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1681, л. 42; Протокол заседания Комитета ОПЕ от 6.09.1918 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1681, л. 42; Протокол заседания Комитета ОПЕ от 23.09.1918 // РГИА, ф. 1532, оп. 1, д. 1681, л. 43.

⁵⁴ История возникновения и деятельности Комиссариата по делам национальностей Союза Коммунальной Северной Области // ЦГАИПД СПб., ф. 16, оп. 11, д. 10632, л. 23.

⁵⁵ Общество для распространения просвещения между евреями // ЦГА СПб.,

ф. 1001, оп. 9, д. 1, л. 103; Общество для распространения просвещения между евреями // *Там же*. Л. 130; Сопоставление объема и района деятельности Устава ОПЕ, зарегистрированного Подотделом гражданских дел от 20.02.1920 с объемом и районом деятельности, намеченными в проекте нового устава // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1120, л. 55.

⁵⁶ *Кнорринг В.В.* Издательская деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 147–148.

⁵⁷ Деятельность Петроградского Отдела национальных меньшинств за февраль–май 1921 г. // ЦГА СПб., ф. 75, оп. 1, д. 58, л. 30.

⁵⁸ Письмо Комитета ОПЕ в Отдел Управления Губисполкома от 27.08.1921 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 3.

⁵⁹ Удостоверение о регистрации Библиотеки ОПЕ от 12.11.1921 // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 57, л. 3.

⁶⁰ Уведомление о регистрации ОПЕ от 30.11.1921 // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 57, л. 9.

⁶¹ *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. С. 311.

⁶² *Кнорринг В.В.* Издательская деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в России. С. 148.

⁶³ Приказ заведующего Административным Подотделом Петроградского Губернского Совета Рабочих, Крестьянских и Красноармейских Депутатов от 1.12.1921 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 1–2

⁶⁴ Сведения о еврейских учреждениях в городе Петрограде // ЦГАИПД СПб., ф. 16, оп. 11, д. 10758, л. 12.

⁶⁵ Устав ОПЕ // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 7–10; Определение Административного Подотдела Отдела Управления Петрогубисполкома о регистрации ОПЕ от 24.02.1923 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 21; ОПЕ // *Там же*. Оп. 9, д. 4, л. 92.

⁶⁶ Протокол № 140 заседания Центрального Бюро Еврейских Секций при РКП(б) от 3.03.1923 // ЦГАИПД СПб., ф. 16, оп. 11, д. 10776, л. 21.

⁶⁷ Протокол заседания активных еврейских работников совместно с председателем Главсовнацмена от 16 апреля 1923 года // *Там же*. Д. 10838, л. 1.

⁶⁸ Отчет о деятельности ОПЕ с 1.07.1923 по 1.07.1924 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1213, л. 17–19; Отчет о деятельности ОПЕ за декабрь 1923 г. // *Там же*. ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 65.

⁶⁹ О деятельности ОПЕ за январь и февраль 1923 г. // ЦГА СПб., ф. 75, оп. 1, д. 91, л. 55 ; д. 1120, л. 51; Отчеты ОПЕ за май и июнь 1923 г. // ЦГА СПб., Ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 31, 34; Отчет о научной деятельности ОПЕ с 1.07.1923 по 1.07.1924 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1213, л. 17–27; Отчет о научной деятельности ОПЕ // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 908, л. 32–34, 36–39; Отчет ОПЕ за ноябрь 1923 г. // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 61; Отчет ОПЕ за декабрь 1923 г. // *Там же*. Л. 65; Отчет ОПЕ за январь 1924 г. // *Там же*. Л. 75; Отчет ОПЕ за февраль 1924 г. // *Там же*. Л. 78 Отчет ОПЕ за март 1924 года // *Там же*. Л. 80; Отчет ОПЕ за июнь 1924 года // *Там же*. Л. 89; Отчет ОПЕ за июль 1924 г. // *Там же*. Л. 92; Отчет ОПЕ за август 1924 г. // *Там же*. Л. 96 Отчет ОПЕ за сентябрь 1924 года // *Там же*. Л. 98 Отчет ОПЕ с 1 октября 1924 года по 1 октября 1925 года // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 908, л. 41–44; Краткие сведения о деятельности ОПЕ // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091,

л. 41 Отчет о деятельности ОПЕ за 1927–1928 годы // ЦГА СПб., ф. 2556, оп. 3, д. 57, л. 1–3 Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 26.02.1924 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1526, л. 6; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 14.03.1924 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1526, л. 8–9; Отчет о деятельности ОПЕ с июля 1923 г. по 1.07.1925 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 130; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 13.10.1925 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 1; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 22.10.1925 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 3; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 4.11.1925 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 5; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 22.11.1925 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 9; Отчет о деятельности ОПЕ с 1.10. по 31.12.1925 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1213, л. 152; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 6.12.1925 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 12; Письмо ОПЕ в Совпроснацмен от 24 декабря 1925 года // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 13; Письмо ОПЕ в Еврейское Бюро при Ленинградском Отделе Народного Образования от 26.01.1926 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 22; Письмо ОПЕ заведующей Еврейским Бюро при Ленинградском Отделе Народного Образования от 2.02.1926 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 23; Отчет ОПЕ с 1.01.1926 по 31.03.1926 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1213, л. 178; Письмо ОПЕ в Еврейское Бюро при Ленинградском Отделе Народного Образования от 14.03.1926 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 26; Письмо ОПЕ заведующей Еврейским Бюро при Губернском Отделе Народного Образования от 28 марта 1926 года. // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 28; Письмо ОПЕ заведующей Еврейским Бюро при Губернском Отделе Народного Образования от 28.03.1926 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 29; Отчет ОПЕ с 1.04.1926 по 30.06.1926 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 1213, л. 183; Письмо ОПЕ в Еврейское Бюро при ЛГОНО (б/д) // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, д. 2091, л. 39; Письмо ОПЕ в Еврейское Бюро при ЛГОНО от 3.11.1926 // Там же. Л. 43; Протокол заседания Комитета ОПЕ от 28.02.1926 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 181; Отчет ОПЕ за июль, август, сентябрь, октябрь, ноябрь 1923 г. // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 40, 47, 51, 56, 61.

⁷⁰ Отчет ОПЕ за февраль 1924 г. // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 24, л. 78.

⁷¹ Протокол № 4 заседания Евсекции при Подотделе Национальных Меньшинств Ленинградского Областного Комитета ВКП(б) от 13.10.1929 // ЦГА ИПД СПб., ф. 24, оп. 8, д. 165, л. 4; *Бейзер М.* Евреи Ленинграда. С. 318–319; *Кнорринг В.В.* Издательская деятельность Общества для распространения просвещения между евреями в России. С.152.

⁷² Протокол Учредительного Собрания ЕИЭО, состоявшегося 16.11.1908 г. // ЦГИА СПб., ф. 2129, оп. 1, д. 54, л. 2–3; *Дубнов С.М.* Книга жизни. С. 298–299. Отчет ЕИЭО за 1909 г. // Еврейская Старина. 1910. С. 13, 17. Известия ЕИЭО // Еврейская Старина. 1909. Вып. 1. С. 154–158; Устав Общества. СПб., 1909. С. 1; Отчет ЕИЭО за 1911 г. // Еврейская Старина. 1912. Вып. 1. С. 6–7; Отчет ЕИЭО за 1912 г. // Еврейская Старина. 1913. Вып. 1. С. 9; Отчет ЕИЭО за 1914 г. // Еврейская Старина. 1915. Вып. 1. С. 7; Отчет ЕИЭО за 1915 г. // Еврейская Старина. 1916. Вып. 1. С. 7–8; Известия ЕИЭО // Еврейская Старина. Сб. статей за 1917–1918 гг. С. 319; Протокол Общего Собрания ЕИЭО от 3.12.1908 // ЦГИА СПб., ф. 2129, оп. 1, д. 54, л. 14; *Лукин В.* От народничества к народу; С. Ан-ский – этнограф восточноевропейского еврейства // Евреи в России.

История и культура. С. 131–134, 136–137; *Энгель Ю.Д.* Еврейская народная песня. Этнографическая поездка // www.klezmer.com.ua; *Сергеева И.* Этнографические экспедиции Семена Ан-ского в документах // www.klezmer.com.ua; Отчет ЕИЭО за 1914 г. // Еврейская Старина. 1914. вып. 1. С. 6; Известия ЕИЭО // Еврейская Старина. 1914. Вып. 11. С. 511.

⁷³ *Ан-ский С.* Дневник. 9 сентября–10 октября 1915 г. // РГАЛИ, ф. 2583, оп. 1, д. 3, л. 15; д. 6, л. 7; *Сергеева И. С.А.* Ан-ский. Документы к биографии (1914–1917 гг.) // www.judaica.kiev.ua; Об эвакуации памятников старины и народного искусства и предметов культа // Дело Помощи. 1916. №3. С. 16–17; Список местностей, посещенных Б.Ц. Рубштейном по делу эвакуации еврейских исторических и художественных памятников и предметов еврейского культа от 23.12.1915 по 6.02.1916 // ЦГИА СПб., ф. 2129, оп. 1, д. 73, л. 40–41; Доклад о поездке Б.Ц. Рубштейна в еврейские местечки с целью эвакуации предметов религиозного культа с 22. 12.1915 по 6.02.1916 // ЦГИА СПб., ф. 2129, оп. 1, д. 73, л. 34–36; Охрана памятников еврейской старины // Еврейская неделя. СПб., 1916. № 14–15. С. 60–62.

⁷⁴ Известия ЕИЭО // Еврейская Старина. Сб. статей за 1917–1918 гг. С. 318; Протоколы заседаний Комитета ЕИЭО от 12.02., 2.05.1917 // ЦГИА СПб., ф. 2129, оп. 1, д. 77, л. 3, 4; Протокол заседания Комитета ЕИЭО от 3.09.1917 // Там же. Д. 60, л. 86.

⁷⁵ Известия ЕИЭО // Еврейская Старина. Сб. статей за 1917–1918 гг. С. 318.

⁷⁶ Там же. С. 319.

⁷⁷ Там же. С. 318.

⁷⁸ Декрет об учреждении Центрального Еврейского Архива от 25.03.1918 // Еврейская трибуна, 1918, № 1–2 8; Опровержение Комиссариата по еврейским делам // Еврейская Неделя, № 13–14, 25.05.1918, с. 18; Предварительная расписка С. А. Раппопорта о сдаче коллекции в Этнографический Отдел Русского Музея от 24.05.1918 // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 107, л. 16; Суммарная опись коллекции предметов еврейской художественно-этнографической старины, собранных еврейской этнографической экспедицией, организованной С. А. Раппопортом (Ан-ским) // Там же. Л. 17; *Дубнов С.М.* Книга жизни. С. 453.

⁷⁹ Определение Административного Подотдела Отдела Управления Петроградского Облисполкома о регистрации ЕИЭО от 26.04.1923 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 19, 20; Удостоверение Административного Подотдела ОУПГИ о регистрации ЕИЭО от 8 мая 1923 года // Там же. Л. 25; Устав ЕИЭО // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 2

⁸⁰ Деятельность ЕИЭО за 1923 г. // Еврейская Старина. Т. 11. Петроград, 1923. С. 396–398. Первое заседание Комитета ЕИЭО от 14 июня 1923 года // Там же. Л. 10–11.

⁸¹ Протокол 1 Общего Собрания ЕИЭО от 5.06.1923 // ЦГА СПб., ф. 2552, оп. 1, л. 9 Деятельность ЕИЭО за 1923 г. // Еврейская Старина. Т. 11. Петроград, 1923. С. 396.

⁸² Выписка из Журнала заседаний Совета Этнографического Отдела Русского Музея от 8.06.1922 // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 107, л. 1–2. Письмо Комитета ЕИЭО в Этнографический Отдел Русского Музея от 3.11.1922 // Там же. Л. 10; Выписка из Журнала заседаний Совета Этнографического Отдела Русского

Музея от 16 ноября 1922 года // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 107, л. 7, 9; Письмо Петроградского Управления Научных и Научно-Художественных учреждений в Комитет ЕИЭО от 3 марта 1923 года // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 909, л. 10; Письмо ЕИЭО в Этнографический Отдел Государственного Русского Музея от 13.03.1926 // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 107, л. 74; Письмо Заведующему Ленинградским Отделением Главнауки от Этнографического Отдела Русского Музея (б/д) // Там же. Л. 75. Письмо Музейного Отдела Главнауки в Государственный Русский Музей от 6 июля 1926 года // Там же. Л. 86; Письмо Этнографического Отдела Русского Музея уполномоченному Народного Комиссариата по Северо-Западной Области от 18 октября 1926 года // Там же. Л. 89; Письмо Музея ЕИЭО в Этнографический Отдел Русского Музея от 3.04.1929 // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 1, д. 107, л. 53; Письмо Этнографического Отдела Государственного Русского Музея в Музей ЕИЭО от 24.04.1929 // Там же. Л. 52; Акт от 10.05.1929 о передаче экспонатов // Там же. Л. 59–60; Протокол заседания №2 этнографической Секции при Музейной Комиссии Общества от 29.05.1929 // ЦГАЛИ, ф. 311, оп. 1, д. 4, л. 2.

⁸³ Отчет ЕИЭО за март 1924 г. // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 48; Отчет ЕИЭО за апрель 1924 г. // Там же. Л. 56.

⁸⁴ Письмо ЕИЭО в Ленинградское Отделение Главнауки от 2.10.1924 // ЦГА СПб., ф. 2555, оп. 1, д. 909, л. 16; Деятельность ЕИЭО за 1923 г. // Еврейская Старина. Т.11. Петроград, 1923. С. 396–398; Протокол заседания Комитета ЕИЭО от 9.12.1923 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 54; Отчет ЕИЭО за март 1924 г. // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 48; Отчет ЕИЭО за апрель 1924 г. // Там же. Л. 56; Опись Музея ЕИЭО за 1925 г. // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 104; Опись Архива ЕИЭО за 1925 г. // Там же. Л. 105; Протокол заседания президиума ЕИЭО от 28.12.1924 // Там же. Л. 83; Отчет ЕИЭО с 1.03.1925 по 1.05.1925 // Там же. Л. 87; Деятельность ЕИЭО // Еврейская Старина. Т. 12. Л., 1927. С. 406–407; Отчет ЕИЭО с 5.03. по 5.06.1926 // ЦГА СПб., ф. 1001, оп. 6, д. 275, л. 109; Протокол заседания Музейной Комиссии ЕИЭО от 24.01.1926 // ЦГАЛИ, ф. 311, оп. 1, д. 3, л. 3–4; Протокол заседания Музейной Комиссии ЕИЭО от 16.03.1926 // Там же. Л. 5; Отчет Музея за 1928 г. // ЦГАЛИ, ф. 311, оп. 1, д. 3, л. 12–15; Информационное письмо № 1 членам кружка Друзей Музея ЕИЭО от 1.11.1929 // ЦГАЛИ, ф. 311, оп. 1, д. 5, л. 5–6; Положение о выставке еврейских художников // Там же. Л. 2–4; Информационное письмо № 3 от 22.11.1929 членам кружка Друзей Музея ЕИЭО // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 5, д. 7, л. 1–2, 4, 10; Информационное письмо № 5 от 4.12.1929 членам кружка Друзей Музея ЕИЭО // Там же. Л. 9–10.

⁸⁵ Информационное письмо №6 президиума ленинградского музея ЕИЭО от 16.12.1929 членам кружка друзей Музея от 16.12.1929 // Архив РЭМ, ф. 2, оп. 5, д. 7, л. 12; Лукин В. От народничества к народу. С. 146.

⁸⁶ Ганелин Р.Ш., Кельнер В.Е. Проблемы историографии евреев в России. С. 226.

Сергей Звягин (Кемерово)

Евреи Мариинска в 1918–1919 гг.

Революции 1917 г. в России вызвали значительный рост общественной активности. Не стали исключением и национальные организации, в том числе и на окраине государства. На территории современной Кемеровской области, входившей тогда в состав Томской губернии, проживали представители различных конфессий. Наиболее пестрым по составу было население самого крупного города – Мариинска. По данным Томской губернской земской управы на 1 июля 1918 г., в Мариинске проживало 12 699 человек. Среди них было 11 079 лиц христианского, 1447 иудейского и 173 мусульманского вероисповеданий¹.

Летом 1918 г. в городе находился министр юстиции Временного Сибирского правительства Г.Б. Патушинский. 18 июня 1918 г. уполномоченный Западно-Сибирского комиссариата, член Всероссийского Учредительного собрания Н.В. Фомин в телеграмме из Новониколаевска доложил в Омск о том, что в Мариинске встретил Г.Б. Патушинского. На бланке телеграммы сохранилась чья-то виза «вызвать министра Патушинского в Омск»².

В городе работало единственное на три уезда еврейское училище. В начале сентября 1918 г. в его стенах состоялось общее собрание евреев Мариинска. Председательствовал на нем Л.А. Айзикович. Участники собрания, познакомившись с циркулярным предложением Иркутского общинного совета, решили созвать съезд представителей еврейских общин Сибири³.

25 сентября 1918 г. в городской газете было опубликовано сообщение о предстоящих выборах в Мариинский еврейский общинный совет. Выдвигать кандидатов можно было с 10 утра до 6 вечера с 20 по 26 сентября 1918 г. Право голоса имели все евреи, кроме тех, кто был под судом по уголовным делам, глухонемые и пр. Подача голосов проходила в помещении еврейского училища⁴.

5 октября 1918 г. мариинец Я. Голубчик направил заявление

Мариинскому уездному комиссару. В нем он сообщал о намерении издавать двухнедельный еврейский детский журнал «Юный товарищ». Журнал предполагалось печатать в Мариинской типографии кооперативов. Планируемая подписная цена составляла 20 руб. в год. Ответственным редактором и издателем был назван сам заявитель. Уже в ноябре в Мариинске увидел свет первый номер еврейской газеты для детей «Галовер гацоир» («Юный товарищ») на русском языке⁵.

В октябре 1918 г. правление местной еврейской общины открыло курсы для взрослых. В программе значились: древнееврейский язык, разговорный еврейский язык, история еврейского народа, экономическое положение евреев, кооперация среди евреев.

15 и 16 декабря 1918 г. прошли выборы в Мариинский общинный совет. Было выдвинуто два списка: беспартийных прогрессистов и сионистской организации. В первом списке значились фамилии М.А. Стремлина, Я.-С.М. Голубчика, И.П. Евсиовича, Х.Р. Ольховского, И.Л. Рiskeвича, Ш.М. Башева. Во втором списке были фамилии А.Я. Браницкого, Л.Я. Айзиковича, А.И. Манусовича, Г.П. Евсиовича, И.И. Мордуховича, М.А. Вишняка, Х.Е. Палея, Р.С. Абрамовича, С.М. Ховена, С.Х. Палея, Ш.З. Шулькина, С.А. Айзиковича, И.Л. Моценка, Б.М. Файнштейна, Х.М. Надельберга, Л.З. Хейфица, И.Б. Черноголового⁶.

Для голосования явилось 222 гражданина, что составило примерно половину от всех избирателей. За 1-й список было подано 65, за второй – 157 записок. Это соответствовало общесибирской тенденции роста влияния сионистов⁷. На 19 декабря 1919 г. планировалось первое заседание общинного совета, избранного на “демократических началах”⁸.

Сионистские организации Мариинска телеграфно приветствовали 3-й Всесибирский сионистский съезд, проходивший 5–7 ноября 1918 г. в Томске. В начале декабря 1918 г. мариинский уездный комиссар разрешил еврейской общине провести собрание с повесткой: 1. Сущность еврейского общинного самоуправления; 2. Метод выборов; 3. Отчет о деятельности временного хозяйственного правления еврейского молитвенного дома.

Евреи Мариинска не оставались безучастными к судьбам

единоверцев за рубежом. 22 декабря 1918 г. в местной газете было обнародовано возмущение Мариинского общинного совета погромами в Польше. Члены совета обратились к Временному Сибирскому правительству и к союзникам России с требованием наказать виновных⁹.

Не обошли они вниманием и жертв мировой войны. Осенью 1919 г. в Мариинске местная община устроила в собственном здании лазарет для больных и раненых солдат на 30 коек. Она обязалась содержать его на свой счет. При открытии госпиталя 11 сентября 1919 г. начальник гарнизона выразил благодарность за отзывчивое отношение к нуждам армии. В ответном слове представитель общины раввин Голубчик заверил, что это – исполнение долга перед ранеными¹⁰. С установлением в городе в конце декабря 1919 г. советской власти активность еврейской общины снизилась.

Summary

Serguey Zvyagin (Kemerovo)

The Jews of Mariinsk in 1918–1919.

The article is devoted to the public educative activity of the Jewish community which existed in Mariinsk, a small Siberian town, during a period of deep social catastrophe caused by the civil war.

Примечания

¹ Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.Р.1362. Оп.1. Д.44. Л.44.

² Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.148. Оп.1. Д.162. Л.101–102; Омский вестник. 1918. 22 июня.

³ Звено (Мариинск). 1918. 6 сентября.

⁴ Звено. 1918. 25 сентября.

⁵ Звено. 1918. 1 октября.

⁶ Звено. 1918. 18 декабря.

⁷ Киржниц А. Евреи в Сибири // Сибирская Советская энциклопедия. Т.1. «А – Ж». Новосибирск, [1929]. Столбец 872.

⁸ Звено. 1918. 18 декабря.

⁹ Звено. 1918. 22 декабря.

¹⁰ Нам И.В., Наумова Н.И. Еврейская диаспора Сибири в условиях смены политических режимов (март 1917–февраль 1920 гг.). Красноярск, 2003. С. 169.

Виктор Кельнер (Санкт-Петербург)

Русско-еврейский Берлин: историография и проблемы исследования

Молчи, холодная Германия,
Пустой цветок, пустых семян!
Твои бескрылые познания
Не от небес, не для славян...

Элиягу Британ¹

Так писал высланный из Советской России в Германию в 1923 г. русско-еврейский поэт Илья (Элиягу) Британ.

Общая историографическая традиция русского зарубежья, преодолев период становления, в настоящее время находится на этапе осмысления и определения стратегии развития². За последние 20 лет в стране вышли в свет десятки исследований и документальных публикаций, посвященных этой проблеме³. Выход в свет этих книг был предопределен глобальными изменениями общественного и научного сознания, отразил их эволюцию. Прорыв в деле изучения истории российской эмиграции во многом стимулировался открытием отечественных архивов и расширением возможностей для российских исследователей работать в зарубежных архивохранилищах⁴.

В первую очередь – и это в полной мере оправданно – предметом изучения стали проблемы политической, общественной и культурной жизни эмиграции в целом. Затем последовали работы, освещающие деятельность отдельных политических направлений, профессиональных и национальных групп.

В общем потоке исследований история эмиграции из России в Германию по числу опубликованных работ занимает второе – после трудов по эмиграции во Францию – место. Интерес к этой стране вызван тем, что в 1920-е г. русская эмиграция в Германии в целом и Берлине в частности по численности и интеллектуальному весу, бесспорно, превышала такие главные центры сосредоточения выходцев из России, как Франция и Чехословакия. Именно в Берлине первоначально располагались

основные политические, творческие и научные силы русского зарубежья. Партийные структуры, общественные и благотворительные организации, творческие и профессиональные союзы, научные институты, десятки издательств и периодические издания и, конечно, люди, некогда входившие в отечественную элиту, на короткий период истории придали Берлину облик, охарактеризованный В. Набоковым как «жизнь в нищете и интеллектуальной роскоши». В свою очередь, С. Дубнов назвал Берлин городом «исхода интеллигенции».

В российской историографии до сих пор нет фундаментальных обобщающих работ, посвященных «русской Германии» и «русскому Берлину»⁵. Их отсутствие не компенсируется и немногочисленными локальными исследованиями на эту тему, имеющимися на сегодняшний день⁶. Большинство же исследований посвящено истории отдельных организаций, периодических изданий, персоналиям. Разумеется, практически нет и обобщающих работ по истории еврейской составляющей русской эмиграции.

Вспоминая 1920-е г., М. Шагал утверждал, что «нигде ранее, как в Берлине, не видел столько чудо-рабби, но и столько конструктивистов как на террасе «Романтического кафе»⁷. Видимо, Шагал имел в виду группу еврейских художников из России, легально прибывших в Берлин для организации выставки русского искусства и «задержавшихся» здесь на годы: Эль Лисицкого, И.-Б. Рыбака, Н. Альтмана, И. Чайкова, Б. Аронсона, Н. Габо. Действительно, в 1920-е г. Берлин превратился в столицу русско-еврейской и еврейской политической, общественной и культурной жизни. В целом в Германии, в основном в Берлине, к 1925 г. проживало около 63 500 евреев из бывшей Российской империи⁸. В основном это были бежавшие из Советской России русско-еврейские интеллигенты. Многие из них некогда были активны как в русской, так и в национальной политике и культуре. Они и стали создателями культурного феномена, именуемого «русско-еврейский Берлин».

Во многих работах по истории эмиграции из России еврейские имена, как правило, не акцентируются, а деятельность тех или иных персонажей рассматривается только в контексте их

участия в общей политической и культурной жизни эмиграции. Действительно, участие евреев в российских институциях Берлина было столь широко, что не вызывало отдельного пристального интереса. Членство евреев в них определялось тем, что большинство наиболее деятельных и авторитетных организаций создавалось людьми, разделявшими общие либеральные установки интеллигенции начала XX в. на еврейский вопрос. Так, например, в Русском научном институте и Русской академической группе состояли Б. Бруцкус, С. Франк, А. Каминка, Л. Пумпянский, А. и Е. Кулишеры. Еврейское присутствие было заметным, а то и подавляющим и в таких эмигрантских организациях, как Союз русской присяжной адвокатуры, Общество русских врачей, Общество русских журналистов и писателей, Союз русских музыкантов, Комитет по правам русских безработных беженцев и др. Во главе наиболее авторитетных периодических изданий также стояли люди с еврейскими фамилиями, причем эти органы печати могли находиться на весьма отдаленных друг от друга концах политического спектра: от либерального, кадетского «Руля» во главе с И. Гессеном – до «Социалистического вестника», возглавляемого Ю. Мартовым, Ф. Даном и Р. Абрамовичем. Г. Брейтман редактировал общелиберальную газету «Время», а С. Шкловер – близкую к сменовеховцам газету «Голос России».

Недостаточная историографическая проработка еврейской тематики объясняется определенным «архивным голоданием». Только недавно появилась первая источниковедческая работа, дающая представление о месте нахождения и удельном весе соответствующих документов и материалов в российских и зарубежных архивах⁹. Наиболее значительные фонды, связанные с этой тематикой, находятся среди архивов, вывезенных в СССР после окончания войны из Германии и продолжительное время скрывааемых от ученых. Это в первую очередь, «Пражский архив», фонды которого главным образом оказались в ГАРФе и РГАЛИ. Наиболее значительные и значимые для раскрытия нашей темы документы находятся в США – в YIVO, в Гуверовском институте в Стэнфорде и в Бахметьевском архиве в Колумбийском университете. Хотелось бы также обратить

внимание и на фонды Архива истории еврейского народа в Иерусалиме, где, например, находятся собрания документов таких деятелей еврейской эмиграции из России, как С. Дубнов и А. Штейнберг.

Еще предстоит большая работа по описанию и анализу уже найденных коллекций, а также по выявлению новых собраний документов, как в самой Германии, так и странах, куда в конце 1920–1930-х гг., в силу политических и экономических катаклизмов, переместилась русско-еврейская эмиграция.

Наиболее значительное количество исследований и документальных публикаций, посвященных «русско-еврейскому Берлину», сосредоточено на страницах сборников «Евреи в культуре русского зарубежья». Несмотря на то что это издание основано и уже более десяти лет выходит в свет в Израиле, я предлагаю считать его как бы совместным российско-израильским проектом. Дело не только в том, что на его страницах в значительной степени публикуются российские специалисты. Практически почти все остальные авторы – недавние выходцы из СССР. Единственный недостаток этих сборников, на мой взгляд, – проявляемая редакцией некоторая нечеткость в определении критерия научности. Это привело к тому, что в издании, наряду с подлинно научными исследованиями и публикациями, присутствуют научно-популярные, а иногда и откровенно компилятивные работы, что особенно заметно в первых томах издания. При этом нет сомнения в том, что «Евреи в культуре русского зарубежья» остаются наиболее значимым изданием, освещающим историю российских евреев-эмигрантов. Именно на его страницах опубликована единственная документированная работа Е. Соломинской, посвященная истории наиболее крупного и авторитетного объединения евреев из России в этой стране – «Союза русских евреев в Германии»¹⁰. Основанный в 1920 г. и сумевший просуществовать до 1935 г., Союз был создан с целью «сохранения русско-еврейской общности»¹¹, его мероприятия были направлены на поддержание культуры и традиций этого сообщества. Большой размах приобрела благотворительная деятельность Союза, долгие годы возглавляемого одним из самых уважае-

мых и заметных общественных деятелей предреволюционной России, Я. Тейтелем¹². Главным достоинством статьи является то, что она основана на документах и материалах фонда Союза, находящегося в ГАРФе.

Большое место в сборнике занимает тема персонального участия евреев в жизни эмиграции. Пожалуй, нет уже сколько-нибудь заметных фигур, которым не были бы посвящены очерки, статьи или публикации¹³.

Одной из локальных, но, на мой взгляд, важных задач современной историографии, является выявление причин, по которым евреи из России в начале 1920-х г. из всех возможных направлений выбрали именно германское. Думается, что в данном случае решающую роль сыграл не только обычно упоминаемый фактор географической близости. Для большинства восточноевропейских евреев, говоривших на идише, в значительной степени нивелировалась краугольная эмигрантская проблема – языковая. Существовал еще один важный культурный фактор. Большинство евреев, эмигрировавших в Германию, представляли интеллигенцию, людей с высшим образованием, и многие из них некогда получали это образование или его совершенствовали именно в германских учебных заведениях.

Все это, на мой взгляд, объясняет стремление многих евреев, по крайней мере на первых порах, обосноваться именно в Германии.

Нельзя не отметить, что в историографии русско-еврейского Берлина существует некий перекокс. Бросается в глаза явное численное преобладание исследований, посвященных роли евреев-издателей. Действительно, число еврейских имен в этой сфере деятельности заметно превышает все иные. Тому есть два объяснения. Во-первых, исторически так сложилось, что в первые десятилетия века в русском книжном деле евреи занимали непропорционально большое место¹⁴. Во-вторых, поначалу книжное дело в послевоенной Германии оказалось наиболее экономически прибыльным. В стране находилась многотысячная русская читательская аудитория и жил практически цвет отечественной литературы, журналистики и науки. А очередной идеологический зигзаг

в политике советской власти создавал иллюзию возможности распространения в Советской России продукции, выпущенной за ее пределами. Все это привело к тому, что только в 1922 г. в Берлине работали 40 книгоиздательств, специализировавшихся на выпуске литературы и периодических органов печати на русском языке¹⁵. Укажем лишь самые заметные из них: «Петрополис» Я. Блоха, «Слово», «Руль» и «Архив русской революции» И. Гессена, «Обелиск», «Грани» и «Экономический вестник» А. Кагана, «Геликон» А. Вишняка, «Эпоха» и «Беседа» С. Каплуна, «Библиофил» М. Кантора, «Возрождение» А. Левинского и Л. Каца, «Скифы» И. Штейнберга, «Мысль» Г. Гольденберга, издательство З. Гржебина.

Подобное «еврейское засилье» и стимулировало историографический интерес к книговедческой проблеме¹⁶. Подавляющее число исследователей воспринимает сложившееся положение в издательском деле в известной степени, механически. Если российская историография стремится, как правило, не акцентировать внимания на национальной принадлежности владельцев издательств, то, условно говоря, «еврейская» часть исследователей как раз всячески подчеркивает происхождение своих героев, зачастую даже не анализируя их издательскую продукцию.

Изучение всего комплекса литературы, выпущенной в свет издательствами, во главе которых стояли представители русско-еврейской интеллигенции, показывает: в основе их деятельности лежали те же идеи, которыми руководствовались и владельцы остальных издательств. В первую очередь это сохранение в сложившихся условиях русской культуры и науки, а также использование всех возможностей продолжения политической борьбы.

Наглядным подтверждением данного тезиса является то, что в целом в книжном потоке доля произведений еврейских авторов или книг, посвященных еврейским проблемам, была ничтожно мала. Так, «Грани» А. Кагана, имевшие в своем составе специальное «Еврейское отделение» во главе с И. Чериковером, на русском языке выпустило «Рассказы» А. Яблоновского, повесть «Дудька» тогда уже ставшего классиком русско-еврейской

литературы С. Юшкевича и несколько томов «Новейшей истории еврейского народа» С. Дубнова; издательство З. Гржебина опубликовало довольно спорное исследование С. Лурье «Антисемитизм в древнем мире», а также посвященную истории еврейских погромов на Украине в годы Гражданской войны «Богровую книгу» С. Гусева-Оренбургского и роман С. Юшкевича «Леон Дрей»; издательство И.П. Ладыжникова, давно уже перешедшее в руки Б. Рубинштейна, напечатало переводы романов Ш. Аша «Дядя Мозес» и «Мотыка-вор». В остальных издательствах выпуск подобной литературы носил еще более случайный характер. Думается, что когда в фирме Я. Блоха «Петрополис» принималось решение об издании повести И. Эренбурга «Бурная жизнь Лазика Ройтшванца» или даже исследование художника и искусствоведа Б. Аронсона «Марк Шагал», меньше всего это воспринималось как вклад в собственно еврейскую культуру и даже в культуру русско-еврейскую. То же самое можно сказать и о выходе в свет в издательстве С. Каплуна «Эпоха» историко-философских трудов М. Гершензона «Судьбы еврейского народа» и «Ключ веры».

Отдельно следует сказать об издании в Берлине скандально знаменитого сборника статей «Россия и евреи» – этого чуть ли не единственного литературного детища «Отечественного объединения русских евреев за границей». Как известно, в нем авторы требовали от российского еврейства чуть ли не коллективного покаяния за активное участие в революционных событиях в России. Для того чтобы сборник появился на свет, Объединение должно было создать собственное издательство «Основа»¹⁷. К сожалению, современная историография фактически обходит стороной обсуждение, как идейных основ этого издания, так и деятельности, породившей его группы эмигрантов из России. А ведь они – И. Бикерман, Г. Ландау, И. Левин, В. Мандель и Д. Пасманик – в недавнем прошлом были видными представителями русско-еврейской интеллигенции. Тем более что в те годы русско-еврейская общественность достаточно бурно обсуждала эту проблему, и совсем не случайно в 1923 г. под одной обложкой оказались антисионисты И. Бикерман и Г. Ландау, сионист Д. Пасманик, автономист В. Мандель. Видимо, для этих деятелей постреволюционный травматический синдром

оказался столь болезненным, что это привело их к поискам точек соприкосновения с реакционными, антисемитски настроенными силами русской эмиграции¹⁸.

Современная историография «русско-еврейского Берлина» имеет одну, на мой взгляд, концептуальную неточность. Рассматривая комплекс проблем деятельности евреев – эмигрантов из России, исследователи воспринимают их как некую единую национально-культурную массу, объединенную определенным географическим признаком. При этом часто происходит искусственное объединение двух элементов – русско-еврейского и собственно еврейского.

Я считаю, что необходимо говорить не только о русско-еврейском Берлине, но и о Берлине еврейско-русском.

Писатель Бен-Адир вспоминал, как в 1921 г. бежал из Москвы в Германию с группой еврейских писателей и художников: «В товарном вагоне на 8 лошадей ехало 40 человек... в Берлин, тогдашний центр свободы и культуры»¹⁹. Среди этих новых эмигрантов были Д. Бергельсон, Л. Квитко, Дер Нистр, И.-Б. Рыбак и другие, тогда еще молодые представители будущей элиты еврейской культуры и искусства. Одни позднее, спустя годы, вернулись в СССР, другие предпочли жить вдалеке от своей бывшей родины. Но все они не только провели в Берлине несколько ярких творческих лет, но и оставили заметный след в интеллектуальной жизни города²⁰. Несмотря на это, их деятельность и жизнь в Берлине практически обойдены вниманием. Существует лишь одно исследование, целиком посвященное данной проблеме, – статья М. Дмитриевой-Айнгорн²¹. Для большинства исследователей творчества И.-Б. Рыбака, Д. Бергельсона, Л. Квитко, Дер Нистера, Б. Аронсона, Н. Габо, Н. Альтмана, Эль Лисицкого и других «берлинцев» начала 1920-х г. этот этап в их творческих биографиях заслонили последующие события, все то, что было связано с их дальнейшей жизнью в СССР, Франции, США. Тогда как, несмотря на краткость пребывания в Германии, эти годы наложили заметный отпечаток на их последующую творческую жизнь.

Как в случае с «русско-еврейским Берлином», жизнь «Бер-

лина еврейско-русского», может быть, наиболее наглядно проявила себя в издательской деятельности. Созданное для выпуска идишитской литературы издательство «Швелн» («Порог») издает альбомы художника И.-Б. Рыбака «Местечко. Мой разрушенный дом» и «Еврейские типы Украины». Х.-Н. Бялик в 1921 г. основывает в Берлине филиал тель-авивского издательства «Двир», призванного пропагандировать произведения еврейских авторов из России, написанные или переведенные на иврит. С 1921 г. в Берлине жил и работал Л. Пастернак. В начале 1920-х г. он возглавлял специальный отдел в выпускающем книги на иврите издательстве «Явно». В нем он напечатал одно из немногих своих «еврейских» произведений – книгу «Рембрант и еврейство в его творчестве». В 1923 г. он выпустил альбом портретов еврейских деятелей культуры, запечатлев на них и евреев-эмигрантов из России²². В 1923 г. в Берлине выходил в свет специальный искусствоведческий журнал на идише «Римон», на страницах которого излагали свои идеи прибывшие из России еврейские художники-авангардисты. С 1922 по 1924 г. здесь же располагалось издательство «Ювал», основанное прибывшим из Москвы известным композитором и собирателем еврейского музыкального фольклора И. Энгелем. За несколько лет он сумел напечатать ноты ряда сочинений еврейских композиторов и сборники народной музыки.

Для сионистского движения в России русский язык был лишь инструментом для работы среди русско-еврейской интеллигенции. Поэтому деятельность сионистов в Берлине 1920-х г. должна, с моей точки зрения, также рассматриваться исключительно как еврейско-русская. С апреля 1922 г. по май 1924 г. в Берлине выходил еженедельный журнал «Рассвет». Первоначально в состав редакции входили такие известные еще по работе в России журналисты и политики, как И. Шехтман, М. Алейников, В. Якобсон. После раскола в сионистском движении в январе 1923 г. «Рассвет» стал органом сионистов-ревизионистов во главе с В. Жаботинским и позднее был переведен в Париж. Главным же издательским центром сионистского движения, специализировавшимся на выпуске литературы для обитателей «русско-еврейского и еврейско-русского Берлина»

стала известная еще по работе в России одесско-московская фирма С. Зальцмана. За сравнительно короткий период своей берлинской истории (в конце 1924 г. С. Зальцман выехал в Эрец-Исраэль) этой фирмой была осуществлена масштабная культурная акция по выпуску в свет как новых изданий, так и переизданий произведений известных национальных писателей и поэтов той эпохи. Одно за другим на прилавках книжных магазинов Берлина появились классические произведения Шолом-Алейхема, И.-Л. Переца, Х.-Н. Бялика, а также знаменитые еще по прежним годам «Еврейская антология: сборник молодой еврейской поэзии» (под редакцией В.Ф. Ходасевича и Л.Б. Яффе и с предисловием М.О. Гершензона) и альманах «Сафрут».

В основе жизни русско-еврейской и еврейско-русской культурных общностей лежат разные системообразующие признаки. В первом случае – это группа, объединенная языком и культурно-политическими традициями, сложившимися в России на протяжении нескольких десятилетий конца XIX–начала XX в. Члены этой группы воспринимали себя как часть общероссийской эмиграции. Во втором случае – это представители народной массовой идишитской культуры, идейно и политически далеко отстоявшие от русско-еврейской интеллигенции – основы русско-еврейской эмиграции. Также далеко не идентичны они были и со сторонниками сионизма. Но думается, что их общая национальная деятельность все же позволяет, хотя и достаточно условно, объединить их в некую еврейско-русскую группу. Тут решающим становится «страна исхода», то есть географический фактор.

При этом нельзя не учитывать тот факт, что представители всех групп не были отделены друг от друга непреодолимыми препятствиями. Между ними существовало немало общих точек соприкосновения, основой для которых являлась национальная общность и единая историческая «русская» память.

В настоящее время перед исследователями истории еврейской эмиграции в Германии в целом и в Берлине в частности в 1920–1930-е гг. стоит несколько задач. Следует продолжить и значительно расширить поиски новых источников, как в Рос-

сии и Германии, так и в других странах. Требуется выработать единый подход, единые дефиниции и критерии работы.

Пока можно лишь констатировать тот факт, что до сих пор существует только фрагментарная разработка персоналий наиболее заметных фигур. Не созданы еще не только сколько-нибудь обобщающие монографии на эту тему, но и отсутствуют научно обоснованные исследования по таким кардинальным проблемам, как политическая история «русско-еврейского Берлина» и история его культуры, не выявлена и социологическая структура этой общности. Необходимо также исследовать такую определяющую проблему, как взаимоотношения между еврейской и собственно русской эмиграцией. Не менее важной задачей является объективное воссоздание истории взаимоотношений еврейской эмиграции и еврейской общины Берлина.

Создание целостной научной картины жизни «русско-еврейского Берлина» возможно только в том случае, если она будет рассматриваться в контексте всей истории еврейской и русской эмиграции того времени.

Примечания

¹ Цит. по: Евреи в культуре русского зарубежья (далее: ЕКРЗ). Т.1 (6). Иерусалим, 1998. С. 432.

² Бочарова З.С. Современная историография российского зарубежья 1920–1930-х гг. // Отечественная история. 1999. №1; Пронин А.А. Историография российской эмиграции. Екатеринбург, 2000; Пивовар Е.И. Российское зарубежье XIX–XX вв.: некоторые итоги изучения проблемы // Исторические записки. М., 2000. Т. 3 (121); Изучение истории российского зарубежья в 1900-е годы. Некоторые итоги и перспективы // Россия в изгнании. М., 1999; Беленький И.Л. Русское зарубежье крупным планом: «большие» публикации, фундаментальные исследования и справочные издания последних лет // История русского зарубежья: проблемы истории. М., 2004.

³ Политическая история русской эмиграции. 1920–1940: Документы и материалы / Науч. ред., автор предисл. А.Ф. Киселев; Сост. А.Ф. Киселев, С. В. Константинов, С.М. Сергеев, Э.М. Шагин. М., 1999; Россия антибольшевистская: Из белогвардейских и эмигрантских архивов / Отв. ред. Г.А. Трукан. М., 1995; Русское зарубежье: Хроника научной, культурной и общественной жизни. 1920–1940. Париж, 1997; Диаспора: Новые материалы. Вып. 1–7. Под ред. В. Аллоя и О. Коростелева. Вып. 1–7. Париж; СПб., 2001–2005; Культурное наследие российской эмиграции: 1917–1940. Т.1–2 / Под ред. Е. П. Чельшева,

Д. М. Шаховского. М., 1994; Зарубежная Россия: 1917–1939. Кн. 1–2. СПб., 2001–2003.

⁴ Попов А.В. Русское зарубежье и архивы. Документы российской эмиграции в архивах Москвы: проблемы выявления, комплектования, описания, использования // Материалы к истории русской политической эмиграции. М., 1998. Вып. 4.

⁵ Мы не можем отнестись к фундаментальным исследованиям работы, вошедшие в сборник: Русские в Германии (1914–1933). СПб., 1996. Отметим, что в переводе на русский язык вышла в свет монография ведущего специалиста по этому вопросу, К. Шлегеля (*Шлегель К.* Берлин: Восточный вокзал. Русская эмиграция в Германии между двумя войнами (1919–1943). М., 2004). Фактически одновременно был переиздан и знаменитый сборник документов из архива Гуверовского института (Русский Берлин. 1921–1923: По материалам архива Б.И. Николаевского / Сост. Л. Флейшман и др. М., 2004), который в свое время дал мощный импульс к развитию этого направления историографии русского зарубежья.

⁶ *Ипполитов С.С., Катаев А.Г.* «Не могу оторваться от России»: Русские книгоиздатели в Германии в 1920-е гг. М., 2000; *Лысенко А.* Голос изгнания: становление газет русского Берлина и их эволюция в 1919–1922 гг. М., 2000.

⁷ Цит. по: *Дмитриева-Айнгорн М.* Еврейские художники из России в Берлине в 1920-х гг. // Вестник Еврейского университета. 1995. №2 (9). С. 172.

⁸ Евреи в культуре русского зарубежья. Т. 1 (6). Иерусалим, 1998. С. 352.

⁹ *Будницкий О.* Материалы по истории российского еврейства в эмигрантских архивах // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: новые источники, новые подходы. Материалы международной конференции (Москва, 8–10 декабря 2003) / Под ред. О.В. Будницкого, К.Ю. Бурмистрова, А.Б. Каменского, В.В. Мочаловой. М., 2004.

¹⁰ *Соломинская Е.* Союз русских евреев в Германии (1920–1935): урок истории // ЕКРЗ. Т. 5 (10). Иерусалим, 2003.

¹¹ Там же.

¹² *Каптайкин Э.* «Веселый праведник» – Я.Л. Тейтель // Там же. Т. 1.

¹³ *Рейтблат А.* «Подколотный эстет» с мягкой душой и твердыми правилами: Ю. Айхенвальд на родине и в эмиграции // Там же. Т.1; *Каган В.* Борис Бруцкус: ученый и правозащитник // Там же; *М.О. Гершензон* в Берлине. (Из воспоминаний Н.М. Гершензон-Чегодаевой) / Публ. М. Чегодаевой // Там же. Т.3; «Я теперь прикован к Берлину» (С.М. Дубнов и его окружение в германской эмиграции 1922–1933 гг.) // Там же. Т.1 (4).

¹⁴ *Кельнер В.Е.* Очерки по истории русско-еврейского книжного дела. СПб., 2003. С. 12–36.

¹⁵ *Левитин И.* Русские издательства 1920-х годов в Берлине // Книга о русском еврействе: 1917–1967. Иерусалим; М., 2003. С. 448; *Емельянов Ю.Н.* «Русский Берлин» (издательские центры в 20–30-х гг.) // Культурное наследие российской эмиграции: 1917–1940. Кн. 1. М., 1994; *Ипполитов С.С., Катаева А.Г.* «Не могу оторваться от России»: Русские книгоиздатели в Германии в 1920-х гг.; *Лысенко А.* Голос изгнания: Становление газет русского Берлина и их эволюция в 1919–1922 гг.

- ¹⁶ Юниверг Л. Евреи–издатели и книготорговцы русского зарубежья // ЕКРЗ. Т. 1. Иерусалим, 1992; Он же. Абрам Вишняк и его издательство «Геликон» // ЕКРЗ. Т. 1 (6). Иерусалим, 1998; Гржебина Е.З. И. Гржебин – издатель // Там же. Т. 1; 3. Гржебин и М. Горький (из истории послереволюционной издательской деятельности З. Гржебина // Там же; Вайнберг И. «Все будет оценено – не может быть иначе» // Там же; Юниверг Л. Гржебин и его издательская деятельность // Книга: Исследования и материалы. М., 1994. Сб. 69; Рейтблатт А. Я.Н. Блох и издательство «Петрополис». Письма к Я.Н. Блоху // ЕКРЗ. Т. 3. Иерусалим, 1994; Лазарев Л. Ожившая история // Вопросы истории. 1964. № 4; Вайнберг И. Берлинский журнал Горького «Беседа», его издатель С.Г. Каплун, поэт В.Ф. Ходасевич и другие // ЕКРЗ. Т. 4. Иерусалим, 1995; Каган А.С. Воспоминания / Публ. и коммент О.Р. Демидовой // Архив еврейской истории. Т. 1. М., 2004.
- ¹⁷ И это в то время, как один из его авторов – Г. Ландау, являлся правой рукой руководителя издательства «Слово» и редактора газеты «Руль» И. Гессена. – Гессен И. Годы изгнания. Париж, 1979. С. 138.
- ¹⁸ Дубнов С. М. Книга жизни. Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. М.; Иерусалим, 2005. С. 509–510.
- ¹⁹ ЕКРЗ. Т. 1 (6). С. 298.
- ²⁰ Дмитриева-Айнгорн М. Еврейские художники из России в Берлине в 1920-х гг. С. 172; Казовский Г. Художники Культур-Лиги. М., 2003; Латт Л. Иссахар Бер Рыбак // Русское еврейство в зарубежье. Т. 1 (4).
- ²¹ Дмитриева-Айнгорн М. Указ. соч.
- ²² Зальцберг Э. Художник Л.О. Пастернак // Русское еврейство в зарубежье. Т. 1 (4).

Александр Иванов (Санкт-Петербург)

Бремя пропаганды: репрезентация еврейской земледельческой колонизации в советской документально-публицистической фотографии 1920–1930-х годов

Еврейская земледельческая колонизация и создание еврейских автономий в Южной Украине, Крыму и на Дальнем Востоке Советского Союза в 1920 – 1930-х гг. сопровождалась масштабной агитационно-пропагандистской кампанией, важная роль в которой была отведена документально-публицистической фотографии. Об этом свидетельствует участие в пропаганде успехов еврейского национально-культурного и хозяйственного строительства в СССР таких известных советских фотожурналистов, как, например, А. Шайхет, М. Альперт, С. Фридлянд, Р. Кармен, Г. Петрусов, Ф. Зубков, Г. Зельманович, Е. Петров¹. Несмотря на эпизодичность их участия, именно фотоснимки этих корифеев советского фотоискусства служили образцами для фотокорреспондентов советской еврейской прессы (в том числе, и главного печатного органа ОЗЕТа² – журнала «Трибуна»): П. Ганина, Х. Вольфсона, Л. Гершковича, Х. Гринберга, Г. Ройзмана, Я. Смертенко, Н. Соколова, П. Русанова. Их снимки широко представлены в фото-коллекциях ОЗЕТа и Всемирного союза ОРТ³, сформированных с 1921 до 1937 г. и хранящихся сегодня соответственно в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге и в Центральном архиве Всемирного ОРТ в Лондоне⁴.

Просмотр фотоснимков из этих коллекций позволяет согласиться с замечанием известного российского историка фотографии Валерия Стигнеева, который первым обратил внимание на разительный контраст между фотографиями 1920-х и 1930-х гг.: если первые «поражают мрачностью и

* Работа выполнена при финансовой поддержке Международного исследовательского центра российского и восточноевропейского еврейства (проект № 05–06 «Восстановленный факт. Репрезентация событий еврейского землеустройства на территории СССР в документально-публицистической фотографии 1920–1930-х гг.»).

озабоченностью в настроении героев», то на фотографиях 1930-х гг. люди, как правило, «бодро улыбаются, заражая своим оптимизмом зрителя»⁵. Это наблюдение характеризует реакцию документально-публицистической фотографии на смену парадигм в советской культуре. Ко второй половине 1930-х гг. искусство пролетарского авангарда с его ориентацией на «правду факта» было постепенно замещено сталинским социалистическим реализмом, делавшим ставку на обобщенные персонифицированные образы советского «светлого завтра» в мифологизированной массовой культуре⁶.

В данной статье я остановлюсь лишь на отдельных аспектах конструирования советской пропагандой визуального образа «нового советского еврейства» в условиях смены культурных парадигм и попытаюсь выявить визуальные стратегии, задействованные советской фотопублицистикой в этот период. Здесь и далее под публицистической функцией фотографии понимается характер конфликта, неизбежно возникающего при столкновении «между эмпирическим материалом и субъективным отношением к нему фотографа», который действует в соответствии с определенными политическими, идеологическими и эстетическими установками. Так, по словам художественного критика Юрия Богомолова, «"Согласие" с материалом, растворение в нем субъекта становится предпосылкой бытования фотографии в публицистическом качестве»⁷. Причем актуализация публицистической функции фотографии в общественной коммуникации неизбежно возрастает в связи с развитием технических средств ее массового тиражирования и предъявления потребителю/зрителю.

Только после того, как в 1925–1926 гг. полиграфическая промышленность СССР прошла техническое перевооружение, благодаря чему фотография в качестве равноправного жанра журналистики начала завоевывать страницы многотиражных иллюстрированных журналов – «Огонька», «Экрана», «Прожектора», – а затем и газет, ее публицистическая функция оказалась востребована массовой советской пропагандой. Первая известная мне попытка широкого использования фотографии для репрезентации событий еврейского землеустройства в СССР

была предпринята на страницах юбилейного номера газеты «Дер Эмес» («Правда» – *идиш*) от 14 октября 1925 г. Он вышел под заголовком «Год работы КОМЗЕТа»⁸. Этот выпуск, напечатанный на хорошей плотной бумаге, отличается достаточно высоким качеством полиграфии. Обычные номера «Дер Эмес» из-за низкого уровня полиграфии и некачественной бумаги вместо фотографий обычно использовали рисунки или ксилографии. В юбилейном номере, посвященном работе КОМЗЕТа, были представлены статьи едва ли не всех руководителей еврейского колонизационного проекта: председателя КОМЗЕТа Петра Смидовича, председателя ОЗЕТа Семена Диманштейна, председателя Центрального комитета Советского ОРТа Юрия Гольде, директора Агро-Джойнта Самуила Любарского. Все они впоследствии приняли активное участие в агитационно-пропагандистской кампании за еврейское земледелие и в той или иной мере пытались влиять на конструирование визуальных образов нового советского еврейства, иногда даже личным примером: Ю. Гольде был фотографом-любителем и часто публиковал свои снимки в журнале «Трибуна»⁹, а С. Диманштейн в 1938 г. выступил, как бы мы сейчас сказали, продюсером «киноочерка о Биробиджане к 20-летию юбилею СССР и к 10-летию Еврейской автономной области»¹⁰.

Каждая статья в этом юбилейном номере газеты «Дер Эмес» проиллюстрирована двумя-тремя качественными фотоснимками, подобранными достаточно случайно и, в отличие от текстов, не формировавшими отчетливого агитационно-пропагандистского сообщения. Большинство этих снимков были предоставлены Агро-Джойнтом¹¹.

Показательно, что в первой половине 1920-х гг. еврейские заграничные благотворительные организации Агро-Джойнт, Всемирный союз ОРТ и ЕКО¹² пытались оказывать техническую и финансовую поддержку советской пропаганде в области еврейской земледельческой колонизации, активно выступая в роли поставщиков фотографической продукции. Многочисленные фотоснимки, сделанные для этих организаций с 1921 по 1928 г., вплоть до начала 1930-х гг. публиковались на страницах советских изданий. Правда, после

1927 г. эти фотографии использовались исключительно для фотомонтажей, в которых трудности первых лет еврейской колонизации противопоставлялись значительным достижениям 1930-х гг.¹³.

В начале 1920-х гг. Агро-Джойнт и Союза ОРТ также успешно опробовали фотографию в качестве пропагандистского инструмента, предназначенного для мобилизации американского и западноевропейского еврейства на оказание финансовой и моральной поддержки проекту еврейского землеустройства в СССР. И не важно, кем были сделаны эти фотографии – профессионалами из провинциальных фотоателье Белоруссии и Украины, снимавшими по заказу Союза ОРТ, или фотолюбителями – сотрудниками Агро-Джойнта. Ведь не только фотографы, но и заказчики, участвуя в выборе сюжетов снимков, формировали визуальное сообщение о бедственном положении российского еврейства после Гражданской войны. Брутальная натуралистическая эстетика, характерная для этих фотографий, полностью отвечала задачам их использования. Фотоснимки, запечатлевшие истощенных от голода детей из разгромленных махновцами старых еврейских земледельческих колоний или жен колонистов, из последних сил тянущих плуг во время вспашки поля, предъявлялись мировому еврейскому сообществу посредством выставок и специальных изданий, сопровождавших кампании по сбору средств на поддержку российских евреев. Такие «страшные» снимки, согласно Вальтеру Беньямину, имели функцию «вещественного доказательства тех исторических процессов»¹⁴, которые происходили в Советской России, и воспринимались как визуальные документы гораздо более убедительные, чем их вербальные аналоги. Публицистическая функция этих фотоснимков для стороннего зрителя оказывалась в тени их нарочитой документальности.

Современный исследователь Джон Тагг, описывая ситуацию в сфере потребления визуальных образов американским обществом в период между двумя мировыми войнами, отмечал, что публицистическая фотография в этот период «достигла наибольших успехов именно благодаря драматизации неизбежных последствий социально-политических конфликтов, связанных

с нуждой, голодом, эпидемиями. <...> Фотограф с помощью фотокамеры создавал драму человеческой жизни, делая героем своих снимков человека обездоленного, нуждающегося в помощи, что непременно находило отклик у зрителя»¹⁵.

Стратегия апелляции к общечеловеческим гуманитарным ценностям через визуальные образы драматической реальности широко использовалась в то время западными благотворительными организациями для воздействия на потенциальных спонсоров¹⁶. Этим же путем шли руководители Агро-Джойнта и Союза ОРТ, актуализируя с помощью фотографий «еврейской бедноты» из бывших местечек Украины и Белоруссии значение своих финансовых кампаний для еврейского сообщества Западной Европы и США. Сопоставление таких фотодокументов с сопровождавшими их текстами, задействованными при сборе пожертвований, показывает, что потенциальным спонсорам рассказывалась «ужасная история страданий», выпавших на долю русских евреев, которые не просто нуждались в материальной поддержке – их необходимо было спасать в экстренном порядке. Например, в открытом письме, распространенном в 1926 г. по всем еврейским организациям США «Компанией по снабжению инструментами деклассированных евреев Советской России», которая была учреждена Агро-Джойнтом и Всемирным союзом ОРТом, говорилось: «В России сегодня насчитывается более миллиона деклассированных евреев. Эти люди лишены всех средств к существованию; они лишены всех прав, <...> их детей не принимают в школы; больницы для них закрыты; они не могут приобрести продукты <...> по разумным ценам, – они оказались в положении отверженных и пребывают в состоянии глубокого отчаянья. Единственный путь спасения для них – это участвовать в производительном труде. Любая машина, любой набор инструментов даст им возможность заработать, стать независимыми. <...> Мы обязаны спасти их и у нас есть для этого воля и средства – лишь бы не было поздно»¹⁷.

Сформированный таким образом гуманистический импульс способствовал мобилизации как национальной, так и классовой солидарности его адресатов, расширяя их аудиторию

от недавних эмигрантов и рабочих потогонных мастерских, до преуспевающих коммерсантов и банкиров. Правильность выбора данной стратегии может быть подтверждена тем, что первые взносы на нужды еврейского землеустройства в Советской России были сделаны рабочим союзом «Арбейтер ринг»¹⁸, Американской ассоциацией еврейских землячеств Украины и семьей банкиров и промышленников Лехманов¹⁹.

Во второй половине 1920-х гг. советским архитекторам пропагандистской кампании за еврейское земледелие приходилось решать не менее сложные задачи. С одной стороны, необходимо было мобилизовать еврейские массы на переселение в неосвоенные районы Крыма и Дальнего Востока, с другой стороны, преодолеть антисемитские настроения и сформировать благоприятное отношение к переселенческому проекту у самых широких слоев населения СССР. В свете данных задач на фотопродукцию советских репортеров были возложены, прежде всего, функции просвещения и воспитания политического сознания. По аналогии с газетной публицистикой фоторепортеры пытались формировать визуальное сообщение, монтируя актуальные в этот период визуальные образы по принципу простых бинарных оппозиций, однозначно разграничивавших «плохое» и «хорошее», «правильное» и «неправильное». Так, публикации на еврейскую тему в советской печати второй половины 1920-х г. принято было предварять простыми и понятными заголовками-лозунгами, наиболее популярным из которых был «От прилавка – к плугу»²⁰.

Визуальный ряд, сопровождавший подобные статьи, также демонстрировал приметы еврейской «традиционной» жизни – лавки в местечках, синагоги – исключительно как пережитки прошлого²¹. Положительную коннотацию получали только символы «модернизации» – трактора, строящиеся дома, колдцы в новых еврейских сельскохозяйственных коммунах. От фотографии требовалась ясная и доходчивая политическая оценка запечатленных событий. Однако бытовая неустроенность и тяжелые условия труда первых переселенцев в засушливых степях Украины и Крыма не слишком контрастировали с разоренными Гражданской войной еврейскими местечками бывшей черты оседлости.

Поэтому агитационно-пропагандистская кампания 1920-х г. задействовала популярные в те годы методы фотомонтажа (или фотоколлажа). «Лаконичная и конструктивная композиция изображения» на плакатах, выполненных таким методом, по словам Валерия Стигнеева, помогала зрителю «легко прочесть сюжет»²². Технику фотоколлажа, позволявшую добиваться однозначности восприятия визуальных образов, широко использовал, например, художник Михаил Длугач. Он разрабатывал по заказу ОЗЕТа различные средства наглядной агитации от оформления плакатов и билетов ОЗЕТ-лотереи до экспозиционных стендов для различных выставок²³. Длугач, как и другие сторонники агитационного типографского искусства, рассматривал фотоизображения как подсобный, сырой материал, из которого с помощью ножниц и карандаша необходимо было создать емкое визуальное сообщение. Большинство производителей этой самой массовой в то время художественной продукции также предпочитали работать с набором стереотипных визуальных образов, из которых с помощью характерных графических элементов они монтировали незамысловатые конструкции, политически однозначные и идеологически выверенные. Более того, в их представлении фотомонтаж был искусством, сконцентрированным целиком на задаче манипуляции сознанием зрителя. Так, «классик и пионер советской «оптической пропаганды» Густав Клуцис», считал, что «фотомонтаж вне его квазиполитического, агитационного применения, вне его мобилизующей цели является профанацией»²⁴.

Неспособность данного художественного метода добиваться «согласия с материалом», нередко приводившая к публицистической шаблонности визуальных образов, смонтированных из вырезанных по контуру элементов, была замечена еще в эпоху расцвета фотомонтажа одним из самых проницательных критиков тех лет Виктором Шкловским. В статье, опубликованной в 1926 г. в «Советском фото», не отрицая агитационно-пропагандистского значения фотомонтажа, он тем не менее подверг его критике как художественный метод. «Фотомонтажники, не будучи людьми большого творческого

напряжения, – писал Шкловский, – брали чужой материал, не учитывая пространственного характера каждого снимка, работали материалом, разнообразно снятым, как снятым на одном и том же расстоянии. <...> В результате они забили фотографию уголками, черными линиями, всем тем, что стало сейчас в книжной графике неприличным, как золотой обрез»²⁵.

Возможно, левовец Шкловский уже тогда осознал один из важных публицистических ресурсов фотографии, взятый впоследствии на вооружение сторонниками метода социалистического реализма в фотоискусстве, – ее способность маскировать свою идеологическую ангажированность, заставляя зрителя верить в то, что она репрезентирует объективный отчет о реальном состоянии вещей²⁶. Так в советской публицистической фотографии второй половины 1930-х гг. без всяких «видимых» манипуляций, без всякого насилия над материалом удавалось добиваться его «согласия» и «растворения в нем субъекта». Агитационно-пропагандистское сообщение, формируемое посредством визуальных образов, оказывалось для непосвященного зрителя в тени документальности, «подлинности» демонстрируемого ему факта. Значение подобных способов визуализации реальности было особенно актуально в условиях целенаправленного психологического воздействия, предпринятого советской пропагандой на страницах газет и журналов в конце 1930-х гг. В это время метод фотомонтажа утратил свое былое значение и подвергся жесткой критике. «Вырезка по контуру убивает силу фотографического образа»²⁷ – таков был приговор, вынесенный журналом «Советское фото».

Впрочем, бремена пропаганды, столь ощутимой в работах Г. Клуциса, М. Длугача, Н. Седельников, С. Телингатора и других, в итоге превратившей фотомонтаж в маргинальный жанр советского фотоискусства, не избежали и снимки советских фотожурналистов, несмотря на провозглашение фоторепортажа подлинным «искусством факта». Ведь согласно мнению современного французского искусствоведа Виктора Бюргена, то самое «реальное состояние вещей», репрезентированное газетными фотоиллюстрациями и журнальными вклейками, «в процессе фотосъемки неизбежно претерпевало социально и идеологи-

чески обусловленную трансформацию»²⁸. Одним из наиболее интересных трансформаций такого рода в фотожурналистике 1930-х гг. представляется процесс, названный исследовательницей советской фотографии Галиной Орловой, «антропоидеологическим преобразованием лиц советских людей»²⁹.

Подобное преобразование относится и к большинству фотопортретов еврейских рабочих и колхозников второй половины 1930-х гг., представленных в фотоколлекции ОЗЕТа. В них ощущается стремление фотографов репрезентировать свои модели в первую очередь как советских людей, путем приведения их визуальных образов в соответствие с представлениями о том, как должен выглядеть настоящий строитель социализма. Для чего широко использовались постановочные фотоснимки, срежиссированные фотокорреспондентами в соответствии с провозглашенным «методом восстановленного факта»³⁰.

В фотопродукции предыдущего десятилетия был широко задействован стереотипный образ еврея, растиражированный еще еврейской дореволюционной почтовой открыткой, эмблематическими маркерами внешности которого выступали борода, пейсы, традиционная одежда. Для неевреев этот набор маркеров напрямую был связан с представлениями о характерных этнических особенностях еврейской внешности. Для евреев изображенный на почтовых открытках бородастый человек, одетый в длинный лапсердак и покрывший голову картузом, мог служить своеобразной моделью самоидентификации, переведенной в визуальный формат.

Такой «этнографический» тип, выполнявший в фотографии второй половины 1920-х гг. роль «местечкового еврея», олицетворял в основном все то, с чем боролась советская власть – религиозность, предубеждение против «продуктивного» труда, скептическое отношение к социалистическим преобразованиям. Причем часто «местечковый еврей» предстал на фотоснимках стариком, чем подчеркивалась связь негативных коннотаций данного визуального образа с прошлым. Однако этот образ был прочно укоренен в панораме новой социалистической реальности, конструируемой с помощью репортерских фотообъективов,

по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, напечатанный в газете фотоснимок такого бородатого «местечкового еврея», позирующего на фоне недавно построенного собственного дома или за рулем трактора, мог служить дополнительным аргументом за переселение для многих евреев из бывших местечек, которых необходимо было уговорить оставить обжитые места и отправиться за сотни километров в «районы еврейского земледелия». Во-вторых, советские идеологи в то время еще верили в возможность убеждения и перевоспитания евреев из бывших местечек посредством приобщения к труду на земле, антирелигиозных кампаний и благодатного влияния стахановского движения в новых еврейских сельскохозяйственных поселках³¹.

В соответствии с такой идеологической установкой к середине 1930-х гг. фотообъектив начинает фиксировать постепенное преобразование облика «местечкового еврея». Так, например, на одной из фотографий из коллекции ОЗЕТа запечатлен пожилой бородатый еврей-земледелец, облачившийся – не по случаю ли съемки? – в хлопчатобумажную «юнгштурмовку» из тех, какие обычно носили в те годы комсомольцы. Комический контраст между суровой внешностью этого еврейского колхозника и несколько легкомысленной белой фуфайкой едва ли может оставить зрителя равнодушным. Сам факт столь радикального отказа от традиционной одежды, которая в большей степени соответствовала бы его внешности, должен был создавать впечатление, что этот человек – на верном пути: он готов к принятию новой социалистической действительности и его полное преобразование – дело нескольких месяцев, а может, дней.

Пожалуй, более внимательно по сравнению с фотографиями в лица советских евреев вглядывались журналисты, неутомимые бытописатели жизни еврейских колхозов. Автор очерка «Строится новая жизнь», опубликованного в «Трибуне» еще в 1931 г., описывая еврейских колхозников, которые «работают в поле ударными темпами, обливаясь потом», радостно отмечал: «в этих людях с бронзовыми мускулистыми телами, с лицами и всей внешностью полной силы и достоинства, трудно узнать вчерашнего местечкового еврея»³².

Впоследствии Давид Хаит довел подобные наблюдения очеркистов до логического завершения, однозначно отождествив внешний облик еврейского колхозника с его лояльностью существующему режиму в рассказе «Точка зрения», опубликованном в журнале «Наши достижения» за 1937 г.

Повествование начинается по-своему знаковой фразой: «Это был колхозный “день стрижки и бритья”»³³. Главный герой рассказа, Мендель Воловик, в прошлом содержавший хедер в Гомеле, работает в этом крымском еврейском колхозе на почте. Но, став колхозником, он продолжает соблюдать все религиозные предписания. «Бороду свою, – уточняет автор рассказа, – Мендель Воловик берег свято, <...> он дорожил ею, как Талмудом, талесом, молитвой, праздниками»³⁴.

Интрига сюжета строится на невероятном искушении, которое «бывший содержатель хедера» выдерживает с честью. Однажды на почту случайно попадает мешок с огромной суммой денег, причем, «без всяких документов». Этой суммы хватило бы, чтобы обеспечить безбедное существование Менделя Воловика и его семьи на долгие годы. Однако герой рассказа находит в себе силы отказаться от радужных перспектив стремительного обогащения: «Эти деньги – колхозные!» – патетически восклицает он и, несмотря на субботу, отправляется в районный центр, чтобы вручить злополучный мешок властям. Вернувшись назад, «советский колхозник Воловик» расстается со своей бородой, а заодно и «со старыми религиозными предрассудками». Так, по замыслу автора рассказа, нравственно-идеологическое преображение героя неизбежно приводит к преображению его внешнего облика. Он становится «бритым и чистым, как подобает колхознику»³⁵. Рассказ заканчивается речью колхозного парикмахера, уговаривающего очередного «местечкового еврея» расстаться с его «дикой внешностью». «Мои ножницы, – говорит парикмахер, – сделают вас культурным! <...> Смотрите, что творится в этой степи. Люди давно забыли Бога. Они сняли бороды и пейсы. Они ходят чисто выбритые и требуют завивку и модную стрижку! А вы? В колхозе над вами смеются даже дети!»³⁶

Примерно в то время, когда Д. Хаит писал свой рассказ, мрачноватый «местечковый еврей» почти полностью исчезает

из поля зрения объективов советских фотожурналистов, и на смену ему приходит молодой ударник-стахановец с неизменной улыбкой на лице. Именно улыбка стала важной визуальной меткой, по которой безошибочно узнавали советского человека.

Один из идеологов еврейской земледельческой колонизации Абрам Брагин, занимавший в 1930-е гг. пост ответственного секретаря Всероссийской сельскохозяйственной выставки, опубликовал в 1936 г. статью о фотографиях, собранных для выставочных экспозиций. Статья написана в форме монолога, обращенного к молодому журналисту, который пришел на выставку, чтобы подобрать фотоснимки для своей публикации о советском сельском хозяйстве. «Смотрите, – говорит автор журналисту, – даже фото, снятые в разное время, в разных концах Союза, не могли не запечатлеть радости работы, радости борьбы за колхозное дело. Вам понравилась улыбка старого конюха-ударника из маленького колхоза Западной области? А вот смотрите, как улыбается стахановка молочной товарной фермы. <...> Новые люди. Новый человек виден сразу»³⁷.

Действительно, в улыбающихся еврейских колхозниках и рабочих – ударниках производства, стахановцах и орденоносцах с мозолистыми руками и обветренными лицами, запечатленными на многочисленных фотопортретах 1930-х гг., советского человека легко узнают даже несведущие наблюдатели. А вот национальная/этническая их принадлежность оказывается неочевидной. В этом я убедился во время работы выставки «Красный Сион. Проект еврейских автономий в Крыму и на Дальнем Востоке», организованной Центром «Петербургская иудаика» в 2003 г. в Санкт-Петербурге. «Почему вы решили, что это евреи?» – был одним из вопросов, который часто задавали мне посетители.

В замещении набора черт, идентифицированных массовым сознанием как еврейские, чертами классовыми, так сказать, рабоче-крестьянскими, можно усмотреть аналогию с известным пропагандистским клише об интернациональной солидарности пролетариев всего мира и неизбежном классовом антагонизме среди представителей любой национальности. Подобную идеологически обусловленную трансформацию в

1930-х гг. также претерпевали на страницах советских журналов и газет визуальные образы представителей других этносов СССР, например цыган или поволжских немцев.

Неудивительно, что в это время необычайно возросла роль подписи к публикуемой фотографии, или «текстовки», по сути дела она превратилась в неотъемлемую часть газетной фотоиллюстрации. Авторы многочисленных брошюр, издававшихся в помощь газетному фотокорреспонденту, настаивали на том, что «составление текстовок – не менее важная обязанность фоторепортера, чем сама съемка»³⁸. Простейшая текстовка должна была включать следующую информацию: дату и место съемки «название района и области, фабрики, колхоза, села <...>»; точное описание действия – «уборка урожая» или «ремонт колхозной техники» <...>; служебное или общественное положение сфотографированного человека, его имя и фамилию»³⁹. Особое внимание необходимо было уделять «правильному написанию национальных имен». «Лучше всего, – советовал автор брошюры, – списать необходимые сведения с документов»⁴⁰. Таким образом, подпись к фотоиллюстрации, как и советский паспорт с его пресловутым пятым пунктом, должна была указывать и на национальную принадлежность фотографируемого. Более того, сведения, полученные для текстовок, следовало заверять «в соответствующих организациях», во избежание ошибок или «разглашения недостаточно уточненных данных». Такая дополнительная проверка должна была способствовать тому, чтобы на страницы газет попадали «снимки только безусловно преданных социалистическому строительству людей, только подлинных советских патриотов»⁴¹.

Несмотря на явную избыточность дублирования содержания фотоснимка на вербальном уровне, такой прием, несомненно, способствовал однозначности восприятия визуального сообщения зрителем/читателем журнала. Всевозможные дополнительные сведения, включаемые в текстовки, еще раз подтверждали документальную подлинность фотоснимка, усиливая его агитационно-пропагандистское воздействие. Развернутые подписи, сопровождавшие фотоиллюстрации

в «Трибуне» 1930-х гг., поражают обилием цифр, напоминая журнальные заметки в духе «литературы факта», например: «Еврейская автономная область. Стахановец – штурвальщик колхоза им. Кирова, Сталинского района Сеня Африн. Норму выполняет на 300 процентов. В уборочную кампанию Сеня Африн заработал 700 трудодней». Видимо, фоторепортеры почти буквально следовали советам вышеупомянутых брошюрок. А зрители/читатели журнала, вглядываясь в улыбающееся лицо Сени Африна, напечатанное крупным планом, невольно задумывались о том, как изменилась жизнь в стране за последнее десятилетие. В сравнение с ударниками-стахановцами, которые перевыполняли нормы и, вне всякого сомнения, были «преданны социалистическому строительству», «местечковые евреи», иногда мелькавшие где-то на заднем плане фотоснимков, выглядели на редкость архаично и несовременно. В рамках виртуального сообщества советских евреев, формируемого посредством публицистической фотографии, «местечковым евреям» со всей их этнической экзотикой просто не оставалось места. Исключением могут служить разве что фотоснимки сцен из спектаклей советских еврейских театров, о чем будет сказано ниже.

Показательной в этой связи является статья «Преодоление экзотики», опубликованная в 1933 г. в журнале «Пролетарское фото» теоретиком фотоискусства Сергеем Морозовым. Она посвящена творчеству ташкентского фотографа Макса Пенсона. Ключевые положения этой статьи в силу универсальности формулировок выходят за рамки проблемы показа социалистического строительства в Советском Узбекистане и оказываются адресованными всем фотожурналистам, занятым документированием жизни национальных меньшинств СССР.

«Воля, энергия, осмысленная целеустремленность, – пишет Морозов, – выделенные правильным ракурсом <в фотографиях Пенсона>, показывают нового советского человека. <...> От поверхностной фиксации экзотических сюжетов <фотограф> вплотную подошел к показу людей, хозяев новой жизни, перестраивающих свою страну»⁴². Таким образом, одной из главных задач визуализации советских национально-культурных про-

ектов провозглашается отказ от показа этнической экзотики и концентрации внимания на типических образах социалистического переустройства жизни народов СССР.

Морозов считает главной заслугой Пенсона то, что «он сумел поднять тему труда до подлинно художественных обобщений. Шаг за шагом следя, как в борьбе выковывается новое сознание людей, <...> как в коллективном труде укрепляются новые производственные отношения между людьми – некогда забитыми и угнетенными, <фотограф> отмечает каждый росток нового. Из его снимков <...> можно составить прекрасную книгу об осуществлении ленинской национальной политики»⁴³. В этих заключительных строках статьи актуализированы требования к советской документально-публицистической фотографии, связанные с переходом от документирования отдельных событий/фактов к широким художественным обобщениям путем длительного фотонаблюдения, т.е. путем создания фотоочерков.

Неудивительно, что наибольший успех в истории визуализации еврейского землеустройства в СССР выпал на долю фотоочерка «Биробиджан», созданного известными фотожурналистами Максом Альпертом и Семеном Фридляндом. Фотоочерк был опубликован в 1935 г. в специальном номере о советском Дальнем Востоке журнала «СССР на стройке», который издавался по инициативе Максима Горького и предназначался главным образом для зарубежных читателей.

Фотоочерк «Биробиджан» появился в печати в разгар «кампании по вербовке иностранных специалистов еврейского происхождения для переселения в Еврейскую автономную область». В этой кампании участвовали такие просоветские зарубежные еврейские организации, как американский ИКОР и аргентинский ПРОКОР. Перед Альпертом и Фридляндом стояла задача создать привлекательный визуальный образ «Советской еврейской страны», пригодный не только для внутреннего, но и для внешнего использования. И с этой задачей они великолепно справились.

В «Советском фото» за 1936 г. журналист Владимир Шмерлинг, который еще в середине 1920-х гг. своими статьями

пропагандировал еврейское земледелие в СССР, высоко оценил эту работу Альперта/Фридлянда, назвав ее «замечательной» и «запоминающейся»⁴⁴. Особенно он выделил снимки «евреев-переселенцев на пути в Биробиджан» и фотопортреты стахановцев, отметив, что «перед нами думающие, работающие люди – настоящие строители социализма»⁴⁵.

Функция преобразования реальности путем художественного обобщения не менее ярко проявилась и в фотографических пейзажах Биробиджанской серии Альперта/Фридлянда. С помощью выбора ракурса съемки им удалось упорядочивать пространство кадра, выявлять не всегда очевидные структуры созданных человеком предприятий, подчиняющих себе «первобытный хаос дальневосточной тайги».

Особо были отмечены критикой «впечатляющие панорамные снимки», сделанные из кабины самолета. Запечатленные на них новые города и поселки наглядно демонстрировали, как «трудом человека природа была обогащена стройками пятилетки»⁴⁶. Устремленность в будущее и ощущение масштаба преобразований в биробиджанской тайге, призванные поразить и увлечь зрителя, роднят эти фотоснимки с путевыми заметками американской журналистки Гины Медем, опубликованными в 1932 г. в журнале «Трибуна». «Чувствуется, что крепкая рука охватила Биробиджан, начиная от крайней прибрежной полосы Амура, – пишет Г. Медем, – и распланировала веками нетронутую землю на участки, на агрономические единицы, на индустриальные базы, овощеводческие фермы, птицесовхозы, школы, техникумы, машинно-тракторные станции, аэродромы, заводы, фабрики <...>. Этот размах в тайге, этот медленно выполняемый по плану рисунок <...> социалистического сектора еврейского переселения поражает...»⁴⁷

Тема еврейского прошлого, приметы которого получили негативные коннотации еще в фотографии конца 1920-х гг., в фотоочерке Альперта/Фридлянда, визуализируется через гротескные образы, созданные актерами в гриме «местечковых евреев». Вместе с лаконичной подписью: «Только на сцене биробиджанского театра сохранились образы еврейского гетто...» в этих фотоснимках происходит символическое перемещение

примет прошлого в фиктивное пространство театрального действия. Тем самым декларируется полная победа новой социалистической действительности над трагическим еврейским прошлым.

Появление в печати фотоочерка «Биробиджан», который прекрасно соответствовал задачам как внутренней, так и международной пропаганды, утвердило победу принципов социалистического реализма в визуализации успехов еврейского национально-культурного и хозяйственного строительства в СССР. После 1936 г. со страниц советской печати практически исчезают снимки, отражающие проблемы жизни еврейских колхозов в Крыму и Биробиджане, хотя различных проблем было больше, чем достаточно.

Находясь под бременем пропаганды, советская фотография смогла запечатлеть не столько результаты предпринятых властью преобразований в рамках еврейского землеустройства, сколько выразить идеализированные представления о будущем этого проекта. Подобная работа на опережение, футурологичность и монументальность сконструированных ею визуальных образов были продиктованы не только постепенной сменой приоритетов в советской культуре, но и самой ролью фотографии в качестве агитационно-пропагандистского инструмента в кампании за нового советского еврея.

Summary

Alexander Ivanov (St. Petersburg)

The Burden of Propaganda:

Representation of the Jewish Agricultural Colonization in the Soviet Photography of 1920^s – 30^s

Jewish agricultural colonization in the Soviet Union in 1920s-30s was accompanied by a large-scale propaganda-and-agitation campaign in which photography played an important role. Many acknowledged masters of the Soviet photography aspired to represent in visual images those radical social transformations which were taking place on the “Jewish street”. They worked in all

branches of photojournalism: from photo-portraits of the Jewish “stakhanovs”, to photo-essays illustrating the working days and proletarian holidays in the Jewish kolkhozes or communes. These kinds of photographs are preserved in the fund of OZET (Society for Land Settlement of Jewish Toilers) at the Russian Ethnographic Museum in St. Petersburg and at the World ORT (World Union of Societies for Distribution of Artisan Labor among the Jews) Archive in London.

An analysis of these photographs enables one to notice sharp distinction between the images of the Jewish toilers of the 1920s and the late 1930s. This can be explained by considerable shifts in policy of the Soviet state which has resulted in the change of paradigms of the Soviet culture. Thus, the art of a proletarian avant-garde with its orientation on “the truth of the fact” was gradually replaced by Stalin’s socialist realism expressed in some generalized images of the “bright future” in mythologized mass-culture.

On the base of analyses of photographs from the OZET and the ORT collections the author of the article tries to trace some political, ideological and aesthetic aspects in the construction of the visual image of the new Soviet Jewry in photography of the mentioned period.

Примечания

¹ См., например, фотоснимки А. Шайхета: «Дети еврейских колонистов» (Советское фото. 1930. № 5. С. 139), «Еврей-колхозник (горец)» (Пролетарское фото. 1934. № 6. С. 12) и серию фотографий, иллюстрировавших статью о встрече еврейских колхозников с казаками станицы Цимля (*Годинер С. Дружба // Огонек. 1937. № 18. С. 5–7*); фотоочерк М. Альперта и С. Фридланда «Биробиджан» (СССР на стройке. 1935. № 3–4); фотоснимок Р. Кармена «Молодежь в еврейском колхозе Запорожского округа УССР» (Трибуна. 1929. № 13. С. 3); фотоочерк Г. Петрусова о еврейских трудящихся фабрики Миншвея (Трибуна. 1929. № 10. С. 1, 9, 11, 14); серию фотоснимков Ф. Зубкова, сделанных в еврейских колхозах Белоруссии (Трибуна. 1929. № 11. С. 1, 3, 8, 21); фотоснимки Г. Зельмановича, иллюстрировавшие статью В. Финка «Биробиджан – Еврейская автономная область» (Огонек. 1934. № 11. С. 4–5); фотоочерк Е. Петрова и Б. Фишмана «Еврейская автономная область» (Огонек. 1938. № 12. С. 18–22).

² ОЗЕТ (Всесоюзное общество по земельному устройству трудящихся евреев в СССР) – общественная организация, ставившая своей целью привлечение евреев к земледельческому труду. ОЗЕТ был организован в 1925 г. в Москве, имел свои филиалы по всему Советскому Союзу, занимался привлечением

общественных симпатий в СССР и за рубежом к планам еврейской земельной колонизации в Крыму, на Украине, в Биробиджане, а также сбором средств для осуществления этих планов путем организации лотерей. ОЗЕТ был ликвидирован в 1938 г., почти все его руководство было репрессировано.

³ Всемирный союз ОРТ (Всемирный союз обществ по распространению ремесленного и сельскохозяйственного труда среди евреев) – еврейская просветительская и благотворительная организация. ОРТ был основан в 1880 г. в Петербурге. После Октябрьской революции 1917 г. ОРТ оказался на грани финансового краха. В 1920 г. была организована заграничная делегация с целью сбора финансовых пожертвований в странах Западной Европы и США. В августе 1921 г. на первой международной конференции ОРТа в Берлине членами заграничной делегации был учрежден ОРТ–Фарбанд (Всемирный союз ОРТ), было избрано его Центральное правление. В течение 12 лет ЦП Союза ОРТ работало в Берлине, а в 1933 г., из-за прихода к власти нацистов, оно было перенесено в Париж, где находилось до 1939 г. В 1920 – 1930-е годы. Всемирный союз ОРТ оказывал финансовую, техническую и консультативную помощь евреям Польши, Литвы, Латвии, Эстонии, Румынии. С 1923 г. Всемирный союз ОРТ активно участвовал в проекте еврейской сельскохозяйственной колонизации в Белоруссии, на Украине, в Северном Крыму, а позднее – в Биробиджане. В 1938 г. из-за отказа советского правительства продлить действие договора с Союзом ОРТ организация прекратила свою деятельность на всей территории СССР; ее собственность была передана советским общественным организациям. В 1920–1930-х гг. для обеспечения своей работы Всемирный союз ОРТ успешно провел в странах Западной Европы и США целый ряд кампаний по сбору пожертвований, которые сопровождались организацией выставок, конференций и циклов лекций, посвященных жизни евреев в Восточной Европе и СССР. В 1943 г. центры Всемирного союза ОРТ были созданы в Женеве и в Нью-Йорке. После Второй мировой войны организация начала активно действовать в Израиле, Италии, Франции, в странах третьего мира, в Африке и Латинской Америке. В настоящее время Всемирный ОРТ – самая большая в мире неправительственная образовательная организация.

⁴ О коллекциях фотографий, репрезентирующих события еврейской земельной колонизации в СССР, Российского этнографического музея и Всемирного союза ОРТ см.: *Иванов А. Марш энтузиастов: фотографии из архивов ОЗЕТа и ОРТа // Надежды и разочарования. Создание еврейских автономий в Советском Союзе. Яркие страницы ОРТа, 1920 – 1930-е гг.* СПб.; Лондон, 2006. С. 121–127.

⁵ *Стигнеев В. Судьба фотографа // Алексей Шайхет. Фотографии 1924–1951 гг. Каталог выставки в честь 100-летия со дня рождения.* М., 2000. С. 38.

⁶ О смене парадигм в советской культуре и влиянии этого процесса на литературу, архитектуру, живопись и фотографию см.: *Заламбани М. Литература факта. От авангарда к соцреализму.* СПб., 2006; *Паперный В. Культура Два.* М., 1996; *Морозов А. Конец утопии: Из истории искусства в СССР 1930-х гг.* М., 1995; *Сарторти Р. Фотокультура II, или «верное видение» // Советская власть и медиа / Под ред. Х. Гюнтера и С. Хэнгсен.* СПб., 2006. С. 145–163.

⁷ *Богомолов Ю. Материал публицистической и художественной фотографии // Мир фотографии / Ред. В. Стигнеев и А. Липков.* М., 1989. С. 23.

⁸ КОМЗЕТ (Комитет по земельному устройению трудящихся евреев в СССР) – орган при Президиуме ЦИК СССР, призванный направлять и организовывать переход еврейских масс к сельскохозяйственному труду. Организован в 1924 г., ликвидирован в 1938 г. Почти все его члены были репрессированы.

⁹ Фотоснимки Ю. Гольде см.: Трибуна. 1928. № 17. С. 7; № 21. С. 1; 1929. № 1. С. 7, 9; № 3. С. 1.

¹⁰ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-9498. Оп. 1. Д. 527. Л. 13–15.

¹¹ Агро-Джойнт – дочерняя структура «Джойнта» (Американского еврейского объединенного распределительного комитета) – еврейская благотворительная организация, специально созданная в 1924 г. для оказания финансовой и технической помощи в реализации проекта еврейской сельскохозяйственной колонизации в СССР. Вплоть до 1938 г. Агро-Джойнт активно работал на территории СССР, главным образом на Украине и в Крыму, снабжая еврейских переселенцев семенами, сельскохозяйственной техникой и инвентарем, строительными материалами, а также организуя ссудные кассы, профессионально-технические училища и курсы.

¹² ЕКО (Еврейское колонизационное общество) – благотворительная организация, основанная в 1891 г. в Лондоне бароном М. де Гиршем для поддержки эмиграции евреев из России и стран Восточной Европы в Аргентину, где планировалось создать компактное еврейское поселение. В 1896 г. на собраниях руководителей ЕКО в Париже было принято решение помочь кроме Аргентины еврейским колониям в Эрец-Исраэль, а также способствовать развитию земледелия среди евреев России. В начале 1910-х гг. ЕКО создало и финансировало 40 сельскохозяйственных и технических школ и училищ. С 1905 по 1917 г. ЕКО финансировало профессионально-технические школы и учебные фермы, организованные ОРТом в городах и местечках Украины. Деятельность ЕКО продолжалась и в Советской России. Вместе с Всемирным союзом ОРТ и Агро-Джойнтом, ЕКО принимало участие в финансировании еврейской сельскохозяйственной колонизации в СССР.

¹³ См. например, фотомонтаж на обложке журнала «Трибуна», № 14 за 1929 г., снабженный следующей подписью: «В Ново-Златопольском еврейском административном районе на Украине в 1921 г. плуг тащили жены колонистов, а в 1929 г. – землю подымает тракторная колонна». Фотография, сделанная в Ново-Златопольском еврейском районе, была предоставлена Всемирным союзом ОРТ. Следует отметить, что этот фотоснимок, находящийся в настоящее время в Архиве Всемирного ОРТа в Лондоне, судя по надписи на его обратной стороне, был сделан в 1922 г.

¹⁴ Беньямин В. Произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе. М., 1996. С. 21.

¹⁵ Tagg J. The Burden of Representation: Essay on Photographies and Histories. Minneapolis, 1993. P. 131.

¹⁶ Известно, например, что еще в 1875 г. евангелический священник и медик Дж. Барнардо опубликовал сборник снимков бедняков с целью сбора пожертвований для нуждающихся. См.: Нуркова В. Зеркало с памятью. Феномен фотографии. Культурно-исторический анализ. М., 2006. С. 54.

¹⁷ The open letter of B. Vladek, National Chairman of the People's Tool Campaign for the Declassed Jews in Russia. World ORT Archive, RG 1-4-9-10-1.

¹⁸ Арбейтер Ринг (Рабочий круг – *идиш*) – еврейская общественная организация социалистического направления, основанная в 1900 г. в США. Одной из главных ее задач являлось распространение еврейской культуры на идише: издание книг, организация школ для детей и взрослых, создание театральных и певческих клубов. «Арбейтер Ринг» активно поддерживал деятельность ОРТа в США, в том числе и материально.

¹⁹ О сотрудничестве с рабочими еврейскими организациями и землячествами США см.: *Львович Д. Л. М. Брамсон и Союз ОРТ // Еврейский мир. Сборник 1944 г. М.; Иерусалим, 2001. С. 39;* о банкире Герберте Лехмане и его участии в финансировании программ Всемирного союза ОРТ см.: *Shapiro L. History of ORT. A Jewish Movement for Social Change. New York, 1980. P. 101.*

²⁰ См., например: *Маллори Д. От прилавка – к плугу // Огонек. 1924. № 47. С. 10–11;* *Раппопорт Г. От прилавка – к плугу // Огонек. 1926. № 38. С. 8–9;* *Тьманович Э. От прилавка – к земле и хлебопашеству // Экран. 1929. № 39. С. 10.*

²¹ См., например: *Еврейские синагоги – под клубы // Огонек. 1923. № 5. С. 14.*

²² *Стигнеев В. Век фотографии 1894 – 1994. Очерки истории отечественной фотографии. М., 2005. С. 88.*

²³ Один из посетителей выставки ОЗЕТа 1931 г. в своей заметке, подписанной Д. М-ч, отмечал: «...все, что было показано агрономом Друяновым, работавшим над выставкой вместе с художником Длугачом, <...> дает чрезвычайно интересную картину землеустройства евреев <...> и приобщения еврейской бедноты к продуктивному труду. Д. М-ч. Выставка ОЗЕТа // Трибуна. 1931. № 1. С. 17. Следует добавить, что руководители ОЗЕТа никогда не жалели финансовых средств на разработку и тиражирование материалов наглядной агитации: только за 1931 г. было издано «5 плакатов, тиражом 200 тыс. экземпляров и лозунгов на русском и еврейском языках тиражом в 500 тыс. экземпляров» (ГАРФ. Ф. Р-9498. Оп. 1. Д. 68. Л. 7).

²⁴ *Боровский А. Пионеры фотографии. Русская и советская фотография из швейцарских коллекций. 1880 – 1930-е гг. СПб., 2004. С. 6. О советском фотомонтаже см. также: L'utopia della visione: fotomontage Sovietici, 1917–1950. Roma, 2004.*

²⁵ *Шкловский В. Фотография и ее тембр // Советское фото. 1926. № 7. С. 195.*

²⁶ ЛЕФ – литературное объединение, возникшее в Москве в 1922 г. В него входили поэты, например В. Маяковский, писатели, режиссеры, художники. В этой литературной среде сформировалось направление литературы факта.

²⁷ *Морозов С., Пригожин Ю. Фотографическое оформление выставки // Советское фото. 1939. № 7. С. 5.*

²⁸ *Burgen V. Introduction // Thinking Photography / Ed. by V. Burgen. London, 1982. P. 4–5.*

²⁹ *Орлова Г. «Воочию видим». Фотография и советский проект в эпоху их технической воспроизводимости // Советская власть и медиа. С. 194.*

³⁰ По этому поводу известный фотожурналист Макс Альперт писал: «Я считаю консервативным убеждение в том, что можно давать только то, что видишь. <...> Мне думается, что при нашей колоссальнейшей социалистической

стройке, только метод восстановления факта может показать все наши достижения». – *Альперт М.* Социализм переплавляет человека // Пролетарское фото. 1932. № 7–8. С. 8.

³¹ Нельзя забывать и о том, что во второй половине 1920-х гг. советское правительство остро нуждалось в помощи из-за границы. Присутствие «местечкового еврея» на фотоснимках, сделанных в новых земледельческих поселках Крыма или Южной Украины, оставалось убедительным аргументом для благотворителей из Западной Европы и США в пользу оказания финансовой помощи еврейской колонизации. Такой этнически окрашенный образ, однозначно идентифицировавшийся заграничными донорами как еврейский, подкреплял их уверенность в том, что пожертвованные деньги потрачены не напрасно: «продуктивизация» еврейского населения в СССР проходит вполне успешно. Во второй половине 1930-х гг., после того как помощь заграничных благотворительных организаций стала неактуальной, этот аргумент утратил свое значение.

³² Строится новая жизнь // Трибуна. 1931. № 24. С. 20.

³³ Хаит Д. Точка зрения // Наши достижения. 1937. № 2. С. 86.

³⁴ Там же. С. 88.

³⁵ Там же. С. 95.

³⁶ Там же.

³⁷ Брагин А. Выставка побед // Огонек. 1936. № 28. С. 6–7.

³⁸ Волчек Г. Работа газетного фоторепортера. Лекции для заочного обучения. М., 1939. С. 37. См. также: Морозов С. Работа газетного фотокорреспондента. Лекции для заочного обучения. М., 1937. С. 47–55; Морозов С. Фотоиллюстрация в газете. В помощь редакционным работникам. М., 1939. С. 120–126.

³⁹ Там же. С. 38.

⁴⁰ Там же. С. 39.

⁴¹ Там же.

⁴² Морозов С. Преодоление экзотики. О Максе Пенсоне // Пролетарское фото. 1933. № 6. С. 14.

⁴³ Там же. С. 15.

⁴⁴ Шмерлинг В. Заметки о двух журналах // Советское фото. 1936. № 2. С. 18.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Морозов С. Советская художественная фотография 1917–1957. М., 1958. С. 28.

⁴⁷ Медем Г. Биробиджан сегодня // Трибуна. 1932. № 1. С. 8–9.



1. Еврейская земледельческая колония Хлебодаровка, Мариупольского уезда. Коллектив вдов за вспашкой своего участка. 1921. Архив Всемирного ОРТа, Лондон



2. Колонист у своего временного жилища – шалаша. Одесский район, Украина, 1928. Архив Всемирного ОРТа, Лондон



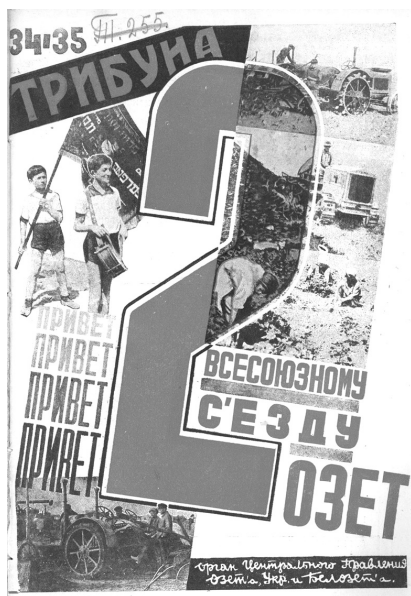
3. П. Ганин. Торговля в местечке. Белоруссия, 1927. Архив Всемирного ОРТа, Лондон



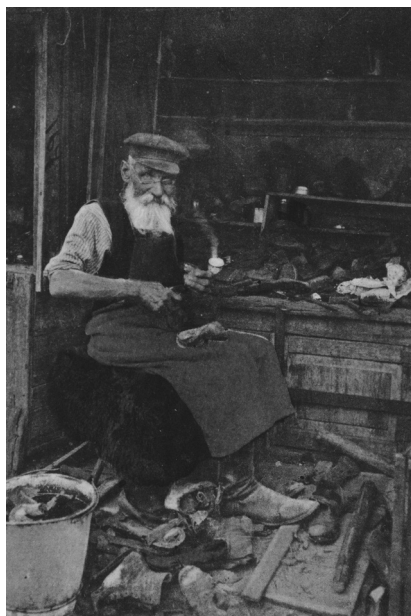
4. М. Длугач. Плакат «Вступи в члены ОЗЕТ», 1929. С открытки из коллекции Центра «Петербургская иудаика»



5. а) М. Длугач. Плакат «Вступи в члены ОЗЕТ». Фрагмент
б) П. Ганини. Местечко. Белоруссия, 1927. Архив Всемирного ОРТа, Лондон



6. Использование фотографии для оформления обложки журнала «Трибуна»



7. Старый сапожник. С еврейской почтовой открытки из коллекции Центра «Петербургская цудаика»



8. Х. Гринберг. Еврейская автономная область. Стахановка-колхозница колхоза им. Кирова Сталинского района Хая Рубальская. «Трибуна», № 21, 1936



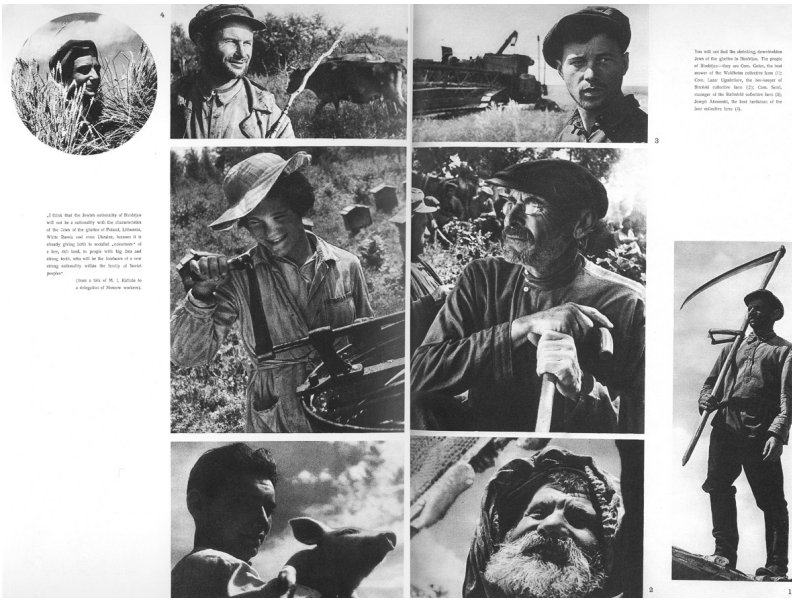
9. Х. Гринберг. Еврейская автономная область. Старший кондуктор, стахановец станции Ин Самуил Гулуб, переселенец из Винницкой области. «Трибуна», № 2, 1937

10.



Members of the Soviet collective farms visit their part of the East German people. Soviet workers have been the hardest and most active workers of the Soviet Union. From East Germany, Germany and other countries for the benefit and cooperation of the German people, to build up a new life among them with the aid of the old socialist German workers. They are at the East German people with the Soviet people work together.

11.



It is the best for Soviet people of Russia and for the collective work for the construction of the lives of the people of Poland, Lithuania, Latvia, Estonia and other countries. Soviet people are always giving their best to assist "comrades" of the other side. They are working with the best and most active workers of the countries of the East, working together with the workers of the Soviet people.

Photo by M. S. Kabanov
A. Kabanov of Moscow, working

The old and the young, the collective farms of the people of Russia. The people of the collective farms of the Soviet Union, the old and the young, the collective farms of the Soviet Union. The people of the collective farms of the Soviet Union, the old and the young, the collective farms of the Soviet Union.



12.



13.



10.–13. Фрагменты фотоочерка М. Альперта и С. Фридлянда «Биробиджан». «СССР на стройке», № 3–4, 1935

Михаил Мицель (Нью-Йорк)

К истории агентурной разработки «Сион» мукачевского отделения международной еврейской буржуазно-националистической организации Джойнт*

27 февраля 1953 г. Управлением МГБ по Закарпатской области «за националистическую деятельность и по подозрению в связях с иноразведкой» были арестованы Пашкус Александр Игнатьевич и Майзельс Василий Самуилович. Эти аресты, следственные действия и предсказуемый результат – осуждение, могли стать для всех задействованных сотрудников закарпатских административных органов – оперативных работников, следователей МГБ и прокуроров, давших санкцию на арест, важным пунктом карьеры. В поле зрения аппарата закарпатского управления попали «еврейские буржуазные националисты», с действительно уникальными характеристиками, единственные выявленные на всей территории СССР люди, имевшие долгосрочные служебные контакты с Джойнтом в 1944–1946 гг.

Фантастические обвинения в подрывной деятельности, в шпионаже и в получении инструкций от Джойнта, которые были предъявлены в январе–феврале многим медикам СССР, – начиная от арестованных врачей кремлевской клиники и заканчивая их рядовыми коллегами в республиках и областях, иногда связанных с московской группой профессионально, – никогда не были подтверждены. В случае же удачного развития следствия, которое начиналось с опозданием на 5 недель после опубликования хроники ТАСС «Арест группы врачей-вредителей» от 13 января, постановление от 24 февраля на арест Пашкуса Александра Игнатьевича, 1912 г.р., беспартийного, зав. складом Универмага, выглядело многообещающе:

* Данная статья подготовлена в рамках проекта «Agro-Joint and JDC workers: victims of political repression in the USSR». Автор выражает признательность сотрудникам Государственного архива Службы безопасности Украины (Киев) за предоставленную возможность познакомиться с материалами дела и консультации.

Пашкус, будучи активным еврейским буржуазным националистом, состоял в руководстве Мукачевским отделением международной еврейской буржуазно-националистической организации «Джойнт», под прикрытием которой проводят подрывную работу американские разведорганы на территории СССР. Эта организация систематически субсидировалась крупными денежными средствами через Бухарестский и Будапештский филиалы «Джойнта».

В своей деятельности в организации «Джойнт» Пашкус поддерживал связь с агентами американской разведки.

После освобождения Закарпатья Советской армией от мадыарско-фашистских оккупантов Пашкус состоял в антисоветской группе, созданной в гор. Мукачево Ней Тибором – комендантом бенешевской правительственной делегации¹, и проводил активную работу, направленную против воссоединения Закарпатской Украины с Украинской ССР².

Являясь убежденным националистом, Пашкус среди своего окружения проводит антисоветскую и националистическую агитацию³.

Постановление от того же дня на арест Майзельса Василия Самуиловича, 1899 г.р., главврача поликлиники, заключало следующее описание его «преступной деятельности»:

Майзельс В.С. принимал активное участие в деятельности международной еврейской буржуазно-националистической организации «Джойнт» на территории Закарпатской области, являющейся прикрытием для подрывной работы в СССР для американских разведорганов.

Занимался сбором клеветнической информации по Закарпатья и имел связь с разоблаченными агентами американских разведорганов.

Через свои связи, причастные к иноразведорганам, незаконным путем приобрел иностранные паспорта для выезда за границу, которые хранил у себя.

Будучи еврейским буржуазным националистом и антисоветски настроенной личностью, Майзельс группирует вокруг себя националистический элемент, систематически организывает прослушивание иностранных радиопередач клеветни-

ческого характера, комментируя их среди своего окружения в антисоветском националистическом духе.

Являясь председателем еврейской общины, прививает отсталой части еврейского населения чувство буржуазного национализма, преклонения перед «западной культурой», проповедует неизбежность войны и поражение в ней СССР⁴.

Хотя арест и следствие пришлось на период острейшего кризиса, скорее – шоковых потрясений в истории советского послевоенного общества, материалы архивного дела редко выходят за пределы локальных тем. Помимо Майзельса и Пашкуса, 27 февраля были арестованы Шайович Альберт Иосифович⁵ и Явор-Гринштайн Василий Морович⁶; даже спустя месяц после ареста следствие не смогло предъявить им обвинения за сотрудничество с Джойнтом. На первом этапе следствия дача признательных показаний УМГБ Закарпатской области не форсируется.

Реальная попытка увязки данного дела с «делом врачей» появилась в краткий период болезни и смерти Сталина. Первое сообщение в газетах о болезни Сталина появилось 4 марта. Как видно, это событие, хотя ссылки на него отсутствуют в деле № 3291, подстегнуло следствие; как во многих других известных случаях, настроения в эти дни остро поляризовались, эмоции били через край. 5 марта в 22 часа 50 минут начался допрос А. Пашкуса, который был окончен в 5 часов 45 минут утра 6 марта.

6 марта ТАСС сообщил, что сердце «гениального продолжателя дела Ленина» перестало биться 5 марта в 21 час 50 минут.

Пашкус рассказал следствию о встрече с И. Фефером⁷ и В. Гольдбергом⁸:

В марте 1946 года, не помню через кого, я был вызван в помещение еврейской синагоги. В тот период я являлся заведующим Мукачевского реферата. По приходу туда я увидел там ответственное лицо от еврейской общины доктора Майзельса и еврейского раввина Коган⁹ и Калуш¹⁰, ныне арестованного. Вместе с ними тогда находились прибывшие из Москвы еврейский писатель Фефер Ицък и американский журналист

Гольдберг.

С указанными лицами я вел беседу как заведующий Мукачевского реферата. Они тогда интересовались положением еврейского населения в гор. Мукачево.

Лично я информировал этих лиц о том, какое количество еврейского населения было до войны в гор. Мукачево, сколько было угнано в концлагеря, сколько вернулось и какое количество евреев проживает в настоящее время. В этой же беседе я, как руководитель Мукачевского реферата, информировал их об отдельных отраслях деятельности возглавляемого мною реферата. В частности, я рассказал им, как у нас организована помощь евреям, возвратившимся из концлагерей, как организованы и действуют различные мастерские и кухни.

Тогда же между нами происходил разговор о бывшем раввине Шпире¹¹ и его зяте Рабиновиче¹², как хороших знатоках еврейского Талмуда¹³.

6 марта обвиняемый В. Майзельс дал «собственноручные показания» следователю, подполковнику госбезопасности Надежде¹⁴:

Я совершил преступление против Советской власти тем, что в 1945 году работал врачом в реферате американского «Джойнта» в г. Мукачево и таким образом был активным членом этой организации. Согласен и с тем, что Мукачевская еврейская община за время моего возглавления [так в тексте. – М.М.] получала помощь от реферата (организация кухни) и таким образом была организована политически неправильная сепарация отдельной группы населения. Дал согласие в то время и на то, чтобы община просила и получала разные товары от Тегеранского «Джойнта».

13 января с.г. я читал о вредительском действии и антисоветском намерении американского «Джойнта», о группе вредителей – врачей, вскрытых в Москве и об их связях с американским «Джойнтом».

Я начал обдумывать, есть ли у нас на Закарпатье, не осталась ли группа людей, которые продолжают нелегальную работу с «Джойнтом», после окончания существования его деятельности в начале 1946 года. Как советский врач, я обязан был

так поступать и таким образом искупить свое преступление за 1945–1946 гг., когда я не знал о вредительской и антисоветской деятельности «Джойнта», и работал в таковом.

Я обвиняю некоторых бывших членов министерств Закарпатской Украины, в том числе Вайса Самуила Леопольдовича и Чекан Фому потому, что они должны были быть уже опытными и политически грамотными и не разрешить и не соглашаться с деятельностью и работой американского «Джойнта» на Закарпатье, не группировав таким путем отдельную часть населения¹⁵.

На следующий день 7 марта 1953 г. результат следствия был закреплён: в то время, когда советское общество находилось в шоковом состоянии, В. Майзельс был допрошен помощником военного прокурора войск МГБ Украинского округа майором Картенко и зам. начальника отдела УМГБ Закарпатской области подполковником ГБ Надеждой. Допрос начался в 21 час, а был окончен в 22 часа 30 минут:

Вопрос: Сегодня, 7 марта 1953 года Вам предъявлено обвинение по ст. ст. 54-6, ч. 1, 54-10, ч. 2 и 54-11 УК УССР¹⁶, сущность Вам разъяснена. Признаете ли Вы себя виновным в предъявленном Вам обвинении?

Ответ: С постановлением о предъявлении мне обвинения по ст. ст. 54-6, ч. 1, 54-10, ч. 2 и 54-11 УК УССР лично сам ознакомился, в чем меня обвиняют, мне понятно, виновным себя признаю в том, что в действительности с апреля по июль 1945 года являлся официальным сотрудником еврейской международной антисоветской, буржуазно-националистической организации «Джойнт», филиал (реферат) которой существовал в городе Мукачево. В данном реферате «Джойнт» я был врачом, за что от его руководителя Рознер¹⁷ получал зарплату. Признаю себя виновным и в том, что уже после установления Советской власти в Закарпатье, будучи с августа 1945 года по июнь 1946 года председателем еврейской общины г. Мукачево, хотя и являлся советским служащим, имел письменное сношение с филиалом «Джойнта» в Тегеране, организовывал получение и распределение продуктовых и промтоварных посылок среди лиц еврейской национальности, чем и делал несоветские

действия.

Виновен также и в том, что я будучи на свободе и зная от Пашкуса и Клайна о том, что они руководят нелегальным филиалом антисоветской организации «Джойнт» не сообщил об этом органам власти. Не буду отрицать и того, что после ареста на следствии до 6 марта 1953 г. не сказал органам МГБ о преступной деятельности указанных выше лиц, как активных «джойнтовцев», хотя и хорошо знал из Советской прессы, что под прикрытием «благотворительности» «Джойнт» активно используется американской разведкой во враждебных целях против СССР.

Я отрицаю то, что я нелегально был связан с разведками какого-либо государства и что якобы я до моего ареста занимался антисоветской работой.

Вопрос: Чем желаете дополнить свои показания по существу предъявленного Вам обвинения?

Ответ: Дополнить свои показания по существу предъявленного мне обвинения ничем не могу¹⁸.

13 марта 1953 г. был арестован Клайн Исаак Абрамович, 1908 г.р., исключенный из КПСС, начальник Мукачевской ремстройконторы. Текст постановления на арест Клайна от 10 марта 1953 г. аналогичен постановлению на арест Пашкуса. Арест И. Клайна был последним, все арестованные были жителями и уроженцами Мукачево.

Подследственные неоднократно допрашивались в марте, а 4 апреля начальник отделения следственного отдела УМВД¹⁹ Закарпатской области капитан Зудов возбудил ходатайство перед военным прокурором войск МВД Закарпатского погранокруга о продлении срока ведения следствия и содержания под стражей обвиняемых: Майзельса В.С., Пашкуса А.И., Шайовича А.И. и Явор-Гринштайна В.М. сроком на один месяц, до 27 мая 1953 г.

Последний допрос А. Пашкуса относится к 10 апреля: он дал показания о распределении рефератом в октябре 1945 г. закупленной в Румынии обуви. Общей картины следствия эти и другие показания уже не могли изменить, на этом допросы прекратились.

6 мая 1953 г. начальник Управления МВД по Закарпат-

ской области полковник Решетов утвердил постановление «О прекращении следствия по делу и освобождении обвиняемых из-под стражи», согласно которому дальнейшее следствие по делу № 3291 в отношении Пашкуса А.И., Клайна И.А. и Майзельса В.С. было производством прекращено и начальнику тюрьмы было дано указание их освободить²⁰.

«Дело было приостановлено в период его разворота», не без сожаления отметил 4 октября 1953 г. зам. начальника 4-го отдела УМВД по Закарпатской области полковник Цехановский, в своем заключении по поводу жалобы «бывшего подследственного» Клайна И.А.²¹.

Вместо обязательного в таких случаях обвинительного заключения, в связи с резкими изменениями политического климата в марте–апреле, сотрудникам Закарпатского УМВД пришлось готовить постановление о прекращении дела. Лейтмотив обвинения был основан на известной идее «пролетарского интернационализма», которая входила в противоречие с действиями комитета помощи репатриированным:

Деньги и материальные ценности распределялись среди лиц еврейской национальности, что явно способствовало национальной обособленности евреев и развивало чувство национальной вражды²².

Этот документ, как и многие другие тексты, если отбросить ритуальные фразы, циничную риторику о Катастрофе, о расистской и националистической деятельности Джойнта и его филиала (комиссии) и т.п. выпады, содержит определенные факты об активной помощи Джойнта выжившим евреям Закарпатья в 1944–1946 гг.

Первый этап относится к деятельности группы евреев, вернувшихся осенью 1944 г. в Мукачево. По их инициативе в области были организованы несколько еврейских столовых, общежитий, мастерских, предпринимались меры по охране имущества не вернувшихся из лагерей. Данная группа (комиссия) была подконтрольна социальной секции Народной Рады Закарпатской Украины. Сотрудники МВД, составившие заключение о прекращении дела, пришли к выводу, что в декабре 1944 г. деятельность еврейской комиссии была приостановлена

решением Народной Рады Закарпатской Украины, как «расовая и националистическая». Это утверждается в нескольких документах следственного дела, но не подтверждается отчетом Мукачевского народного комитета о проделанной работе в октябре 1944 г. – марте 1945 г.:

Социальная секция оказывает денежную и натуральную помощь во всех случаях возвращающимся жертвам фашистского террора.

Помощь возвратившимся уцелевшим жертвам фашистского террора в 183 случаях [осуществлялась] предоставлением 53 возов мебели, белья, съестных припасов и 18 345 пенге деньгами. Учреждено общежитие для мужчин и отдельно для женщин с 50 кроватями²³.

В отчете не названы этнические группы, но сам факт обобщенного определения евреев как «уцелевших жертв фашистского террора» не вызывает сомнений. В том же отчете от 5 апреля 1945 г. есть еще одно свидетельство деятельности комиссии, где приводится ее официальное название:

Кроме указанных постоянных комиссий, полезную работу исполняла специальная комиссия для сбора мебели, *комиссия по оказанию помощи возвратившимся уцелевшим жертвам фашистского террора* [курсив наш. – М.М.], комиссия по оказанию помощи добровольцам Красной Армии и комиссия по распределению земель и виноградников²⁴.

Деятельность комиссии расширяется к весне 1945 г.

4 мая 1945 г. согласно решению Народной Рады Закарпатской Украины в городах Ужгороде, Мукачево, Берегово и Хусте были созданы рефераты для оказания помощи жертвам фашистского террора, последние в своей деятельности были подконтрольны отделу социального обеспечения Народной Рады. Руководителем мукачевского реферата был Пашкус, членами его были Клайн и Шайович, а Майзельс был врачом реферата.

Все денежные средства для проведения социальной работы реферат получал в бухарестском и будапештском филиалах Красного Креста, которые субсидировались Джойнтом.

Деятельность реферата была прекращена решением

Закарпатского облисполкома через год, в апреле 1946 г.:

З введенням законодавства УРСР, де передбачено ряд інститутів по трудоулаштуванню та наданню допомоги репатрійованим особам – облвиконком вирішив: скасувати існуючу систему рефератів по трудоулаштуванню та наданню допомоги репатрійованим особам в м.м. Ужгород, Мукачево, Берегово, Хуст²⁵.

Решение облисполкома предусматривало, что вся производственно-хозяйственная база реферата (кадры, помещение, оборудование, материальные и денежные ценности) передается областному отделу легкой промышленности.

Помимо прямых субвенций от представительств Джойнта в соседних странах, закупок обуви и посылок из Тегерана, еще один факт отягчал вину арестованных – в марте 1946 г. мукачевскую синагогу посетили американский журналист (в «Заключении об обоснованности прекращения дела» от 17 сентября – «американский так называемый журналист») Гольдберг и еврейский писатель Фефер. Во время встречи Пашкус информировал о той помощи, которая поступает по линии Джойнта²⁶. Гольдберг сказал, что он хорошо знает руководство Джойнта в Нью-Йорке и примет меры к тому, чтобы Джойнт и в дальнейшем оказывал помощь евреям Закарпатья.

Перечислив все факты антисоветской и националистической деятельности арестованных в 1944–1946 гг., капитан Зудов, подписавший «Постановление о прекращение следствия», пришел к выводу:

Учитывая, что каких-либо фактов антисоветской и националистической деятельности обвиняемых после закрытия реферата в процессе следствия по делу не установлено, а их националистическая деятельность в прошлом была легальной и по своим результатам незначительна, в настоящее время утратила общественную опасность, поэтому предавать их суду нецелесообразно²⁷.

В 1945–1946 гг. офисы Джойнта в трех соседних странах – Чехословакии, Венгрии и Румынии взаимно координировали свою деятельность и в зависимости от обстоятельств оказыва-

ли поочередно помощь жертвам Катастрофы в Закарпатской Украине. Сотни тысяч людей перемещались дорогами Восточной и Центральной Европы; уцелевшие закарпатские евреи, возвращавшиеся в родные места из нацистских концлагерей, становились одним из многих объектов опеки Джойнта в транзитных центрах сопредельных стран.

В 2004 г. стараниями Аллы Рейдер, лидера областной еврейской общины, в Ужгороде были опубликованы записи устной истории, собранные у старожилов Закарпатья. Чудом уцелевшие люди, пережившие несколько лагерей, убийства близких (часто на глазах), сохранили в памяти эпизоды, связанные с деятельностью Джойнта.

Вспоминает житель Ужгорода Якоб Голлендер, уроженец с. Камьянское, Иршавского района (1927 г.р., узник Освенцима и Маутхаузена):

Освобождали американцы, сразу отправляли скорой помощью в Прагу. В госпитале был два месяца. Потом поехал в Румынию, там Джойнт давал деньги – пособие. Потом поехал в Будапешт, где случайно на улице встретил мужа сестры и познакомился с сестрой. Приехал в Берегово, в нашем селе никого не было из родных, я поселился²⁸.

Мозаичные картинки деятельности Джойнта во многих пунктах своего маршрута запомнил Ладислав Рот (уроженец и житель Ужгорода, 1922 г.р., узник Маутхаузена):

Освободили нас американцы. Был какой-то склад, немцы ушли, но были там поляки. Относились к нам зверски. Хотели отравить хлеб, чтобы люди погибли. Американцы нас подкармливали, давали хлеб, тушенку, гороховый соус, печенье.

Мы с другом ели жидкую еду, а многие люди ели просто так и умирали. Много людей болело. Я еще две недели болел, предлагали в американскую зону идти, вступать в армию, но мы пошли домой. И когда ехали, везде русские кормили. Ехали через Вену, Братиславу. Там я нашел двух своих тетушек и в Брно тоже, тетя Мелитка, Гамра, Бела, Геленка. Поехали не через Будапешт, а через Словакию. «Джойнт» помогал, давали продукты, вещи, кормили в каждом городке²⁹.

К тому времени, когда пережившие Катастрофу стали

прибывать в Закарпатье, европейское руководство Джойнта уже осознавало особенности складывающейся там ситуации и реальные возможности работы в крае. 5 марта 1945 г. на имя Мозеса Левита³⁰, секретаря Джойнта, из Лиссабона, где в годы Второй мировой войны находилась европейская штаб-квартира организации, поступила просьба выделить деньги для евреев Закарпатской Украины:

Sub-Carpathian delegation asking 300 million for 3,000 needy (Закарпатская делегация запрашивает 300 миллионов для 3000 нуждающихся)³¹.

Необходимо пояснить, что речь идет о румынской валюте – леи, а запрос поступил от Вильгельма Фильдермана³², руководителя еврейской общины Румынии. Существовавшая в 1945 г. схема передачи средств Джойнта в Румынию из Швейцарии, обеспечивала острейшие потребности сразу нескольких общин: Румынии, Венгрии, Болгарии и Закарпатской Украины.

Запрос был выслан через американское посольство, а 3 июля 1945 г. руководители Джойнта Джозеф Шварц³³ и Мозес Левит были на встрече в Госдепартаменте с дипломатами, обеспечивавшими восточноевропейское направление, присутствовал Берри Буртон³⁴, американский посол в Румынии. Встреча прошла после подписания договора в Москве (26 июня) о передаче Закарпатской Украины СССР. Среди прочих был поднят вопрос комитета Джойнта в Закарпатье; американское внешнеполитическое ведомство проявляло обычную сдержанность и предусмотрительность, если возникала необходимость работать в зоне прямых интересов СССР:

With respect to Ruthenia, Dr. Filderman has been advised that the JDC Committee set up there is considered an American spy organization and that was not advisable to remit funds to that committee. This information was given prior to the union of Ruthenia with Soviet Union. Now the question of relief in Ruthenia becomes part of the whole Russian problem (Др. Фильдерман получил разъяснения относительно Закарпатья: комитет Джойнта, открытый здесь, воспринимается в качестве «американской разведывательной организации» и будет непредусмотрительно перечислять средства этому комитету. Эта информация была

получена перед сообщением об объединении Закарпатья с Советским Союзом. Теперь вопрос об оказании помощи в Закарпатье становится частью всего русского вопроса)³⁵.

Впрочем, средства для комитета, действовавшего в Мукачево, выделялись и далее, причем с ведома Госдепартамента. Так, письмо из американского внешнеполитического ведомства от 20 августа 1945 г. на имя Д. Шварца сообщало, что для нужд Закарпатской еврейской общины через офис Джойнта в Бухаресте выделено 1 100 000 000 леи.

В августе 1945 г. Джойнт получил разрешение на открытие офиса в Праге, но необходимость в экстренной помощи была такова, что задолго до приезда американских директоров еврейские лидеры Чехословакии организовали местные комитеты Джойнта.

Представительство Джойнта в Праге осознавало, что реферат в Мукачево действует с разрешения местного правительства, и старалось использовать сложившуюся благоприятную ситуацию. 24 сентября 1945 г. Гарольд Троб³⁶, директор офиса Джойнта в Праге, писал М. Левиту о работе на территории Чехословакии и Закарпатской Украины:

Is there any objection in principle to finance relief work in Sub Carpathia through local people though the money has to be turned over to the Sub Carpathian Government. If requested officially to Sub Carpathian Government we assume that there is no objection to our going into Sub Carpathia (Деньги были перечислены местным активистам, поскольку в принципе не было возражений напрямую финансировать работу по оказанию помощи Закарпатья, действуя через них. Если правительство Закарпатья попросит нас официально, то с нашей стороны нет препятствий, чтобы открыть офис в Закарпатье)³⁷.

Попытки Джойнта открыть в 1945 г. постоянное бюро в Будапеште поначалу было безуспешными, поэтому Джойнт в Румынии отвечал за оказание помощи Венгрии; перевод денег, поставки материалов и продуктов шли через представительство Международного Красного Креста. В августе 1945 г. основные еврейские организации Венгрии создали Национальный совет социальной помощи. Европейский директор Джойнта Д. Шварц

посетил Будапешт в ноябре 1945 г. и провел ряд совещаний с местными лидерами, взявшими на себя функции Джойнта. Шварц принял решение выделить на нужды комитета Джойнта в Закарпатье 25 000 тысяч долларов. 17 ноября офис в Будапеште составил следующий документ, в котором были перечислены все указания Шварца, и среди прочего:

Independent of the above allotment 25,000 dollars will be put at the disposal of the Carpathian Ukraine Committee according to a decision of Dr. Joseph Schwartz. In case of the realization of the transaction of which the Hungarian National Bank has been already notified, 100.000. – will be designated for the purchasing of 10.000 pairs of shoes (В соответствии с решением д-ра И. Шварца, независимо от других ассигнований, 25 000 долларов будут переданы для комитета в Закарпатской Украине. В случае реализации перевода, о чем Венгерский национальный банк уже уведомлен, 100 000 [пенге] будет выделено для покупки 10 000 пар обуви)³⁸.

Из отчета о работе Джойнта в Румынии за январь – июнь 1946 г. следует, что при посредничестве представительства Международного Красного Креста в Румынии, была оказана помощь общинам соседних стран: Венгрии, Чехословакии, Югославии и Польше, при этом для нужд Закарпатской Украины было выделено 238 369 772 леи³⁹.

На этом информация о прямых субвенциях Джойнта прекращается, с апреля 1946 г. в области вводятся советские учреждения, и отдел социального обеспечения обласполкома поглощает реферат по оказанию помощи репатрированным.

Помимо средств, поступавших из Венгрии и Румынии, на адрес еврейской общины Закарпатья (как и многих других общин западных регионов СССР) приходили продуктовые и промтоварные посылки из тегеранского офиса Джойнта.

3 мая 1946 г. мукачевская община подтвердила получение 150 посылок. Посылки были распределены между нуждающимися, часть продуктов была отпущена кухне репатрированных в Мукачево. В письме выражалась просьба присылать главным образом одежду, обувь, белье⁴⁰.

После неожиданного освобождения 7 мая 1953 г. Исаак

Клайн отправил четырехстраничную машинописную жалобу в Москву, на имя министра внутренних дел СССР Л.П. Берия и секретаря ЦК КПСС Н.С. Хрущева. Жалоба была зарегистрирована в секретариате ЦК 1 июля, а решение об ее проверке было принято 21 июля. Клайн не считал необходимым сглаживать углы, с первых же строк документа он обозначил основные причины ареста:

Дня 13 марта 1953 года ночью в 3 часа, меня, старого члена Коммунистической партии (стаж с 1928 года) арестовали органы Государственной Безопасности Закарпатской области.

При первом же допросе стало ясно, что единственным основанием моего привлечения в качестве обвиняемого из-за какого-то контрреволюционного преступления есть моя принадлежность к еврейской национальности.

Мотив, на котором хотели построить обвинение, следующий:

В 1945 году Народная Рада Закарпатской Украины создала специальный реферат репатриированных лиц, призванный оказывать помощь жертвам фашизма, возвращающимся из концентрационных лагерей. Для этой цели Народная Рада Закарпатской Украины выделила соответствующие материальные средства через Областной Отдел Социального Обеспечения. В соответствии с указаниями Народной Рады в работе этого реферата должны были участвовать и члены партии (КПЗУ) с целью контроля правильного распределения этой помощи. Поскольку большинство бывших заключенных фашистских лагерей были евреи, Мукачевский Горком Партии эту работу поручил помимо секретаря тов. Ципф и заместителя председателя Горисполкома тов. Черниченко и двум членам партии еврейской национальности: Вайс Золтану и мне, Клайн И.А.

В феврале 1953 года, по-видимому, Закарпатскому Областному Управлению Государственной Безопасности понадобилось сфабриковать по образцу подготовляемого в Москве против врачей-сионистов аналогичное дело и в Закарпатской области.

С этой целью арестовали большую группу лиц в Мукачево, работавших когда-то в 1945 г. в комиссии вышеуказанного Реферата репатриированных лиц, который служил будто лишь

ширмой для маскировки сионистской, шпионской, вредительской организации американского «Джойнта».

Обвинение не имело никакого основания, я считал его просто глупым. Но в процессе следствия становилось ясным, что речь идет о престиже органов, возбудивших это дело и что они готовы в соответствии с искусственно созданным настроением опасности со стороны сионистских шпионов любыми средствами (получить) материалы, чтобы продемонстрировать существование такой вредительской группы и в Закарпатской области. К самому большому своему удивлению я натолкнулся не на стражей безопасности социалистического, многонационального государства, а на простых антисемитов, которые не скрывали, что всю еврейскую нацию комплексно считают врагами, вредителями, сионистами, жуликами и спекулянтами. Характерно, что я в одном моменте отвечал на антисемитские теории следователя, сослался на то обстоятельство, что евреи тоже занимают высокие должности в советском государстве, этот следователь Гаврилов нагло объявил, что в отношении этих евреев имеются также серьезные сомнения.

По существу обвинения я, конечно, аргументировал тем, что реферат действовал на основании решения высшего органа тогдашней Закарпатской Украины, который должен и нести ответственность за работу созданного им реферата [...].

Очевидной была цель органов: продемонстрировать, что от виднейших членов партии начиная и рядовыми членами и до рядовых членов и беспартийных – все евреи были и остались предателями интересов нашей? Родины [в тексте подчеркнуто слово «нашей» и поставлен знак вопроса. – М.М.]. Дискредитировать хотели всю еврейскую нацию нашей области.

Во время буржуазного строя мне пришлось много испытать в тюрьмах фашистских убийц, и я привык ко всякому страданию. Я спокойно снес и неожиданный для меня удар со стороны органов государственной безопасности Закарпатской области. Был уверен, что дело выяснится, и я буду освобожден, получив полную сатисфакцию за нарушение моих Конституцией гарантированных гражданских прав гражданина

Советского Союза.

Я [...] предупредил следователя, что верю, что в нашем Советском Государстве невиновного судить не будут, правда должна победить и что найду в свое время возможность об этих методах ведения дел доложить самым компетентным органам Советского Государства.

Это время теперь пришло [курсив мой. – М.М.].

Дня 7 мая 1953 года внезапно вся группа обвиняемых была освобождена, все дело приостановлено на основании ст. 5 Украинского УПК⁴¹. По этой формулировке мы были освобождены не из-за отсутствия состава преступления, а из-за нецелесообразности возбуждения дела. Сейчас, после освобождения первым моим заданием стало выяснить, на каком основании, по какому принуждению могли работники органов безопасности получить от Майзельса В.С. выше цитированное показание. Майзельс информировал меня тайком, что он был вынужден дать это показание, и что о ложности его показания знал не только следователь, но и начальство отдела следствия.

Ребенку ясно, что органы возбудили без какого-либо законного основания уголовное дело, наконец, хотели иметь хотя бы документ, чтобы оправдать всю незаконность ареста целой группы невинных граждан.

Такой метод ведения уголовного дела несовместим с принципами социалистической законности.

Если показания Майзельса, на котором построено обвинение по ст. 54-6, часть 1 и 2 Уголовного Кодекса, правдивое, нас следовало бы судить и расстрелять как врагов Советского Государства, а не приостанавливать дело по ст. 5 УПК. Но если показание Майзельса было получено органами государственной безопасности незаконными средствами, должны участники этого преступления также нести соответствующие наказания.

На основании вышеизложенного, обвиняю Закарпатское Управление Государственной Безопасности, из-за незаконного возбуждения уголовного дела против группы лиц еврейской национальности с целью их национальной дискредитации и прошу:

1. Дать [указание] проверить все материалы дела и допро-

силь через незаинтересованных лиц Майзельса В.С. по вопросу получения от него обличительного показания против других участников дела.

2. В соответствии с результатами проверки изменить формулировку постановления об освобождении нас из-под стражи.

3. Привлечь к ответственности всех лиц, виновных в применении методов ведения дел, чужих советской законности.

Подпись: /КЛАЙН/⁴²

Ко времени начала проверки жалобы И. Клайна один из адресатов его письма в Москву – министр внутренних дел СССР Л.П. Берия – был арестован 26 июня 1953 г. В дальнейших документах указана только фамилия – Берия, без упоминания должности. Распоряжение в МВД УССР о проверке жалобы поступило от отдела административных и торгово-финансовых органов ЦК КПУ 5 августа. Ответное письмо было подписано 28 сентября 1953 г. заместителем министра внутренних дел УССР Поперекой, в его основу легло заключение Военной прокуратуры войск МВД Украинского округа от 17 сентября 1953 г.

Окончательно дело было закрыто «Заключением» от 15 октября, подписанным зам. начальника 4-го отдела УМВД Закарпатской области полковником Цехановским. Противоправные действия УМГБ Закарпатской области были рассмотрены самим же обвиненным в нарушении закона учреждением. Для полной уверенности в письменном фиксировании нужной для следствия картины правильных процессуальных действий к делу приобщена «Стенограмма беседы полковника Цехановского с Клайном И.А., состоявшейся 2 октября 1953 г.». От Клайна требовалось подтвердить, хотя бы частично, справедливый характер предъявленных ему обвинений. И. Клайн полностью отрицал достоверность признаний, добытых в ходе следствия:

Вопрос: Какое обвинение следственными органами вам было предъявлено правильное и какое обвинение вам было предъявлено неправильно? Отвечая на этот вопрос, прошу сделать разграничение.

Ответ: Я ни в чем себя виновным не чувствую, поэтому считаю, что меня обвиняли неправильно. Я знаю, что реферат

«Джойнта» был органом Народной Рады, а мы занимались распределением средств, отпускаемых реферату, среди евреев, не зная, что эти деньги поступали от «Джойнта».

Вопрос: Чем же все-таки вы обосновываете, что дело против вас было сфальсифицировано?

Ответ: Меня обвиняли в связи с московскими, львовскими, станиславскими врачами, в связи с Будапештским и Бухарестским «Джойнтом», что получал от последних крупные суммы денег. Я себя в этом виновным не чувствую поэтому считаю, что дело против меня было сфальсифицировано, т.к. в Будапешт и Бухарест я при советской власти на Закарпатье не ездил.

Вопрос: Применялись ли в отношении вас в период следствия незаконные действия, в чем они выражались и кто конкретно в этом повинен?

Ответ: В отношении меня в период следствия со стороны следователей никаких незаконных действий не применялось, за исключением того, что наносились мне оскорбления⁴³.

Впервые из «Заключения» следует, что Клайн И.А. был объектом агентурной разработки «Сион». На двадцати страницах заключительного документа подробно перечисляются все мифы, измышления и находки Закарпатского облуправления МВД. Нет никакого сомнения, что только смерть Сталина спасла от осуждения людей, которые:

Самоуправно создавали еврейские комитеты, чинили незаконные действия в Мукачево, насильно забирали из квартир граждан имущество, якобы принадлежавшее евреям, еще не возвратившимся из немецких концлагерей, производили обыски на квартирах граждан, шантажировали население и выселяли из квартир тех граждан, которые занимали квартиры, ранее принадлежавшие евреям⁴⁴.

Помимо таких явных «еврейских националистических действий», выпущенные на свободу из-за малого количества улик («доказательств для предания обвиняемого Клайна и других суду было собрано недостаточно»), обвинялись и в подрывной, «контрреволюционной» деятельности:

Всяческими способами и средствами противодействовали деятельности народных комитетов, проводивших работу по

воссоединению Закарпатья с Советской Украиной. Они делали попытки к срыву митингов, организуемых народным комитетом и профсоюзными организациями по случаю воссоединения Закарпатья с Советской Украиной, вывешивали чешские национальные флаги, воспрепятствовали сбору средств для работы народного комитета и т.д.⁴⁵

Документ, подписанный полковником Цехановским, в жанровом отношении скорее похож на «Обвинительное заключение». Как и в некоторых многих решениях о реабилитации, принимавшихся в массовом порядке начиная с 1956 г., в «Заключении» нет ни слова о преступном характере выдвинутых обвинений, зато постоянно звучит сожаление о прерванной работе, о недоказуемости, о деле, приостановленном в период его разворота, и т.п. Однозначно, что только резкое желание нового кремлевского руководства быстрее уйти от наиболее одиозного и последнего по времени наследия эпохи – «дела врачей», спасло арестованных в ходе агентурной разработки «Сион» от предсказуемого финала. Резкое ослабление террора, наступившее после смерти Сталина, предредило судьбу трех бывших сотрудников мукачевского реферата по оказанию помощи репатриированным, освобождение которых никак не входило в долгосрочные планы УМГБ-УМВД Закарпатской области.

Вместе с тем атмосфера неопределенности, характерная для 1953 г., позволила закарпатскому суду и прокуратуре репрессировать двух оставшихся под арестом – Василия Гринштайн-Явору и Альберта Шайовича. Их дела были выделены отдельным производством, они не были освобождены 7 мая. Неактуальные обвинения в связях с Джойнтом, что было особенно очевидно в случае с А. Шайовичем, который в 1944–1946 гг. был членом реферата по оказанию помощи репатриированным, – были сняты. Обоим было предъявлено обвинение по статье 54-10, часть 1 Уголовного кодекса УССР («пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению советской власти»). Обвинение выстроило одинаковую схему: у обоих при обыске были обнаружены «подрывная литература»: в случае Гринштайна-Явора – подшивка швейцарского журнала за 1941 г., в случае Шайовича – «сионистская» книга (биография Т. Герцля) и журнал «Венгерская внешняя политика» за 1943 г.⁴⁶

Василий Гринштайн-Явор был осужден Закарпатским областным судом 26 мая 1953 г. к 7 годам лишения свободы. 8 декабря 1953 г. Прокуратура УССР сообщила Елизавете Явор, жене Гринштайна, что оснований для опротестования приговора не имеется. В следующей жалобе, которую она отправила 30 декабря 1953 г. на имя Генерального прокурора СССР, Р.А. Руденко, были названы те сомнительные вещественные доказательства, которых было достаточно для осуждения человека на 7 лет:

Во время обыска у моего мужа нашли старый швейцарский журнал «Иллюстрирте Цейтунг» за 1940–1941 гг. Кроме того, что нашли этот журнал, в обвинении нет никаких данных, что он использовал его против советской власти.

Во время обыска у моего мужа нашли «дневник», где он по наивности и по политической близорукости записывал замеченные им затруднения с хлебными очередями, которые были в Мукачево в 1951, 1952 гг. и др. Странные записи, которые никак не могли потревожить устои советской власти. [...]

Инкриминирование моему мужу ст. 54-10, ч. 1 УК УССР не соответствует фактам. Ни пропаганды, ни агитации, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению советской власти, мой муж не распространял. Так равно мой муж НЕ распространял и НЕ изготовлял и НЕ хранил антисоветскую литературу⁴⁷.

5 февраля 1954 г. Прокуратура СССР ответила Елизавете Явор, что «совершенное Гринштайн-Явор преступление подтверждается материалами дела. Оснований к пересмотру дела не имеется. Ваша жалоба оставлена без удовлетворения». Дальнейших сведений в надзорном деле Гринштайн-Явора о его досрочном освобождении выявить не удалось. Был реабилитирован только в 1989 г.⁴⁸.

Иначе сложилась судьба Альберта Шайовича, осужденного Закарпатским областным судом 30 июня 1953 г. по той же статье 54-10, ч. 1 УК УССР к лишению свободы на 10 лет и с поражением в правах на три года.

Верховный суд УССР 3 августа 1953 г. приговор областного суда оставил в силе, а жалобу осужденного без удовлетворения.

Материалы надзорного производства по делу А. Шайовича, хранящиеся в Государственном архиве Российской Федерации, включают в себя кассационную жалобу А. Шайовича от 12 января 1954 г., в которой он так излагает события 1945-1953 гг.:

Возвратившись в январе 1945 г. в свой родной город Мукачево, больной и истощенный фашистской неволей, я не нашел в живых никого из моих родных, которые были зверски уничтожены немецкими захватчиками.

Еле оправившись от перенесенного шестилетнего ужаса в фашистском застенке, я сразу же поступил на работу. По поручению советских властей принял активное участие в восстановлении разрушенного фашистами кирпично-черепичного завода в Мукачево.

По поручению Горсовета г. Мукачево работал в комиссии по репатриации граждан, освобожденных от фашистских лагерей смерти [курсив наш. – М.М.]. Последняя моя работа вплоть до ареста – зав. отделом снабжения Мукачевской мармеладной фабрики⁴⁹.

Для Альберта Шайовича деятельность в составе комиссии (реферата) была важной частью послевоенной жизни, достойной упоминания в биографии, он же стал единственным бывшим сотрудником реферата, который был осужден Закарпатским судом. Областной суд учитывал, что с мая 1953 г. обвинение в сотрудничестве с Джайнтом уже не может быть основанием для преследования, и поэтому осудил А. Шайовича за то, «что на протяжении ряда лет с 1945 г. и до 1953 г. хранил у себя на квартире одну книгу сионистского характера и журнал «Венгерская внешняя политика», издания 1943 г.».

Судебная коллегия Верховного суда СССР опротестовала приговор областного суда на следующем основании:

Как было установлено на предварительном и судебном следствии, эту литературу он взял во дворе дома, где он получил квартиру в 1945 г., вместе с другими старыми книгами, при отступлении немцев из Закарпатья, для растопки печи. Следствием подтверждено, что ни сам осужденный, ни кто-либо другой эту литературу не читали. Она лежала вместе с другими книгами, покрытыми пылью. Таким образом, указанная

литература хранилась без контрреволюционного умысла. Из материалов дела усматривается, что хотя до присоединения Закарпатской Украины к Советскому Союзу, Шайович и являлся сыном собственника кирпичного завода, однако с 1945 года по 1953 год он занимался полезной деятельностью на советских предприятиях и по работе характеризуется положительно.

При отсутствии контрреволюционного умысла действия Шайовича неправильно квалифицировали по ст. 54-10 УК УССР⁵⁰.

12 июня 1954 г. Судебная коллегия по уголовным делам Верховного суда СССР отменила приговор Закарпатского областного суда и определение Верховного суда УССР, дело производством было прекращено и было дано указание Шайовича А.И. освободить из-под стражи. Косвенное влияние на реабилитацию А. Шайовича оказала новая установка по сдерживанию репрессий, содержащаяся в Постановлении Президиума ЦК КПСС от 4 мая 1954 г. «О создании Центральной комиссии и местных комиссий по пересмотру дел осужденных за контрреволюционные преступления»⁵¹.

Следователи УМГБ Закарпатской области не ставили перед собой цель опросить людей, переживших Катастрофу, узнать их мнение о событиях семилетней давности. В нагромождении фантазий о мукачевском филиале «международной буржуазно-националистической организации» не нашлось места для жестокой правды о планомерном уничтожении общины в 1944 г. и для объяснения, чем была вызвана деятельность реферата в 1944–1946 гг. Давние эпизоды шестидесятилетней давности, связанные с работой реферата помощи репатриированным, отложились навсегда в благодарной памяти закарпатских евреев, современников событий. Упомянутый выше сборник воспоминаний «Еврейская община Закарпатья. XX век» состоит из бесхитростных рассказов узников концлагерей. Все записанные истории строятся по аналогичной схеме: вслед за коротким, безрадостным детством пришли тяжкие испытания 1939–1945 гг.: рабочие батальоны, гетто, эшелоны, концлагеря, селекций, убийства родных и близких, выживание – скорбные страницы закарпатского мартиролога. Работа реферата стала одним из не-

многих целительных эпизодов послевоенного времени, память вчерашних узников сохранила детали новой, мирной жизни, выступавшей противовесом ужасам Холокоста. Вспоминает Соня Гершкович (1920 г.р., узница Освенцима и Дахау):

Когда фронт приближался, нас отправили в Дахау для уничтожения, но не успели это сделать. 4 мая 1945 г. нас освободила 6-я Американская армия. Нас перевели в чистую казарму. У каждого была своя койка с матрасом и подушка. Две недели нас кормили в офицерской кухне, потому что дорогу мы не выдержали бы. Потом нас отправили в Будапешт, было лето, поселили нас в школе, к нам приходили врачи, давали лекарства. Там мы были два месяца. И потом перевезли в Братиславу. Из Братиславы почти никто не вернулся в Закарпатье, уехали в США, Израиль, Бельгию, Голландию, Будапешт. Мы вернулись домой, никого не нашли из родных и близких. В нашем доме была пограничная застава. Нас близко не подпустили к нашим домам. Аня и Роза уехали в Ужгород, а мы с Сидонией поехали в Мукачево. Там помогал Джойнт, «враждебная сионистская организация», как нас учили. Жили мы у одной венгерки, учились в школе, ходили в школьной форме и получали от «Джойнта» все, что нам было необходимо, начиная от белья, и до учебников. Мы учились в чешской, потом – в венгерской школе. Обедали в столовой «Джойнта» – в огромном сарае. Столы и скамейки стояли буквой «П». Поварихи были отличные, еда – вкусная. Никогда не забуду Пейсах 1946 г. Это был незабываемый праздник. Белоснежные скатерти, красивая сервировка, торжественная атмосфера. Я до сих пор помню и благодарна людям, устроившим все это⁵².

В интервью Юлия Рихтера (год рождения не указан, приблизительно – 1920 г.р., уроженец и житель Мукачево, узник Освенцима), краткий эпизод о работе реферата содержит важные подробности и уточнения:

Когда мы вернулись, здесь организовали окружной реферат социальной опеки, где была столовая. Через Румынию Джойнт передавал деньги. Заведующий столовой был мой родственник. Он меня взял на работу завскладом и писарем. Составили списки евреев. Вернулось всего около 1100 человек. МГБ

интересовалось, откуда деньги на столовую, кто их получает, кто распространяет. Списки эти не сохранились. Может быть, кто-то умышленно уничтожил. Пока границы были открыты, из 1100 человек осталось около 600. Потом границы закрыли. Закарпатье стало областью Советской Украины⁵³.

Судьбы переживших Катастрофу закарпатских евреев складывались по-разному, уровень адаптации к новой жизни не у всех был одинаков: некоторые вновь испытывали воздействие антисемитизма, правда, теперь уже – латентного, всегда прикритого изрядной долей рассуждений «о сионизме», или в те времена – о космополитизме. Как и бывшим руководителям реферата, так и их подопечным, в случае «разворота дела» пришлось бы отвечать сполна за «контрреволюционную, националистическую деятельность». Тот элемент внезапности освобождения, который остался в коллективной памяти советского еврейства как Пуримшпиль 1953 г., сполна относился ко всем участникам этих событий.

Summary

Mikhail Mitsel (New York)

Mukachevo Branch of International Jewish Bourgeois Nationalistic Organization “Joint” as an Object of the Local MGB Operation “Zion”

The article, based on archival documents from the Archives of the Security Service of Ukraine, describes the events in Transcarpathia oblast of Ukraine in March–May 1953. The local branch of Ministry of State Security (MGB) fabricated charges against former members of the Jewish Welfare Committee, which was active in Mukachevo in 1944–1946. This Committee was organized with the help of JDC and worked with the permission of the local government. Documents from interrogation files present how false accusations of “anti-Soviet activities”, which were unleashed with the January 13th 1953 announcement of the “Doctors’ Plot”, reflected on local Transcarpathian ground.

Only Stalin's death and the Statement from the Ministry of the Interior on April 4th 1953, announcing the innocence of the imprisoned doctors in Moscow, put an end to the period of terrible expectations of the arrested in Mukachevo.

Примечания

¹ Имеется в виду прибывшая в Хуст 28 октября 1944 г. чехословацкая правительственная делегация, пытавшаяся восстановить органы власти Чехословакии. Действия делегации были блокированы местным органом власти – Народной Радой. 5 декабря 1944 г. Народная Рада приняла решение о прекращении контактов с администрацией правительственного делегата Чехословацкой республики.

² Будучи лояльным к новой власти, А.И. Пашкус входил в число гостей, приглашенных на первый съезд народных комитетов Закарпатской Украины, состоявшийся 26 ноября 1944 г.

³ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746: В 5 т. Том 1. Л. 4.

⁴ Там же. Том 2. Л. 16.

⁵ Шайович Альберт Иосифович, 1902 г.р., б/п, из семьи промышленника, образование – среднее, женат, до ареста работал начальником снабжения плодозавода (Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Том 4. Л. 187).

⁶ Гринштайн-Явор Василий Морович, 1898 г.р., из семьи торговцев, б/п, несудимый, женатый, образование 8 классов, до ареста работал в артели «9 мая» переплетчиком (Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Том 4. Л. 187).

⁷ Фефер И.С. (1900–1952) – еврейский поэт и общественный деятель. В 1942–1948 гг. один из руководителей ЕАК (член президиума, исполнял обязанности ответственного секретаря), заместитель редактора газеты «Эйникайт». Арестован в декабре 1948 г. Казнен.

⁸ Гольдберг (Вейф) Бен-Цион (1895–1972) – журналист, писатель. Родился в Литве в семье раввина, в возрасте 12 лет эмигрировал с семьей в США. В 1917 г. женился на дочери Шолом-Алейхема. В 1924–1940 гг. редактор газеты «Дер Тог». В 1946 г. находился в СССР как гость ЕАК. С начала 1960-х гг. резко критиковал власти СССР за политику, проводимую в отношении евреев.

⁹ Й. М. Коган (1908–?) в 1950–1960-х гг. исполнял функции раввина Мукачево.

¹⁰ Впоследствии г. Калуж был арестован МГБ и осужден на 10 лет ИТЛ.

¹¹ Шапира Хаим Эл'азар (1872–1937) – цаддик и раввин Мункача, был авторитетным знатоком каббалы.

¹² Рабинович Йехошуа Иерахмиэль (родился в 1913 г.) – зять Хаима Эл'азара Шапиры, городской раввин Холона (Израиль).

¹³ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Том 5. Л. 18–20.

¹⁴ Во всех документах архивно-следственного дела представлены только

фамилии сотрудников органов госбезопасности и прокуратуры, инициалы отсутствуют.

¹⁵ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Том 5. Л. 61.

¹⁶ Статья 54 «Контрреволюционные преступления» Уголовного кодекса УССР соответствовала статье 58 УК РСФСР и предусматривала высшую меру социальной защиты – расстрел.

¹⁷ Тиберий Рознер в 1949 г. выехал из СССР в Венгрию.

¹⁸ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Том 5. Л. 65–66.

¹⁹ 5 марта 1953 г. был принят закон об объединении МГБ и МВД СССР в одно министерство – МВД СССР. Было принято решение о назначении Л.П. Берия министром внутренних дел СССР.

²⁰ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Том 4. Л. 207–208.

²¹ Там же. Том 5. Л. 209.

²² Там же. Том 4. Л. 206.

²³ Возз'єднання: збірник архівних документів (травень 1944 – січень 1946 рр.) про возз'єднання Закарпатської України з Радянською Україною. Ужгород, 1999. С. 179.

²⁴ Там же. С. 183.

²⁵ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Т. 4. Л. 49.

²⁶ Там же. Т. 5. Л. 202.

²⁷ Там же. Т. 4. Л. 207.

²⁸ Рейдер А. Еврейская община Закарпатья. XX век: События, судьбы, документы. Ужгород, 2004. С. 59.

²⁹ Там же. С. 100.

³⁰ Левит Мозес (Moses Leavitt) (1894–1965) – секретарь Джойнта в 1940–1946 гг., исполнительный вице-председатель в 1947–1965 гг.

³¹ JDC NY Archives. Collection 45/54. File 833.

³² Фильдерман Вильгельм (Wilhelm Filderman) (1882–1963) – румынский еврейский лидер, с 1923 г. – президент Союза румынских евреев. В марте 1943 г. выслан в Транснистрию, в конце 1943 г. добился разрешения на возврат депортированных румынских евреев из Транснистрии. Подвергался преследованиям со стороны коммунистического правительства, был арестован в 1945 г. В 1948 г. покинул Румынию.

³³ Шварц Джозеф (Joseph Schwartz) (1899–1975) – американский еврейский лидер, председатель европейского Джойнта в 1940–1949 гг., главный организатор операций Джойнта в годы Второй мировой войны.

³⁴ Буртон Берри (Burton Y. Berry) (1902–1985) – американский дипломат, посол в Румынии (1944–1947), посланник в Греции, Иране, Италии, Египте, Турции и Колумбии.

³⁵ JDC NY Archives. Collection 45/54. File 833.

³⁶ Троб Гарольд (Trobe Harold) (1914–1996) – сотрудник Джойнта с 1944 г. Работал в Португалии, в 1944–1946 гг. – в Чехословакии. Был директором

программ в Австрии, Италии, Южной Америке, Израиле.

³⁷ JDC NY Archives. Collection 45/54. File 437.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.* File 832.

⁴⁰ Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Т. 2. Л. 64.

⁴¹ Согласно статье 5 УПК УССР, «Прокурор, суд и следователь имеют право отказать в возбуждении дела или прекратить дело, если деяние привлекаемого лица [...] нельзя признать общественно-опасным вследствие крайней маловажности и незначительности результатов, либо если возбуждение дела или дальнейшее его ведение явно нецелесообразно, так как ввиду изменения условий деяние явно утратило общественную опасность».

⁴² Архив Управления СБУ в Закарпатской области, архивно-следственное дело № 1746. Т. 5. Л. 185–188.

⁴³ *Там же.* Л. 181–182.

⁴⁴ *Там же.* Л. 190.

⁴⁵ *Там же.* Л. 191.

⁴⁶ 58-10. Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде. Март 1953–1991: Аннотированный каталог. М., 1999. С. 121, 152.

⁴⁷ Государственный архив Российской Федерации. Ф. 8131. Оп. 31. Д. 40250. Л. 9–10.

⁴⁸ Реабілітовані історією. Закарпатська область. Книга перша. Ужгород, 2003. С. 291.

⁴⁹ Государственный архив Российской Федерации. Ф. 8131. Оп. 31. Д. 40370. Л. 44.

⁵⁰ *Там же.* Л. 45.

⁵¹ Реабилитация: как это было. Март 1953 – февраль 1956. М., 2000. С. 116–117.

⁵² Рейдер А. Еврейская община Закарпатья. XX век. С. 54–55.

⁵³ *Там же.* С. 95.

Елена Генина (Кемерово)

Еврейская научно-педагогическая интеллигенция Томска в период борьбы с космополитизмом

Кампания по борьбе с космополитизмом развернулась в СССР в 1949–1953 гг. Одной из ее составляющих стало наступление на научно-педагогическую интеллигенцию. В данное время в Томске располагалось пять вузов: Томский государственный университет, Томский государственный педагогический институт, Томский политехнический институт, Томский медицинский институт, Томский электромеханический институт инженеров железнодорожного транспорта. Состав кадров преподавателей вузов находился под постоянным контролем Томского обкома партии. На 1949/1950 учебный год на заметку в названных вузах взяли 67 человек, имевших «темные пятна» в биографии и недостатки в работе, в том числе – идейного характера. Их предполагалось уволить либо понизить в должности. В результате борьбы за «чистоту кадров» только из университета в период с 1 января 1950 г. по 1 июня 1951 г. уволили 8 человек¹.

Но через некоторое время местные власти вновь вернулись к этому вопросу. В апреле 1952 г. из управления МГБ по Томской области на имя первого секретаря обкома партии В. А. Москвина поступила докладная записка о положении дел в вузах. Из нее явствовало, что по-прежнему сохранялась «засоренность кадров», а руководители «слабо вели работу по очищению вузов от политически сомнительных лиц». Из 1102 человек профессорско-преподавательского состава на 245 человек найден компрометирующий материал. Актуальным оставалось и требование «идейного соответствия»².

Свою роль в борьбе за «чистоту кадров» в вузах сыграло Постановление ЦК ВКП(б) «О работе Томского обкома ВКП(б)» от 30 января 1950 г. В нем указывалось, что «обком ВКП(б) неудовлетворительно занимается высшими учебными заведениями и техникумами, не уделяет внимание подбору и подготовке научных кадров»³. В январе 1950 г. секретарю ЦК

ВКП(б) Г. М. Маленкову поступила специальная записка, подготовленная инспектором ЦК М. Канунниковым. В документе отдельно отмечалось положение в томских вузах: «Особенно засорен чуждыми людьми преподавательский состав высших учебных заведений. Многие преподаватели состояли членами контрреволюционных политических партий, служили в армии Колчака, являются политически ссыльными, имеют репрессированных родственников за активную антисоветскую деятельность, поддерживают связь с заграницей. Таких лиц более 250 человек»⁴.

Следствием подобной политики явились не только увольнения, но и непосредственные репрессии в отношении научно-педагогической интеллигенции Томска. В нашем распоряжении оказались архивные документы, позволяющие проследить механизм фабрикации трех судебных дел.

Давид Львович Лившиц, еврей, родился в 1911 г. в Каинске Томской губернии (ныне – Куйбышев Новосибирской области), в семье врача. После окончания в 1928 г. средней школы один год работал сельским учителем. В школьные годы начал писать стихи, печатавшиеся в сибирской прессе. В конце 1930 г. отец подвергся аресту, а Давида исключили из Томского строительного техникума как сына «спекулянта-валютчика», а также из местного литературного кружка. Но вскоре отец был освобожден, и Давида реабилитировали. Д.Л. Лившиц окончил исторический факультет Московского института истории, философии и литературы им. Н.Г. Чернышевского, в который поступил в 1935 г. К литературному творчеству вернулся в период Великой Отечественной войны. Войну начал командиром стрелковой роты на Волховском фронте. Поэт-фронтовик, награжден орденом Красной Звезды и тремя медалями. В январе 1943 г. вступил в ВКП(б).

Послевоенную жизнь Д.Л. Лившиц связал с Томском, где проживал по адресу: пер. Батенькова, дом 18, кв. 4. Первоначально он являлся старшим преподавателем кафедры истории СССР Томского государственного университета им. В.В. Куйбышева, а затем был вынужден преподавать историю в Томском музыкальном училище. В университете читал курсы истории СССР,

источниковедения истории СССР, истории западных и южных славян. Одновременно протекала литературная деятельность Д.Л. Лившица. В 1947 г. в Томске вышел его сборник «Стихи военных лет». Альманах «Томск» опубликовал поэму «На запад». Стихи Д.Л. Лившица печатали журналы «Звезда» и «Сибирские огни». Темой стихов стали «боевые подвиги воинов Советской Армии, дружба народов нашей Родины, торжество победителей, послевоенное строительство»⁵.

Начавшаяся в 1949 г. кампания по борьбе с космополитизмом наложила трагический отпечаток на жизнь историка и поэта. 28 января 1949 г. «Правда» выступила с редакционной статьей «Об одной антипатриотической группе театральных критиков». В статье отмечалось: «Эти критики утратили свою ответственность перед народом; являются носителями глубоко отвратительного для советского человека, враждебного ему безродного космополитизма; они мешают развитию советской литературы, тормозят ее движение вперед. Им чуждо чувство национальной советской гордости». В публикации назывались имена И. Юзовского, А. Гурвича, А. Борщаговского, Л. Малюгина, Е. Холодова, Я. Варшавского, Г. Бояджиева⁶. Затем последовало наступление на представителей всех сфер искусства. 16 февраля 1949 г. «Правда» обрушилась на «космополитов» в поэзии. В частности, ею обличался П. Антокольский⁷, объявленный главой поэтов, «насаждающих и охраняющих декаданс»⁸.

Выдвинутые идеологические установки подхватили на местах, в том числе в Томске. В марте 1949 г. газета «Красное знамя», орган Томского обкома и горкома ВКП(б), областного и городского Советов депутатов трудящихся, обвинила Д.Л. Лившица в искажении образа советского человека и причислила его к «космополитам». По мнению лиц, готовивших материал к печати, в стихотворении «Сибирячка» поэт фальшиво изобразил советских воина и колхозницу. В поэме «Рождение человека» присутствовал надуманный и неправдоподобный сюжет. Но главное, что «во многих стихах Д. Лившиц выступал с декадентских позиций, на которых его поддерживал эстетствующий космополит П. Антокольский»⁹.

Обнародованные «недостатки» создали основу для более серьезных обвинений. Д.Л. Лившиц был арестован Управлением МГБ по Томской области 11 августа 1950 г. Его объявили «убежденным националистом» и обвинили в проведении антисоветской агитации. Он якобы клеветал на Советскую армию и ее командование, заявлял о растущем в СССР антисемитизме, поощряемом государством, выступал против марксистско-ленинского учения по национальному вопросу, являлся сторонником помощи Израилю, восхвалял жизнь в капиталистических странах. Во время следствия Д.Л. Лившицу напомнили об аресте отца в 1930 г. «органами ОГПУ за спекуляцию золотом». Преподавателя исключили из ВКП(б) решением не партийных, а следственных органов. Д.Л. Лившиц был осужден Томским областным судом 2 декабря 1950 г. по ст. 58-10 УК РСФСР к 10 годам исправительно-трудового лагеря и 5 годам поражения в правах. Во время судебного заседания он не признал себя виновным, но суд опирался на показания свидетелей¹⁰.

Согласно определению Верховного суда РСФСР от 30 декабря 1950 г., приговор Томского облсуда оставили без изменения, а жалобу осужденного без удовлетворения. Д. Л. Лившиц отбывал наказание в Озерлаге (Иркутская область). 18 марта 1955 г. заключенный обратился к первому секретарю ЦК КПСС Н.С. Хрущеву с просьбой о пересмотре собственного дела в порядке надзора. Он писал: «Я осужден без всякого к тому основания. 4,5 года нахожусь в заключении при отсутствии какой-либо вины. ...Воспитанный Советской властью, Комсомолом и Партией, я был честным Советским гражданином, боролся с оружием в руках и пролил кровь за счастье и независимость своей Советской Отчизны и ее народов. Таким остался я и теперь. Считаю квалификацию меня, как контрреволюционера, неправильной и не отвечающей действительности». По данным на начало февраля 1956 г., Д.Л. Лившиц был освобожден из ИТЛ¹¹.

Рувим Ерухимович Кугель, еврей, родился в 1895 г. в Минске, в семье лесопромышленника. Работал заведующим кафедрой истории нового времени Томского госуниверситета. В Томске проживал по адресу: ул. Крылова, дом 25, кв. 1. Был

арестован Управлением МГБ по Томской области 3 августа 1951 г. Предварительное следствие «установило», что еще с 1912 г. он разделял идеи сионизма и распространял их среди учащихся-евреев Минска. В мае 1917 г. в Пензе вступил в Бунд и сотрудничал в меньшевистско-эсеровских газетах. После Октября 1917 г., в период немецкой и польской оккупаций Минска, служил в редакции контрреволюционной газеты «Будильник». В 1921 г. «обманом» вступил в ВКП(б)¹².

Серьезные обвинения касались времени работы Р.Е. Кугеля в университете: «...на протяжении 1946–1950 годов в своих лекциях и выступлениях систематически высказывал клеветнические измышления на советскую действительность, с антисоветских позиций извращал учение классиков марксизма-ленинизма, клеветал на создателя Советского государства и восхвалял врагов народа»¹³. Имелись сведения и об отдельных «промахах» профессора. Во время лекции он неосторожно высказался в отношении Мао Цзэдуна. В другой раз якобы «восхвалял врага народа, предателя Тито»¹⁴.

Р.Е. Кугель был осужден Томским облсудом 17 ноября 1951 г. по ст. 58-3 и 58-10 УК РСФСР и приговорен к 10 годам ИТЛ, с конфискацией имущества и поражением в правах на 5 лет. На суде признал себя виновным¹⁵.

После осуждения Р.Е. Кугеля возникло дело его жены – Шифры Зеликовны Альтман. Все попытки привлечь Шифру Зеликовну в качестве свидетеля не увенчались успехом. Уже во время следствия она написала заявление, где утверждала, что дала показания против мужа под угрозой. В суде она вынужденно подтвердила свои первоначальные показания. Но при этом «ссылалась на слабость памяти» и заявила, что не читала статей мужа антисоветского содержания¹⁶.

19 декабря 1951 г. начальник Управления МГБ по Томской области Великанов направил совершенно секретное спецсообщение В.А. Москвину. В документе говорилось: «Следствием по делу Кугель Р. Е. установлено также, что его жена – Альтман Шифра Зеликовна, являясь членом ВКП(б), скрывала от партии и органов Советской власти известные ей факты антисоветской деятельности мужа и продолжала поддерживать с ним связь по-

сле его ареста и предания суду». На женщину нашелся компромат и из ее прошлого. Оказывается, с 1914 по 1921 г. она состояла в Бунде. С будущим мужем познакомилась летом 1918 г. в Минске и вскоре вступила в брак. Следовательно, ей было известно о службе Р.Е. Кутеля в «Будильнике». У Ш.З. Альтман обнаружались неблагонадежные родственники. Ее мать до 1917 г. занималась торговлей в Минске. Брат, в прошлом активный член Бунда, в 1937 г. был осужден за антисоветскую деятельность¹⁷.

Исходя из изложенного, Великанов видел необходимость в обсуждении вопроса о пребывании Ш.З. Альтман в ВКП(б). Его поддержал В.А. Москвин, наложивший на документ резолюцию 21 декабря 1951 г.: «О партийности Альтман необходимо обсудить на партсобрании в первичной парторганизации, РР и ГК ВКП(б). Не затягивайте это дело». Вопрос «о партийности» был решен в январе 1952 г.¹⁸.

Лев Александрович Вишеров, еврей, родился в 1895 г. в Вильно (ныне – Вильнюс Литовской республики). В сентябре 1949 г. прибыл в Томск и стал доцентом кафедры марксизма-ленинизма Томского электромеханического института инженеров железнодорожного транспорта. Его фамилия присутствует в упоминавшемся списке, включавшем 67 преподавателей вузов. Тогда доцента решили «освободить во вторую очередь» за «низкий идейно-теоретический уровень лекций»¹⁹.

В Томске Л.А. Вишеров находился под наблюдением местных властей. На наш взгляд, оно было обусловлено двумя основными причинами. Во-первых, свою роль сыграли «темные пятна» биографии Л.А. Вишера. В прошлом он являлся членом Бунда. Оказался под влиянием троцкистов во время работы в Госплане СССР в 1924–1925 гг. и стал активным участником оппозиции. Занимая должность редактора журнала «Народное хозяйство Средней Азии» в Ташкенте (1926–1927 гг.), поддерживал отношения с находившимися в городе троцкистами – бывшими сотрудниками Госплана. Работая директором Казанского финансово-экономического института в 1932–1935 гг., трудоустроил в институт троцкистов. 15 декабря 1936 г. был исключен из партии Татарским обкомом ВКП(б) «за скрытие участия в троцкистской оппозиции и за неискренность». В связи с апел-

ляцией в Комиссию партийного контроля при ЦК ВКП(б) ее решением от 3 апреля 1939 г. восстановлен в партии. После войны зарекомендовал себя «как не внушающий доверия» сразу в двух учебных заведениях: в Петрозаводском пединституте и Вильнюсском госуниверситете. Соответствующий материал на Л.А. Вишерева отложился в органах МГБ²⁰.

Во-вторых, в условиях борьбы с космополитизмом особое значение придавалось преподаванию общественных наук в вузах. Свидетельство тому – Постановление ЦК ВКП(б) «О мерах по устранению недостатков в подборе, подготовке и переподготовке кадров преподавателей основ марксизма-ленинизма, политической экономии и философии высших учебных заведений» (от 16 июня 1949 г.) и Постановление ЦК ВКП(б) «О мерах улучшения преподавания общественных наук в высших учебных заведениях» (от 6 августа 1951 г.). В документах обращалось внимание на «деловые и политические качества» преподавателей. В Постановлении от 6 августа 1951 г. подчеркивалась важная для преподавателей задача: раскрывать преимущества социалистического строя перед капиталистическим строем. Борьбу за улучшение преподавания общественных дисциплин вела газета «Правда», поднимавшая тему в передовых статьях²¹.

Поэтому не случайно кафедра марксизма-ленинизма ТЭМИИ-Та находилась на отдельном контроле в Томском горкоме партии. Закономерно и то, что в преподавательской деятельности Л.А. Вишерева обнаружились недостатки. Так, был известен факт, касающийся чтения лекции на тему «15 съезд ВКП(б) и его историческое значение». Эту лекцию руководство кафедры предложило доценту подготовить в декабре 1950 г. При обсуждении лекции установили, что в ней не отражено историческое значение съезда, не освещен вопрос о стабилизации и индустриализации страны, «не показано политическое лицо троцкистов». Лекцию признали неудовлетворительной и запретили. Но к доценту имелись претензии и по научной работе. Он должен был защитить кандидатскую диссертацию в 1950 г., но вовремя не завершил ее подготовку²².

Местные власти санкционировали отстранение Л.А. Ви-

шера от лекционной практики. В апреле 1952 г. доцент ТЭМИИТа прочитал лекцию по теме «Империализм как высшая стадия капитализма» слушателям военно-технического училища в Томске. Возмущенные обнаружившимися «идейными ошибками» два преподавателя учебного заведения обратились в областную газету «Красное знамя». Л.А. Вишерова лишили права читать лекции. Ему оставили лишь ведение семинарских занятий в вузе²³.

Итоги многолетнего надзора местных властей были обнародованы в 1953 г., когда развивались события вокруг «дела врачей». Хроника ТАСС «Арест группы врачей-вредителей» и передовая «Правды» «Подлые шпионы и убийцы под маской профессор-врачей» от 13 января 1953 г. послужили сигналом к очередному этапу борьбы за «революционную бдительность», которого не избежали и вузы. Как утверждала газета «Красное знамя», доцент «извращал отдельные положения марксистско-ленинской теории», а на одной из лекций отрицал, что СССР явился главной и решающей силой в разгроме Германии и Японии во Второй мировой войне²⁴. В постановлении закрытого партийного собрания ТЭМИИТа от 3 марта 1953 г. зафиксирован вывод: «Руководство института и партийное бюро проглядело вражескую деятельность Вишера, что можно объяснить потерей бдительности»²⁵.

По сведениям на начало апреля 1953 г., Л.А. Вишеров был арестован. После ареста к известным обвинениям, использованным во время следствия в полной мере, добавились новые. Лев Александрович обвинялся в проведении в 1942–1952 гг. антисоветской агитации. В военное время он, являясь референтом Наркома цветной металлургии СССР, якобы «...превозносил силу немецко-фашистской армии и высказывал предположения о поражении СССР в войне». В послевоенные годы клеветал на советскую действительность. В Томске в 1950–1953 гг. «возводил клевету на народ демократических стран, опошлял государственный строй в СССР», «возводил клевету на национальную политику в СССР», «клеветал на колхозный строй в СССР и аграрную политику, проводимую в странах народной демократии». Был замечен в прослушивании и комментировании иностранного радио.

Л.А. Вишеров был осужден Московским городским судом 3 декабря 1953 г. по ст. 58-10 (ч.2) УК РСФСР к 10 годам ИТЛ, с конфискацией имущества и поражением в правах на 5 лет. На суде он не признал себя виновным и заявил об оговоре свидетелей. Определением Верховного суда РСФСР от 5 января 1954 г. вынесенный приговор был отменен, а дело прекращено за недоказанностью обвинений²⁶.

Анализ механизма фабрикации судебных дел позволяет сделать следующие выводы. В период борьбы с космополитизмом 1949–1953 гг. преподаватели томских вузов находились под постоянным наблюдением, поскольку являлись потенциальными носителями свободомыслия даже в условиях сталинского режима. При этом учитывалось их положение в обществе и степень воздействия на мировоззрение студентов. Борьба с космополитизмом обусловила национальную принадлежность репрессированных. Не случайно все они оказались преподавателями «идеологических» дисциплин, которые в первую очередь были в поле зрения властей. Во всех случаях фигурировал компрометирующий материал из прошлого осужденных, дополненный сведениями о «проступках» послевоенного времени. Примененная ст. 58-10 УК РСФСР (контрреволюционная пропаганда и агитация) давала широкие возможности для обвинений, соответствовавших проходившей идеологической кампании.

Summary

Elena Genina (Kemerovo)

The Jewish Scientists and Pedagogues of the City of Tomsk, and their Fate in the Period of the Struggle Against Cosmopolitanism

The article is devoted to D.L. Livshits, R.E. Kugel and L.A. Visherov, the noted Tomsk teachers, and their fates in the period of the struggle against cosmopolitanism. The notorious campaign against cosmopolitanism ruined the life of many Jewish intellectuals, the above mentioned teachers among them. They were treated as the members of counter-revolutionary movement and condemned as criminals. The author analyzes the mechanism of such trials' fabrication.

Примечания

¹ Центр документации новейшей истории Томской области (ЦДНИТО). Ф. 607. Оп. 1. Д. 1154. Л. 142–150; Д. 1335. Л. 113.

² ЦДНИТО. Ф. 607. Оп. 1. Д. 1698. Л. 149–164; *Галкина Т. В.* Отражение внутриполитической ситуации в СССР в томских вузах во второй половине 1940–х гг. // История и культура Томской области: Сб. ст. / Под. ред. Я. А. Яковлева, Л. И. Овчинниковой. Томск, 1998. С. 79.

³ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 116. Д. 483. Л. 9.

⁴ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 118. Д. 716. Л. 27–28.

⁵ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р-8131. Оп.31. Д.38039. Л.97–99; ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.1322. Л.338; *Боль людская: Книга памяти томичей, репрессированных в 30–40-е и начале 50-х годов. Вып.2 / Сост. В. Н. Уйманов.* Томск, 1992. С.176.

⁶ Об одной антипатриотической группе театральных критиков // *Правда.* 1949. 28 января.

⁷ Антокольский Павел Григорьевич (1896–1978) – поэт, переводчик, педагог. Лауреат Сталинской премии (1946), присужденной за поэму «Сын».

⁸ *Грибачев Н.* Против космополитизма и формализма в поэзии // *Правда.* 1949. 16 февраля.

⁹ О работе томской литературной группы // *Красное знамя (Томск).* 1949. 23 марта.

Декадентство (от позднелат. *decadentia* – упадок) определялось как общее наименование кризисных явлений буржуазной культуры конца XIX–XX вв. Их отличали настроения безнадежности и неприятия жизни. Для эстетических концепций декадентства характерен отказ от гражданственности в искусстве.

¹⁰ ГАРФ. Ф.Р-8131. Оп.31. Д.38039. Л.107, 119–122; ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.1322. Л.338–339; *Боль людская: Книга памяти томичей, репрессированных в 30–40-е и начале 50-х годов. Вып.2. С.176.*

Статья 58-10 карала за контрреволюционную пропаганду и агитацию // Уголовный кодекс РСФСР. Комментарий / Под ред. *И. Т. Голякова.* 2-е изд. М., 1944. С.73–74.

¹¹ ГАРФ. Ф.Р-8131. Оп.31. Д.38039. Л.25, 104, 121, 122.

¹² ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.949. Л.118–119; *Боль людская: Книга памяти томичей, репрессированных в 30–40-е и начале 50-х годов. Вып.2. С.122.*

¹³ ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.949. Л.119.

¹⁴ *Томск. История города от основания до наших дней / Отв. ред. Н. М. Дмитриенко.* Томск, 1999. С.323; *Томская область: Исторический очерк / Отв. ред. В. П. Зиновьев.* Томск, 1994. С.495.

¹⁵ ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.949. Л.118–120; *Боль людская: Книга памяти томичей, репрессированных в 30–40-е и начале 50-х годов. Вып.2. С.122.*

Статья 58-3 карала за сношение в контрреволюционных целях с иностранным государством // Уголовный кодекс РСФСР. Комментарий. С.67–68.

¹⁶ ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.949. Л.139.

¹⁷ *Там же.* Л.138–140.

¹⁸ Там же. Л.136а, 140.

¹⁹ ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.1707. Л.6, 9; Д.1154. Л.148–150.

²⁰ ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.1707. Л.6–8.

²¹ Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986). 9-е изд., доп. и испр. Т.8. 1946–1955. М., 1985. С.190–192, 245–249; Идейное воспитание студенчества // Правда. 1951. 24 января; Улучшить преподавание общественных наук в высшей школе // Правда. 1951. 26 марта; Вооружать студентов передовой наукой // Правда. 1951. 18 декабря.

²² ЦДНИТО. Ф.80. Оп.4. Д.474. Л.45–53; Ф.607. Оп.1. Д.1707. Л.9.

²³ ГАРФ. Ф.Р-8131. Оп.31. Д.40715. Л.4; ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.1907. Л.59.

²⁴ Собрание научных работников высших учебных заведений гор. Томска // Красное знамя. 1953. 18 февраля; Всемерно улучшать работу высших учебных заведений // Красное знамя. 1953. 1 марта.

²⁵ ЦДНИТО. Ф.322. Оп.8. Д.12. Л.117.

²⁶ 58-10. Надзорные производства Прокуратуры СССР по делам об антисоветской агитации и пропаганде. Март 1953–1991: Аннотированный каталог / Под ред. В. А. Козлова и С. В. Мироненко; Сост. О. В. Эдельман. М.: Международный фонд «Демократия», 1999. С.205; ГАРФ. Ф.Р-8131. Оп.31. Д.40715. Л.2–6, 34–38; ЦДНИТО. Ф.607. Оп.1. Д.1907. Л.59.

Статья 58-10 (ч.2) карала за особо тяжкий вид контрреволюционной пропаганды и агитации // Уголовный кодекс РСФСР. Комментарий. С.74.

Екатерина Цибульская (Киев)

Феномен крипто-иудаизма на юго-западе США: идентификация потомков средневековых марранов*

Крипто-иудеи, или скрытые иудеи, – евреи, вынужденные принять другие религии и политическую философию, тайно поддерживая иудейские практики. Современная крипто-иудейская община – это часть испаноговорящей общины, которая ведет происхождение от евреев, вынужденных принять христианство в Испании между 1390 и 1492 гг. Другие термины, используемые для описания данной общины, – марраны, конверсо, ану-сим и сефарды¹. Термин «крипто-иудеи» используется, так как подчеркивает тайное исповедание иудаизма, существенную особенность, которая отличает этих евреев от других групп потомков крестившихся сефардов.

Общины, заявляющие о принадлежности к крипто-иудеям, обнаружены в Испании и ее бывших колониях – странах Латинской Америки и на юго-западе США (штаты Нью-Мексико, Техас, Аризона). Невозможно дать оценку численности крипто-иудейского населения на юго-западе США из-за проблем идентификации и самоидентификации, подход к которым чрезвычайно изменчив и неустойчив. Кроме того, в общине все еще распространено соблюдение тайны.

Тема этой статьи – модели идентификации, которые группа тайных иудеев США конструирует и восстанавливает в данное время. Социология рассматривает различные концепции идентификации, в том числе индивидуальные и коллективные. Процесс идентификации предполагает различные критерии, которые имеют своей целью описание механизма присвоения субъектом социальной позиции, включающей комплекс ценностей, представлений, норм, предписаний и т. п.

* Работа выполнена благодаря гранту им. Юджина Винера. The research made due to the Eugene Weiner grant.

Крипто-иудейская община в США развивалась в контексте, отличном от других еврейских общин. Первое отличие – ее сильная связь с католической церковью. Необходимость разделения скрытой еврейской и внешней христианской идентичности сформировала культуру крипто-иудеев. После завоевания Нью-Мексико, Техаса и близлежащих территорий Соединенными Штатами протестантские церкви также внесли вклад в формирование культуры и идентификации местного населения. За последнее столетие на развитие крипто-иудейской культуры оказали влияние представители ашкеназских евреев, эмигрировавших в США. Все эти формы влияния учитываются при применении критериев к идентификации потомков крипто-иудеев.

Как все другие еврейские общины, крипто-иудейская также интегрирована в другие, более обширные, такие, как западная американская культура. Каждый период, будь то испанский, мексиканский или американский, влиял на развитие крипто-иудейской идентификации. Американское влияние является наиболее сильным сегодня из-за всепроникающей природы американской культуры и степени ассимиляции в нее.

Одна из главных особенностей крипто-иудейской идентичности – текучесть. Люди постоянно изменяют, сознательно и подсознательно, элементы, которые составляют их идентичность. Культурной идентификации личности обычно предшествует конфликт культур, в результате которого и оформляется основной структурный образец культурных компонентов, составляющих стержень культуры конкретной личности или общины. Суть самоидентификации состоит в том, чтобы стать частью определенной культуры. Это предполагает преодоление социальной аморфности, структурной неопределенности индивидуальной культуры.

Основной структурный образец формирует основание для понимания и формирования той или иной культурой своей действительности. Этот аспект усложнен в случае крипто-иудаизма множеством противоречивых идентификаций, характерным для крипто-иудеев. Крипто-иудаизм является не определенной и однозначной идентичностью, это – оспариваемая идентичность, постоянно находящаяся в процессе изменений.

Крипто-иудейский опыт – по своей природе тот, в котором есть много различных оспариваемых идентификаций. В то время как крипто-иудеи выделяют для себя один аспект идентичности, еврейский или католический, существует преобразование подсознательных структурных образцов, которые могут изменить трактовку культурных элементов.

Шотландский антрополог Сет Кунин первым применил теоретический метод для изучения идентификации крипто-иудейской общины. На основе практических исследований, которые продолжались девять лет, Кунин определил четыре основных типа крипто-иудеев юго-запада США в конце XX в.²

Первая категория включает четыре признака: 1) наличие еврейской самоидентификации, 2) соблюдение еврейских обрядов, 3) возможность проследить генеалогическую связь с конверсом в Испании, Португалии или Мексике, 4) принятие еврейской традиции. Элементы следования еврейским практикам и традициям включают зажигание свечей в пятницу вечером, запрет на употребление в пищу свинины и крови, обрезание, эндогамию.

Вторую группу, по Кунину, составляют люди, которые сохранили еврейскую идентификацию, но лишь отчасти сохраняют иудаизм. Они придерживаются иудейских обычаев, не зная при этом об источниках их происхождения. Также данная категория включает тех, кто обнаружил свою идентичность как крипто-иудеев благодаря генеалогическим или генетическим исследованиям.

Третью, наибольшую по оценке Кунина, группу составляют люди, которые, соблюдая традиции, не обладают еврейской самоидентификацией, и хотя они, например, не едят свинину и строят временные жилища в полях во время праздника Суккот, но остаются католиками и протестантами.

Последнюю группу составляют люди, которые не имеют документального подтверждения еврейского происхождения, не соблюдают традиции, однако при этом чувствуют себя евреями. Эта группа часто включает мессианских христиан, христиан, которые прославляют еврейское происхождение Иисуса, и христиан, желающих жить по традициям и ценностям Иисуса.

В середине 1990-х гг. социальный психолог Джанет Либман Джекобс взялась за исследование «влияния скрытой родословной на развитие религиозного и этнического самосознания»³ и изучила, как отреагировали потомки средневековых марранов на раскрытие их еврейского прошлого и тайны вокруг их происхождения. Джекобс определила идентификацию как крипто-иудеев по трем критериям: 1) выполнение ритуалов еврейского происхождения, 2) наличие имен и фамилий в инквизиционных документах, 3) передача знаний о еврейском происхождении внутри поколений.

«Через восстановление сефардской родословной потомки крипто-иудеев знакомятся не только с наследственной духовной традицией, но также с культурным прошлым, погруженным в уникальную и многоуровневую историю еврейского народа»⁴. Еврейская этническая идентификация, таким образом, включает в себя идентификацию с общей историей, ценностями и духовностью, которые вместе формируют появление еврейского самосознания. Среди крипто-иудеев принятие еврейской этнической идентичности связано с интенцией принадлежности к общине, которая развилась в ответ на социальное отчуждение и растущую важность этнической идентичности в современной культуре Соединенных Штатов.

Крипто-иудеи также развивают более сильную общинную идентичность. За последние 10 лет сформировались различные группы и организации, некоторые в религиозных, другие в светских целях. До некоторой степени именно эти группы определяют критерии для самоидентификации современных потомков испанских марранов. Дополнительным фактором влияния на формирование самоидентификации является отношение более широкого еврейского мира к крипто-иудеям и индивидуально, и как к общине. Различные раввины и еврейские конгрегации США не принимают в свои ряды крипто-иудеев. Отказ, который встречают последние, приводит к появлению чувства враждебности и может быть причиной избегания прямого контакта с еврейскими учреждениями⁵.

Следует отметить, что ряд ученых объясняет еврейскую идентификацию крипто-иудеев меркантильными соображе-

ниями, в частности стремлением к повышению социального статуса. В англо-американской культуре еврейское происхождение означает принадлежность к «белой» расе, позволяя тем самым латиноамериканцам отличаться от соседей-мулатов. Исследователь Джудит Ньюландер предположила, что испаноязычные американцы заявляют о крипто-иудейском прошлом, желая отвергнуть своих индейских и африканских предков и подняться по социальной лестнице, отождествляя себя с евреями и, таким образом, с представителями европейской расы⁶. С другой стороны, следует отметить также явление так называемой «двойной маргинальности»: для еврейской общины крипто-иудеи остаются латиноамериканцами, тогда как для латиноамериканцев они становятся евреями.

В данной статье проанализированы элементы идентификации современных потомков крипто-иудеев, для которых еврейская этническая идентичность имеет и социальное, и моральное значение. Культура крипто-иудеев юго-запада США состоит из компонентов, заимствованных из Испании, из католической культуры, американских протестантских традиций, ашкеназской еврейской общины. Эти элементы оказали влияние на идентификацию крипто-иудеев, критерии которой, в свою очередь, постоянно варьируются и дополняются.

Примечания

¹ Ward S. *Converso Descendants in the American Southwest* // Materials of Conference of the European Association for Jewish Studies. 1998. P. 677.

² Kunin S. *Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest* // Religion, Volume 31, Number 1, January 2001. P. 47.

³ Jacobs J.L. *Hidden Heritage: The Legacy of the Crypto-Jews*. University of California Press, 2002. P.18.

⁴ *Ibid.* P.125.

⁵ Kunin S. *Juggling Identities among the Crypto-Jews of the American Southwest*. P. 58.

⁶ Neulander, J.S. *Crypto-Jews of the Southwest: An Imagined Community*. // Jewish Folklore and Ethnology Review. 1994. Vol. 16. № 1. P. 64–68.

Илья Яблоков (Томск)

Политкорректность и актуализация некоторых установок современного мифосознания: «теория заговора» и израильское лобби в США (постановка проблемы)

Конспирологические конструкции в современной окружающей действительности встречаются довольно часто. Наблюдатели отмечают, что за последние 20 лет количество «теорий заговора» и «разгоряченные дискуссии, которые они вызвали в обществе, росло по экспоненте»¹. Поэтому основная проблема при столкновении с феноменом конспирологического нарратива – это попытаться объективно оценить данные, которые содержит та или иная «теория», определить объективную базу, на которой основываются ее данные, отбросив субъективные, надуманные и просто «параноидальные» составляющие рассматриваемой «конструкции».

Мне представляется, что конспирологические концепты следует анализировать с точки зрения мифотворчества. При всей «пластичности», присущей «параноидальным конструкциям», они заимствуют факты из окружающей действительности, преобразуя и трактуя их, исходя из своего видения проблемы. Для конспиролога, находящегося внутри мифологической реальности, подобная картина мира выглядит вполне гармонично, а любые нестыковки в ней либо не представляются значительными, либо списываются на счет «заговорщиков».

Ученые, занимающиеся проблемами конспирологического мифотворчества, отмечают разницу между заговором как таковым и «теорией заговора»². В то же время можно констатировать, что, оценивая происходящие в мире события, достаточно легко переступить невидимую грань, за которой рационализм заканчивается и начинается «параноидальный стиль мышления»³. И в этом во многом кроется вся методологическая сложность изучения данного явления.

Несомненно, заговоры как таковые существуют, это неотъемлемая часть политического процесса или деятельности спецслужб. Анализ с позиции «Кому это выгодно?» (*Qui bono?*) помогает прояснить истоки принятия того или иного решения, опираясь на информацию о группах влияния и многофакторную событийность жизни. Конспиролог же за всяким событием в мире способен увидеть действие настолько глобальной силы (инопланетяне, еврейские банкиры, мировые благотворительные организации или даже дьявол), что о каком бы то ни было объективном анализе и качественном использовании исторических источников нельзя и говорить. К тому же реально существовавшие заговоры в конспирологической картине истории вплетаются в очень запутанные схемы, совершенно отрицающие, например, такой фактор, как банальное совпадение.

Феномен «теории заговора» покоится на благодатной почве отсутствия конкретной информации о том или ином событии, действии, и конспиролог преподносит свое видение, подкупающее стройностью конструкции и изредка простотой изложения. Объяснение этому феномену стоит искать в чрезвычайной мифологизированности сознания человека. Исследования мифологии⁴ и психологии⁵, проводившиеся в XX в., внесли некоторое понимание того, на какой «почве» сформировано мироощущение сегодняшнего человека. Установки мифологического сознания типа «свой–чужой», ощущение скрытой иерархии, существующей в окружающем мире, выглядят органичными ввиду того, что заимствованы из архаического мифа, укорененного в подсознательном⁶ (с его классическим дуалистическим восприятием мира). Вместе с тягой человека ко всему непознанному и интригующему, желанием поверить скорее в сказочное и загадочное, чем в обыденное и лишённое ауры таинственности, эти установки, получая внешний импульс (к примеру, в виде какой-то информации), актуализируются. Самым очевидным доказательством и иллюстрацией этого явления могут служить огромные рейтинги телесериала «Секретные материалы» или тиражи книги Д. Брауна «Код да Винчи», вызвавшие не только интерес, но и бурные дискуссии по всему миру (что подчеркивает универсальность природы конспирологического менталитета).

«Теория заговора» в ее классическом виде (корни которого уходят в революции XVIII в.) формируется вокруг политических событий. Анализировать действия политиков всегда нелегко по многим причинам, но прежде всего потому, что объективно мы не имеем возможности оценить, чем руководствовался тот или иной человек, принимая решение. Это могут быть как личные взгляды или приказ, так и, например, действия лоббистов.

В демократических государствах с устоявшейся структурой управления, прозрачной административной системой, контролируемой институтами гражданского общества, это совершенно нормальная часть политического процесса, целью которого является отстаивание интересов определенных финансовых групп и неправительственных организаций путем поиска наиболее удачных, успешных методов достижения цели, поставленной в рамках законодательства данной страны. Все это находится под законодательным контролем, и за несоблюдение законов следует наказание. Конечно, даже в самых развитых государствах с устоявшимися нормами и законами появляются прецеденты, связанные с коррупцией⁷, но это уже проблема, скорее, культуры общества.

Американская модель государства, вне всякого сомнения, не может считаться идеальной. Она может гордиться выработанными традициями, заложенными путем долгого поиска компромиссного решения. Но внутри этой системы работает совершенно отлаженный механизм лоббирования. Согласно американскому закону, определяющему специфику и функции лоббистской деятельности, лоббисты должны обязательно регистрироваться, сообщив при этом область своих интересов. Лоббист также обязан под присягой представить письменное заявление, в котором приводится ряд данных: наименование и адрес своего учреждения; имя и адрес нанимателя; сроки найма; сумма вознаграждения, выплачиваемая ему; цели и сумма, выделенная на расходы⁸. Таким образом, формально процесс достигает необходимой прозрачности.

Одной из важных лоббистских организаций является Американско-Израильский комитет по общественным связям

(AIPAC), который подавляющее число специалистов оценивает как организацию, обладающую наиболее значительными ресурсами. «AIPAC – это левиафан среди лоббистских организаций, такой же влиятельный в своей сфере, как и Национальная стрелковая организация и Американская ассоциация пенсионеров, хотя имеет намного меньше членов»⁹.

В его функции входит отстаивание интересов Израиля в исполнительных и законодательных органах власти. Работники этой организации обращают особое внимание членов Конгресса на проблемы финансирования Израиля, на вопросы безопасности или решение палестинского вопроса. Они также готовят аналитические записки, ведут постоянную работу с конгрессменами, поддерживают на выборах кандидатов, наиболее близких по взглядам, выделяют деньги на кампании, но все это происходит в относительно «открытом» режиме.

Многое в таких случаях решают стереотипы и предрассудки общества. Необычайная успешность AIPAC в решении различных вопросов американо-израильских отношений, огромные ресурсы, которые эта организация потенциально может привлечь, но при этом фактическая закрытость темы лоббирования интересов Израиля для обсуждения на открытых брифингах приводят в действие характерный для общества механизм подозрений (*suspicion*). Попытка выяснить, насколько сильно лобби влияет на ближневосточную политику Америки, тут же вызывает обвинения в антисемитизме, табуируя тем самым для политкорректного американского общества исследование этой проблемы.

Одним из самых ярких событий этого ряда можно считать статью в «Лондонском книжном обзоре» Джона Мершаймера и Стивена Велта, прямо названную «Израильское лобби и американская внешняя политика», в которой речь идет о роли израильского лобби в формировании внешней политики и, в частности, в начале войны в Ираке¹⁰.

Эта работа вначале не была опубликована в американской прессе, а британское издание, напротив, согласилось на публикацию. Волна дискуссий, которая впоследствии поднялась в прессе в связи с данной публикацией, имела большое зна-

чение для обозначения сложностей в обсуждении подобной проблематики.

Элиот Коэн, профессор университета Джона Хопкинса, назвал эту работу «жалким куском исследований»¹¹, антисемитской клеветой. Авторы обвинили в том, что они превращают еврейскую диаспору в очередную 5-ю колонну, настраивая все общество против одной, якобы, действующей по двойной морали, группы, которая предстает в качестве «козла отпущения».

Лично я не совсем согласен с критикой г-на Коэна (ведь ученые не говорили о лояльности евреев в США). Но здесь произошла подмена одной проблемы другой: попытка оценить влияние интересов Израиля через механизмы лоббирования в американской политической системе обернулась «перегретой» дискуссией об антисемитизме, отодвинув на второй план обсуждение вопросов реальной влиятельности.

Такая реакция на любую попытку критики, конечно, объясняется опасениями перед новыми потрясениями, сравнимыми с Холокостом. Но выхолащивание тематики политкорректными табу и однозначным признанием двух авторитетных в академической среде ученых антисемитами весьма малопродуктивно. К тому же они ни разу не были замечены в антисемитских взглядах.

С моей точки зрения, авторы доклада, как сторонники реальной политики, ставя проблему, осознают всю ее значимость, пытаются в режиме дебатов выработать некое понимание этого явления, четко обозначить его присутствие в обществе. Страх же выносить проблему наружу, объективно взглянуть на вопрос тонет в потоке напрасных обвинений и становится способом самоутверждения для истинных антисемитов. Так, Дэвид Дьюк, бывший руководитель ККК, не упустил шанса поучаствовать в дискуссии, сказав, что вопросы, поднятые в работе, он пытается обсуждать в течение многих лет, но запуганные еврейской диаспорой СМИ, общество и «еврейский заговор» в целом ему в этом всячески мешают¹².

Безусловно, ученые тут же постарались отмежеваться от союза с этим деятелем, но безрезультатно – слишком быстро и

устойчиво работают механизмы мифологизации, воспроизведения стереотипов в широких слоях населения.

Не спорю, рассмотрение действий одного лобби в отрыве от других (например, оружейного, нефтяного, арабского и т. д.) – слабое место работы Мершаймера–Велта. Ведь влияние на политику оказывают многие лоббистские организации, ищущие способ увеличить свои капиталы или достичь каких-то политических целей. Если бы ученые выпустили ряд публикаций, анализирующих потенциал влияния того или иного лобби, и в их ряду выпустили указанную работу, то можно было бы избежать многих критических упреков. Но именно «сфокусированное» исследование позволит рассмотреть всю глубину поднятой учеными проблемы.

Совсем недавно в очень авторитетном издании *Wall Street Journal* вышла статья о лоббизме русских в Вашингтоне, и она не вызвала такой реакции в обществе. Дело Джэка Абрамова (*Jack Abramoff*) заметно на фоне общего недовольства администрацией Буша-мл. Но табуирование вопросов, связанных с еврейским лобби, вызывает реакцию жесткого неприятия и антисемитских публикаций. Также не стоит забывать и влияние христианских фундаменталистов на принятие решений, а также в целом т. н. «философию неоконеров», определяющих во многом повестку дня текущей администрации Президента США.

Обращаясь к фактам, можно сказать, что еврейская диаспора действительно очень активна в политической и общественной жизни Соединенных Штатов. По словам Д. Пайпса (известного неоконсерватора, советника Дж. Буша-мл.), «... евреи действительно имеют устойчивый интерес в политике. Обладая бурной и страшной судьбой за плечами, чтобы защитить себя от будущих катастроф, евреи в США и где бы то ни было еще уделяют большое внимание политике. Они голосуют в большем процентном соотношении. Они дают деньги кандидатам в больших количествах. Они пишут и говорят о политике больше, чем остальные»¹³. Именно это и помогает объяснить видное место, которое занимают евреи в американской публичной жизни.

Очевидно, мало кто в обществе способен рационально и взвешенно анализировать события и давать объективную

им оценку, какой бы жесткой и болезненной она ни была для общества. Но такая работа необходима, она позволяет в режиме открытого форума обсуждать, популяризировать особо важные вопросы, приходя к (пусть и шаткому) согласию по наиболее значимым вопросам национальной повестки дня. Однако возникающие в обществе табу нередко, особенно если они касаются обсуждения политики, деформируются под воздействием подозрений, ожидания заговора, недоверия политикам и т. д. В этих случаях начинают выстраиваться откровенно мифологические конструкции, «разобрать» которые нет никакой возможности по многим причинам.

Порой даже незначительные события способны сыграть роль катализатора повсеместной подозрительности в обществе. Так, в США сегодня известны два дела, связанные с передачей секретной информации американских спецслужб израильской разведке. Американский налогоплательщик¹⁴ (если взять среднего человека с умеренным чувством патриотизма), зная о том, что Израиль – главный союзник Соединенных Штатов на Ближнем Востоке, получающий ежегодное финансирование из национального бюджета, конечно, будет интересоваться, почему союзник уличен в шпионаже. Такие инциденты, собственно, и формируют негативный образ врага, тогда как их обсуждение позволит понять специфические черты этого явления, выработать общественное отношение в дискуссиях и спорах.

Сегодня налицо одна общемировая пугающая тенденция: мощная волна «нового антисемитизма», охватывающая не только маргинальные группы общества, как было раньше, но и способная донести свои идеи куда большему числу потенциальных потребителей информации, просачиваясь сквозь уважаемые средства массовой коммуникации.

Как писал в ноябре 2003 г. главный редактор журнала *Foreign Policy* Марк Стросс, «новый антисемитизм уникален тем, что вобрал в себя различные формы старого антисемитизма: крайне правую концепцию еврея (пятая колонна, лоялен только себе, подрывает экономический суверенитет и национальную культуру), крайне левую концепцию (капиталисты и узурпаторы, контролирующие международную экономическую систему)

и кровавый навет (убийцы и современные колониалисты-угнетатели)»¹⁵.

Для конспирологического мифотворчества, легализованного с помощью СМИ и массовой культуры в глазах обычного «потребителя медиа-продукта», характерна своеобразная «легкость» в использовании фактов для верификации своих идей. Уход же от дискуссий под предлогом политкорректности и кулуарных споров дает основание для построения такого рода конспирологических конструктов и не только не способен разрешить возникающие противоречия и конфликты, но и чреват всплесками насилия на почве межнациональной ненависти. Малек Бути, президент французского движения против расизма, сказал, кажется, очень важную вещь: «Всегда найдется весомая причина для выражения антисемитских взглядов для того, кто этого очень хочет»¹⁶. К этому можно добавить, что остальное общество можно считать своеобразной «группой риска», которая подвержена влиянию разных домыслов, рождающих «теории заговора», и курсирующих в виде новостей, слухов и прочего информационного «шума».

По моему мнению, основной проблемой XXI столетия будет являться построение взаимоотношений между различными национальными группами по мере того, как мир будет становиться все меньше и меньше, а скорость обращения информации в «глобальной деревне» увеличится многократно. Зачастую эти отношения базируются на устоявшихся стереотипах, не совсем верных или просто ошибочных. Именно эти мифологические конструкции приводят к построению «теорий заговора», благоприятной почвой для которых служат недосказанность, отсутствие информации, слухи, запрещенные темы для обсуждения. Но чрезвычайная сложность обсуждения некоторых вопросов приводит к тому, что постановка проблемы сразу же приводит к навешиванию ярлыков.

Поэтому чем более открытой будет дискуссия, чем к большей объективности будут стремиться ученые и общественные деятели, тем легче будет обуздать ту волну конспирологического мифотворчества, охватившую сегодня не только западную цивилизацию, как это было ранее, но и весь мир.

Примечания

¹ *Landes R.* Mainstreaming conspiracy theories (<http://www.theaugeanstables.com/multiple-part-essays/mainstreaming-conspiracy-theories/>).

² См., например, интервью Чипа Берлета с американскими исследователями: *Berlet C.* Understanding the relationship between antisemitism, conspiracism, and apocalypticism (http://www.publiceye.org/antisemitism/nw_fenster.html).

³ *Hofstadter R.* The paranoid style in American politics // Harpers. November, 1964. P. 77.

⁴ *Элиаде М.* Мифы современного мира (<http://traditionallib.narod.ru/slovo/traditio/eliade/eliade30.htm>); *Элиаде М.* Священное и мирское (<http://traditionallib.narod.ru/slovo/traditio/eliade/eliade04.htm>); *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

⁵ *Юнг К. Г.* Проблема души современного человека (http://wanderer.org.ua/book/psy/jung/probl_dushi.html).

⁶ *Топорков А. Л.* Миф: традиция и психология восприятия // Мифы и мифология в современной России. М., 2000. С. 39–64.

⁷ См., например, материалы по делу Джека Абрамова (http://www.washingtonpost.com/wp-srv/politics/documents/abramoff_info_010306.pdf).

⁸ Lobbying Disclosure Act of 1995 (http://caselaw.lp.findlaw.com/cascode/uscodes/2/chapters/26/sections/section_1602.html).

⁹ *Goldberg J.* Real insiders: A pro-Israel lobby and an F.B.I. sting (http://www.newyorker.com/archive/2005/07/04/050704fa_fact?currentPage=1).

¹⁰ *Mearsheimer J. J., Walt S.* The Israel Lobby and U.S. Foreign Policy (<http://www.lrb.co.uk/v28/n06/mear01.html>).

¹¹ *Cohen E. A.* Yes, it's Anti-semitic (<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/04/04/AR2006040401282.html>).

¹² *Frankel G.* A beautiful friendship? (http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/07/12/AR2006071201627_pf.html).

¹³ *Pipes D.* Jewish Control – Between Reality and Myth (<http://www.danielpipes.org/article/1011>).

¹⁴ Например, описанный в статье профессора Гарварда Рут Висс, опубликованной в *The Wall Street Journal* (http://www.standwithus.com/news_post.asp?NPI=730).

¹⁵ *Strauss M.* Antiglobalism's Jewish Problem (<http://yaleglobal.yale.edu/article.print?id=2791>).

¹⁶ *Kaplan E.* Antisemitism After September 11-th // Public Eye Magazine. Summer 2002. С. 28.

Vyacheslav Likhachev (Kiev)

Russian Muslims and Antisemitism: Religious Stereotypes and Political Ideology

The Anti-Defamation League Conference on Global Antisemitism took place in New York in October 2002. With regard to one of the most important current trends in the development of this form of xenophobia, the conference noted that the ideological and organizational centre of the Antisemitic movement was shifting to Muslim countries. The same idea has found reflection in the reports prepared for an unprecedented conference on Antisemitism hosted by the Organisation for Security and Cooperation in Europe (OSCE) in Vienna in June 2003.

For centuries Antisemitism was an outstanding feature of Western European Christian civilization, its 'cultural code.' It was in Europe that new accusations against the Jews arose, from the medieval blood libel to the modern claim of the Jews' racial inferiority. It was in this Christian environment that the most terrible events of Jewish history took place – the Crusades, the pogroms of Khmel'nitsky, and the Holocaust. This situation began to change, slowly and almost unnoticed, in the second half of the recently past twentieth-century. Today in Europe and, to a greater degree, in the USA, Antisemitism no longer has broad support and has been pushed to the margins of social and political life. The wave of 'new Antisemitism' of recent years in the West is connected first of all with the Islamic factor. Today it is Muslims who are responsible for the majority of the acts of vandalism and violence against Jews in the West¹.

As a result of geographical, cultural and historical factors, Russia represents a transitional area between the civilizational models of West and East (the latter, first of all, relating to the Islamic world). When making any long-range forecasts about the development of the Euro-Asian continent, it is necessary to take into consideration the extremely strong Islamic potential in Russia and the direction in which this force will move. Will Russia be able to find a common language with the Islamic world, or will the conflict of civilizations between the Western-oriented Christian majority and the Eastern-

oriented Islamic minority become so strong that it will split the country?

In light of well-known events and processes of the past few years, it is becoming increasingly likely that the prophets of the 'clash of civilizations,' who believe that the main conflict of the new century will be between the world of the West and the world of Islam, are correct. According to some analysts, after the fall of Communism, only Islam has the vitality and historical potential to offer an alternative to the Western, liberal-capitalist model of civilization. It is undeniable that the role of Islam in global politics and the importance of Muslims among the inhabitants of the planet are increasing. These and many other factors encourage greater attention in Islam and provide additional impetus to efforts to understand Muslims of Russia as a social, religious, political and ideological community.

In view of the present dynamics of Antisemitism the question of the attitude toward Jews on the part of the *ummah* (Arabic for 'Muslim community', 'People of Islam') of Russia is both actual and significant, from a research and practical point of view. Within the confines of this article, we shall attempt to at least outline the basic and most problematic aspects of this topic.

At the outset it should be stressed that religious intolerance (including relations with Jews) should not be equated with a chauvinistic political ideology, which is precisely what Antisemitism is, in the strict sense of the word. Traditional religious² consciousness is often characterized by a claim to hold the monopoly of truth³. As one scholar has pointed out, 'by itself the conviction of the exclusiveness of one's religion, its superiority over others, is an inseparable part of almost all religious systems' [or, more precisely, of traditional religious systems]⁴. The problems that form the basis of a religious world view do not allow for ambiguity or compromise. If the follower of a religion believes that it is the truth and that it, therefore, guarantees him or her salvation then, almost inevitably, this means that other religions will always be considered somewhat inferior, the fruit of error, confusion or a distortion of the truth. The assumption of the equal validity, or the equal promise of salvation, of different religions contradicts traditional religious consciousness; such a perspective is possible only within the context of a modern secular

society. According to one ideologist of radical Islam who lives in Russia, “the true faith is true not in the sense of a chosen religion, but in the sense of the actual, realized spiritual work of a person in serving God, in his subservience, in his firm hope of gaining eternal life. This always determines a person’s path and his readiness to defend it; this readiness, apparently, is also the touch-stone that separates the adherents of one religion from another”⁵.

The traditional religious consciousness is intolerant. The fact that this intellectual hostility is not always expressed in specific aggressive acts in regard to one’s ‘opponents’ is another matter.

It is obvious that religious intolerance is not an invariant. The degree of this intolerance varies, depending on the dogmas of the specific religion, the characteristics of the age and cultural environment, etc. It is clear that within the frameworks of different religious doctrines there are different models of perceiving members of other faiths and that these models are part of complex hierarchical systems, whose basic attitudes range from indifference or, even, a degree of sympathy to aggressive hostility. However, as a general rule, with only a certain degree of simplification, one can affirm the basic intolerance of religious consciousness. Furthermore, this preliminary observation is not an unnecessary truism since the view is quite widespread that all religions (or, at least, all traditional religions) teach love, good neighbourliness and tolerance. Such a perspective is far from reality, at least in regard to traditional religiosity. Tolerance is hardly an absolute value universally accepted in all cultural and civilizational contexts. In fact, the intolerance of religious consciousness is a completely normal and natural phenomenon. This is the case even though it contradicts with the values of contemporary Western modern and post-modern civilization, which at the present time claim the dominating role in the world⁶. In this context, it is quite clear that however politically incorrect this might sound, in Russia Islam is the most traditional ‘traditional religion,’ the one least open to innovation and the most inclined toward fundamentalism.

In the Russian Federation today the main religions are Christianity and Islam. In both of these religions ideas which can be defined as Antisemitic (or anti-Jewish) are deeply rooted and have an important place. This has been quite clearly manifest in the

course of history. However, while issues related to Antisemitism in contemporary Russian Eastern Orthodoxy have been studied by experts, similar phenomena in Russian Islam have hardly received any attention⁷.

Muslims in Russia Today

Before proceeding to an analysis of the *ummah* in Russia today, it will be useful to discuss precisely who constitutes the Muslim community in Russia today.

The question of the number of Muslims in the Russian Federation in 2006 does not have a simple answer. Islam has been the religion of many peoples who have lived in Russia; Tatars, Bashkirs, Chechens, Avars, Kabardins, Ingushes, Karachays, Adygheans, et al.

At the present time, the term 'ethnic Muslims' is used to refer to these peoples and their number constitutes the maximum figure for the *ummah* in Russia. However, such an approach is not a correct one for arriving at a reasonable estimate of the number of Muslims in Russia. This is the case because internal secularization, as well as Soviet-forced alienation from religion, seriously weakened the position of Islam in society. Consequently, it would be no more correct to refer to all these ethnic Muslims as religious as it would be to consider all Russians or Ukrainians Eastern Orthodox. Nevertheless, such an approach is still partially justified if Islam is not understood in a strictly religious sense, but rather in a cultural one. This makes sense because Islamic stereotypes have a great influence on the culture and worldview of these people, particularly in regard to traditional religious and ethnic phobias, etc. On the basis of these considerations, the maximum number of Muslims in Russia can be said to be 15-20 million, while a more realistic figure is between 4 and 9 million⁸.

As of 31 December 2004, 3696 Muslim religious communities were registered with the Ministry of Justice of the Russian Federation and its branches⁹; an equal number operated without registration. According to Roman Silant'ev, former Secretary of the Inter-Religious Council of Russia (state official organisation, which is subordinate to the President of Russia), about 5,000 Muslim communities were operating in the country¹⁰.

There is no single organization that can claim to represent all

Muslims in Russia. In contrast to Christianity, which proclaims that there is no salvation outside the Church, in Islam there is no parallel phenomenon. Nor does Islam have a strict clerical hierarchy which claims legitimacy on the basis of its authority to dispense grace. According to Muslim theology, the mosque, the place for prayer and submission to God has no altar, curtain or priest who stands with his back to God and his face to the congregation. The *imam*, who leads prayers, stands together with the congregation before God. He leads them only in the sense of making the prayer gestures which the other worshippers imitate. Traditional Islam also lacks the concept of religious ordination.

In the Soviet Union there were four central Muslim religious administrations, each referred to as a *Dukhovnoe upravleniie musulman* (Muslim religious administration, hereafter MRA). Three of these were the MRAs of the Transcaucasus (centred in Baku), Central Asia and Kazakhstan (in Tashkent) and the Northern Caucasus (centred in Makhachkala). These administrations were headed by muftis, to whom were subordinate *mukhtasibats* or local provincial and *raion* (district) centres. At present, independent religious administrations exist in all of the Islamic republics of the Commonwealth of Independent States, as well as in the majority of the republics and oblasts of the Russian Federation.

After the break-up of the USSR, the main Muslim centres, those with the largest communities, were in Azerbaijan and Central Asia. The MRA of the Northern Caucasus soon disappeared when independent MRAs were established in each republic. Not surprisingly, the main role in the administration of Islam in post-Soviet Russia was taken over by the fourth Soviet MRA, the *Dukhovnoe upravlenie musul'man evropeiskoi chasti SSSR i Sibiri* (the MRA of the European Part of the [ex-]USSR and Siberia, hereafter: MRAEPUS), which was located in Ufa. From 1980, this administration was headed by the mufti Talgat Tadzhuddin. In 1992, MRAEPUS became the *Tsentrāl'noe upravlenie musul'man* (the Central MRA), the only national Muslim organization. At that time, it appeared that Tadzhuddin's status was unchallenged as head of the Muslim community in Russia and he even received the title of 'supreme mufti for life.'

However, the unruly post-Soviet reality soon resulted in changes.

Independent MRAs were established, with some input from secular leaders, first in Tatarstan and Baskkortostan and, then, in other new regions of Russia. In 2003, there was a total of forty-three Muslim religious administrations that dealt with the religious life of Russia's Muslims. At the initiative of the Kazan mufti, Gabdullah Galiullah, 'dissenters' (not only from the countries mentioned but also from other regions) united under the aegis of the *Vyshii koordinatsionnyi sovet dukhovnykh upravlenii musul'man Rossii* (Supreme Coordination Council of Religious Administrations of the Muslims of Russia, hereafter: VKSMRA). Within several years, this structure partly disintegrated and lost influence, while the *Sovet muftiev Rossii* (Council of Muftis of Russia, hereafter: CMR) became its main rival.

The most important constituent of the CMR was the *Dukhovnoe upravlenie musul'man evropeiskoy chasti Rossii* (Religious Administration of the Muslims of the European Part of Russia, hereafter: RAMR), centred in Moscow. The head of RAMR (who was elected head of CMR, although not with life tenure) was the mufti Ravil Gainudtin, an advocate of complex but somewhat successful informational activity. This diplomatic and refined Moscow mufti entered the good graces of journalists who had become fed up with the eccentricities of 'Soviet mufti' Tadzhuiddin, who had fluctuated from angrily castigating the Talibans to declaring *jihad* against the United States.

It is not easy to determine the degree of influence maintained by each different Muslim religious administration. On the one hand, the muftis are inclined to exaggerate their support among the rank and file; on the other, local communities often do not want to get involved in disagreements and, therefore, avoid defining the scope of their activities. The newspaper *NG [Nezavisimaya gazeta]-Religii* suggests that there are approximately 2100 communities under the jurisdiction of the CMRA (this figure closely corresponds to the CMRA's own figures), while over 3,000 are affiliated with the CMR¹¹.

However, it needs to be understood that while the CMRA is a centralised organization with a strict hierarchy, the CMR is a much more amorphous entity. It includes independent Muslim religious administrations, whose heads are all co-chairmen of the council of muftis (the CMR was invited to join the CMRA, provided it ac-

cepted the same conditions but it, of course, refused). The CMR is a consultative body, the members of which are at odds about almost everything; almost the only thing that unites them is hostility to the authoritarian leadership style of Tadzhuiddin. Many members also reject the ecumenical views of the mufti from Ufa. One of the reasons for consternation on this account was his willingness to have a new mosque in Naberezhny Chelny, which included a stained glass window containing images of a cross, and a star of David, as well as of the crescent moon of Islam. Such tolerance caused uproar not only among extremists but also among simple Muslim conservatives. At first, the window was covered with quotations from the Qur'an; however, when this clearly was insufficient, the window was broken¹².

Both Tadzhuiddin and Gainutdin claim to represent the *ummah* in Russia before both the secular authorities and the international community. Therefore, both supreme muftis project the image of respectable, tolerant religious leaders untainted by xenophobia and they issue no statements that might be interpreted as expressions of medieval obscurantism. Tadzhuiddin tries to appear simultaneously an 'Islamic ecumenist' and a patriot of the Russian state. In playing the latter role, he belongs to the leadership of the *Evrazia* (Eurasian) party, which expresses fervent support for the policy of Russian President Vladimir Putin. Those few statements of Tadzhuiddin which might suggest extremism (for example, his declaration of a *jihad* against the USA during its invasion of Iraq) should be attributed to his aspiration to gauge the current sentiments of the Russian political establishment and to demonstrate (even if somewhat clumsily) his hyper-loyalty to the Kremlin. Although Gainutdin is less of a liberal than a traditionalist (he is often accused of having contacts with various foreign extremists, as well as with radical Wahhabites in Russia), on more than one occasion he too has spoken out in favour of religious tolerance. In this vein, he has come out against all manifestations of Antisemitism within Russian Islam.

The continuing activity of VKSMRA (which continues to claim national status), Abdul-Wahed Niyazov (of the Islamic Cultural Centre), Heidar Jemal (of the Islamic Committee) and others, complicates the mottled picture of the Muslim religious administrations

in Russia. It is just those alternative, unofficial Islamic authorities that are not connected with the Islamic religious administration hierarchy but are active on the political scene that are the bases of the most active Antisemitic leaders on the Russian Muslim scene.

To some degree, Russia illustrates the situation that prevails in other countries with a large Muslim population: on the one hand, the official Islamic bodies and organizations are loyal to the authorities and tend to have tolerant leaders, on the other, there exists a powerful parallel, unofficial Islam, the representatives of which have a radical, fundamentalist stance, especially in regard to Antisemitism.

Antisemitism, as is well known, is an eclectic phenomenon that combines various elements; prejudices of mass consciousness, religious and political ideologies, cynical exploitation of anti-Jewish stereotypes, and antagonism based on conflicts relating to the genuine clashes of interest. Nevertheless, in order to simplify somewhat the Antisemitic paradigm applicable to the remit of this study, two basic trends may be distinguished; the religious trend of dogmatic anti-Judaism and the secular trend of anti-Zionism, that combines ideology with activity directed towards the state of Israel and its policies. In addition, the pan-Islamic aspect should be considered. In contrast to other religions, solidarity and a feeling of religious unity are much more characteristic of Islam, whereby all Muslims, regardless of ethnic or state-affiliation, are obligated to feel a sense of loyalty to a single community, their *ummah*. This pan-Islamic idea contradicts the nationalism that in the twentieth-century has arisen among some of the peoples who profess Islam. However, in regard to Antisemitism, there is no contradiction; the aggravated ethnic consciousness, in this case, of Islam, suffers from xenophobic feelings. From the history of Islamic, as well as of other peoples, we know that the Jews have often been and, indeed, still are the object of such hostility, especially since, in the traditional Islamic religious consciousness the Jews have been a well-known enemy from the early days of the faith.

An example of the way that ideological and mythical Antisemitism were combined among Muslims in Russia, who perceived the Jews as being behind their overt enemy, is provided by events in Chechnia in the mid-1990s. In the first stage of an attempt to

separate Chechnia from Russia, with the support of the Chechen intelligentsia, Dzhokhar Dudaev attempted to create a basis for a secular ethnic Chechen state. However, when Russian military opposition frustrated this goal, in order to mobilize support and foreign help, Dudaev began to appeal to religious, Islamic ideas. As he noted, "Russia... forced us to embark on the way of Islam, although we were not well prepared to accept Islamic values"¹³.

Propaganda activity for the Chechen separatists was then undertaken by Movladi Udugov, who was already known for his Antisemitic views. As a result, after the temporary victory of the separatists between 1996 and 1999, Chechnya began an arena of 'victorious Antisemitism.' (This appeared to be another case of Antisemitism without Jews since Chechnyan Muslims were basically relating to the fictitious and mythic, rather than to real Jews.) One journalist noted with surprise: "Before the war the Chechens related to that people [the Jews] relatively positively, [but] today the situation has changed seriously"¹⁴. Since no specific data is available about attitudes toward Jews in the republic before the war, one can not verify this view. Nevertheless, one can state, in a cautious vein, that there is no basis to assume that, before the beginning of the 1990s, the level of Antisemitism among the population in Checheno-Ingushetia was higher than in Russia as a whole. In any case, the unprecedented outburst of Judeophobia after the beginning of the fighting has been reported by many observers. For example, in one interview, Chechen fighters claimed that "the Chechens had become the victim of the world Zionist conspiracy" and that "the Jews are killing Muslims using the hands of the stupid Russians"¹⁵.

It was also stated, as if it were self-evident, that after having seized power in the Christian world, world Zionism was now conducting a struggle against the sole force in the world arena that had not yet surrendered the Muslim *ummah*. Chechnya was perceived as one of the fronts in the total world war that Zionism was waging against Islam. The outcome of the war would depend on the fighting on all fronts. It is clear from this kind of propaganda that was spread by Udugov that the aim was two-fold; to gain material support from various extremist Islamic sources while, domestically, consolidating the Chechens against the traditional enemy of Muslims, the Jews,

who this time were fighting by means of the Russians.

The latter point is clearly indicated by the way that the invasion of Muslim extremists into Dagestan in the summer of 1999 was depicted by its proponents as a continuation of the fight not against the Russians, but against “world Zionism”. In the same spirit, the ultimate goal of the war was declared to be – the liberation of Jerusalem¹⁶.

The Chechen example clearly shows how the explosive combination of dogmatic Islamic anti-Judaism and totally mythological, conspiracy-based Antisemitism could become the basis for an aggressive ideology that, in a situation of direct conflict, could not only become very popular among Muslims but also incite bloodthirsty urges.

Dogmatic Anti-Judaism: the Ideology of Islamic Fundamentalists

Like Christianity, due to the particular features of its origin and teachings, Islam has definite and strongly expressed dogmatic claims in relation to Judaism. Anti-Judaism is a fundamental part of Islamic teaching and is expressed in religious documents almost from the very beginning of Muhammad’s prophetic career. The similarity with Christianity is obvious although in the earlier religion the tension in its relations with Judaism, due to dramatic differences between elements of the first two Abrahamic religions (especially in regard to soteriology and Christology) is somewhat sharper (Soteriology and Christology are areas of theology concerned with salvation and the study of Christ, respectively)¹⁷. It is also commonly accepted that both Christian civilization and Muslim civilization are responsible for the phenomenon of Antisemitism. Even though it is clear that Antisemitism is present in both, the equation of the two religions in regard to Judaism appears simplistic. Unfortunately, an examination of this question is beyond the scope of the present study.

Anti-Jewish passages in the *Qur’an*, sometimes of an aggressive nature, are numerous. According to the Muslim scriptures, for example, those “peoples of the book”, including Jews who have not converted to Islam, are eternally doomed to Hell. In some verses the Jews are referred to as the “worst of creatures”¹⁸. Although it should be noted that there are verses that express quite a contrary view¹⁹.

There is no doubt that Muhammad and other leaders of early Islam were certain that the people who were familiar with the Bible would accept the Muslim faith before the pagans did. However, when this did not take place and Christians and Jews (the latter to a greater degree) did not rush to accept Muhammad as the last prophet, Muslim preachers poured upon them the full cup of their wrath and religious indignation. However, history shows that in Muslim countries Christians and Jews had a relatively privileged position compared with pagans. While the latter were considered infidels, against whom Islamic law permitted the use of force, people who claimed descent from Abraham and who professed religions of Revelation were considered 'people of the book' (*akh al-Kitab*) and, at least theoretically, were under the protection of the rulers, which guaranteed them the status of *dhimmi*²⁰. This ambiguity of the status of peoples of the book has continued to exist in Islam up to the present.

In the Middle Ages, religious intolerance and fanaticism were features of almost all religions. However, times have changed and religious consciousness along with them. In the modern world attempts are made at mutual understanding between representatives of different faiths and efforts at ecumenical dialogue. Fundamentalism has arisen in response to such modernization within religion. The former entails an attempt to return to a mythological past, to the "unsullied sources" of one's faith. Since the latter process is a universal phenomenon (that is experienced in all religions in the world today), fundamentalism can be found not only in the Abrahamic faiths, but also in Hinduism and Buddhism²¹. However, due to several of its specific features, it is in Islam that fundamentalism has succeeded in consolidating its position and in becoming a political force.

Islamic fundamentalism, like any other variety, is aggressive. This aggressiveness has been conceptualized in the idea of *jihad* or "holy war", which is viewed as the natural state of a Muslim. Any adherent of the faith who refuses to participate in *jihad* is considered unworthy of being a Muslim. *Jihad* is regarded as a pillar of Islam, like the *hajj*, pilgrimage to Mecca, and daily prayers. Sometimes it is viewed as being more important than the others. *Jihad* is conceived quite specifically as a holy war against infidels (this is what traditional Islam referred to this as the 'small jihad',

while the ‘great jihad’ was the war against Satan or the jihad within one’s own soul)²².

This primitive understanding of the essence of the religion in terms of a holy war against infidels has been an ideal means of mobilizing Muslims in the event of an armed conflict between a Muslim and non-Muslim state or society. In Islam it is not difficult to construct a bridge between abstract theology and political action and, in situations of conflict, both sincere believers and cynical politicians readily appeal to religion. Starting in the late 1970s, various ideas of Muslim fundamentalism (“salafism”, “wahhabism” and “jihadism”) have been exploited and continue to be exploited in various parts of the world where there are political, social and ethnic conflicts. A decade later, there was a “return of history” to one sixth of the world’s surface, which brought the fall of the Soviet regime, after it was split by a myriad of internal contradictions. Among other, previously unrecognized realities, that then faced the people of the Former Soviet Union was fundamentalism, which found fertile soil in Russia, as well as other regions.

In their developing conflict with the Christian and Jewish world, Islamists felt compelled to re-examine the relatively tolerant concept of *dhimmi* status. The Muslim fundamentalists adhered to the view that Christians and Jews are infidels and, therefore, one may engage in holy war against them. These Islamists, especially, the Wahhabites, justify such radicalism with the argument that Christians and Jews have abandoned strict monotheism, saying such things as: “May the curse of Allah fall on the Jews and Christians, who have turned the graves of their prophets into temples!”²³ or they “belong to the worst creatures [that exist] before Allah”²⁴. At least in some of the ideological writings that discuss the supposed rejection by Judaism and Christianity of pure monotheism, Judaism is singled out as a target of polemics. One of the possible bases for this anti-Jewish criticism is a mythologized view of the early history of Islam. While this shall be discussed further below, at this point one citation will suffice to illustrate this point: “Study of the history of the Jews has led Muslims to conclude that one should not place great hopes on those whose history consists of such events. If you experience cruelties from these repulsive ones, this can disillusion

you and break your heart. Over the ages this people has become dissolute and spoiled. They mock our scripture and you heart boils when you hear such things. They have distorted the true religion and introduced into it whatever changes they wanted”²⁵.

The notes of a student of a fundamentalist educational institution “the belief in such destructive doctrines as those of... Judaism, Communism, and Jewish Hebrew (*iudeiskoe evreiskoe*) Free Masonry” is referred to as a “most serious sin”²⁶.

The closeness of Judaism to Communism and Free Masonry is explained further. According to the teachers of the writer of the notes, “Judaism stands behind all the enemies of Allah and every destructive doctrine that undermines morality and spiritual values. World Judaism inculcates into the members of Masonic lodges the falsehood of those “principled”, clever and informed thinkers who not only keep in step with every historical age but also adapt easily to the specific conditions of every nation, people, and country”²⁷. This passage, taken from the notes of a Wahabbite, is an elaborated and slightly altered exposition of a thesis about a “Judaism which stands behind each and every destructive doctrine that undermines morality and spiritual values” from the popular book (a kind of Muslim fundamentalist catechism) by Muhammad ibn Jamil Dhinnu²⁸. A variation on the theme of Jewish dissoluteness and pollution of other societies is contained in a leaflet that was widely distributed in the Karachaevo-Cherkess Republic, “The Jews have completely succeeded in learning how to destroy peoples using female seduction and charms”²⁹.

In contrast to Muslims of the Middle Ages, for contemporary Muslim fundamentalists anti-Judaism is not simply part of a consistent and uncompromising confession of their faith. Rather it is part of a mythologized political ideology that “discovers” Jewish conspiracies and, thus, should be considered Antisemitic. Contemporary Islamic fundamentalism is more of a political than a religious movement. Antisemitism plays a significant role in this fundamentalism by facilitating the mobilization and consolidation of followers in the face of a common (though mythological) enemy, which is depicted in religious terms but can be easily identified in terms of political realities.

In terms of its political ideology Islamic fundamentalism has declared war on contemporary Western democratic values, which have been characterized as “Jewish”: “The essence of democratic society consists in the fact that the Jews... are able, without difficulty, to pervert, lie and deceive”³⁰. Another author elaborates on the covert threat posed by the Jews: “Anyone who tears the *ummah* away from its religion and the *Qur’an* can only, willingly or unwillingly, be a Jewish agent, regardless of his origin”³¹.

One noteworthy feature of Islamic fundamentalist Antisemites is that they oppose the Jews not only as bearers or channels of modernism, democracy, and “universal” values that are incompatible with the *Qur’an*. The fundamentalists fight against the Jews has the character of opposition to a metaphysical, absolute Evil, as indicated by the view of a popular and authoritative Islamic theologian: “Allah ordered the Muslims to fight with the friends of Satan everywhere they can be found. And among the friends of Satan in our times his best friends are undoubtedly the Jews”³².

On the basis of this understanding, when they turn to the past, it is hardly surprising that Muslim extremists find confirmation of their views. For example, the most popular Muslim web site in Russia, the self-styled “Independent Islamic Information Channel”, website islam.ru, featured an article by Mohammed al-Asi entitled “Truth and Falsehood about Muslims and Zionists from the Time of the Prophet (Peace Be upon Him) to Our Own Time”³³. The author cites several traditional biographies of Muhammad the Prophet in which the Jews appear; although the latter recognize in the founder of Islam a messenger of God, in some cases, they are suspected of having evil intentions toward him³⁴. On the basis of such legends, al Asi draws the following conclusion: “When the time predicted in the Bible, of the appearance of the Prophet (peace and blessing be upon him), came and it was clear that he would not come from the Jews, then they became seriously alarmed. Soon there arose among them the idea of a conspiracy against the Messenger of Allah (peace and blessing be upon him), which was justified by the fact that he was aiming to harm the religious and ethnic privileges of the Jews. It would not be an exaggeration to say that this people, whose history was marked by attacks on others and the treacherous murder of prophets and apostles,

if what was expounded by them was not in the interest of Israel, could adopt the idea of eliminating Muhammad for the same reason”³⁵.

This text is interesting not only because its author believes (or claims to believe) early Medieval anti-Jewish legends about the earliest days of Islam and, thus, justifies later violence against the Jews in Mecca. The way that he also draws a connection between the events of those ancient times and our own clearly illustrates how dogmatic Islamic anti-Judaism becomes paranoid political Antisemitism: “In the atmosphere of contemporary politics, in which Israel exists, in which the threat to Islam posed by the Zionist elite’s desire for global domination, is clearly recognized, it is obvious that the social attitudes are the same as those that prevailed in the time of the Prophet (peace and blessing be upon him). Today’s political descendants of Banu Qainuqa, Banu Nadir, and Banu Qurayza [Semitic tribes who lived on the Arabian Peninsula and professed Judaism. – V.L.] are trying to find allies among the international financial and industrial oligarchy. The latter [those who are identified as Jews. – V.L.], despite the fact that they had the opportunity to recognize and accept the Prophet (peace and blessing be upon him), preferred, as before, simply to follow their selfish interests and impose their alien values on the vast majority of the population of the planet”.

An anonymous preacher whose audiocassettes are disseminated in the North Caucasus uses the same stories and attributes a very drastic, traditionally unknown (as far as we know) conclusion to the Prophet himself: “The Jews... They always lie... When Muhammad made agreements with them, they always broke them. Muhammad came to a decision and told Muslims and all his followers: he who sees a Jew should kill him”³⁶.

Anti-Zionism: An Ideology Accessible to the Masses

The ideology of Muslim extremists combines a dogmatic and conspiracy-oriented Antisemitism with aggressive criticism of the State of Israel. Anti-Zionism appears among Muslims in various forms, from the expression of solidarity with ‘the fighting Palestinian people’ to expressions of support for fanatical terrorists. However, while only radicals like Udugov go to the extreme of declaring his readiness to send a unit of volunteers to take part in a war in Pales-

tine against the ‘infidels and the Zionists, support for the ‘just rights of the Palestinian people for the establishment of an independent state with the capital in Jerusalem’ is common to the majority of the Muslim leaders in Russia³⁷.

Totally dogmatic anti-Judaism can be part of the ideology only of Islamic extremists. The latter’s approach presupposes a fundamentalist understanding of the bases of Muslim faith. Considering the specific conditions in Russia of Islam – which for centuries has existed in an active interrelationship both with Eastern Orthodoxy and with the pagan traditions of the peoples of Russia – such extremism signifies a sharp break with the generally accepted, more tolerant traditional ‘soft’ forms of Islam in Russia. Furthermore, Islamic fundamentalism implies an uncompromising fight not only against Judaism, but also against Christianity, and even to a greater degree, against the secular state. The inevitable conflict between the fundamentalists and both the secular authorities and an Islamic clergy that is interested in stability forces the radicals to go underground. While this leads to terrorist methods, at the same time, it dooms the fundamentalists to marginality. Nevertheless, anti-Zionism might still be acceptable to the broad masses of Muslim believers (as an expression of solidarity with the Palestinian part of the *ummah*), as well as to the political establishment of Russia today, which is still influenced by the tradition of Soviet anti-Zionist propaganda.

Since anti-Zionism was part of the official ideology and propaganda of the Soviet regime, Muslim leaders brought up in the Soviet Union easily found and continue to find a common language with Russian Communists. Since Antisemitism today characterizes the Communist Party of the Russian Federation, including several of its top leaders, this phenomenon has considerable influence. Also following the Soviet anti-Zionist position and since the beginning of the second intifada, in almost every issue the newspaper *Sovetskaia Rossia* has published pro-Palestinian articles, sometimes with such unrestrained criticism of Israel that it is not possible to find any difference between its language and totally Antisemitic rhetoric.

No matter how strange it may seem, even some Eastern Orthodox fundamentalist publications (e.g., *Russkii vestnik* and *Radonezh*) treat the conflict in the Holy Land exclusively from the Palestinian

point of view while, for their part, representative of the Palestinian Authority constantly stress their positive contacts with the Eastern Orthodox Church. Although, as a kind of trump card, the anti-Zionist propaganda in the Russian Orthodox patriotic press exploits the fact that some of the Palestinians are Christian, its one-sided presentation of material indicates that what is really at issue here is a common platform based on Antisemitism. Thus, the actions of Israelis (whether the army or Jewish extremists) against Christian buildings in the Holy Land is at the centre of attention of the Russian Orthodox press while similar, while no less frequent actions of Muslim extremists are not mentioned.

The idea of Antisemitism as a common basis for Muslim extremists and Russian national-patriots (especially in view of the latter's tradition of pro-Soviet, national-Bolshevik orientation) is illustrated by the example of the electoral block *Dvizhenie v podderzhku armii* ("Movement to Support the Army", hereafter – MSA), which participated in the elections for the State Duma in 1999. The leaders of the MSA, Albert Makashov and Victor Iliukhin, partly touted their electoral block as embodying opposition to "the Zionists". Included among the candidates on the MSA's national election list was the Muslim fundamentalist leader Heidar Jemal who, on a number of occasions, has engaged in extreme Antisemitic propaganda. At this point it should be stressed that radical Islamic 'anti-Zionism' may be combined with an aggressive anti-Russian position, as with Udugov, or with a fervently patriotically Russian one, as is the case with Dzamal. According to the latter, international Jewry, which allegedly controls the West, also threatens both the Islamic world and Russia. Therefore, the latter two are natural allies: "The mortal enemy of Islam is the system of international Zionism, which has already established on the planet a liberal-cosmopolitan dictatorship. All these forces are hostile also to Russia. They are turning it into a colony, they are inspiring a genocide of the Russian people, they are dreaming of erasing Russia from the map of the world. Therefore, world Islam and Russia have common enemies"³⁸.

In this case, one is speaking of marginal forces in the political arena. The MSA won only 0.58 per cent of the votes in that election and H. Jemal does not represent any national Russian Muslim or-

ganization. Other cases of cooperation between Russian and Muslim extremists also are of a marginal nature (for example, "Radio Islam", which appears on the website of the national-patriotic front *Pamiat'*, of Dmitrii Vasil'ev, or the collaboration of Ahmed Rami, the editor in chief of this 'radio station,' with Evgenii Shchekatikhin, the publisher of the St. Petersburg extremist Antisemitic newspaper *Nashe otchestvo*). A unification of the Russian nationalists and Muslim fundamentalists has not taken place and its realization is hardly likely. All that they have in common is their Antisemitism and, to some degree, an anti-Westernism, while they are divided by many more basic issues (for example, the question of Chechnya).

A more important factor is the increase in Antisemitic trends among broad sectors of Russian Muslims. In this regard anti-Zionism is quite comprehensible and acceptable to Muslims in Russia. Under this rubric one can include not only extreme criticism of the State of Israel but also ideas that are Antisemitic in the original sense of the word, such as that of a Jewish world conspiracy.

A stimulus to an aggravation of such tendencies was provided by the terrorist acts against the USA on 11 September 2001 and the subsequent reaction of the Western public. Russian Muslims are convinced that "the West has declared war on Islam" and the former are seeking (and discovering) behind the allegedly or "mythologically" aggressive "West" the even more mythological Zionists.

For example, the most popular Muslim internet resource in Russia, the above-mentioned Islam.ru published an editorial entitled "Terrorist Acts in the USA: Whom Do They Benefit?"³⁹. The author or authors of the article are certain that "Due to religious consideration no Muslim could commit such acts", that "the mass media campaign to blame Islam and Muslims" for these acts is part of a plan whose author is either Israel or "the international financial mafia", in other words, the Jews. To the question "whom do these acts benefit?" the article responds: "In all sectors there is taking place a weakening of Muslim countries that are unwilling to recognize as lawful the Israeli occupation of territories that belong to others; Islam, a religion which proclaims true monotheism purified from the pagan-Jewish Nazism, is being discredited. Israel is succeeding in turning the Christian public against Muslims, in causing

a clash between two of the greatest religions in the world – so that Christians, under the thumb of Israel, become the latter’s “fighting elephant”...Under the pretext of a fight against terrorism, Israel obtains the right to commit with impunity acts of terror against the Palestinian population on occupied territory. Israel gains the opportunity to ‘crush’ the Palestinians, to consolidate and legitimize their de facto annexation of what belongs to someone else”⁴⁰.

While it is true that the article does not only blame Israel, it nevertheless suggests an alternate version, assigning responsibility to a conspiracy that led to the terrorist acts, organized by ‘the international financial mafia, which stands behind Europe and is trying to destroy the dollar.’ Yet, that mafia also has clearly detectable ethnic characteristics, as they are talking about “European oligarchic capital (Rothschild and Co., Israel)”.

It should be stressed that such ideas are spread not by a radical web site like kavkaz.org (web site of Chechen separatists with wahhabbi ideology), but by a more reputable (and very popular) Russian Muslim internet site.

An article titled “The Jewish Myth as a Means of Combating Terrorism”, that appeared on the same site, also treated the theme of a conspiracy that was supposedly responsible for terrorist acts and “a war against Muslims”⁴¹. According to the article, while the United States was pursuing its own geo-political aims, it created an international terrorism which, like a golem, has gotten out of control and is threatening its creator. However, and here the “Jewish theme” expands beyond the reference to the Jewish legend of the golem, the article in a confused manner, cast blame on religious Jews, claiming that the Islamic arc of instability that extends from the Balkans to Sumatra and that was created by America, “has created a conflict between Muslims and Christians, i.e. between two of the Abrahamic religions, which objectively has been of benefit only to Orthodox Jews”. To the degree that one can judge from such articles on this site, such an interpretation of world affairs is typical for Muslims in Russia.

Thus, Antisemitism is relatively well entrenched among Russian Muslims. In the form of dogmatic anti-Judaism it not only has roots in traditional Islam, but also has a genuine claim to popularity

in today's Russian political and cultural environment. Sometimes in combination, sometimes exerting influence on each other, the Antisemitic doctrines discussed above form a complex and fantastic ideological labyrinth, one that leads to paranoid conspiracy-oriented theories of a "universal Jewish conspiracy".

Conclusions

As a number of researchers have noted, the ideological and organizational centre of Antisemitism has shifted to Muslim communities. According to data of 1998, 2,734 Muslim religious associations are registered in the Russian Federation, while approximately an equal number operate without official recognition. According to Muslim leaders, more than 5,000 such associations exist in the country. The maximum number of Russian Muslims is 15–20 million, but a more likely figure is between 4 and 9 million.

To some degree, Russia is copying the situation in other countries with large Muslim populations. Official Muslim organizations and bodies are headed by leaders who are both loyal to the government and tolerant of other religions, while there also exists a large, parallel segment of unofficial Islam, whose adherents hold extreme fundamentalist positions, especially in terms of Antisemitism.

One may distinguish two main trends in contemporary Muslim Antisemitic ideology in Russia, ideology that is based on sentiments of pan-Islamic solidarity: they are religious, dogmatic anti-Judaism and anti-Zionism (both in theory and practice).

Islamic fundamentalism today is more a political than a religious movement. Antisemitism has a significant place in this fundamentalism, one that facilitates the consolidation of its adherents in the face of a common (albeit mythological) enemy, the Jews, who are depicted in religious terms but, in fact, identified with political reality.

Muslim Antisemites do not simply oppose the Jews as agents of modernization, democracy, and other values incompatible with the *Qur'an*. They also view this battle in Manichean terms, in which they represent the forces of good opposed to absolute Evil.

Islamic fundamentalism is engaged in an uncompromising fight not only against Judaism and also Christianity but, to an even greater degree, against the secular democratic state. Inevitable con-

flict with the government and with the part of the Muslim clergy that is interested in stability pushes the Muslim extremists into the underground. This encourages them in their extremism and preference for terrorist methods but, at the same time, dooms these fundamentalists to marginality. The anti-Zionism that characterizes the extremists is quite understandable and acceptable also to less extreme Russian Muslims. This anti-Zionism not only embraces the de-legitimizing of the State of Israel but also direct Antisemitism, including conspiracy theories about the Jews.

The terrorist acts of 11 September 2001, that were directed against the United States, and the reaction of Western public opinion spurred an increase in such tendencies. Russian Muslims are certain that 'the West has declared war on Islam' and behind the mythically aggressive West they see even more mythical Zionists. According to Muslim fundamentalists, Israel has succeeded in setting Christians, as agents of the Jews, against Muslims.

Antisemitism is well established among Muslims in Russia. In the form of dogmatic anti-Judaism, it is a traditional part of Islamic doctrine. In the form of anti-Zionism it is popular in Russia today both in Muslim cultural and political discourse.

Translated by Yisrael Elliot Cohen & Vyacheslav Likhachev

Notes

¹ On the new Antisemitism and Islam see: *A New Antisemitism?* / Ed. by P. Igansky and B. Kosmin. London: Institute for the Jewish Policy Research, 2003; *Wistrich R.* European Anti-Semitism Reinvents Itself. New York: The American Jewish Committee, 2003; *Wistrich R.* Antisemitism in Europe Today // Antisemitism International. Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, 2003. P. 62–65; *Epstein S.* Anti-Jewish Violence in Western Countries since 2000: An Initial Assessment // Antisemitism International. P. 54–58; *Stern K.* Antisemitism Today. New York: The American Jewish Committee, 2006; *Rosenfeld A.* Anti-Zionism in Great Britain and Beyond. New York: The American Jewish Committee, 2004.

² Scholarship uses the term 'traditional religiosity' or 'traditional religion' to refer to the type of religion that strictly adheres to accepted values and authority and firmly rejects all innovations, not only in the area of ideology but also in the realm of daily life, believing in the necessity of maintaining ritual unaltered. For a definition of "traditional believers", see: *Kaariainen K., Furman D.* Religioznost' v Rossii v 90-e gody (Religion in Russia in the 1990s) // Starye tserkvi, novye veruushchie:

Religia v massovom soznanii postsovetskoi Rossii (Old churches, New Believers: Religion in Mass Consciousness in post-Soviet Russia) / Ed. by K. Kaariainen and D. Furman. Moscow: Letnii Sad, 2000. S. 23–24. However, it would be more useful for defining the traditional religious consciousness to use less formal qualities related to the mentality and world outlook, rather than the statistics of how strictly the rituals are followed. In general, the methodological opposition of the traditional and contemporary consciousness is fruitful for solving problems related to social, religious and inter-ethnic conflicts.

³ However, we should note that attempts to revise that traditional point form a trend in inter-religious relations now. For example the Roman Catholic Church and some branches of Judaism have made cautious statements about their readiness to recognize the possibility of salvation for followers of other denominations. At the level of mass consciousness, that is expressed in a trite thesis: “It is unimportant what to believe in or how to pray; God is the same anyway”.

⁴ Verkhovskiy A. Religioznaia ksenofobia (Religious Xenophobia) // Verkhovskiy A., Mikhailovskaya K., Pribylovskiy V. Natsionalizm i ksenofobia v rossiiskom obshchestve (Nationalism and Xenophobia in Russian Society). Moscow: Panorama, 1998. S. 168.

⁵ Ostrovskaya Z. Orientatsiia – Islam, ili nazad v budushchee [interv’iu s Dzhemalem G.] (Orientation – Islam, or back to the future [interview with H.Jemal]) // *Chelovek*. 1999. № 3. S. 15.

⁶ In this context one might note the idea of Metropolitan Kirill (Gundyaev), Chairman of the Department of External Church Relations of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church. He believes that there is no conflict between traditional religions; all problems are caused by a conflict between religious and secular world-views. See: Kirill [Gundyaev], *Metropolitan of Smolensk and Kaliningrad*. Problema sootnosheniya mezhdru traditsionnymi i liberal’nymi tsennostyami v vybere lichnosti i obshchestva (The Problem of the relation between traditional and liberal values in individual and social choice) // *Nezavisimaya gazeta*. 16.02.2000.

⁷ For example, see: Borisov A., *Father*. O natsionalizme v Russkoi pravoslavnoi tserkvi (On Nationalism in the Russian Orthodox Church) // *Nuzhen li Gitler Rossii?* (Does Russia Need a Hitler?). Moscow: PIK, 1996. S. 191–195; *Tabak* Y. Otnoshenie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi k evrejam (The Attitude of Russian Orthodox Church to Jews) // *Dia-Logos*. Vol. II. Moscow: Istina i Zhizn’, 1999). S. 485–504; *Rossmann* V. Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 2002. P. 195–255; *Likhachev* V. The Post-Soviet Russian Orthodox Church on Judaism and the Jews // *Jews in Russia and Eastern Europe*. 2003, № 1 (50). P. 7–32; *Likhachev* V. Political Anti-Semitism in Post-Soviet Russia: Actors and Ideas in 1991–2003. Stuttgart, 2006. P. 153–178.

⁸ See, for example: *Tulsky* M. Islam v neislamskom mire (Islam in non-Islamic World) // *Nezavisimaya gazeta*. 29.09.2001.

⁹ See: *Religionsnaya Tolerantnost’* (Religious Tolerance) / Ed. by A. Krasikova and E. Tokareva. Moscow: Academia, 2006. S. 322.

¹⁰ <http://www.trc.tsu.ru/apendix/spravka.htm>

¹¹ See: *Likhachev* V. Raskolataya ummah (Broken ummah) // *Liga natsii*. 5.05.2000. S. 5.

¹² *Silant'ev R.* Istoria islamskogo soobshchestva Rossii (History of the Islamic Community in Russia). Moscow: IKHTIOS, 2005. S. 40; *Malashenko A.* Islamskoe vrozozhdenie v sovremennoi Rossii. (Islamic Revival in Contemporary Russia). Moscow: Carnegie Center, 1998. S. 112.

¹³ *Time*. March 1996. P. 19.

¹⁴ *Rotar I.* Pylayushie oblomki imperii. Zametki voennogo korrespondenta. (Flaring Fragments of Empires. Notes of a War Correspondent). Moscow; Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2001. S. 52.

¹⁵ *Nezavisimaya gazeta*. 28.02.2001. S. 8.

¹⁶ *Rotar I.* Pod zelenym znamenem islama. Islamskie radikaly v Rossii i SNG (Under a Green Banner of Islam. Islamic radicals in Russia and the CIS). Moscow: AIRO-XX, 2001. S. 40.

¹⁷ According to an alternative point of view, Antisemitism was not common in the Muslim world up until the twentieth century. Muslim Antisemitism was formed only as a result of the political conflict in the Middle East. For example, Bernard Lewis, the author of the must-read book *Semites and Anti-Semites* writes: "For a long time this was simply the "normal" prejudice between neighboring peoples of different religions, cultural traditions, or ethnic origin". In the present age, however, hostility toward Israel and its people has taken the form anti-Semitism – a pernicious world view that goes beyond prejudice and ascribes to Jews a quality of cosmic evil" (*Lewis B.* *Semites and Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*. New York/London: W.W. Norton&Company, 1999. Cover text). In our opinion, the political conflict of the twentieth century was not the only reason for the rise of Antisemitism, although the conflict surely resulted in a sharp increase of Antisemitism existing earlier. Of course, the Jews in Muslim countries before the twentieth century were not as demonized as they were in the Medieval Christian Europe. However, the Muslims' attitude towards the Jews was never limited by a set of "normal" superstitions.

¹⁸ *al-Qur'an* 98:6.

¹⁹ For example: "Surely those who believe, and those who are Jews, and the Christians, and the Sabians, whoever believes in Allah and the Last day and does good, they shall have their reward from their Lord, and there is no fear for them, nor shall they grieve". – *al-Qur'an* 2:62.

²⁰ See: *Lewis B.* *Semites and Anti-Semites*; *Chanes J.* *A Dark Side of History: Antisemitism Through the Ages*. New York: Anti-Defamation League, 2000. P. 89–103; *Wistrich R.* *Muslim Anti-Semitism*. New York: The American Jewish Committee, 2002. P. 5–11.

²¹ See: *Cole St.* *The History of Fundamentalism*. Westport: Greenwood Press, 1971; *The Fundamentalist Phenomenon* /Ed. by N. Cohen. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub Co, 1990; *Caplan L.* *Studies in Religious Fundamentalism*. London: The MacMillan Press, 1987; *Die verdrängte Freiheit* / Ed. by H. Kochanek. Freiburg: Herder GmbH & Co, 1991; *Marty M., Appleby R.* *Accounting for Fundamentalists: the Dynamic Character of Movements*. Chicago: University of Chicago Press, 1994; *Fundamentalism and State* / Ed. by M. Marty. Vol. I; *Fundamentalism and Society* Vol. II. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

²² Generally, the term jihad means 'diligence (efforts) in faith', rather than a 'Holy war'.

²³ *Tammimi M.* Kniga edinobozhia (The Book of Monotheism). Moscow: Badr, 1999. S. 119.

²⁴ Programmy po izucheniju shariatskikh nauk (Programs on Sharia' Studies). Moscow, 1999. S. 62.

²⁵ *Said Maududi.* Tolkovanie velichestvennogo Korana (Interpretation of the Majestic Qur'an). S.a., s.l. S. 95.

²⁶ *Jarlykapov A.* Kredo Vakhkhabita (Wahhabit's Credo) // *Dia-Logos*. Vol. III. Moscow: Dukhovnaya Biblioteka, 2001. S. 232.

²⁷ *Ibid.* S. 243.

²⁸ *Dhinnu M.* Islamskaya akida (Islamic aqyda). Moscow: Badr, 1998. S. 68.

²⁹ Leaflet entitled: „Zachem nuzhen khidzhab?” (“What for is Necessary Hijab?”).

³⁰ The statements are from the North Caucasian Wahhabist newspaper “Kaf”. The quotes are taken from: *Muzaev T.* Etnicheskie separatism v Rossii. (Ethnic Separatism in Russia). Moscow: Panorama, 1999. S. 54.

³¹ *Qutb S.* Nasha bor'ba s evrejami (Our Struggle with the Jews). S. 2. The pamphlet was disseminated as a self-published brochure in the circles close to the Islamic Revival Party in the early 1990s. Probably, it is based on the English translation of the book: *Qutb S.* Our Struggle With the Jews. Cairo, 1970, published under the same cover as “The Protocols of the Elders of Zion”.

³² That statement was made by Sheikh Abd al-Halim Mahmud, the Grand Sheikh of the most influential Muslim theological University al-Azhar in Cairo in his book “Al-Jihad wa al-Nasir” (Holy War and Victory), quotation is from: *Nettler R.* A Muslim Fundamentalist's View of the Jews // *Vidal Sassoon International Center for the Study of Anti-Semitism.* The Hebrew University of Jerusalem: Pergamon Press, 1994. P. 21. Many spiritual leaders of Russian Muslims, including T. Tadzhuiddin, have studied at al-Azhar University.

³³ <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/3/>

³⁴ For example: in one of the episodes of the biography of the Prophet by Ibn Hashim, Christian monk Bahira tells Abu Talib, Muhammad's uncle who raised the boy: “Keep him away from the Jews. For, by Allah, if they see him and know about him what I know, they will try to injure him, because something very great will happen to this nephew of yours”.

³⁵ <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/3/>

³⁶ An audiocassette: *Druzhiba i neprichastnost' v islame* (Friendship and Non-Participation in Islam).

³⁷ See, for example, interview of Ravil Gainutdin, head of the Council of Muftis of Russia, after the meeting with Hamas political leader Khaled Meshaal (National News Agency, 02.03.2007; <http://www.annnews.ru/news/detail.php?ID=81820>).

³⁸ <http://www.ansar.ru/archives/arch/left03.04.21.html>

³⁹ <http://www.islam.ru/pressclub/tema/17/>

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ <http://www.islam.ru/pressclub/tema/15/>

Сведения об авторах

Аяна Архипецкая – культуролог, выпускница факультета философии и политологии Санкт-Петербургского Университета

Александр Безаров – канд. историч. наук, доцент Черновицкого торгово-экономического института

Андрей Блануца – канд. историч. наук, Институт истории Украины, Национальная Академия наук Украины (НАНУ), Киев

Олег Бубенок – канд. историч. наук, зам. директора Института востоковедения НАНУ, Киев

Мария Василевская – студентка исторического факультета Восточноукраинского филиала Международного Соломонова университета, Харьков

Ксения Гатальская – аспирант Польской Академии Наук, Минск

Борис Гельман – редактор газеты «Шахар» («Рассвет») Севастопольской еврейской общины

Елена Генина – канд. историч. наук, доцент кафедры Новейшей отечественной истории, докторант Кемеровского государственного университета

Елена Гончарова – Алтайский государственный университет, Барнаул

Юрий Гончаров, д-р историч. наук, профессор, Алтайский государственный университет, кафедра отечественной истории, Барнаул

Сергей Звягин – д-р историч. наук, профессор, Кемеровский филиал Омской академии МВД РФ, кафедра гуманитарных наук

Галина Зеленина – канд. историч. наук, доцент, Центр изучения религий, РГГУ

Александр Иванов – научный сотрудник Центра «Петербургская иудаика», Европейский Университет Санкт-Петербурга

Сергей Кашаев – Институт Истории Материальной культуры Российской Академии Наук (ИИМК РАН), Санкт-Петербург

Наталья Кашовская – Зав. Отделом религий Востока, Государственный музей истории религий, ст. научный сотрудник

Виктор Кельнер – профессор, Центр «Петербургская иудаика», Европейский Университет Санкт-Петербурга; Российская Национальная библиотека

Валерий Крестьянников – директор Севастопольского Государственного архива

Вячеслав Лихачев – преподаватель, Национальный университет «Киево-Могилянская Академия», Киев

Мария Лобанова-Тортика – канд. историч. наук, доцент Восточноукраинского филиала Международного Соломонова университета, Харьков; доцент кафедры истории Украины и музееведения Харьковской государственной академии культуры

Владимир Любченко – Институт истории Украины НАНУ; Международный Соломонов университет, Киев

Ольга Минкина – аспирант, Центр «Петербургская иудаика», Европейский Университет Санкт-Петербурга

Михаил Мицель – старший архивист, Архив Джойнта в Нью-Йорке

Иван Монолатий – канд. ист. наук, Институт Контроля за природными ресурсами, Ивано-Франковск

Игорь Муратов – студент исторического факультета Белорусского государственного университета

Евгения Певзнер – аспирант Санкт-Петербургского филиала
Института Истории РАН

Владимир Петрухин – д-р ист. наук, профессор, Институт
славяноведения РАН

Илья Печенин – выпускник исторического ф-та МГУ им. М.В.
Ломоносова; студент Института управления и права

Борис Рашковский – аспирант РГГУ

Игорь Семенов – канд. ист. наук, Институт истории,
археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН

Инна Соркина – канд. ист. наук, Гродненский государственный
университет им. Янки Купалы

Наталья Терещук – Зам. директора Севастопольского
Государственного архива

Татьяна Хижая – аспирант кафедры религиоведения
философского факультета Санкт-Петербургского
Государственного Университета

Екатерина Цибульская – студентка историко-философского
факультета, Международный Соломонов университет, Киев

Илья Яблоков – аспирант, Томский государственный
университет

About the Authors

Ayana Arkhipetskaya – culturologist, graduated from the St. Petersburg University

Alexander Bezarov – Ph.D., assistant professor, Institute for Trade & Economy of Tchernovtsy

Andrey Blanutsa – Ph.D., Institute for History of Ukraine, Ukrainian National Academy of Sciences, Kiev

Oleg Bubenok – Ph.D., Vice-Director, Institute for Oriental Studies, Ukrainian National Academy of Sciences, Kiev

Ksenia Gatalskaya – doctoral student, Polish Academy of Sciences, Minsk

Elena Genina – Ph.D., assistant professor, Kemerovo State University

Elena Gontcharova – Altay State University, Barnaul

Yury Gontcharov – Professor, Altay State University, Barnaul

Boris Guelman – editor in-chief, newspaper “Shachar”, Jewish community of Sevastopol

Alexander Ivanov – senior scholar, Center «Petersburg Judaica», European University of St. Petersburg

Serguey Kashaev – Institute of Material Culture History, Russian Academy of Sciences, St. Petersburg

Natalia Kashovskaya – Head, Department of Oriental Religions, History of Religions State Museum, St. Petersburg

Victor Kelner – Professor, Center «Petersburg Judaica», European University of St. Petersburg; Russian National Library

Tatyana Khyzhaya – doctoral student, Department of Religions Study, St. Petersburg State University

Valery Krestyannikov – Director, Sevastopol State Archive

Vyacheslav Likhachev – Lecturer, National University “Kyiv Mohyla Academy”, Kiev

Maria Lobanova-Tortika – Ph.D., assistant professor, International Solomon university, East-Ukrainian branch; State Academy of Culture, Kharkov

Vladimir Lyubtchenko – Institute for History of Ukraine, Ukrainian National Academy of Sciences; International Solomon university, Kiev

Olga Minkina – doctoral student, European University of St. Petersburg

Michael Mitsel – the JDC Archive, New York

Ivan Monolaty – Ph. D., Department of Humanities, Institute of Natural Resources Control, Ivano-Frankovsk

Igor Muratov – student, Belarus State University, Minsk

Ilya Petchenin – graduate, Moscow State Lomonosow University; student, Institute for Management and Law, Smolensk

Vladimir Petroukhin – Professor, Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow

Evgenia Pevzner – doctoral student, Institute for History, St. Petersburg branch, Russian Academy of Sciences

Boris Rashkovsky – doctoral student, Russian State University of Humanities, Moscow

Igor Semyonov – Ph. D., Institute for History, Archeology and Ethnology, Dagestan Center, Russian Academy of Sciences

Inna Sorkina – Ph. D., Grodno Y. Kupala State University

Natalia Tereschuk – Vice- Director, Sevastopol State Archive

Ekaterina Tsybulskaya – student, International Solomon university, Kiev

Maria Vassilevskaya – student, International Solomon university, East-Ukrainian branch, Kharkov

Ilya Yablokov – doctoral student, Tomsk State University

Galina Zelenina – Ph.D., assistant professor, Center for Religious Studies, Russian State University for Humanities

Serguey Zvyagin – Professor, Kemerovo Branch of the Omsk Academy, Ministry of Internal Affairs

Содержание

От редколлегии	5
Памяти Джона Клира	11
<i>Владимир Петрухин</i> О работах в рамках «Хазарского проекта» в 2006 г.	38
<i>Олег Бубенок</i> Хазары и мятежная Асия	40
<i>Сергей Кашаев</i> Исследования поселения Вышестеблиевская-11 в 2006 г.	58
<i>Наталья Кашовская</i> Об одной надгробной плите из «Крымского сборника» П.И. Кеппена. Историографическая заметка.	61
<i>Борис Рашковский</i> К вопросу об отношении к Хазарии в еврейских источниках X века	72
<i>Игорь Семенов</i> К интерпретации титула хазар-эльтебер	86
<i>Galina Zelenina</i> Male and Female Royal Images in Post-Expulsion Sephardic Historiography	96
<i>Андрей Блануца</i> Кременецкие евреи во второй половине XVI в.	110
<i>Иван Монолатий</i> Патент толерантности австрийского императора Иосифа II и галицийские евреи	116
<i>Игорь Муратов</i> Еврейская надгробная эпиграфика как исторический источник по истории еврейского народа в Западной Украине и Молдове	130
<i>Ольга Минкина</i> Маскилим, кагал и государственная администрация в Российской империи конца XVIII–первой четверти XIX в.: к новой интерпретации взаимоотношений ..	141
<i>Александр Безаров</i> К.П. Победоносцев и еврейский вопрос ..	152
<i>Татьяна Хижая</i> К вопросу о контактах между субботниками и евреями в России первой трети XIX в.	166
<i>Ольга Минкина</i> «Обратная сторона Иерусалима». Петербург в еврейском общественном дискурсе первой половины XIX в.	182
<i>Борис Гельман</i> Кантонисты: путь преодоления черты оседлости (на примере Севастополя)	194
<i>Елена Гончарова</i> Еврейское купечество дореволюционной Сибири в новейшей историографии.	207
<i>Юрий Гончаров</i> «Сибирский Иерусалим» (город Каинск в XIX – начале XX в.)	212
<i>Илья Печенин</i> Проблемы изучения российской национальной периодики эпохи первой русской революции (на примере еврейской прессы)	222
<i>Инна Соркина</i> Евреи и еврейский вопрос на страницах газеты «Наша Нива» (1906–1909 гг.)	241

<i>Мария Василевская</i> Еврейская проблематика на страницах украинского исторического журнала «Киевская старина» (1882–1906)	253
<i>Илья Печенин</i> Методы выявления читательской аудитории журнала «Восход» в конце XIX–начале XX в.	257
<i>Ксения Гатальская</i> Самоубийства среди евреев на белорусских землях Российской империи в период 1860 – 1914 гг. (по материалам Национального исторического архива Республики Беларусь)	292
<i>Volodymyr Lyubchenko (Kiev)</i> “I Was Fighting for the Happiness and Welfare of the Jewish People”, or Did the Assassin of Stolypin Have a Jewish Motivation?	302
<i>Валерий Крестьянников, Наталия Терещук</i> Севастопольский еврейский некрополь как памятник культурного наследия	312
<i>Мария Лобанова-Тортика</i> «Ликвидаторские» принципы Бунда: Августовский блок и раскол думской социалистической фракции (1912–1913 гг.)	323
<i>Аяна Архипецкая</i> Еврейское женское образование в Российской империи в конце XIX – начале XX века	333
<i>Евгения Певзнер</i> Еврейские общественные культурно-просветительские организации Петрограда после Октябрьской революции	347
<i>Сергей Звягин</i> Евреи Мариинска в 1918–1919 гг.	367
<i>Виктор Кельнер</i> Русско-еврейский Берлин: историография и проблемы исследования	370
<i>Александр Иванов</i> Бремя пропаганды: репрезентация еврейской земледельческой колонизации в советской документально-публицистической фотографии 1920–1930-х годов	383
<i>Михаил Мицель</i> К истории агентурной разработки «Сион» мукачевского отделения международной еврейской буржуазно-националистической организации Джойнт	413
<i>Елена Генина</i> Еврейская научно-педагогическая интеллигенция Томска в период борьбы с космополитизмом	440
<i>Екатерина Цибульская</i> Феномен крипто-иудаизма на юго-западе США: идентификация потомков средневековых марранов	451
<i>Илья Яблоков</i> Политкорректность и актуализация некоторых установок современного мифосознания: «теория заговора» и израильское лобби в США (постановка проблемы)	456
<i>Vyacheslav Likhachev</i> Russian Muslims and Antisemitism: Religious Stereotypes and Political Ideology	465
Сведения об авторах	489

Contents

From the Editorial Board	7
In memoriam of Professor John Doyle Klier	11
<i>Vladimir Petroukhin</i> “Khazar Project” in 2000-2006: Results	38
<i>Oleg Bubenok</i> The Khazars and Mutinous Asia	40
<i>Serguey Kashaev</i> Researches of Settlement Vyshesteblievskaja-11 in 2006	58
<i>Natalya Kashovskaya</i> On One Tombstone from Keppen’s “Krymskij Sbornik”: a Historiographical Note.	61
<i>Boris Rashkovsky</i> The Attitude to the Khazars in 10th Century Jewish Sources	72
<i>Igor Semyonov</i> To the interpretation of the title “Khazar-Elteber” . . .	86
<i>Galina Zelenina</i> Male and Female Royal Images in Post-Expulsion Sephardic Historiography	96
<i>Andrey Blanutsa</i> Kremenets Jews in the Second Half of the 16th Cen- tury	110
<i>Ivan Monolaty</i> Toleranzpatent (the Patent of Tolerance) of the Aus- trian emperor Josef II and the Jewry of Galicia.	116
<i>Igor Muratov</i> Jewish Tombstones as a Historical Source on the History of Jews in Western Ukraine and Moldova	130
<i>Olga Minkina</i> Maskilim, Kahal and the State Power in Russian Empire at the end of 18th — the First Quarter of the 19th Century — To- wards New Interpretations	141
<i>Alexander Bezarov</i> K.P. Pobedonostsev and the Jewish Question. . .	152
<i>Tatyana Khyzhaya</i> To the Contacts Between the Jews and the Judaiz- ers in the early 19th century in Russia	166
<i>Olga Minkina</i> The Backside of Jerusalem. Petersburg in the Jewish Public Discourse in the First Half of the 19th Century	182
<i>Boris Guelman</i> Cantonists: Overcoming the Jewish Pale (on the Example of Sebastopol)	194
<i>Elena Gontcharova</i> Recent historiography of the Jewish Merchant Class in pre-revolutionary Siberia.	207
<i>Yury Gontcharov</i> «The Siberian Jerusalem» (the town of Kainsk in XIXth - the beginning of XXth century)	212
<i>Ilya Petchenin</i> Problems of the Russian national periodical study dur- ing the First Russian revolution (the Jewish press as an example) .	222
<i>Inna Sorkina</i> Jews and Jewish Question in “Nasha Niva”	

(1906–1911) newspaper	241
<i>Maria Vassilevskaya</i> Jewish Issues in the “Kievskaya Starina” Ukrainian Historian Magazine	253
<i>Ilya Pechenin</i> “Voschod” Magazine in the End of XIX – Early XX Cent.: Methods of the Audience Revealing	257
<i>Ksenia Gatal'skaya</i> Suicides among Jews on Byelorussian territories of the Russian Empire in 1860–1914 (based on data from National Historical Archive of the Republic of Byelorussia).	292
<i>Volodymyr Lyubchenko (Kiev)</i> “I Was Fighting for the Happiness and Welfare of the Jewish People”, or Did the Assassin of Stolypin Have a Jewish Motivation?	302
<i>Valery Krestyannikov, Natalia Tereschuk</i> The Sevastopol Jewish Ne- cropolis as a Monument of a Cultural Heritage	312
<i>Maria Tortika</i> The «Liquidator Principles» of the Bund: the “August Block” and the Dissidence of the Socialist Faction in the State DUMA (1912-1913).	323
<i>Ayana Arkhipetskaya</i> The education of Jewish woman in nineteenth-century in Russian Imperial	333
<i>Evgenia Pevzner</i> Petrograd Jewish Social Cultural-Outreach Organizations after the October Revolution	347
<i>Serguey Zvyagin</i> The Jews of Mariinsk in 1918–1919	367
<i>Victor Kelner</i> Russian-Jewish Berlin: Historiography and Research Issues	370
<i>Alexander Ivanov</i> The Burden of Propaganda: Representation of the Jewish Agricultural Colonization in the Soviet Photography of 1920s – 30s . .	383
<i>Michael Mitsel</i> Mukachevo Branch of International Jewish Bourgeois Nationalistic Organization “Joint” as an Object of the Local MGB Operation “Zion”	413
<i>Elena Genina</i> The Jewish Scientists and Pedagogues of the City of Tomsk, and their Fate in the Period of the Struggle Against Cos- mopolitanism	440
<i>Ekaterina Tsybul'skaya</i> Crypto-Judaism on the South-West of the USA: Medieval Marranos Descendants' Identity	451
<i>Ilya Yablokov</i> Political Correctness and Actualization of Contemporary Mythology: “Theory of Conspiracy” and Israeli Lobby in the USA.	456
<i>Vyacheslav Likhachev</i> Russian Muslims and Antisemitism: Religious Stereotypes and Political Ideology	465
About the Authors	492