

J U D A I C - S L A V I C

jsj

J O U R N A L

Nº 1 **2018**

ISSN 2658-3364

Российская Академия наук
Институт славяноведения /
Russian Academy of Sciences
Institute of Slavic Studies



Центр научных работников
и преподавателей иудаики в вузах
«Сэфер» /
Sefer Center for University Teaching
of Jewish Civilization



Judaic-Slavic Journal

No 1
2018

При поддержке / Supported by



Москва / Moscow

Редакционная коллегия

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

Редакторы

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

Сотрудники редакции

Светлана Амосова
Александр Грищенко
Эстер Зыскина (отдел рецензий)
Александра Полян (выпускающий редактор)

Литературный редактор

Светлана Николаева

Корректор

Вера Комарова

Верстка

Александр Сильванович

Оформление

Сергей Трофимов

Editorial Board

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

Editors

Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann Arbor, USA)
Victoria Mochalova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, and *Sefer* Center for University Teaching of Jewish Civilization, Moscow, Russia)
Shaul Stampfer (Hebrew University of Jerusalem, Israel)

Managing editors

Svetlana Amosova
Alexander Grishchenko
Ester Zyskina (review department)
Alexandra Polyana (editor)

Russian language copy editor

Svetlana Nikolaeva

Proofreader

Vera Komarova

Layout

Alex Silvanovich

Design

Sergey Trofimov

От редакторов

Этим номером мы открываем новое научное периодическое издание – Judaic-Slavic Journal, журнал открытого доступа, посвященный исследованию истории и культуры евреев – преимущественно Восточной Европы. Потребность в такого рода академическом издании на русском языке назрела уже давно. Исследования в области восточно-европейской еврейской истории, литературы, искусства, антропологии и других смежных дисциплин переживают в настоящее время расцвет как в Европе, так и в Северной Америке и Израиле. Каждый год выходят десятки книг, защищаются диссертации и публикуются сотни научных статей на различных языках. Несмотря на значительный прогресс, проделанный российской иудаикой за последние десятилетия, она все еще находится на периферии научного развития в этой области. Богатый и разнообразный накопленный материал требует методологического осмысления, выходящего за рамки традиционного позитивистского описательного подхода.

Мы видим цель нашего издания в том, чтобы способствовать дальнейшему развитию российской иудаики в русле современных научных тенденций, поддерживать и расширять диалог российских исследователей с зарубежными коллегами. Мы приветствуем публикации, сочетающие глубокое знание источников и их интерпретации современными исследователями с новыми аналитическими подходами. Мы надеемся, что наш журнал будет интересен не только специалистам по иудаике, но и более широкому кругу исследователей в области гуманитарных и социальных наук в России и за ее пределами.

Наряду с новыми исследованиями, составляющими основной корпус журнала, мы будем публиковать сообщения, архивные документы, рецензии и новости академической жизни. Мы также планируем публикацию блоков статей по определенным темам, составленных приглашенными редакторами. Все статьи будут проходить двойное анонимное рецензирование двумя рецензентами и будут приниматься к публикации только после их полного одобрения рецензентами. Мы признательны нашим коллегам из Великобритании, Германии, Израиля, Канады, Литвы, Польши и США за согласие войти в Редакционную коллегию журнала и надеемся на их живое участие в подготовке выпусков.

Редакторы:

Михаил Крутиков, профессор (Мичиганский университет, Энн Арбор, США)

Виктория Мочалова, канд. филол. наук (зав. Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН; директор Центра "Сэфер")

Шауль Штампфер, профессор (Еврейский университет Иерусалима)

From the Editors

This is the first issue of the new open access academic *Judaic-Slavic Journal*, dedicated to the study of the history and culture of East European Jews. A publication of this kind in Russian has long been needed, given the present growth of academic research in the fields of history, literature, arts, anthropology, and other related disciplines in Europe, Israel, and North America. Tens of books and hundreds of articles are published every year, and dissertations are defended in different languages. Despite the significant progress that has been made in recent years in the field of academic Jewish studies in Russia, it is still considered a marginal field in that country. The rich and diverse materials that have been accumulated by scholars in Russia call for a methodological apparatus that goes beyond the framework of the traditional descriptive positivist approach.

The goal of our publication is to foster the further development of Jewish studies in Russia within the contemporary scholarly mainstream and to support and expand the dialogue between Russian scholars and their colleagues abroad. We encourage submissions that combine a thorough knowledge of primary sources with interpretation using current analytical methods. We hope that our journal will be of interest not only to specialists in Jewish studies but also to a broader community of scholars in the humanities and social sciences in Russia and abroad.

Along with new research papers, which will make up the core content of the journal, we will publish short articles, archival documents, reviews and reports about academic events. We are planning to publish thematic blocks of articles prepared by invited editors. All papers will undergo double-blind peer review by two reviewers and will be accepted only after their approval. We are grateful to our colleagues from Canada, Germany, Great Britain, Israel, Lithuania, Poland and the United States who have agreed to join our Editorial Board, and we look forward to their active participation in the preparation of future issues.

Editors:

Professor Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann Arbor, USA)

Dr. Victoria Mochalova (Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, and Sefer Center for the Study of Jewish Civilization, Moscow, Russia)

Professor Shaul Stampfer (Hebrew University of Jerusalem, Israel)

Содержание

- 11 **Российская иудаика вчера и завтра**
Аркадий Ковельман
- 15 **Иудаика – какого типа? Размышления о наследии Джона Дойла Клиера**
Франсуа Гене

Статьи

- 25 **Русско-еврейский Нью-Йорк, декларация Бальфура и революция в России в отражении пьесы Леона Кобринна «Назад к своему народу!»**
Галина Элиасберг
- 44 **«Небо, улетающее как птица!» (Образ Финляндии в прозе Осипа Мандельштама и Исаака Бабеля)**
Валерий Дымищ
- 59 **Еврейская тема у «поджигателей столиц» – Поля Морана и Бруно Ясенского**
Виктория Мочалова
- 85 **«Кто видел шакалов на развалинах нашей горы, тот еще увидит, как там будут строить»: Дер Нистер о еврейском «национальном доме» после Холокоста**
Бер Котлерман
- 103 **Слухи о выселении в Биробиджан, Анастас Микоян и американский еврейский истеблишмент**
Геннадий Эстрайх

Переводы

- 121 **Евреи как «неприкаянные» в Речи Посполитой XVII–XVIII вв.: очерк исследовательской проблематики**
Анна Михаловска-Мычельска

Публикации

Архивы

- 131 **«Государь царь и великий князь Михаил Федорович указал...»: документы о положении пленных литовцев, немцев и евреев после окончания Смоленской войны 1632–1634 гг.**
Вступительная статья, публикация и комментарии Дмитрия Фельдмана
- 139 **«Пощекочите немного свою музу». К переписке Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом Гордоном**
Михаил Крутиков
- 154 **Переписка Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом Гордоном**
Подготовка текста и примечания Александра Френкеля

Обзоры

Рецензии

Аннотации

- 181 **Советская иудаика: история, проблематика, персоналии / Науч. ред. М. Куповецкий. Иерусалим; М.: Гешарим / Мосты культуры, 2017. 416 с.**
Анна Мария Басаури Зюзина
- 189 **Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw and Moscow / Ed. by Gennady Estraiikh and Mikhail Krutikov. Oxford: Legenda, 2017. 201 p.**
Екатерина Карасева

- 194 **Гольдин С. Русская армия и евреи. 1914–1917. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2018. 448 с.**
Элиша Саливон
- 203 **Черта. К 100-летию отмены черты оседлости в Российской империи / Под ред. А.С. Энгельса. Изд. 2-е, исправл. М.: Изд. группа «Точка», 2018. 430 с.**
Екатерина Олешкевич
- 207 **Avrutin E. The Velizh Affair. Blood Libel in a Russian Town. Oxford University Press, 2018. 225 pp.**
Виктория Герасимова
- 214 **Аннотации**
Подготовлено Светланой Амосовой и Эстер Зыскиной

Contents

- 11 **Jewish Studies in Russia: Yesterday and Tomorrow**
Dr. Arkady Kovelman
- 15 **Which Kind of Jewish Studies? A Few Thoughts on John D. Klier's Legacy**
François Guesnet

Articles

- 25 **Russian-Jewish New York, the Balfour Declaration, and the Revolution in Russia in Leon Kobrin's Play *Back to Your People!***
Galina Eliasberg
- 44 **"The Sky, Flying Like a Bird!": Finland in the Prose of Isaac Babel and Osip Mandelstam**
Valery Dymshits
- 59 **Jewish Theme in Prose of Capitals Fire-Raisers: Paul Morand and Bruno Jasienski**
Victoria Mochalova
- 85 **"Whoever Has Seen Jackals on the Ruins of Our Mountain Will Yet See How They Build There": Der Nister on Jewish "Nation Building" after the Holocaust**
Ber Kotlerman
- 103 **Rumors about Expulsion to Birobidzhan, Anastas Mikoyan, and the American Jewish Establishment**
Gennady Estraiikh

Translations

- 121 **Jewish Vagrants in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth–Eighteenth Centuries. An Outline**

Anna Michalowska-Mycielska

Publications

Archives

- 131 **“Sovereign Tsar and Grand Duke Mikhail Fedorovich Ordered...”: Documents on the Situation of Lithuanian, German, and Jewish Prisoners after the End of the Smolensk War of 1632–1634**

Preface, publication, comments by Dmitry Feldman

- 139 **“Please Tickle Your Muse a Little Bit”: On the Correspondence between Sholem Aleichem and Judah Leib Gordon**

Mikhail Krutikov

- 154 **Edited and Annotated Correspondence between Sholem Aleichem and Judah Leib Gordon**

Aleksander Frenkel

Surveys

Reviews

Annotations

- 181 **Sovetskaya iudaika: istoria, problematika, personalii / Nauch. red. M. Kupovetsky. Jerusalem; M.: Gesharim / Mosty kultury, 2017. 416 s.**

Anna Mariya Basauri Ziuzina

- 189 **Three Cities of Yiddish: St. Petersburg – Warsaw – Moscow / Ed. by Gennady Estraiikh and Mikhail Krutikov. Oxford: Legenda, 2017. 201 p.**

Ekaterina Karaseva

- 194 **Goldin S. Russkaya armia i evrei. 1914–1917. M.: Mosty kultury / Gesharim, 2018. 448 s.**
Elisha Salivon
- 203 **Cherta. K 100-letiyu otmeny cherty osedlosti v Rossijskoy imperii / Pod red. A.S. Engelsa. Izd. 2, ispravl. M.: Izd. gruppа «Tochka», 2018. 430 s.**
Ekaterina Oleshkevich
- 207 **Avrutin E. The Velizh Affair. Blood Libel in a Russian Town. Oxford University Press, 2018. 225 pp.**
Victoria Gerasimova
- 214 **Abstracts**
Svetlana Amosova, Esther Zyskina

Аркадий Ковельман

(Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия)

Доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой иудаики ИСАА

МГУ имени М. В. Ломоносова

E-mail: arkady.kovelman@gmail.com

ID ORCID: 0000-0001-7648-154X

Российская иудаика вчера и завтра

Аннотация: Академическая иудаика в постсоветской России не является продолжением того скромного начала, которое состоялось до революции 1917. Она зародилась в период Застоя как любительское национально-интеллектуальное движение. Крушение СССР легализовало иудаику, но обрушило культурный энтузиазм интеллигенции, да и саму интеллигенцию. К счастью, российские исследователи получили щедрую поддержку от израильских и американских университетов и от благотворительных фондов. Но креативность российской иудаики все еще находится в спящем состоянии. Чтобы доказать право на существование, наука должна производить больше качественных книг и статей. Новый журнал может помочь в решении этой проблемы.

Ключевые слова: Иудаика, русско-еврейские интеллектуалы, застой в СССР

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.1.2

Новая российская иудаика родилась в конце восьмидесятых годов и проделала путь от идейного движения к университетской науке. Конечно, движение не может «проделать путь», оно совершается вдоль какого-то пути. Конец пути есть прекращение движения, тепловая смерть, обретение «статуса» (в данном случае – статуса университетской науки). Но попытка избежать статуса есть отказ от взросления, вечное младенчество. Лучше уж умереть от старости, чем вечно подавать надежды. Те или иные отрасли науки действительно умирают и ведут призрачное посмертное существование, хотя способны при благоприятных обстоятельствах ожить вновь.

Скажем прямо: величие старой российской иудаики сильно преувеличено (хотя отрицать отдельные блестящие достижения невозможно). Об этой науке сказано Мандельштамом в «Шуме времени» в главе «Книжный шкаф»: «Русская история евреев, написанная неуклюжим и робким языком говорящего по-русски талмудиста» [Мандельштам 2001, 309]. Возможно, русской иудаике предстояло блестящее будущее, о чем свидетельствуют разбежавшиеся по свету или оставшиеся в СССР для показательной порки студенты той эпохи: Элиас (Илья Иосифович) Бикерман, Авиغدор (Виктор)

Чериковер, Соломон Яковлевич Лурье, Бенцион Динур (Динабург), Ольга Михайловна Фрейденберг¹ и другие. Они учились у великих учителей (М.И. Ростовцева, С.А. Жебелева, Ф.Ф. Зелинского) и были готовы конвертировать просветительское движение в академический статус. Но получилась еще одна диаспора – академическая. Те, кто остался в СССР, попросту забросили еврейские темы.

Новая российская иудаика с той старой почти не связана генетически. У ее истоков стояли два исторических феномена. Во-первых, это были небольшие кружки эпохи застоя и перестройки – «Еврейская историко-этнографическая комиссия» и «Еврейское историческое общество». Во-вторых, это был весь гуманитарно-интеллектуальный пейзаж семидесятых-восемидесятых годов. Пейзаж не был статичным и по сути представлял собой движение недовольных режимом интеллектуалов. Евреи невиданным процентом входили в число лидеров этого движения: Ю.М. Лотман, А.Я. Гуревич, Н.Я. Эйдельман и др. В качестве евреев они в своем творчестве старательно чурались еврейской тематики². Казалось бы, при изучении культурных кодов русской и европейской культуры почти невозможно миновать Библию, но они умудрялись. Были исследователи (И.Д. Амузин, И.Ш. Шифман, Й.П. Вейнберг и др.), сумевшие отгородить участок для библеистики и еврейской истории в пределах истории древности и семитологии. Но для последующего развития важным казалось не изучение еврейской истории как таковое, а фанатизм культуры.

Тем, кто дожил до крушения режима, казалось, что все теперь только начинается, а на самом деле все кончалось. Возникали научные институты и даже гуманитарные университеты, вбиравшие в себя элиту застойных годов – от С.С. Аверинцева и Вяч.Вс. Иванова до А.Я. Гуревича и Г. С. Кнабе. Элита очень скоро ушла в иные страны или в мир иной, не оставив достойных наследников. В этом не было ничего трагического. Именно тогда Ю.М. Лотман писал о периодах «спада» как о паузе в диалоге культур, заполненной «интенсивным получением информации» [Лотман 1996, 195]. И действительно, наступило время перевода. Книги доставались из спецхранов и переводились с французского, немецкого, английского. Переиздание старых (прежде запретных или «отложенных») книг было разновидностью перевода – через эпоху.

Ровно в этой ситуации новая российская иудаика возникла как чертик из табакерки. Пока еврейская народная масса исчезала в пространствах

¹ Включая О.М. Фрейденберг в этот список, я имею в виду ее раннюю работу «Въезд в Иерусалим на осле» (1922). См. [Фрейденберг 1978, 491–531]. У С.Я. Лурье важна его ранняя (1922) работа «Антисемитизм в древнем мире» [Лурье 2009], а также статьи в журнале «Еврейская старина» и в сборнике «Еврейская мысль» [Лурье 1926].

² Я не беру здесь мемуары Гуревича [Гуревич 2004] и в особенности публицистику Эйдельмана (его переписку с Астафьевым), где еврейская тема звучит горько и больно [Эйдельман – Астафьев 1990].

Америки, Австралии, Германии или «делала жизнь» в Израиле, застрявшие в СССР интеллигенты пытались осуществить идеалы то ли еврейского «культурнического движения», то ли гуманитарного расцвета эпохи застоя. В этом предприятии участвовали не только евреи, но и русские, и украинцы, и белорусы, и литовцы, и латыши, для которых еврейская тематика была в центре идейного интереса (религиозного или национального). Если не считать тех немногих, кто уже в эпоху застоя сумел укорениться в гетто семиологии и древней истории, все это были не специалисты, а часто даже и не гуманитарии. Освоение ими новой специальности сопровождалось массивным импортом. Из-за рубежей новой России импортировались израильские и американские ученые, несущие слово истины. Возникли университетские программы, основанные на привозном преподавании. Импорт сопровождался экспортом – выпускники программ уезжали на Юг и на Запад, в страны-поставщики иудаики. Кое-кто оставался. Закончился ли этот период? Наступила ли фаза «трансляции» по терминологии Лотмана? Можно ли говорить, что насыщение текстами уже «достигает определенного порога», что «приводятся в движение внутренние механизмы текстопорождения принимающей структуры» [Лотман 1996, 195]? Новый журнал может стать пробным камнем для проверки этой гипотезы.

Литература и источники

- Гуревич 2004 – Гуревич А.Я. История историка. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
- Лотман 1996 – Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996.
- Лурье 1926 – Лурье С.Я. Библейский рассказ о пребывании евреев в Египте // Еврейская мысль. 1926. Т. II. С. 81–129.
- Лурье 2009 – Лурье С.Я. Антисемитизм в древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины / Подгот. текста, предисл., коммент. И.А. Левинской. М.; Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2009.
- Мандельштам 2001 – Мандельштам О. Стихотворения. Проза. М., 2001.
- Фрейденберг 1978 – Фрейденберг О.М. Миф и литература древности / Сост., подгот. текста, коммент. и послесл. Н.В. Брагинской. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1978.
- Эйдельман – Астафьев 1990 – Из переписки Н.Я. Эйдельмана и В.П. Астафьева // Даугава. 1990. № 6. С. 62–67.

Jewish Studies in Russia: Yesterday and Tomorrow

Arkady Kovelman (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia) Professor,
Head of the Department for Jewish Studies at the Institute of Asian and African Studies,
Lomonosov Moscow State University
E-mail: arkady.kovelman@gmail.com
ID ORCID: 0000-0001-7648-154X

Abstract: There was no continuity between Jewish studies in post-Soviet Russia and the pre-revolutionary period. Rather, interest in Jewish culture and history fermented during the late-Soviet “stagnation” period as a kind of amateur, nationalist-motivated intellectual enterprise. The collapse of the Soviet Union made Jewish studies legal. In the 1990s, however, the cultural enthusiasm of the Russian intelligentsia (as well as the intelligentsia itself) could not be supported by internal resources. Fortunately, at that time Russian scholars received generous support from Israeli and American universities and charity foundations. Yet the creativity of Russian Jewish scholarship has still not realized its potential. There is a need for more rigorous studies to prove its scholarly and intellectual validity, and we hope that the new journal will help to address this need.

Keywords: Jewish Studies, Russian Jewish Intelligentsia, Late-Soviet Stagnation

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.1.2

References

- Freydenberg O.M. Mif i literatura drevnosti / Ed. by N.V. Braginskaya. Moscow, 1978.
- Gurevich A.Ya. Istoriia istorika. Moscow, 2004.
- Lotman Yu.M. Vnutri mysl'ishchikh mirov. Chelovek – tekst – semiosfera – istoriia. Moscow, 1996.
- Lurye S.Ya. Bibleiskii rasskaz o prebyvanii evreev v Egipte // Evreiskaia mysl'. 1926. Vol. II. P. 81–129.
- Lurye S.Ya. Antisemitizm v drevnem mire. Popytki ob'iasneniia ego v nauke i ego prichiny / Ed. by I.A. Levinskaya. Moscow; Jerusalem, 2009.

Франсуа Гене

(Университетский колледж Лондона, Лондон, Великобритания)

доктор, доцент, преподаватель еврейской истории Нового времени, факультет иудаики,
Университетский колледж Лондона

E-mail: f.guesnet@ucl.ac.uk

ID ORCID: 0000-0003-0710-2352

Иудаика – какого типа? Размышления о наследии Джона Дойла Клиера

Аннотация: 7 февраля 2018 года на факультете иудаики Университетского колледжа Лондона отмечалась десятая годовщина со дня смерти Джона Д. Клиера, а также 50-летие со дня основания этого факультета (в 1967/68 учебном году), который он долгие годы возглавлял. Автор подчеркивает новаторский характер вклада Клиера в изучение российско-еврейской истории и его предпочтение мультидисциплинарного подхода к еврейским исследованиям.

Ключевые слова: Джон Д. Клиер (1944–2007), Университетский колледж Лондона, русско-еврейская история, антисемитизм, погромы

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.1.3

Обдумывая в начале 2017 г. основные события предстоящего академического года, мы отметили две годовщины – пятьдесят лет факультета иудаики Университетского колледжа Лондона (УКЛ) и десять лет со дня кончины нашего коллеги, который в течение многих лет возглавлял этот факультет, незабвенного Джона Дойла Клиера (1944–2007). Мы сердечно признательны нашим гостям – Элен, Софии и Себастьяну Клиерам, вместе с нами отметившим полувековой юбилей факультета и почтившим память преждевременно ушедшего от нас выдающегося ученого и замечательного друга.

В 1990 г. Джон Д. Клиер получил, благодаря спонсорской поддержке Сидни и Элизабет Короб, постоянную должность преподавателя. В 1993 г. он стал доцентом, три года спустя – профессором – и с середины 1990-х годов руководил факультетом иудаики. Многим из нас есть что вспомнить о встречах с Джоном. Например, я помню, как в 2002–2003 гг. мы вместе работали в академическом Центре иудаики Пенсильванского университета в Филадельфии. Джон тогда писал монографию о погромах 1881–1882 го-

дов (о ней я немного скажу ниже), а также собирал материалы для актуальной и по сей день рецензии [Klier 2003]¹ на своеобразный экскурс Александра Солженицына в историю русско-еврейского соседства – книгу «Двести лет вместе» [Солженицын 2001; Солженицын 2002].

Джон Клиер плодотворно и увлеченно работал над историей русско-еврейских отношений в период между разделами Польши и Первой мировой войной. В своей первой книге «Russia gathers her Jews: The origins of the «Jewish question» in Russia, 1772–1825» [Klier 1986] он подробно описал, как абсолютистское государство пыталось понять, что делать с неожиданно свалившимся на него приобретением в виде сотен тысяч евреев, оказавшихся подданными империи после разделов Польши. Впоследствии существенно переработанная и дополненная версия этой книги была издана по-русски [Клиер 2000].

В следующей монографии «Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881» [Klier 1995] Джон развертывает впечатляющую панораму исторических событий, чтобы показать, как вопрос о положении евреев повлиял на российскую конституционную реформу, определил тематику политических споров и стал одной из главнейших причин социального конфликта. В обеих работах содержится блистательный анализ по большей части безуспешных попыток царской власти разрешить противоречия, которые она сама создала своей неспособностью сдерживать нарастающее общественное беспокойство и политическое противостояние.

Одновременно с подготовкой монографии Джон Клиер возглавлял редакцию журнала «Soviet Jewish Affairs», знакомящего с материалами о положении советских евреев. Переименованный после распада Советского Союза в «East European Jewish Affairs», этот журнал по сей день остается одним из наиболее влиятельных периодических изданий в этой области еврейской истории.

С 1980-х годов научные интересы Джона сосредотачиваются на теме политического и социального насилия по отношению к сотням тысяч евреев, живших в Российской империи. Собранные им поистине душераздирающие архивные материалы, благодаря работе с которыми он стал одним из общепризнанных специалистов в этой области, первоначально были представлены в многочисленных статьях, а впоследствии легли в основу подготовленной совместно с Шломо Ламброзо, трижды переиздававшейся (1993, 1994, 2004) фундаментальной монографии «Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Russian history» [Klier, Lambroso 1992]². В последующих научных дискуссиях с Джонатаном Франкелем, Хансом Роггером, Майклом

¹ Материалы к рецензии, в том числе большая подборка откликов на книгу Солженицына, опубликованные в бумажной и электронной версии, хранятся на факультете иудаики Лондонского Университетского колледжа.

² См. русский перевод [Клиер, Ламброзо 2016]. – *Ред.*

Аронсоном и другими, по сей день немногочисленными исследователями русско-еврейских отношений конца XIX – начала XX вв., Джон обосновывал собственную концепцию кризиса, вызвавшего погромы 1881–1882 гг., которые стали одним из переломных событий еврейской истории Нового времени.

Согласно преобладающему в науке представлению о погромах начала 1880-х годов, антиеврейские настроения в значительной мере провоцировала «верхушка» царского правительства. Среди наиболее последовательных сторонников такой позиции были выдающиеся исследователи истории восточноевропейского еврейства, в частности, Семен Дубнов и Сало В. Барон. Пересмотр этой прочно укоренившейся в науке точки зрения был бы невозможен без фундаментального анализа исходных событий, позволившего всесторонне осмыслить подобные случаи межэтнических столкновений. Кроме того, данное исследование потребовало нового методологического подхода, побудило заново продумать особенности антисемитизма в Восточной Европе. Джон предложил ввести уточняющее понятие «юдофобии» и тем самым разграничить две идеологические тенденции, в полной мере проявившиеся в императорской России XIX в.³ Нимало не оправдывая тогдашнюю власть, он стремился непредвзято показать процессы, спровоцировавшие межэтническое насилие во всем многообразии его действующих лиц и сопутствовавших обстоятельств.

Результатом многолетних кропотливых исследований стала рукопись, издания которой Джон, к сожалению, не дождался: 23 сентября 2007 г. болезнь оборвала его жизнь. Посмертно, в 2011 г. опубликованная издательством Кембриджского университета монография «Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–82» [Klier 2011] может служить эталоном исследования антиеврейских настроений в Восточной Европе и, осмелюсь сказать, не только в ней.

Об исключительном вкладе Джона Клиера в иудаику свидетельствует множество посвященных его памяти книг, статей и научных событий. Своего рода приношением и благодарностью Джону от российского Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» стал сборник материалов научных конференций, изданный в 2008 г. под общим названием «Проблемы еврейской истории» [Проблемы 2008]. В память о нашем коллеге и друге Иллинойсский университет в Урбане-Шампейне провел конференцию, материалы которой были представлены в коллективном труде «Jews in East European Borderlands: Essays in Honor of John D. Klier», вышедшем в 2012 г. под редакцией Харриет Мурав и Юджина Аврутина [Avrutin, Murav 2012]. О непреходящей ценности работ Джона Клиера для

³ Моя работа, посвященная исторической оценке антиеврейских проявлений в XIX в., будет опубликована в сборнике статей, подготовленных в рамках исследовательского проекта, который осуществлялся в Варшавском университете.

исследователей истории русско-еврейских отношений свидетельствует также упомянутый выше русский перевод его совместной с Ш. Ламброза фундаментальной работы о погромах.

В памяти всех, кто знал Джона, он навсегда останется не только превосходным историком, но замечательным другом, отзывчивым коллегой, всецело преданным нашему общему делу руководителем факультета иудаики. Сегодня, когда мы размышляем о полувековой истории нашего факультета, я хотел бы напомнить еще об одном замечательном свойстве Джона: сам он занимался русской историей, работал в основном с материалами правительственных и государственных архивов, но при этом постоянно стремился к диалогу с коллегами, которые рассматривают историю восточно-европейского еврейства в более широком контексте истории еврейской диаспоры. Достаточно вспомнить, что свою монографию о погромах 1881–1882 гг. он посвятил блестящему исследователю еврейской политики в царской России Джонатану Франкелю, одному из своих ближайших академических собеседников и давнему другу.

Здесь было бы уместно сказать и о том, как Джон Клиер понимал предназначение факультета иудаики. Факультет был для него не «коллективом», состоящим из людей с одинаковыми знаниями и навыками, но междисциплинарным сообществом, каждый из членов которого вносил свой вклад в совместное размышление о еврейской истории и цивилизации в самом широком смысле обоих понятий. На прошедшем в январе 2017 г. в Иерусалиме семинаре Фонда Ротшильда «Hanadiv Europe», посвященном современному состоянию европейской иудаики, руководитель программ фонда Робин Нобель цитировала одно из писем Джона, полученное в 2001 г. в ответ на просьбу фонда, связанную с разработкой академических программ. Джон излагает в нем свой взгляд на развитие еврейских исследований:

Одной из основных особенностей этой работы по-прежнему остается исключительно (воздержусь от спорного определения «уникально») широкий спектр дисциплин, которые включает в себя понятие «иудаика». Он объясняется многообразием культур, которые столетиями создавали и в которых жили евреи. В течение многих веков им удавалось сохранить собственную идентичность и одновременно усваивать культуры других сообществ. Это объясняет, почему иудаика может объединять подходы самых разных научных дисциплин, что в свою очередь требует от исследователей не только огромного объема базовых знаний, но также специальной, чаще всего – языковой, подготовки... Думаю, не будет преувеличением назвать иудаику наукой, которая изучает еврейскую составляющую цивилизации как таковой, или, точнее говоря, особую «еврейскую цивилизацию»⁴.

⁴ Цитата предоставлена Робин Нобель (Фонд Ротшильда) в электронном письме от 6 февраля 2018 г. автору этого текста.

Именно такое сочетание «подходов самых разных научных дисциплин», о котором говорит Джон, отличает наш факультет. Иногда из таких пересечений рождаются неожиданные переключки тем наших исследований или студенческих семинаров, и это еще одно свидетельство методологического многообразия. В этом смысле иудаике вполне можно сравнить с региональными исследованиями. Например, в Школе славистических и восточноевропейских исследований в УКЛ, хотя и значительно более крупной, чем наш факультет, разнообразие дисциплин примерно такое же. Это не означает, что мы не в состоянии должным образом организовать взаимодействие между дисциплинами. Напротив, продуктивность избранного нами подхода убедительно подтверждают наши бакалаврские и магистерские программы по иудаике, в рамках которых студенты получают исчерпывающее и сбалансированное представление о еврейской истории, языках, литературе и мысли. Лишь немногие университетские факультеты могут предложить студентам столь целостные и всесторонние учебные курсы.

Следует добавить, что это – не единственный способ научных занятий иудаикой. По собственному опыту осмелюсь утверждать, что ее можно вполне успешно изучать в рамках исторического факультета. Тем не менее, оглядываясь на годы, проведенные в нашем академическом сообществе, могу с уверенностью сказать, что именно ему я обязан богатым и увлекательным академическим контекстом собственной научной работы. Еврейская цивилизация поразительно глубока и многогранна, поэтому попытки организовать изучение этого наследия – невероятно важное начинание. Не каждый университет готов ответить на такой вызов, и нам чрезвычайно повезло, что иудаика как комплекс еврейских дисциплин нашла свое институциональное оформление среди академических программ Лондонского Университетского колледжа. Я лично убежден, что в учебном заведении, которое определяет себя как «всеобъемлющий университет» Лондона, в высшей степени уместно включение такого структурного подразделения, где осуществляются кропотливые исследования, углубленное преподавание и внимательное научное руководство.

Литература

- Клиер 2000 – *Клиер Дж.Д.* Россия собирает своих евреев. Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1885. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2000.
- Клиер, Ламброзо 2016 – *Клиер Дж. Д., Ламброзо Ш.* Погромы в российской истории Нового времени (1881–1921) / Пер. В. Ванникова. М.: Книжники, 2016.

- Проблемы 2008 – Проблемы еврейской истории. Материалы научных конференций центра «Сэфер» по иудаике 2007 года. Ч. I. Памяти проф. Джона Дойла Клиера. М.: Книжники, 2008.
- Солженицын 2001 – *Солженицын А.И.* Двести лет вместе: В 2 т. Т. 1. М., 2001.
- Солженицын 2002 – *Солженицын А.И.* Двести лет вместе: В 2 т. Т. 2. М., 2002.
- Avrutin, Murav 2012 – *Jews in the East European Borderlands: Essays in Honor of John D. Klier / Ed. by E.M. Avrutin and H. Murav.* Brighton, 2012.
- Klier 1986 – *Klier J.D.* Russia gathers her Jews: The origins of the “Jewish question” in Russia, 1772–1825. Northern Illinois University Press, 1986.
- Klier 1995 – *Klier J.D.* Imperial Russia’s Jewish Question, 1855–1881. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Klier, Lambroso 1992 – *Klier J.D., Lambroso Sh.* Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Jewish history. Cambridge: Cambridge University Press, 1992
- Klier 2003 – *Klier J.D.* Sapper in a minefield – Russians read Solzhenitsyn’s “Two Hundred Years Together” // *Simon-Dubnow-Institute Yearbook.* 2003. Vol. 2. P. 491–515.
- Klier 2011 – *Klier J.D.* Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–82. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Which Kind of Jewish Studies? A Few Thoughts on John D. Klier's Legacy

François Guesnet (University College London, Great Britain)

Dr., Reader in Modern Jewish History Department of Hebrew and Jewish Studies, University College London

E-mail: f.guesnet@ucl.ac.uk

ID ORCID: 0000-0003-0710-2352

Abstract: On the occasion of the tenth anniversary of his passing, the memory of John D. Klier was honored on February 7, 2018, by the Department for Hebrew and Jewish Studies at University College London, celebrating the fiftieth anniversary of its foundation, in the academic year 1967/68. The author emphasizes the innovative character of Klier’s contribution to Russian-Jewish history and his embrace of a multidisciplinary approach to Jewish studies.

Keywords: John D. Klier (1944–2007), University College London, Russian-Jewish history, Antisemitism, Pogroms

References

- Avrutin E.M., Murav H., eds. *Jews in the East European Borderlands: Essays in Honor of John D. Klier*. Brighton, 2012.
- Klier J.D., Lambroso Sh. *Pogroms. Anti-Jewish Violence in Modern Jewish history*. Cambridge, 1992.
- Klier J.D., Lambroso Sh. *Pogromy v rossiiskoi istorii Novogo vremeni (1881–1921)* / Transl. by V. Vannikov. Moscow, 2016.
- Klier J.D. *Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881*. Cambridge, 1995.
- Klier J.D. *Rossii sobiraet svoikh evreev. Proiskhozhdenie evreiskogo voprosa v Rossii: 1772–1885*. Moscow, 2000.
- Klier J.D. *Russia gathers her Jews: The origins of the “Jewish question” in Russia, 1772–1825*. Northern Illinois University Press, 1986.
- Klier J.D. *Russians, Jews, and the Pogroms of 1881–82*. Cambridge, 2011.
- Klier J.D. *Sapper in a minefield – Russians read Solzhenitsyn’s “Two Hundred Years Together”* // *Simon-Dubnow-Institute Yearbook*. 2003. Vol. 2. P. 491–515.
- Solzhenitsyn A.I. *Dvesti let vmeste*. Vols. 1–2. Moscow, 2001–2002.

Статъи

Articles

Галина Элиасберг

(Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия)

Кандидат филологических наук, доцент, Учебно-научный Центр библеистики и иудаики РГГУ

E-mail: eliasgal@rambler.ru

ID ORCID: 0000-0002-8051-8912

Русско-еврейский Нью-Йорк, декларация Бальфура и революция в России в отражении пьесы Леона Кобрин «Назад к своему народу!»

Аннотация: В статье анализируется пьеса Леона Кобрин «Назад к своему народу!» («Tsurik tsu zain folk!»), поставленная в Нью-Йорке на сцене Peoples Theater Бориса Томашевского в декабре 1917 г. В работе приводятся отклики идишской прессы на премьерные постановки (А. Каган, И. Вартсман, Б. Горин и другие). По-разному определяя жанр («национальная драма», «сентиментальная мелодрама», «современная зарисовка», «тенденциозная драма»), критики единодушно отмечали ее непосредственный отклик на знаковые события 1917 г. – революции в России и Декларацию Бальфура, вызвавшие подъем национальных чувств в среде русско-еврейских эмигрантов, а также надежд еврейских социалистов, к движению которых принадлежал Кобрин, чье раннее творчество сформировалось под влиянием русской народнической литературы. Развивая известный конфликт «отцов» и «детей», автор показал драматическое столкновение двух культурных моделей: американской «self-made man» и «русской», которую воплощал русско-еврейский интеллигент, ставший сионистским деятелем. Пьеса затрагивала проблемы еврейской ассимиляции и антисемитизма в Америке, изображала представителей консервативных и либеральных кругов американского общества, их отношение к трагедии, переживаемой европейским еврейством в годы Первой мировой войны. Рассказ о «детях» позволил показать американскую университетскую среду и работу образовательных учреждений для эмигрантов. Пьеса отразила социальную, интеллектуальную и политическую жизнь еврейских кварталов Нью-Йорка.

Ключевые слова: еврейская литература, драматургия, театр, идиш, русско-еврейская эмиграция, Нью-Йорк, Декларация Бальфура

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.2

Леон Кобрин (1872, Витебск – 1946, Нью-Йорк) по праву считается одним из основоположников еврейско-американской литературы на идише [Grin 1963; Rivkin 1951; Shulman 1981, 2007]. Его судьба неразрывно связана с историей первых поколений русско-еврейских эмигрантов в США, куда девятнадцатилетний уроженец Витебска перебрался в 1892 г. и где вскоре состоялся его литературный дебют [Cassedy 1997; Kobrin 1955]. Перу Кобринна принадлежат десятки рассказов, ряд романов, в том числе «Эмигранты» («Di imigrantn», 1909), «Оре-борода» («Ore di bord», 1918), который в переработанном виде был опубликован под названием «В золотом потоке» («In goldenem shtrom», 1936) – о строительном буме 1903–1904 гг. в пригородах Нью-Йорка; историко-политический роман о русском революционном подполье «В красном потоке» («In roitn shtrom», 1931), психологические романы «Пробуждение» («Di Ervakhung», 1920), «Утерянная мелодия» («Farlorener nigun», издан посмертно в 1948) и другие [Niger 1946].

В 1899 г. Кобрин начал сотрудничество с еврейскими театрами, на сценах которых в дальнейшем ставилось около тридцати его пьес [Zylbercweig 1963; Entin 1952; Элиасберг 2016]. Две мемуарные книги «Воспоминания еврейского драматурга» («Erinerungen fun a yidishn dramaturg», 1925) и «Мои пятьдесят лет в Америке» («Mayne fuftsik yor in Amerike», тома изданы посмертно в 1955, 1966) отражают не только личный опыт автора, но и историю становления журналистики и театра на идише в США, служат важным источником для изучения общественной и культурной жизни русско-еврейских эмигрантов 1890-х – 1910-х гг.

В предисловии к сборнику «Избранной прозы» («Gezamlte shriftn», 1910) Л. Кобрин подчеркивал особый путь, пройденный литературой на идише в Америке. За короткий срок она создала свои особые темы и своих героев, отличных от тех, которые были знакомы еврейским читателям в России. Она была создана усилиями небольшой группы молодых людей, прибывших в Америку в 1880-е гг. Эти «интеллигенты-революционеры» были воспитаны на русской демократической литературе, на книгах Маркса и Прудона. Языком их общения был русский, многие из них даже не знали о Менделе Мойхер-Сфориме, а их осведомленность о литературе на идише ограничивалась сведениями о жаргонных книжках для простонародья. Но именно этой молодежи суждено было заложить основы литературы на идише в Америке, хотя никто из них об этом даже не задумывался, ибо все они были интернационалистами, мечтали о скором приближении социальной революции и хотели просвещать рабочую массу на родном ей языке [Kobrin 1910, I–VIII]. Приверженность идеалам русско-еврейской народнической интеллигенции и социалистическому движению Кобрин сохранял и в дальнейшем, что получило отражение и в его драме «Назад к своему народу!» («Tzurik tsu zayn folk!», 1917). Несмотря на идейно-политический кризис 1920-х – 1930-х гг., он продолжал сотрудничать в социалистической и коммунистической печати на идише [Rivkin 1951].

Еврейские кварталы Нью-Йорка стали местом действия многих произведений Кобрин. В его литературном творчестве отражены проблемы культурной адаптации эмигрантов в «новом доме», их память о городах и местечках «старой» родины, драматизм социальной борьбы, размышления о судьбах еврейской культуры в Америке и взаимоотношения между представителями разных поколений эмигрантских семей. Близкий друг Кобрин, известный театральный деятель Йоэль Энтин в статье, открывающей посмертно изданный сборник его избранных пьес («Dramatische shriftn», 1952), отмечал, что национальная проблематика наиболее ярко представлена в его драмах «Надежда Израиля, или святая любовь» («Yisroels hofenung, oder heylike libe», 1915) и «Назад к своему народу!», появление которой было во многом определено текущей политической жизнью, что представляет особый интерес для нашего исследования. Эти пьесы «не были данью литературной моде, но выражали подлинные, глубокие и сильные национальные чувства, пробудившиеся в те годы на еврейской улице в Америке» [Entin 1952, XXVI. Здесь и далее перевод наш. – Г.Э.]

Известия с фронтов Первой мировой войны, объявление 6 апреля 1917 г. о вступлении США в военные действия на стороне Антанты способствовали росту национальных и патриотических чувств [Goren 1970, 214–244; Dawidowicz 1982, 77–85, Szajkowski 1972, 131–140, Эстрайх 2011]. В марте 1917 г. еврейская община с воодушевлением приветствовала сообщения о Февральской революции в России, отменившей все «сословные, вероисповедные и национальные ограничения», черту оседлости и процентную норму. Так, 17 и 18 марта нью-йоркская газета «Tribune» описывала «необычные сцены» на улицах Ист-Сайда: мужчины обнимались, женщины плакали и смеялись от счастья, тысячи людей столпились в парке перед редакциями еврейских газет, стараясь узнать последние новости [Szajkowski 1972, 120]. Весной и летом 1917 г. собирались многочисленные митинги в поддержку свободной России [Szajkowski 1972, 119–130].

Осенью 1917 г. произошли два знаковых события, коренным образом повлиявшие на современную историю еврейского народа, – революция в России и принятие Декларации Бальфура. В то время, когда британский министр иностранных дел лорд Артур Джеймс Бальфур обнародовал 2 ноября 1917 г. свое знаменитое послание, войска генерала Алленби отвоевали у Турции юг Палестины, а в Петрограде начиналась революция. Декларация Бальфура придала мощный импульс развитию сионистского движения в Америке [Cohen 1975, 1–24]. Все эти события получили горячий отклик в еврейской печати. Среди литературных произведений, отразивших настроения того времени, была и пьеса Л. Кобрин «Назад к своему народу!». Ее премьера состоялась в Нью-Йорке 21 декабря 1917 г. в Peoples Theater у Бориса Томашевского, с которым автора связывало длительное творческое сотрудничество [Kobrin 1925 Bd. II, 125–152].

В целом театральный сезон 1917 г. был удачным для Кобрин: в Нью-Йорке ставилось несколько его комедий: «Tir numer dray» («Дверь номер три»), «Libe un flikht» («Любовь и долг») и «Yente Telebende» («Енте Телебенде»), – правда, они вызвали ряд критических публикаций, упрекавших автора в потакании неразвитым вкусам публики. В ноябре и декабре 1917 г. с успехом шла его 4-актная комедия «Doktors vaiber» («Докторские жены»), выдвигавшая проблему женской эмансипации, что привлекло внимание журналистов [Rogof 1917; Varanov 1918]. Однако только драма «Назад к своему народу!» получила серьезный общественный резонанс. «На тех же самых подмостках, – писал один из рецензентов, – с трубящим негритенком и торговкой Ентой теперь предстали современные художественные персонажи... Что еще в театральном мире может красноречивее характеризовать шатания и всю ненормальность положения еврейского театра» [Vartsman 1917].

Критики, писавшие о первых спектаклях, единодушно отмечали, что пьеса является прямым откликом на текущие политические события, а потому ее успех у публики неизбежен. «“Назад к своему народу!” – это подлинная современная национальная драма с богатым национально выраженным содержанием... Это тенденциозная драма, но она верно выражает настроения, и сионистская тенденциозность ее не выглядит искусственным дополнением, а естественно вытекает из всей логики пьесы», – писал д-р И. Вартсман в газете «Der Tog» от 25 декабря 1917 г. [Vartsman 1917]. Известный литератор и историк театра Б. Горин замечал: «Публика тепло встретила новую пьесу Л. Кобрин, ее ждет успех. Кобрин выводит чувства, которые сейчас глубоко волнуют еврейский народ, что способствует интересу публики к этой пьесе» [Gorin 1917]. А. Каган в газете «Forverts» от 27 декабря указывал: «Эта вещь с национальным еврейским содержанием. Это сентиментальная мелодрама, но именно это и захватывает. Интерес к ней растет от сцены к сцене. Ценность этой пьесы состоит в ее призыве и настроении» [Sahan 1917]. Газета «Di Varhayt» от 31 декабря поместила статью д-ра Ш.М. Меламеда с характерным названием «Еврейский театр и еврейская идея». До недавнего времени, утверждал автор, еврейский театр был явлением скорее «локальным», в основе его были многочисленные мелодрамы. Театр во многом строился на бурлеске, который делал его «односторонним» и в определенной степени даже «анти-еврейским». Несмотря на пережитые погромы, гонения и трагедию мировой войны, за редким исключением еврейский театр «оставался вне объединяющей национальной идеи». Критик считал, что появление пьесы Кобрин закладывает основы для формирования истинного национального театра, способного ставить проблемы широкого национального звучания и создавать яркие национальные типы [Melamed 1917].

Действие пьесы «Назад к своему народу!» разворачивалось в богатом доме на Риверсайд драйв в семье банкира Артура Блэка, преуспевающего финансиста и щедрого благотворителя. Приехав в Америку более тридцати

лет назад, он сделал блестящую карьеру. Образованного, честного и усердного молодого человека полюбила дочь его бывшего хозяина, а впоследствии компаньона, который решил доверить ее будущее своему надежному партнеру. «И он не ошибся: банк Артура Блэка стал одним из самых могущественных в Америке», – говорит родной брат его жены Томас Бэкон, считающий Блэка «гениальным финансистом» [Kobrin 1952, 276]. Таким образом, судьба главного героя служит воплощением «американской мечты». Свободная Америка позволила бедному гимназисту, покинувшему Россию в 1882 г. (т.е. в начале массовой еврейской эмиграции), успешно реализовать свои способности, обрести материальное благополучие и высокий общественный статус.

Внешне семья Блэков живет счастливо. Однако жена Артура Мария чувствует, что в последнее время в душе мужа что-то изменилось. Стремясь вернуть прежний покой, она вызывает из Чикаго своего брата Томаса, чтобы тот помог ей и Артуру разобраться в их отношениях друг с другом и с повзрослевшими детьми, взгляды и поведение которых также беспокоят ее. Их сын Вилли привык гордиться отцом, это чувство еще более возросло после того, как мать, отвечая на расспросы детей о прошлом, обмолвилась о том, что их дед был «польским графом». Теперь Вилли с радостью рассказывает об этом друзьям и своей невесте, мисс Кэтрин Кларк, которой льстит его «титул и аристократическая кровь». Однако сам Артур Блэк в беседах и спорах неизменно подчеркивает, что Америка – демократическая страна. Он с раздражением говорит жене о смехотворности ее лжи, ведь она знает, что Блэк родился в бедной еврейской семье.

Дети Блэка получили христианское воспитание. Мария боится, что еврейство мужа, которое она тщательно скрывала, сделает их несчастными. Сын Вилли и дочь Грейс – настоящие американцы, они гордятся своей страной и пользуются всеми возможностями, которые дает их общественное положение. Юноша стремится к роскошной жизни, дружит с молодежью из «высокого общества» и хочет жениться на дочери миллионера, мисс Кларк. Учась в престижном колледже, он вполне разделяет предубеждения своих товарищей-студентов, с презрением отзываются о евреях как о «низшей расе». Вилли недоволен тем, что его сестра работает на добровольных началах в Ист-Сайде.

После окончания колледжа Грейс начала вести занятия в еврейском квартале, она читает лекции, обучает эмигрантов английскому языку, дает уроки музыки и гимнастики. Таким образом, эта героиня предстает как одна из участниц движения, именуемого «settlement house movement» и сыгравшего значительную роль в процессе культурной адаптации эмигрантов, способствовавшего «лучшему взаимопониманию между представителями эмигрантско-еврейского и американского сообществ» [Журавлева 2008, 72]. Артур Блэк гордится дочерью, но Вилли считает, что сестра компрометирует его. Однако Грейс с увлечением занимается просветительской

деятельностью. В Ист-Сайде девушка познакомилась с новым для нее окружением, она увидела, что многие из ее учеников живут богатой духовной жизнью. Эти впечатления героини напоминают знаменитые очерки «The Spirit of the Ghetto» (1902) американского журналиста Х. Хэпгуда, открывшего своим читателям культурную жизнь еврейских кварталов Нью-Йорка [Hargood 1967]. Грейс восхищается «настоящими интеллигентами», противопоставляя их друзьям своего брата, которых считает «скучными снобами», и высмеивает манерное поведение Вилли и его невесты.

Перемена в настроениях мистера Блэка, которую давно почувствовала Мария, стала особенно заметной после сообщений о бедствиях войны, разгоревшейся в Европе. В одной из газет он прочитал о разрушениях, которым подвергся его родной город Лодзь. Эти горестные известия заставили вспомнить о родных, с которыми он давно утратил все связи. Теперь известный нью-йоркский банкир Артур Блэк начал жертвовать крупные суммы в Комитет помощи евреям (Jewish Relief Committee), давать деньги на оплату квартир еврейских эмигрантов. Бродя по Ист-Сайду, он прислушивается к звукам синагогальных мелодий, напоминающих о родительском доме.

Конфликт в семье Блэка нарастает, поскольку он чувствует неестественность своего положения: его собственные дети и все окружающие принимают его за христианина, в то время как герой все сильнее чувствует свою связь с еврейством. Как и многие эмигранты, ради карьеры он изменил свое настоящее имя Моше-Алтер Шварц на американизированное Артур Блэк. Все эти годы он был увлечен работой и чем больше богател, тем дальше отдалялся от еврейства, однако известия о погромах 1905–1907 гг. впервые разбудили его национальные чувства, хотя и тогда Блэк был всецело поглощен бизнесом. С началом Первой мировой войны и появлением потока беженцев эти переживания обострились: трагедия народа вновь заставила биться его «еврейское сердце». «Теперь я ясно сознаю, что человек не может полностью порвать со своим народом. Можно поменять имя, местожительство, но не кровь своего народа», – говорит Артур своему шурину Томасу Бэкону [Kobrin 1952, 285]. Банкир Блэк замечает, что война пробудила национальные чувства и у его ближайших сотрудников, также в прошлом эмигрантов из Германии и Англии: теперь немец с гордостью восклицает «мой народ, моя культура», а англичанин – «мой народ, моя цивилизация». Они отчаянно спорят друг с другом, а их прежняя дружба готова перерасти во вражду.

«Война, – писал в рецензии на спектакль Й. Энтин, – потрясла Блэка, и война разразилась в его собственном доме между ним и его женой-христианкой и сыном-антисемитом» [Entin 1917]. Жену Блэка настораживает то, что муж отказывается посещать церковь, как это было прежде, согласно их давнему уговору. Мария боится, что и окружающие заметят эту перемену. Когда она просит его о пожертвованиях для своей церкви и приглашает в дом прихожан для переговоров, Артур, как и обычно, дает деньги, но теперь не

скрывает своего раздражения. Мария боится, что «страшная тайна» о еврействе отца может привести Вилли к самоубийству. Она опасается, что Грейс, влюбившаяся в бедного еврейского художника Рейнштейна, выйдет за него замуж, то есть в определенной степени повторит ее собственную судьбу и столкнется с теми же проблемами. Однако именно этот герой воплощает идеал девушки, которая с восторгом рассказывает дяде Томасу о его таланте, эрудиции и духовной красоте. «Он настоящий идеалист!», – восклицает Грейс. Она приглашает Рейнштейна домой и знакомит со своей семьей. Если мать и брат крайне недовольны этим визитом, то отец с радостью принимает нового друга и с интересом расспрашивает о его родных краях.

В соответствии с мелодраматическими приемами, характерными для еврейско-американской сцены начала XX в., выясняется, что молодой художник также родом из Лодзи. Рейнштейн не только земляк банкира, но к тому же хорошо знал его отца и мать. Вместе они вспоминают о прекрасном пении синагогальных канторов. От художника Артур Блэк впервые узнает о смерти своих родителей. Конечно, подобный сюжетный ход не мог не вызвать критических замечаний рецензентов. Блэк узнает также, что его младший брат Зелиг стал известным сионистским деятелем, который теперь находится в Америке и будет выступать в «Купер Юнион». Художник и банкир отправляются на лекцию д-ра Шварца и вместе с еврейскими рабочими и интеллигентами слушают речь блестящего оратора, искренне вдохновляясь его идеями.

По замыслу драматурга, образ художника был призван воплощать лучшие черты молодой национально мыслящей еврейской интеллигенции. Рейнштейн живет в Америке пять лет, до этого он учился в Париже, Лондоне, Италии и хорошо знает европейское искусство. Побывал он и в Палестине, где много работал, рисуя пейзажи древней земли. Художник признается, что ему, «пламенному националисту», интересна и дорога природа Палестины, и если бы не война, он вновь вернулся бы туда. Богатый дом Блэков, напротив, кажется ему чуждым и холодным. Когда Артур Блэк посещает его маленькую квартиру на Ист-Сайде и видит его убогое жилище, его поражает аскетизм юноши, он понимает, что перед ним человек большой духовной силы. Заметим, что Рейнштейн решает ответить на любовь Грейс лишь тогда, когда с приездом д-ра Шварца открывается истинная история ее семьи.

Художник рисует прекрасный портрет Грейс и приносит его в дом банкира. Вилли, как и его невеста, не скрывающие своего презрения к еврею, решают, что в этом портрете намеренно подчеркнуты почти неуловимые черты лица его сестры, напоминающие еврейские. С крайним удивлением замечает Вилли и еврейскую газету в машине отца. Слушая его высказывания и видя его раздражение от встречи с Рейнштейном, Артур Блэк ясно понимает, что сын всерьез заражен антисемитизмом. Он решает, что должен «сбросить маску» и признаться, что он никакой не граф, а сын Ице Шварца, кантора из лодзинской синагоги. В покаянном монологе банкира

звучит горькое сожаление: он всегда думал только о бизнесе, но, зарабатывая миллионы, не заметил бездну, разделившую его и сына: «...фальшивое имя, фальшивый еврей, фальшивый христианин, фальшивый граф, чуждая мне жена, которая меня не понимает, чуждый мне сын, чужой для меня дом... Артур Блэк!... Всеми его миллионами не погасить банкротство его души» [Kobrin 1952, 300–301]. Герой искренне рассказывает в том, что в годы своей молодости он, хотя и не крестился, но малодушно порвал со своим прошлым.

Художник учился у д-ра Шварца и считает его своим духовным наставником. Через Рейнштейна мистер Блэк приглашает д-ра Шварца к себе домой. Д-р Шварц – знаковая фигура в пьесе Л. Кобрин. В ремарках драматурга указывается, что он сионист, внешне выглядит как «типичный еврей, с большой черной бородой». Этот незаурядный человек окончил университет за границей, получил степень доктора философии и двадцать лет отдал сионистскому движению. Упомянутые здесь два десятилетия должны были напомнить зрителям о 1897 г., когда в Базеле прошел Первый сионистский конгресс, оформивший основы этого национального движения.

Судьба д-ра Шварца сложилась трудно: в прошлом он был вынужден бежать из России и жить в эмиграции в Швейцарии. Во время погромов, прокатившихся по России в 1905 г., по заданию партии он ездил в Америку собирать деньги для пострадавших. С болью рассказывает д-р Шварц о своих детях, ушедших в русское революционное движение: его старший сын был повешен, а младший – арестован, пять лет он провел на каторге и только теперь «освобожден великой русской революцией». Д-р Шварц готов принять свои личные жертвы, поскольку считает их неизбежными. Он и его жена понимают, ради какой цели отдал жизнь их сын. Д-р Шварц признает, что это служит единственным утешением для матери.

Страдания? Я не единственный страдающий еврейский отец, – говорит д-р Шварц. – Когда в будущем когда-нибудь будут открыты страницы истории великой русской революции, мир прочтет там целые главы, написанные кровью наших сыновей и дочерей. Мне было бы легче сознавать, что этой кровью писалась наша собственная история, но это то, что позволяет нам, евреям, испытывать чувство гордости.

Что же ты за человек? – спрашивает его Артур. – Откуда в тебе эта вера? Откуда этот идеализм? Эта вера в свой народ? Каким ничтожным теперь я кажусь сам себе рядом с тобой... вместе со всеми моими миллионами [Kobrin 1952, 306].

В дом к американскому банкиру д-р Шварц приходит за деньгами для беженцев и благодарит Артура «от имени всех голодающих братьев и сестер в России». «Я счастлив, – говорит он, – что я встретил такого христианина, как Вы». Отвечая мистеру Блэку на его вопросы о сути сионистского движения, он говорит о пробуждении национального самосознания и обрете-

нии исторической родины, называет антисемитизм застарелой болезнью европейских стран. Когда же д-р Шварц узнает в Артуре своего родного брата, в его душе начинают бороться противоречивые чувства: ему сложно примириться с отступничеством, с тем, что тот оставил родителей, которые до конца своих дней считали, что их сын погиб.

Таким образом, эта линия пьесы строилась на противопоставлении судеб двух братьев. Если финансист Блэк сам признает свое духовное банкротство, то д-р Шварц предстает победителем в тяжелой жизненной борьбе: в своей душе он сумел соединить прошлое и настоящее. Герой уверенно смотрит в будущее и сам творит его. Отец, потерявший сына, связывает свои надежды с судьбой молодого поколения, воспитанию которого отдает все свои силы. Художник Рейнштейн – один из его любимых учеников.

Это новый тип еврейского художника, который черпает вдохновение из животворных источников души своего народа, – говорит д-р Шварц. – <...> С детства он рос под моим влиянием. Я взрастил в нем искреннюю и глубокую любовь к своему народу [Kobrin 1952, 313–314].

В отличие от Блэка, скрывающего свое еврейство даже от собственных детей, д-р Шварц и художник Рейнштейн с гордостью говорят о своей принадлежности к еврейству и его древней истории. Таким образом, Кобрин подчеркивает, что путь ассимиляции, выбранный Артуром Блэком, привел лишь к разрушению его собственной семьи, в то время как служение национальной идее поддерживает душевные силы д-ра Шварца, пережившего тяжелые личные утраты.

Ключевую роль в пьесе играет сцена из второго акта, в которой д-р Шварц говорит о наступившем «великом историческом моменте, когда залитый кровью старый мир идет к рождению новой жизни, где право на самоопределение будет у всех малых народов, включая еврейский» [Kobrin 1952, 304]. Он полон ожиданий и предчувствует, что вскоре «должно произойти нечто значительное». В четвертом, заключительном акте указано, что его действие происходит спустя четыре месяца, т.е. в июле. Таким образом, процитированные слова д-ра Шварца о великих событиях в России относятся к периоду Февральской революции и во многом передают настроения и аргументацию того времени, когда упоминание о жертвах, принесенных евреями на алтарь русской революции, звучало в выступлении известного американского раввина С. Вайса на митинге 24 марта 1917 г. и в речи возглавлявшего делегацию Временного правительства Б.А. Бахметева, обращенной к еврейским слушателям, собравшимся на Генри-стрит в июне 1917 г. [Szajkowski 1972, 124, 127–129].

С появлением д-ра Шварца, когда детям Артура открывается тайна происхождения их отца, и в тот момент, когда Грейс объявляет о своей любви к Рейнштейну, семья Блэка окончательно распадается на два лагеря: Артур

и его дочь приходят к еврейству, а жена и сын не находят в себе сил преодолеть свои антисемитские предрассудки. В финале пьесы все герои покидают дом банкира. Сбросив «маску лжи», Артур Блэк с «обновленной душой» «возвращается к своему народу» [Kobrin 1952, 321], едет в Палестину, чтобы «помочь своими деньгами строить национальный дом в Эрец Исраэль. Он не только возвращается к еврейству, но становится сионистом», – писал один из критиков [Vartsman 1917]. Мария и Вилли уезжают к дяде Томасу в Чикаго. Примечательно, что финансист Томас Бэкон, человек либеральных взглядов, увозя с собой сестру и племянника, говорит на прощанье Блэку: «Если вы завоюете Палестину, я открою там банк. Мне нравится работать с евреями». «Когда я встречаю людей, подобных Вам, мистер Бэкон, я хочу верить в братство народов», – признается д-р Шварц в своей заключительной реплике [Kobrin 1952, 324]. Грейс остается со своим женихом Рейнштейном, братья Шварцы отправляются в Палестину, правда д-р Шварц, возможно, лишь ненадолго, ведь у него есть важные партийные дела. Таким образом, в конце 1917 г. идеализированная модель Кобрин была призвана продемонстрировать моральный триумф русского сиониста. Интеллигент-сионист выступает здесь в роли идейного наставника ассимилированного американца, указывая ему на достойное применение заработанных миллионов.

Примечательно, что в драме Кобрин были показаны представители влиятельных кругов американского общества, сочувствующие еврейству и готовые принять активное участие в созидательной работе в Палестине. Христианам Томасу Бэкону и Грейс близки идеи толерантности, они выступают горячими поборниками равенства, закрепленного Конституцией Америки, и деятельно воплощают эти убеждения в своей жизни. Как и Артур Блэк, отвечая на призыв президента страны, прозвучавший в начале мировой войны, Томас внес деньги в Jewish Relief Committee, передав «через знакомого еврея в Чикаго 5 тысяч долларов». Томас с одобрением относится к работе племянницы в еврейском квартале и по ее просьбе выписывает чек в 25 тысяч долларов для «settlement» – еврейских кварталов. Отметим, что в пьесе несколько раз называются крупные суммы, которые вносит банкир Артур Блэк: 40 тысяч он передает на поддержку евреев Ист-Сайда, 25 тысяч – д-ру Шварцу для его партии, отдает распоряжение своему сотруднику увеличить чек для Jewish Relief Committee. Безусловно, подобный прием должен был вызывать интерес зрительской аудитории, и никто из критиков того времени не ставил под сомнение его правомерность. Таким образом, в этой пьесе Кобрин отразил решающий этап формирования в годы Первой мировой войны комитетов помощи, объединенных затем в самую крупную еврейскую благотворительную организацию – «Джойнт», что подчеркивало огромный финансовый и организационный вклад Америки в дело помощи еврейскому народу [Beizer 2015, 11–51]. Однако принципиальная идея автора состояла в признании победы духовного на-

чала над материальным. Так, д-р Шварц решительно отказывается от денег, предложенных ему лично, но благословляет возвращение Артура к еврейству и его готовность помогать возрождению национального дома в Эрец Исраэль.

Несомненный интерес для истории еврейского театра представляют рецензии того времени, в которых запечатлены сведения об игре актеров, костюмах, гриме и наиболее запоминающихся сценах¹. Так, редактор газеты «Forverts» А. Каган и критик д-р И. Вартсман отмечали удачное построение драмы и выразительность ее персонажей. «Играют драму хорошо, – писал И. Вартсман. – Актеры понимают и чувствуют свои роли, нет ощущения того, что это пока еще сырой спектакль» [Vartsman 1917]. Все рецензенты отмечали игру Бориса Томашевского, внешне хорошо подходившего для роли Блэка и создавшего «верный образ». «Есть удачные штрихи в образе Блэка, – писал Й. Энтин, – это его беспокойство... его импульсивность, его вера, его память о детстве, его стремление к правде» [Entin 1917].

Марию играла актриса Сара Эпштейн. «Ей удалось создать образ христианки и аристократки, она играет любящую мать» [Vartsman 1917]. Зрителей впечатлял ее выход в последней сцене перед отъездом из дома, когда печальная героиня появлялась с большим крестом на груди. Одной из самых трогательных была сцена, в которой братья Шварцы вспоминали о родительском доме, напевая еврейские мелодии. Критики того времени отмечали игру молодой актрисы Берты Герстейн, незадолго до этого дебютировавшей у Томашевского в пьесе Кобрина «Надежда Израиля» (1915). «Грейс – самая цельная фигура в пьесе» [Entin 1917]. «Мадам Герстейн в роли Грейс играет прелестно, естественно, словно она у себя дома. Но в этом проявилась слабая сторона, ведь она дочь миллионера, и хотя она и работает в еврейском квартале, она не может вести себя так, как ведет еврейская девушка» [Vartsman 1917]. Запомнилась и игра Юлиуса Натансона в роли Вилли: «Его привыкли видеть в ролях легкомысленных персонажей, он танцор и буф-комик, а здесь играет сноба как ведущий актер труппы... Сначала он не производил сильного впечатления, но по ходу пьесы актер словно вживался в роль, и в заключительной сцене четвертого акта его игра была особенно выразительной, когда он, недавно бросивший отцу презрительное “sheeny”, должен был на прощанье подать ему руку, но так и не смог ее протянуть» [Vartsman 1917].

Создателям спектакля было сложно добиться верного тона в изображении главных положительных героев пьесы – художника Рейнштейна и д-ра Шварца, призванных передать тот образцовый «национальный тип», к воплощению которого стремился драматург. Однако критики первых поста-

¹ Я благодарна проф. Д. Роскесу и М.-Х. Сигель (Нью-Йорк), С. Барановскому (Иерусалим) и Б.М. Лахману (Москва) за помощь в поиске рецензий, приведенных в статье из «Leksikon fun Yidishn teater» З. Зильберцвайга. – Г. Э.

новок считали, что сионистский деятель д-р Шварц в исполнении Лазаря Фрида вышел «несколько схематичным», в то время как Рейнштейн – «беспомощным». Д-р Шварц выступает как еврейский патриот, но говорит шаблонно, как по брошюре, словно «читает сидур» [Entin 1917]. Молодой актер Вильям Шварц в роли художника Рейнштейна «не совсем такой, каким должен был быть. Кобрин вывел его слишком беспомощным. Художник-социалист, картины которого оказали такое глубокое впечатление на миллионера, не может выглядеть столь несчастным и беспомощным. Он не может по-христиански столь долго терпеть хамство Вилли. Талантливый и уже известный художник не должен бояться университетских снобов, а наоборот, должен смотреть на них свысока» [Vartsman 1917].

Почти все рецензенты критиковали грим д-ра Шварца. По замыслу режиссера актер был загримирован под Т. Герцля, однако зрители почувствовали в этом фальшь. «Тип человека, которым он является – это не тип Герцля. Когда он впервые говорит с Блэком, то словно читает публичную лекцию. И когда он рассказывает миллионеру о своем личном горе, сцена также выглядит ненатуральной. Герой словно выставляет свои страдания. Не знаю, – признавал Вартсман, – может быть, я ожидал того, что было выше его сил. В драме есть выразительные сцены, и есть уверенность, что потом этот образ усилится» [Vartsman 1917].

Христианского либерала – банкира Томаса Бэкона – играл актер Петер Граф. «Не годится, чтобы миллионер был таким худым и маленьким. Он должен быть таким, как его сестра Мария. Это должны быть узнаваемые типы христиан, которые воплощают два мира. <...> Но важнее всех мелочей то, что я могу каждому посоветовать посмотреть пьесу, и я уверен, что подобные пьесы следует смотреть более одного раза» [Vartsman 1917].

В рецензии для газеты «Di Varhayt» Энтин писал, что, познакомившись с пьесой еще в рукописи, он указывал Кобрину на ряд художественных недочетов, некоторые из которых на сцене усилились. Однако критик признавал, что, несмотря на «фальшивые нотки», с точки зрения сценографии постановка получилась интересная. Энтин отмечал, что если раньше настраивание зала определяла «социалистическая галерка», то теперь – «националистически-сионистская»: она живо откликается и долго аплодирует тем репликам героев, в которых слышит отзвуки своих идей. «Это тенденциозная пьеса, а точнее зарисовка современности... И все же, – писал он, – пьеса эта глубокая, она понравится не только “националистической” галерке, но и тем националистам, у которых развито эстетическое чувство, и даже просто любителям хорошей драматургии, которые не являются националистами». При этом Энтин скептически отнесся к изображению конфликта внутри семейства Блэка: «Война между евреем и христианами показана односторонне. Драматургам и режиссерам надо думать о том, как вообще такой конфликт должен быть показан на еврейской сцене». По мнению критика, образы антисемитов вышли примитивными и односторонними, они

«черны, как дьяволы». Выглядит неправдоподобным, чтобы в доме миллионерши могло прозвучать такое слово, как «sheeny»; излишним, с его точки зрения, было и сравнение Артура с Шейлоком в мелодраматических возгласах Марии и Вилли в финале 3-го акта. «Они говорят не как в богатом американском доме, а как в бедном хасидском квартале. Истина в том, что Кобрин рисует то, чего сам он не переживал» [Entin 1917]. На изображение основного конфликта, расколовшего семью Блэка, обращал внимание в своей статье и А. Каган, рассматривая сходство сюжета и героев этой пьесы с драмой М. Нордау «Доктор Кон» (1898) [Cahan 1917].

Театральные рецензенты первых нью-йоркских спектаклей ставили вопрос о том, как следует еврейским актерам играть американцев, чтобы их персонажи были убедительными. Так, Б. Горин отмечал, что обстановка, которую изображает драматург, ему самому все-таки чужда, что заметно по некоторым деталям. Например, как мог еврейский художник поначалу считать, что граф, банкир Блэк хочет помочь еврейской семье, но при этом не хочет, чтобы те знали, кто же им помогает? Блэк едет слушать сионистского деятеля, но как же граф-христианин поймет речь сиониста в «Купер Юнион»? «Понятно, что суть в той борьбе, которая происходит в душе банкира... Суть в психологической стороне», – писал Б. Горин [Gorin 1917]. Нам следует заметить, что в тексте пьесы есть вполне остроумный ответ на заданный д-ром Шварцем вопрос о том, понял ли банкир его речь в «Купер Юнион», на который Артур Блэк отвечает, что он воспринимал не слова, а «музыку», настроение его выступления. Это лишний раз свидетельствует о стремлении Кобрина к поиску психологического обоснования сюжетных ходов при всей очевидной сконструированной структуре его драмы.

Театральный критик из «Frage arbeter shtime» также признавал, что история о возвращении банкира к своим еврейским корням выглядит искусственной. Гораздо правдивее был бы рассказ о том, как прежний социалист, прежний космополит приходит к восприятию сионистских идей, поскольку это как раз то, что пережил сам драматург и многие представители его поколения. Такая история была бы убедительней, поскольку продемонстрировала бы известную автору среду, которую тот мастерски изображал в своих рассказах [D.B. 1918].

В «Воспоминаниях еврейского драматурга» Кобрин свидетельствовал, что первая постановка произвела сильнейшее впечатление: в антракте некоторые зрители бросились покупать актерам цветы.

Там был один раввин из *йехудим* [американских реформистов. – Г.Э.], который выбежал на сцену и произнес зажигательный *speech* об этой постановке, а после спектакля сотни зрителей провожали нас до нашего поезда... Через пару дней в актерском клубе Борис Томашевский приветствовал нас с шампанским. Каждый раз пьесу встречали овацией. И однажды американские еврейские студенты – члены «Меноры» или другой еврейской общественной организации –

были так захвачены пьесой, что после третьего акта один из них выбежал на сцену и, как и реформистский раввин, произнес пламенную речь, после которой студенты и весь зал запел “Ха-Тиква” [Kobrin 1925 Bd. II, 149–150].

«До этого, – писала его жена Паулина Кобрин, – я никогда не видела такого спонтанного воодушевления в еврейском театре» [Kobrin 1952, VIII].

Критики того времени по-разному определяли жанр пьесы Кобрин: «национальная драма», «сентиментальная мелодрама», «современная зарисовка», «тенденциозная драма», но единодушно отмечали ее непосредственный отклик на знаковые события 1917 г. Развивая известный драматургический конфликт «отцов» и «детей», Кобрин представил широкий фон национальных партий и социальных движений в России и Америке на рубеже XIX и XX в. Он показал драматическое столкновение двух культурных моделей: американской «self-made man» (мистер Блэк) и русской, которую воплощал русско-еврейский интеллигент и сионист (доктор Шварц). Рассказывая историю семьи мистера Блэка, автор размышлял о проблемах еврейской ассимиляции и антисемитизма в Америке, изображал представителей консервативных и либеральных кругов американского общества, демонстрировал их отношение к трагедии, переживаемой европейским еврейством в годы Первой мировой войны. Рассказ о «детях» позволял показать американскую университетскую среду и работу образовательных учреждений для эмигрантов. Пьеса затрагивала социальную, интеллектуальную и политическую жизнь еврейских кварталов Нью-Йорка начала XX в. Кроме того, это была попытка еврейского драматурга создать образы богатых американцев, представлявших высшие круги делового мира Америки. Кобрину удалось передать бурлящую атмосферу митингов и выступлений выдающихся еврейских ораторов, которые, подобно его земляку социалисту Хаиму Житловскому, производили глубокое впечатление на аудиторию, увлекая ее своими идеями. Совсем не случайно одна из глав известной монографии Ирвинга Хая «World of Our Fathers» называется «A Passion for Lectures» [Howe 1990, 238–244]. Эта «страсть» к посещению лекций была одной из примет того времени, как и общее стремление еврейской молодежи 1880-х – 1910-х гг. к образованию и участию в идейной полемике и партийной борьбе.

Сегодня пьеса Л. Кобрин интересна именно тем, что передает эмоции своего времени. Возможно, глубоко символично, что в 1917 г., в этой «переходной точке» русской и еврейской истории, идишская литература и сцена в Америке были готовы принять идеализированный образ русско-еврейского интеллигента. По свидетельству Л. Кобрин, в театре Б. Томашевского пьеса «Цурик цу зайн фолк!» с успехом шла в течение нескольких недель, ее кассовые сборы были высокими, однако затем «с глубоким сожалением и со слезами на глазах» Томашевский решил заменить ее и поставить свою мелодраму «Di hazonte». В результате театр утратил «интели-

гентную публику», в то время как Самуэль Гольденбург блестяще ставил эту пьесу в Филадельфии в течение всего театрального сезона 1918 г., и сыгранная им роль Блэка стала одной из лучших ролей этого артиста [Kobrin 1925 Bd. II, 148–152].

С ним [Томашевским] я был близок более чем с кем-либо еще из еврейских актеров, – писал Кобрин в «Воспоминаниях еврейского драматурга». – Он играл во многих моих пьесах, с ним я разделил большую часть своего успеха на сцене. Однако и большая часть моих пьес, которые он удачно ставил, из-за него же обрели свой вечный покой на подмостках его театра» [Kobrin 1925 Bd. II, 125].

Эти строки, написанные в середине 1920-х гг., отразили двойственное отношение Кобрин к Борису Томашевскому: он ценил его как выдающегося актера, способного угадать талант в молодых артистах, но в то же время скептически относился к претензиям Томашевского-драматурга, часто заменявшего успешные спектакли своего театра постановками сочиненных им самим мелодрам, что, по мнению Кобрин, вело к утрате «интеллигентного зрителя».

Рассказывая о театральной жизни 1890-х – 1910 х гг. в «Воспоминаниях еврейского драматурга», Кобрин неоднократно подчеркивал, что драматурги и антрепренеры того времени всегда стремились привлечь в театр «интеллигентную аудиторию». Однако в середине 1920-х гг., когда он работал над мемуарами, писатель признавал, что многое в жизни театра изменилось, пришло новое поколение, для которого эта прежняя борьба перестала быть одной из важных составляющих в оценке успешности спектакля. В новых исторических условиях столь близкий Кобрину, как и многим бывшим эмигрантам 1880–1900-х гг., идеализированный образ русско-еврейского интеллигента постепенно утратил свое обаяние, перестал быть узнаваемым и понятным. Позитивные ожидания 1917 г., связанные с революционными событиями в России, не оправдались, и в дальнейшем политическом противостоянии прежние тесные культурные связи двух крупнейших еврейских диаспор в США и России были утрачены. Тем не менее, драма Л. Кобрин «Назад к своему народу!» долгое время оставалась в репертуаре еврейского театра. Согласно данным, приводимым в «Лексиконе еврейского театра» (1963) З. Зильберцвайга, ее неоднократно ставил Самуэль Гольдебург; в Лондоне пьесу играли у Зигмунда Фейнмана и Йосефа Кесслера; в 1929 г. ее премьера состоялась в Мексике в театре Мориса Брауна; в 1956 г. она была вновь поставлена в Филадельфии труппой «Kunstvinkl», и в дальнейшем актриса Клара Хаберман выступала в разных городах Америки с моноспектаклем по мотивам этой драмы [Zylbercweig 1963, 3017].

Известный театральный деятель и критик А. Мукдойни писал: «Кобрин обычно любил указывать на свою драму «Назад к своему народу!» как на первую национальную драму в еврейско-американской драматической

литературе, подразумевая при этом пьесу, в которой главной темой и главной идеей стал современный, модернизированный еврейский национализм. В те времена, когда национализм еще был под запретом и осмеивался, его драма оказалась поистине революционной. Это означало, что Кобрин не шел по течению, но часто оказывался идущим против течения» [цит. по: Zylbercweig 1963, 3017].

В заключение следует сказать, что Леон Кобрин был одним из немногих начавших писать на идише литераторов-социалистов, кто еще в начале 1890-х гг. понимал, что в Америке складывается новая русско-еврейская община со своей особой социальной, интеллектуальной и культурной судьбой. Наблюдая за ее развитием, он умел чутко воспринимать важнейшие изменения в ее общественных настроениях, что нашло отражение и в его пьесе с необычным для театральных произведений названием-призывом «Назад к своему народу!», появившейся на подмостках еврейской сцены в полном противоречий, трагедий и надежд 1917 г.

Источники

- Cahan 1917 – *Cahan A.* Kobrins a naye drame in Tomashevsky teatr // Forverts. 1917. 27 December.
- [D. B.] 1918 – [D. B.] In teatr // Fraye arbeter shtime. 1918. 2 Februar.
- Entin 1917 – *Entin Y.* Kobrins «Tsurik tsu zain folk» // Di Varhayt. NY, 1917. 25 December
- Gorin 1917 – *Gorin B.* Tsurik tsu zain folk: a drame in fir akten fun Leon Kobrin // Der Morgn Zhurnal. 1917. 27 December.
- Kobrin 1910 – *Kobrin L.* Forrede // Kobrin L. Gezamlte shriften. New York, 1910. P. I–VIII.
- Kobrin 1925 – *Kobrin L.* Erinerungen fun a Yidishn Dramaturg: 2 Bd. New York, 1925.
- Kobrin 1952 – *Kobrin L.* Tsurik tsu zain folk // *Kobrin L.* Dramatishe shriftn. New York, 1952. P. 273–324.
- Kobrin 1955 – *Kobrin L.* Mayne Fuftsik Yor in Amerike. Vol. 2. New York, 1955, 1966.
- Melamed 1917 – *Melamed Sh. M.* Der Yidisher teater un di yidishe idee // Di Varhayt. 1917. 31 December.
- Vartsman 1917 – *Vartsman I.* Tsurik tsu zain folk! // Der Tog. 1917. 25 December.

Литература

- Журавлева 2008 – *Журавлева В.И.* Settlement house movement в США и проблема адаптации русско-еврейских эмигрантов на рубеже XIX–XX веков // Еврейская эмиграция из России. 1881–2005 / Отв. ред. О.В. Будницкий. М.:РОССПЭН, 2008. С. 71–95.

- Эстрайх 2011 – *Эстрайх Г.* За немцев или за русских: нью-йоркский «Форвертс» в Первую мировую войну // Архив еврейской истории. Международный исследовательский центр российского и восточноевропейского еврейства / Гл. ред. О. В. Будницкий. Т. 6. М.: РОССПЭН, 2011. С. 123–137.
- Элиасберг 2016 – *Элиасберг Г.А.* Драматургия Леона Кобрин: из истории еврейского театра в Америке (1890–1920-е гг.) // Национальный театр в контексте многонациональной культуры / Девятые международные Михоэлсовские чтения. М., 2016. С. 186–202.
- Baranov 1918 – *Baranov M.* A drame fun Osip Dymov un comedie fun Leon Kobrin // *Zyukunft*. 1918. № 1. P. 69–70.
- Beizer 2015 – *Beizer M.* Relief in Time of Need: Russian Jewry and the Joint, 1914–24. Bloomington: Slavica, 2015.
- Cohen 1975 – *Cohen N.* American Jews and the Zionist Idea. New York, 1975.
- Cassedy 1997 – *Cassedy S.* To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals Who Came to America. Princeton University Press, 1997.
- Dawidowicz 1982 – *Dawidowicz L.* On Equal Terms: Jews in America 1881–1981. New York, 1982.
- Entin 1952 – *Entin Y.* Leon Kobrin der dramaturg // *Kobrin L.* Dramatishe shriftn. New York, 1952. P. IX–XXXVII.
- Goren 1970 – *Goren A.* New York Jews and the Quest for Community: The Kehillah Experiment, 1908–1922. New York, 1970.
- Grin 1963 – *Grin B.* Leon Kobrin // *Grin B.* Yidishe shraiber in Amerike. NY, 1963. P. 93–100.
- Hapgood 1967 – *Hapgood H.* The Spirit of the Ghetto. New York, 1967. Reprint.
- Howe 1990 – *Howe I.* World of our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made. New York, 1990.
- Niger 1946 – *Niger Sh.* Leon Kobrin – silderer fun shtarke un elementare gefiln // *Niger Sh.* Derzeilers un romanistn. Vol. I. New York, 1946. P. 217–271.
- Rivkin 1951 – *Rivkin B.* Leon Kobrin – fuftzik yor shafn // *Rivkin B.* Unzere prozaikers. New York, 1951. P. 76–85.
- Rogof 1917 – *Rogof H.* «Dem doctors vaiber» – a naye piese fun Leon Kobrin in Peoples Teater // *Forverts*. 1917. 28 November.
- Shulman 1981 – *Shulman E.* Kobrin Leon // *Leksikon fun der Nayer Yidisher literatur*. Vol. VIII. New York, 1981. P. 2–6.
- Shulman 2007 – *Shulman E.* Kobrin Leon // *Encyclopaedia Judaica*. 2nd Edition, Vol. XII. New York, 2007. P. 244–245.
- Szajkowski 1972 – *Szajkowski Z.* Jews, Wars and Communism. The Attitude of American Jews to World War I, The Russian Revolution of 1917, and Communism (1914–1945). Vol. 1. New York, 1972.
- Zylbercweig 1963 – *Kobrin Leon* // *Zylbercweig Z.* *Leksikon fun yidishn teater*. Vol. IV. New York, 1963. P. 2962–3044.

Russian-Jewish New York, the Balfour Declaration, and the Revolution in Russia in Leon Kobrin's play *Back to Your People!*

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

Dr., Assistant Professor, Center for Biblical and Jewish Studies, Russian State University for the Humanities

E-mail: eliasgal@rambler.ru

ID ORCID: 0000-0002-8051-8912

Abstract: The article analyzes Kobrin's play *Back to Your People!* and the Yiddish press reviews of its performances in New York at Boris Thomashevsky's Peoples Theater in December 1917 by A. Cahan, I. Vartsman, B. Gorin and others. Critics defined the genre of Kobrin's play variously as "national drama", "sentimental melodrama", "modern sketch" and "tendentious drama" but unanimously noted that it was a direct response to the landmark events of 1917, including the Russian Revolution and the Balfour Declaration. These events triggered nationalist feelings and had a significant impact on Jewish socialists like Kobrin, whose writing and political views were strongly influenced by Russian populism. The play depicted a dramatic clash between two cultural models: an American banker as a "self-made man" and the Russian-Jewish intellectual and Zionist leader. It reflected the issues of inter-generational conflicts, Jewish assimilation and anti-Semitism in America. Kobrin portrayed representatives of conservative and liberal circles in American society and demonstrated different attitudes towards the tragedy experienced by European Jewry during the First World War. The depiction of the younger generation allowed Kobrin to show the American university milieu, the work of the settlement house movement and the educational institutions for the Jewish immigrants. The play touched upon the social, intellectual and political life on the Lower East Side.

Keywords: Jewish literature, drama, theater, Yiddish, Russian-Jewish emigration, New York, Balfour Declaration

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.2

References

- Baranov M. A drame fun Osip Dymov un comedie fun Leon Kobrin // *Zukunft*. 1918. No. 1. P. 69–70.
- Beizer M. *Relief in time of need: Russian Jewry and the Joint, 1914–24*. Bloomington, 2015.

- Cassedy S. *To the Other Shore: The Russian Jewish Intellectuals Who Came to America*. Princeton University Press, 1997.
- Cohen N. *American Jews and the Zionist Idea*. New York, 1975.
- Dawidowicz L. *On Equal Terms: Jews in America 1881–1981*. New York, 1982.
- Eliasberg G.A. *Dramaturgiia Leona Kobrina: iz istorii evreiskogo teatra v Amerike (1890–1920-e gg.) // Natsional'nyi teatr v kontekste mnogonatsional'noi kul'tury / Deviatye mezhdunarodnye Mikhoelsovskie chteniia*. Moscow, 2016. P. 186–202.
- Entin Y. *Leon Kobrin der dramaturg // Kobrin L. Dramatishe shriftn*. New York, 1952. P. IX–XXXVII.
- Estraikh G. *Za nemtsev ili za russkikh: n'iu-iorskii "Forverts" v Pervuii mirovuii voinu // Arkhiv evreiskoi istorii. Mezhdunarodnyi issledovatel'skii tsentr rossiiskogo i vostochnoevropeiskogo evreistva / Ed. by O. V. Budnitskiy*. Vol. 6. Moscow, 2011. P. 123–137.
- Goren A. *New York Jews and the Quest for Community: The Kehillah Experiment, 1908–1922*. New York, 1970.
- Grin B. *Leon Kobrin // Grin B. Yidishe shraiber in Amerike*. New York, 1963. P. 93–100.
- Hapgood H. *The Spirit of the Ghetto*. New York, 1967. Reprint.
- Howe I. *World of our Fathers: The Journey of the East European Jews to America and the Life They Found and Made*. New York, 1990.
- Niger Sh. *Leon Kobrin – shilderer fun shtarke un elementare gefiln // Niger Sh. Derzeilers un romanistn*. Vol. I. New York, 1946. P. 217–271.
- Rivkin B. *Leon Kobrin – fuftzik yor shafn // Rivkin B. Unzere prozaikers*. New York, 1951. P. 76–85.
- Rogof H. *"Dem doctors vaiber" – a naye piese fun Leon Kobrin in Peoples Teater // Forverts*. 1917. 28 November.
- Shulman E. *Kobrin Leon // Encyclopaedia Judaica. 2nd Edition, Vol. XII*. New York, 2007. P. 244–245.
- Shulman E. *Kobrin Leon // Leksikon fun der Nayer Yidisher literatur*. Vol. VIII. New York, 1981. P. 2–6.
- Szajkowski Z. *Jews, Wars and Communism. The attitude of American Jews to World War I, The Russian Revolution of 1917, and Communism (1914–1945)*. Vol. 1. New York, 1972.
- Zhuravleva V.I. *Settlement house movement v SShA i problema adaptatsii russko-evreiskikh emigrantov na rubezhe XIX–XX vekov // Evreiskaia emigratsiia iz Rossii. 1881–2005 / Ed. by O.V. Budnitskiy*. Moscow, 2008. P. 71–95.

Валерий Дымшиц
(Санкт-Петербург, Россия)

Научный сотрудник, Центр «Петербургская иудаика», Европейский университет
в Санкт-Петербурге

E-mail: vodym1959@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-1099-9917

«Небо, улетающее как птица!» (Образ Финляндии в прозе Осипа Мандельштама и Исаака Бабеля)

Аннотация: На материале прозы Осипа Мандельштама и Исаака Бабеля показано их восприятие Финляндии как своеобразного субститута библейской Земли Обетованной. Неожиданно называя просторное небо в качестве отличительной черты финского ландшафта, далее оба писателя продолжают последовательно изображать Финляндию как пустыню, а ее жителей – как ближневосточных номадов. При всем несходстве биографий и творческих методов Бабеля и Мандельштама, их взгляд на Финляндию очень похож. Вероятно, это отражает воззрения, характерные для петербургской еврейской интеллигенции, захваченной идеями национального романтизма и сионизма.

Ключевые слова: Бабель, Мандельштам, евреи, мемуарная проза, Финляндия

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.3

Среди «романтических» пространств, освоенных русской литературой, Финляндии принадлежит не такое значимое, как Кавказу, но вполне почетное место. Русской поэтической традиции привычно было видеть в Финляндии пустое, почти ненаселенное пространство суровой и дикой природы. Воображение поэтов поражали «горы» (то есть холмы), скалы, леса, озера и, в первую очередь, бурные водопады. Традиция, начатая державинским «Водопадом» («Алмазна сыплется гора»), была продолжена «Эдой» Баратынского («На них шумит сосновый лес; / С них бурно льются водопады»), «Карелией» Федора Глинки («В глуши гигантом ярим / Блеснул Кивач его очам...») и «Финляндией» Александра Бестужева («И в бездну их крутятся водопады, / Гремучие, как воющий набат»).

Литературный образ Финляндии как «страны скал, озер и водопадов» был настолько силен, что продолжал действовать и в XX в., когда романтические декорации обветшали. А.И. Куприн в очерке «Немножко Финляндии»,

написанном в 1908 г., всерьез рассуждает о достижениях финского образа жизни, о высоком качестве финского спорта и образования. Но писатель не может удержаться от речевого штампа, который сильнее личного интереса и реалистической манеры. Куприн пишет о том, что финны сформировались «среди жестокого климата, на скудной земле, усеянной огромными камнями, под рев водопадов». В том же 1908 г. юный Осип Мандельштам пишет одно из своих первых, еще очень слабых стихотворений «О, красавица Сайма, ты лодку мою колыхала». Это стихотворение не просто подражательно с точки зрения поэтической формы. Выбор «водяных» (и водянистых) образов опять отсылает к «общему» способу говорения о Финляндии. Через год, в 1909 г., Иннокентий Анненский создает свой «антиромантический» шедевр «То было на Валлен-Коски». Стихотворение опять посвящено водопаду, на этот раз Иматре. Ирония стихов Саши Черного движется несовпадением романтических чувств «простака» с неромантической действительностью. В один год с Анненским Саша Черный в стихотворении «Из Финляндии» пишет: «Был на Иматре. – Так надо. / Видел глупый водопад. / Постоял у водопада / И, озлясь, пошел назад». У сатирика уже нет сил глядеть на водопад, окончательно ставший романтическим штампом, но ничего другого он в Финляндии увидеть не может – «так надо».

На этом фоне совершенно иначе выглядит восприятие Финляндии русскими писателями еврейского происхождения. Для них Финляндия тоже «дикая страна», но они замечают в ней нечто иное: не водопады и озера, а в первую очередь пустые и пустынные небеса. В восприятии Финляндии русскими евреями отчетливо видны следы иной национальной мифологии, пропускающей через романтические штампы. То, что речь идет о некотором внеличностном групповом стереотипе, хорошо видно на примерах из прозы двух таких несходных друг с другом авторов, как Исаак Бабель и Осип Мандельштам. Они оба, говоря о Финляндии, с одной стороны, не используют устойчивых в русской литературе образов этой страны, а с другой, акцентируют внимание своих читателей на изображении финского неба – ничем в других описаниях не примечательной детали пейзажа.

И Бабель, и Мандельштам любили Финляндию. «О Гельсингфорс, любовь моего сердца! <...> О Гельсингфорс, пристанище моей мечты», [Бабель 2005а, 263–265] – пишет о столице Финляндии Исаак Бабель. Ему с добродушной иронией вторит Осип Мандельштам: «Я любил страну, где все женщины – безукоризненные прачки, а извозчики похожи на сенаторов» [Мандельштам 1990, 17]. Вслед за Бабелем и Мандельштамом признаться в своей любви к столице Финляндии и к самой Финляндии могли бы многие русские евреи.

В конце XIX – начале XX вв. Финляндия стала привычной зоной рекреации для петербургской интеллигенции. Отдых в Финляндии в начале XX в. был одновременно эстетическим (мода на все северное, скандинавское) и политическим жестом. В Великом княжестве Финляндском, пользовавшемся значительной автономией, давление российской власти ощущалось сла-

бее. Кроме того, Финляндия воспринималась как «внутренняя Европа». Соответственно, петербургская интеллигенция (прежде всего успешные профессионалы – адвокаты, врачи, инженеры, художники, журналисты, писатели), настроенная преимущественно западнически, либерально и оппозиционно, предпочитала отдыхать в Финляндии¹. Как писал Мандельштам: «Я всегда чувствовал особенное значение Финляндии для петербуржца» [Мандельштам 1990, 17].

Среди этих успешных «новых профессионалов» было немало евреев. Кроме того, для многих петербургских евреев «ближняя Финляндия» была не только излюбленным курортом, но и местом постоянного проживания, так как, находясь там, можно было избежать проблем с правом жительства. Финляндия не входила в черту еврейской оседлости, но финская полиция сквозь пальцы смотрела на нарушения российского законодательства. По той же самой причине в Финляндии проводились съезды и конференции оппозиционных и революционных партий, как общероссийских, так и еврейских.

На финляндской даче Семен Дубнов писал «Всеобщую историю евреев», а его дочь София Дубнова-Эрлих – стихи. Семен Ан-ский жил и работал в Териоках (теперь Зеленогорск). В Финляндии неоднократно бывал по личным и по партийным делам Владимир Жаботинский. Именно на сионистской конференции в Гельсингфорсе в 1906 г. он произнес свою известную речь, которая сразу вывела его в лидеры русских сионистов.

Тема «Русские евреи в Финляндии»², или, точнее, «Восприятие Финляндии русскими евреями» могла бы стать предметом обширного исследования³.

Петербуржец Мандельштам биографически связан с Финляндией прочнее, чем Бабель, который посетил эту страну только однажды, в самом на-

¹ Это отношение дореволюционной столичной интеллигенции к Финляндии напоминает любовь московской и ленинградской, в том числе еврейской, интеллигенции к Прибалтике в поздние советские годы.

² Краткий обзор истории русских евреев в Финляндии содержится в двух выпусках сборников, посвященных истории русско-еврейской диаспоры [Пархомовский 2008, 29–39; Пархомовский 2012, 238–241]. Следует заметить, что большинство русских евреев, поселившихся в Финляндии, были демобилизованными солдатами-«николаевцами». Они селились преимущественно в городах, расположенных поблизости от мест прохождения службы, в основном в Гельсингфорсе (Хельсинки) и Або (Турку). Петербургские евреи, евреи-«дачники», использовавшие Финляндию в качестве зоны рекреации или даже постоянного места жительства, предпочитали Карельский перешеек и Старую Финляндию (регион в Финляндии, расположенный недалеко от современной российско-финской границы). История этих «дачников» до сих пор не написана.

³ Финляндия была нечастым, но заметным топомом в еврейской литературе на многих ее языках, начиная от идиша (роман Шолома Аша «Мэри» [Аш 1912]) до собственно финского (роман Даниэля Каца «Как мой прадедушка прибежал на лыжах в Финляндию» [Кац 2006]).

чале 1917 г. Тем не менее, Бабель продолжал вспоминать о Финляндии и через несколько лет после своего единственного визита, например, в «Записях и набросках для «Конармии»».

Набросок «Житомирский нарком»: «Я видел в Финляндии, настоящие пролетарии, здесь – евреи, вылезшие из гробов» [Бабель 2005б, 363]. Возможно, это фрагмент предполагаемой прямой речи персонажа.

Набросок «Чехи»: «Русский чиновник в Финляндии. <...> И я вспомнил Финляндию...» [Бабель 2005б, 364]. Видимо, здесь Бабель сравнивает зажиточные и аккуратные чешские колонии на Волыни с Финляндией.

Непосредственно Финляндии Бабель посвятил два произведения: очерк «Финны» (1918) [Бабель 2005а, 313–316] и рассказ «Линия и цвет» (1923) [Там же, 263–266] – оба очень значимые для понимания творчества Бабеля в целом.

Очерк «Финны» о Гражданской войне в Финляндии был опубликован наряду с восемнадцатью другими очерками Бабеля в газете Горького «Новая жизнь». Тема очерка: финские красногвардейцы собираются вторгнуться в Финляндию, из которой они были изгнаны финскими «белыми» при содействии немецкого экспедиционного корпуса. Действие очерка происходит в мае 1918 г., на заключительном этапе трехмесячной гражданской войны, проигранной «красными».

В «Финнах» уже угадываются стиль и темы знаменитой «Конармии», написанной пятью-шестью годами позже. Именно в этом очерке впервые появляются те приемы описания солдатской массы, которые потом составят основу «Конармии» – элементы сказа, лаконизм, лакуны в изложении, быстрая смена планов. Противостояние «интеллигента» и «народа» является одним из центральных конфликтов «Конармии». «Интеллигент» не может вступить в диалог с «народом», потому что не может найти с ним общего языка. В очерке «Финны» это отсутствие языка коммуникации показано буквально. Рассказчик узнает, о чем говорят между собой финны, через переводчика, который в какой-то момент отказывается ему переводить – и всякий контакт обрывается. Сближает с «Конармией» очерк «Финны» и его трагизм: финские красногвардейцы собираются вступить в бой, не зная о том, что они так же, как конармейцы, наступающие на Львов, обречены на неминуемое поражение.

Рассказ «Линия и цвет» был опубликован в журнале «Красная новь» в 1923 г. одновременно с первыми рассказами из «Конармии». Этот рассказ, очень похожий на эстетический манифест, принадлежит к тем немногочисленным произведениям Бабеля (другой пример – рассказ «Мой первый гонорар» [Бабель 2005а, 213–224]), в которых писатель излагает свое понимание природы художественного творчества.

Сюжет рассказа «Линия и цвет» таков. Нарратор встречает в декабре 1916 г. в санатории «Оллила» под Хельсинки Александра Федоровича Керенского. Выясняется, что Керенский близорук. Нарратор советует

Керенскому приобрести очки, настаивая на том, что их отсутствие не позволяет его собеседнику наслаждаться красотами финской природы и женской красотой⁴. Керенский отказывается, говоря, что для него цвет важнее линии («Зачем мне линии, когда у меня есть цвета?» [Там же, 265]). Его эстетические предпочтения явно не на стороне сухой графики (то есть вещественной реальности), а на стороне пастозной живописи (то есть фантазий). Физическая близорукость оборачивается политической близорукостью и политической гибелью Керенского, мечтателя, неспособного видеть истинные пропорции вещей⁵. Рассказ кончается выступлением Керенского на митинге после Февральской революции.

Митинг был назначен в Народном доме. Александр Федорович произнес речь о России – матери и жене. Толпа удушала его овчинами своих страстей. Что увидел в ошетилившихся овчинах он – единственный зритель без бинокля⁶? Не знаю.

Но вслед за ним на трибуну взошел Троцкий, скривил губы и сказал голосом, не оставлявшим никакой надежды:

– Товарищи и братья... [Бабель 2005а, 266]

Керенский не видит народные массы, что для Бабеля означает – не понимает их, и его закономерно сменяет Троцкий. Необходимый элемент образа Троцкого – пенсне. Он так же, как автор рассказа, являет собой «еврея в очках»⁷. Троцкий – политик-победитель – все видит четко.

⁴ Кажется, что в рассказе «Линия и цвет» нарратор с неожиданной горячностью безуспешно пытается спасти Керенского – и вместе с ним демократию в России – с помощью... очков: «Купите очки, Александр Федорович, заклиная вас...» [Бабель 2005а, 265].

⁵ Близорукость Керенского (физическая и политическая), видимо, была общим местом. Ср. рассказ Бабеля с издевкой Маяковского: «Ленин? / Большевики? / Арестуйте и выловите! / Что? / Не дают? / Не слышу без очков» («Хорошо», 1927) [Маяковский 1941, 378].

⁶ «Весь мир для меня – гигантский театр, в котором я единственный зритель без бинокля», – так говорит сам о себе Керенский в первой половине рассказа [Бабель 2005а, 265].

⁷ «Очки на носу» – не просто часть портрета Бабеля, это важнейшая, чуть ли не единственная визуальная характеристика alter ego автора, нарратора в «Конармии» и в «Одесских рассказах». Это первое, что вспоминается о нем. Например, «Забудьте на время, что на носу у вас очки, а в душе осень» («Как это делалось в Одессе») [Бабель 2005а, 69] или «Ты из киндербальзамов, – закричал он, смеясь, – и очки на носу. <...> Тут режут за очки» («Мой первый гусь») [Бабель 2005б, 75]. Очки – знак еврейской и интеллигентской слабости и одновременно силы и власти, которые даны способностью видеть четче, чем другие, для того ли, чтобы описать действительность, для того ли, чтобы ею управлять. Очки – атрибут еврея, командующего мужицкой пехотой, чьим архетипическим прообразом выступает командующий вооруженными силами Республики тов. Троцкий. «Впереди фронта [пехоты]

Михаил Эдельштейн высказывает правдоподобную гипотезу о том, что рассказ «Линия и цвет» написан тогда, когда Владимир Нарбут (по свидетельству Н.Я. Мандельштам) мечтал о возрождении группы акмеистов. Во главе «неоакмеистов» он видел своего старого друга Осипа Мандельштама, а среди участников – Исаака Бабеля, своего бывшего подчиненного в одесском отделении РОСТА⁸. Эдельштейн предполагает, что рассказ «Линия и цвет» представляет собой замаскированный манифест несостоявшегося неоакмеизма. Противопоставление вещественности акмеистической «линии» символистским «туманностям» персонифицировано Троцким и Керенским. Это противопоставление восходит, по мнению Эдельштейна, к программной статье Гумилева «Наследие символизма и акмеизм» [Эдельштейн 2016, 335].

Возможно, что несостоявшееся литературное сближение Мандельштама и Бабеля отразилось именно в «финляндском» рассказе последнего. Это ли не повод обсудить их «финляндские» сюжеты в пределах одной статьи?

Очерк «Финны» и рассказ «Линия и цвет» помимо места действия сближает еще одно обстоятельство. Очерк «Финны», как и другие бабелевские очерки в «Новой жизни», был напечатан под рубрикой «Дневник»; журнальная публикация рассказа «Линия и цвет» вышла с подзаголовком «Истинное происшествие». Однако и в том, и в другом случае перед нами художественные тексты, замаскированные под свидетельство очевидца⁹.

Неправдоподобие многих деталей в рассказе «Линия и цвет» подробно проанализировано в упомянутой выше статье Михаила Эдельштейна

рассказывал сутулый **юноша в очках**. <...> Этот мужицкий атаман, ими выбранный и любимый, был еврей, **подслеповатый** еврейский юноша, с чахлым и сосредоточенным лицом талмудиста. В бою он выказывал **осмотрительное** мужество и хладнокровие, которое походило на рассеянность мечтателя» («Афонька Бида») [Бабель 2005б, 132] (все выделения сделаны мной. – В.Д.).

⁸ Именно Нарбут как руководитель одесского отделения РОСТА командировал в 1920 г. Бабеля в Первую конную армию.

⁹ Аналогичным образом первая публикация открывающего «Конармию» рассказа «Переход через Збруч» состоялась под рубрикой «Из дневника» (Правда, 1924, № 175, 3 августа). В этом рассказе описано, как Красная армия форсирует реку Збруч и переходит польскую границу около города Новоград-Волынский [Бабель 2005б, 43]. Однако Новоград-Волынский стоит на берегу реки Случь. Река Збруч протекает гораздо южнее, хотя тоже вдоль советско-польской границы, какой она была до 1939 г. Сознательная путаница с гидронимами втайне указывает на художественный характер рассказа, замаскированного под очерк. (О подменах такого рода в прозе Бабеля см. в [Дымшиц 2005].) Похожим образом писатель поступает и в рассказе «Линия и цвет», называя местом его действия санаторий «Оллила». На самом деле санаторий, в котором отдыхал Керенский, назывался совсем по-другому [Эдельштейн 2016, 325]. Оллила (современное название Солнечное) – это первая железнодорожная станция на территории Великого княжества Финляндского после пограничного Белоострова. Таким образом, Бабель дает читателю что-то узнаваемо «финское», но не совпадающее с реальностью.

[Эдельштейн 2016]. Автор статьи пишет о том, что Керенский действительно отдыхал в санатории под Гельсингфорсом между 16 декабря 1916 г. и 4 января 1917 г. Бабель в это время также находился в Финляндии, но встречался ли он с будущим главой Временного правительства – неизвестно. Финальный эпизод рассказа, по мнению Эдельштейна, полностью вымышлен. Выступлений Керенского и Троцкого на одном и том же митинге не было никогда.

О Бабеле часто пишут как о вуайеристе. В его творчестве важнее всего зрение, четко увиденная и укрупненная зрением деталь. Рассказ «Линия и цвет» – это апология зрения.

Что же видит в Финляндии нарратор, и чего не хочет видеть его собеседник Керенский? В списке визуальных впечатлений первое место принадлежит зимней природе, перечисление красот которой завершает описание финского неба.

Зернистый блеск роится в снегах. Он начинается мертвенной линией, прильнувшей к дереву и на поверхности волнистой, как линия Леонардо, увенчан отражением пылающих облаков [Бабель 2005а, 265].

Керенский не желает («Зачем мне облака на этом чухонском небе?» [Бабель 2005а, 265]) и не способен разглядеть видимые нарратору «улетающее» финское небо и «пылающие облака» – предвестники революционной бури.

«Финское небо» представлено также в прозе Мандельштама. В автобиографической книге «Шум времени», в которой Финляндии вообще уделено много места, изображение неба появляется несколько раз. Например, Мандельштам пишет о том, что в Финляндию «ездили додумать то, чего нельзя было додумать в Петербурге, нахлобучив по самые брови низкое снежное небо и засыпая в маленьких гостиницах, где вода в кувшине ледяная» [Мандельштам 1990, 17].

В «Шуме времени» темы «еврейства» и Финляндии занимают примерно одинаковый объем и тесно сцеплены в композиции книги. Вслед за главой «Финляндия» следует глава «Хаос иудейский». В главе «Финляндия» репрезентантом ближней, «своей» Финляндии выступает Выборг, в котором живет гостеприимное еврейское семейство купцов Шариковых [Мандельштам 1990, 18]. Смысловым центром всей книги является Петербург как город русской, то есть «высокой», культуры, а Финляндия и «Иудея» представляют собой значимые для автора «периферии», точки притяжения и отталкивания соответственно.

Наконец полное слияние «финского» и «еврейского», двух со- и противопоставленных локусов, достигается в главе «Семья Синани». В ней речь идет о семье известного петербургского психиатра Бориса Наумовича Синани (1851–1920), чей рано умерший сын Борис Синани-младший (1889–1910) был ближайшим другом юного Мандельштама. Семья Синани

была тесно связана со столпами народничества и верхушкой эсеровской партии. Именно через Бориса Синани-младшего Мандельштам приобщился к романтике эсеровского подполья. Рассказывая о Борисе Синани, Мандельштам пишет об их совместных поездках на дачу в Райволу (в настоящее время – поселок Рошино в Выборгском районе Ленинградской области), где они «играли в городки, и, лежа на финских покосах, он <Борис> любил глядеть на простые небеса холодно удивленными глазами князя Андрея» [Мандельштам 1990, 40]. «Простые небеса» над финскими покосами ассоциировались у романтических юношей с толстовским «небом Аустерлица», с ранней славой и ранней гибелью¹⁰.

Еще один персонаж главы «Семья Синани», друг Бориса Синани-старшего, писатель Семен Акимович Ан-ский – видный эсер и вместе с тем основатель еврейской фольклористики и этнографии. В «Шуме времени» дан выразительный портрет этого замечательного человека [Мандельштам 1990, 38–39]. Обаяние Ан-ского примиряет Мандельштама с неудобным и опасным «хаосом иудейским».

Не была ли описанная Мандельштамом эсеровская дача в Райволе, место тайных сходок террористов [Мандельштам 1990, 40], той самой, на которой в 1911 г. жил Ан-ский, когда организовывал приезд И.-Л. Переца в Петербург?¹¹

Синани – представители экзотической ветви еврейского народа, они – крымские караимы. Синани-младший умирает совсем молодым человеком: «Умирая, Борис бредил Финляндией, переездом в Райволу и какими-то веревками для упаковки клад» [Мандельштам 1990, 40].

Всякий иудей (и караимы – не исключение) мечтал быть похороненным в Иерусалиме, на Масличной горе, так как у ее подножия, в Иосафатовой долине, будет, по словам пророка, происходить Страшный суд (Иоил 3:2). Согласно представлениям народного иудаизма, тот, кто похоронен рядом с этой долиной, избавлен после пришествия Мессии от мучительного «перекатывания» под землей к месту Воскресения и Суда. Характерно, что кладбище, расположенное рядом со «столицей» крымских караимов Чуфут-Кале, называется Иосафатова долина.

Синани дважды оторван от родины – метафизической (Иудея) и физической (Крым). Но его личная «Иосафатова долина», куда стремится душа на краю смерти, – это Финляндия с ее «простыми небесами». Таким обра-

¹⁰ Поселок Райвола делился на Русскую Райволу (под холмом) и Финскую Райволу (на холме). От Финской Райволы к Русской Райволе тянулись по склону холма просторные финские покосы.

¹¹ Именно в Райволу перед самым отъездом из Варшавы в Петербург Перец направил телеграмму, адресованную Ан-скому. Более того, Перец первоначально предполагал остановиться на этой даче (см. [Френкель 2011]). Можно предположить, что семья Синани отдыхала на той же даче (возможно, это был какой-то пансион), что и их близкий друг Ан-ский.

зом, Финляндия выступает субститутотом Земли Обетованной, а «финская» и «еврейская» тема оказываются тесно (буквально «веревками») связаны между собой в «Шуме времени».

Конечно, у Мандельштама и Бабеля в описаниях Финляндии присутствуют также привлекательные черты европейского комфорта, но они ассоциируются прежде всего с финскими шведами. Это шведские кофейни и гостиницы [Мандельштам 1990, 18] или санаторий [Бабель 2005а, 263–264]. Это «европейка нежная», шведская [Мандельштам 1990, 18] или норвежская [Бабель 2005а, 264] девушка. Но идею Финляндии в первую очередь выражают и у Бабеля, и у Мандельштама пустые и «простые» финские небеса. Финляндия предстает в этой прозе пустым, ненаселенным пространством с просторными, далеко распахнутыми небесами – то есть пустыней, не затронутой воздействием человека.

В еврейской литературе, прежде всего, в литературе на идише, сформировалось представление о том, что пребывающие в изгнании, стесненные физически и метафизически в черте оседлости, евреи «лишены природы». Об этом часто писал Шолом-Алейхем, выражая глубинные комплексы русских евреев. Вот как он описывает еврея, случайно оказавшегося за околицей родного местечка:

Давненько уже не бывал Шимен-Эле в поле, на вольном воздухе. Давно уже глаза его не видели такого зеленого леса. Уши его давно уже не слышали щебетания птиц и шума крыльев. Нос его давно уже не обонял вкусного запаха зеленой травы, сырой земли. Шимен-Эле провел всю свою жизнь в другом мире. Глаза его постоянно видели совсем иные картины: мрачный подвал да полное до краев помойное ведро. Нос Шимен-Эле привык к другим запахам: к запаху сырых стен, которые зимою мокнут, а летом плесневеют; к запаху кислого теста, лука и капусты, сырой глины, рыбы и потрохов; к запаху поношенного платья... И Шимен-Эле начал, по своему обыкновению, напевать молитвы, толкуя их на свой лад: «Сотворил Ты, Господи, Свой мир, по ту сторону города! И обрек ты нас на жизнь в Злодеевке, в тесноте и в духоте» («Заколдованный портной», перевод М. Шамбадала) [Шолом-Алейхем 1960, 12–13].

Идея «отсутствия природы» у местечковых евреев – не столько факт, сколько идеологема. Маленькие местечки с населением в четыре-пять тысяч человек не были отрезаны от окрестных полей и лесов. Более того, еврейские модернисты в начале XX в., в противовес поколению «отцов», не только заметили окрестную природу, но и сделали ее непременной частью мира своих героев. Например, Залман Шнеур, писатель следующего за Шолом-Алейхемом поколения, пишет о родном Шклове (Белоруссия) так:

Окружено местечко стеной соснового бора, кое-где пробитой распахнутыми зелеными воротами. Это лесные дороги, которые ведут в Полесье. Буднями по

ним ползут мужики с маленькими лошаденками, запряженными в большие возы с дровами и сеном, а по субботам там гуляют молодые евреи со своими невестами и рвут чернику («Шкловцы») [Шнеур 2012, 9].

Еврейская литература рубежа XIX–XX вв. изображала недоступные евреям природные ландшафты как принадлежащие иноверцам, потому что они освоили их в физическом и, что гораздо важнее, в культурном плане. Можно, несколько сгущая краски, сказать, что, с точки зрения еврейских писателей-реалистов, русская природа постольку стала достоянием русского народа, поскольку была описана русской литературой. На долю еврейского народа и еврейской литературы ничего не осталось. Шолом-Алейхем горько иронизирует:

Это «святое место» <еврейское кладбище> – их единственная кроха собственности на этом свете, которой они, маленькие люди <жители местечка>, – единственные безраздельные хозяева, это их единственная пядь земли, их единственный клочок поля, где зеленеет травка, растет деревцо, а воздух свеж, и дышится свободно... («В мире маленьких людей», перевод И. Гуревича) [Шолом-Алейхем 1960, 285]

Евреи живут в тесноте и скученности, и у них – кроме кладбища – нет никакого своего пространства, своего ландшафта, своей природы.

Между тем, для евреев Финляндия выглядит пустой, ничьей землей. Плотность населения и сельскохозяйственных угодий в этой стране невысока, язык ее населения непонятен, финская литература (в отличие от русской) неизвестна, то есть как бы не существует, а значит, не существует и присвоения ландшафта культурой. В символическом плане Финляндия предстает перед ними пространством свободы: свободы от репрессивных российских законов, от национальной дискриминации, от городской тесноты, наконец, она выглядит как территория «свободных» ландшафтов, не «освоенных» ничьей культурой. В еврейском сознании территория свободы – это пустыня, та пустыня, в которую библейские евреи ушли из египетского рабства. Первый же и главный признак пустыни – огромные, пустые, распахнутые от края до края, небеса.

И населена эта пустыня, по мнению Бабеля, непонятным восточным народом, непохожим – ни обликом, ни языком – на другие европейские народы. Вот как он описывает внешность финских красногвардейцев в очерке «Финны»:

Черные тела – без движения – вповалку лежали на земле. Мглистый свет бродил по татарским безволосым лицам. Ноги их были обуты в лосиные сапоги, плечи покрывал черный мех.

За поясом у каждого торчал кривой нож, тугие пальцы лежали на тусклых стволах старинных ружей.

Древние турки лежали передо мной – круглоголовые, бесстрастные, молчащие [Бабель 2005а, 313].

Дальше на протяжении очерка Бабель продолжает к «татарским безволосым лицам» добавлять другие детали, подчеркивающие азиатские черты в облике финнов (все выделения сделаны мной. – В. Д.):

«Вместо ответа они покачали лишь **бритыми** головами»; «<офицер > навел <револьвер> на потушенное **желтое скуластое лицо** юноши, стоявшего впереди. Тот скосил **узкие глаза**, отвернулся, сгорбился» [Бабель 2005а, 315].

Во имя целостности «ориентального» облика появляются старинные ружья и кривые ножи. Они заткнуты за пояс, как ятаганы, хотя известно, что финский нож – прямой и его носят на поясе в ножнах. В романтическом описании Бабеля для укрепления «иудейского» образа Финляндии «красные финны» представлены как кочевники пустыни.

На мысль о пустыне наводит повторенный дважды, в самых значимых местах текста (в конце и начале) эпитет «пустынная» применительно к железнодорожной станции, на которой происходит действие. Этот эпитет двуслоен. Значение «безлюдная» вряд ли подходит, так как станция заполнена отрядом финских красногвардейцев. Остается значение «относящаяся к пустыне», сопряженное в первой фразе с непривычным для туманного Севера «прозрачным небом».

Последняя фраза очерка: «Все это я видел на пустынной финской станции месяц тому назад» [Бабель 2005а, 316]. И первая фраза: «Месяц назад, на пустынной финской станции – там, где небо прозрачно, а высокие сосны неподвижны – я увидел людей, призванных для последнего боя» [Бабель 2005а, 313].

Сочетание в одной фразе эпитета «пустынная» с описанием «людей, призванных для последнего боя» заставляет вспомнить о «Мертвецах пустыни». Речь идет об эпизоде библейского Исхода, когда против Божественной воли и без согласия Моисея часть евреев попыталась освободить Землю Обетованную (Числ 14:40, 44, 45). Эти люди были разгромлены врагами. Современный перевод с древнееврейского и Синодальный перевод этого фрагмента очень близки. Привожу последний:

40. И, встав рано поутру, пошли на вершину горы, говоря: вот, мы пойдем на то место, о котором сказал Господь, ибо мы согрешили. <...> 44. Но они дерзнули подняться на вершину горы; ковчег же завета Господня и Моисей не оставляли стана. 45. И сошли Амаликитяне и Хананеи, живущие на горе той, и разбили их, и гнали их до Хормы.

Согласно талмудической агаде, эти непокорные, обреченные герои были исполинами, чьи непогребенные тела до сих пор лежат в пустыне. Они называются «Мертвецами пустыни». Их видел упомянутый в Талмуде рабби Раба бар бар Хана, великий путешественник, напоминающий Синдбада-морехода (Вавилонский Талмуд, Бава Батра, 73–74). Этот сюжет стал основой для поэмы Хаима-Нахмана Бялика «Мертвецы пустыни» (1902), переведенной на русский Владимиром Жаботинским [Бялик 1995]. Содержание поэмы – описание «Мертвецов пустыни», которых поэт называет «Род последний для рабства и первый для радостной воли!» [Бялик 1995, 115]. Мертвецы пустыни – мятежные богоборцы, готовые снова и снова погибать, но сражаться за овладение своей землей. Трудно представить, что Бабель не читал сочинение двух своих земляков-одесситов, Бялика и Жаботинского, тем более что сборник, в который включена поэма, был очень популярен, и между 1911 и 1922 гг. переиздавался шесть раз.

Однако есть и прямое доказательство того, что Бабель ориентировался на поэму Бялика в переводе Жаботинского. Дело в том, что русскому переводу поэмы предпослан эпиграф – это приведенный выше фрагмент из Книги Чисел, но в переводе Жаботинского.

И встали рано поутру, и поднялись на вершину горы, и сказали: мы взойдем, мы взойдем на то место, о котором изрек Господь запрещение за то, что мы прегрешили. И дерзнули они подняться на вершину горы; а ковчег Завета Господня и Моисей не тронулись из среды стана. И сошли Амалекитянин и Ханаанеянин, обитавшие на той горе, и разбили их, и поразили их до истребления [Бялик 1995, 109].

Жаботинский предлагает свою интерпретацию библейского текста, усиливая как мотив Господнего запрета и непокорности этому запрету, так и мотив наказания. Топоним Хорма может быть переведен как «истребление», благо отсутствие в еврейской письменности заглавных букв делает обе интерпретации равноправными¹². Жаботинский использовал именно этот перевод – «истребление», – открывающий в свою очередь путь для талмудической агады. Бабель, следуя за переводом Жаботинского, пишет о том, что финских добровольцев ждет «последний бой», то есть «истребление».

Действие очерка «Финны» происходит на советской территории, недалеко от пограничного Белоострова («Бой будет завтра у Белоострова, у последнего моста!» [Бабель 2005а, 314])¹³. Красногвардейцы обсуждают, выступать им или не выступать в поход на Финляндию. Некоторые из финнов отказываются идти в бой на том основании, что советские отряды их не

¹² Благодарю А. Ольмана за необходимую консультацию.

¹³ Можно предположить, что описываемая станция – это Дибунь или Песочная, расположенные рядом с пограничным Белоостровом.

пропустят. «Бледный мальчик лет шестнадцати протянул офицеру газету, в которой напечатан был русский приказ о разоружении красных, переходящих границу» [Бабель 2005а, 314]. В начале Гражданской войны в Финляндии красногвардейцы из Петрограда направлялись на подмогу финским товарищам. Однако 30 марта 1918 г. Министерство иностранных дел Германии отправило большевикам ноту, в которой угрожало предпринять карательные меры, если советское правительство не выведет свои войска из Финляндии. Под давлением Германии В.И. Ленин 1 апреля 1918 г. запретил (ср.: «изрек Господь запрещение») официальную отставку солдат на помощь «красным финнам». Очевидно, в очерке речь идет именно о выполнении ленинского запрета. Другие красногвардейцы все же пойдут отвоевывать родину («У леса офицер раздавал патроны тем, кто пойдет» [Бабель 2005а, 316]), но непременно погибнут, их ждет «истребление». Об этом «пророчествует» случайный собеседник нарратора – «мужичонка в армяке»: «Никак им живыми не выйтить. <...> Прихлопнет их немец скоро...» [Там же].

Доминирующим цветом в изображении финских красногвардейцев в очерке Бабеля выступает черный: «черные тела», «черный мех». Именно так изображает Библия кочевников пустыни, бедуинов, называя их «кедарами» по имени предка-эпонима Кедара. Кедар (от древнееврейского «кедар» – смуглый, темный, что может означать как цвет кожи, так и цвет шатра) – второй сын Измаила, прародителя арабов. Кочевники-кедары (или в синодальном переводе «кидары») жили в пустыне, в черных шатрах из козьей шерсти («черна я <...>, как шатры Кидарские», Песн П 1:4), их основным занятием было скотоводство. В средневековых еврейских источниках слово «кедар» обозначало не только бедуинов, но вообще кочевников, в том числе тюрков. Так еврейский путешественник конца XII в. Петахия из Регенсбурга называет «кедарами» в своем написанном на иврите травелогге половцев, то есть тюрков, например: «Шесть дней шел до реки Днепра, а переправившись через реку, начал странствовать по земле кедамов» [Петахия 2004, 263]. Это именование тюрков «кедарами», то есть «черными», также могло быть известно Бабелю благодаря переводу сочинения Петахии на русский язык [Петахия 2004].

Таким образом, финны, названные тюрками, за счет акцентирования черного цвета в их облике, приобретают черты сходства не просто с жителями пустынь Востока, но с библейскими кочевниками-кедарами. И это уподобление также «работает» на изображение их родины, Финляндии, как библейской пустыни.

Ни биографии, ни творческий метод, ни круг литературных и личных интересов не позволяют сблизить Осипа Манделштама и Исаака Бабеля. Тем интереснее, что образ Финляндии в их прозе оказывается во многом сходным. Они оба совпали в своем приятном отношении к этой стране,

изобразив ее как субститут Земли Обетованной. Такое совпадение позволяет думать, что, говоря о Финляндии, и Мандельштам, и Бабель выразили в художественных образах не только свою личную эмоцию, но прежде всего коллективное ощущение «северной соседки», которое испытывали многие петербургские евреи их круга и поколения.

Источники:

- Аш 1912 – *Аш Ш.* Мэри. Берлин: Изд. Ладыжникова, 1912.
 Бабель 2005а – *Бабель И.Э.* Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М., 2005.
 Бабель 2005б – *Бабель И.Э.* Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М., 2005.
 Бялик 1995 – *Бялик Х.-Н.* Песни и поэмы. СПб., 1995.
 Шнеур 2012 – *Шнеур З.* Шкловцы / Пер. В. Дымшица. М., 2012.
 Кац 2006 – *Кац Д.* Как мой прадедушка на лыжах прибежал в Финляндию. М., 2006.
 Мандельштам 1990 – *Мандельштам О.Э.* Соч. в 2 т. Т. 2. Проза. М., 1990.
 Маяковский 1941 – *Маяковский В.В.* Соч. в одном томе. М., 1941.
 Петахия 2004 – Кругосветное странствие раби Петахии Регенсбургского // Три еврейских путешественника. М.; Иерусалим, 2004. С. 263–318.
 Шолом-Алейхем 1960 – *Шолом-Алейхем.* Собр. соч. в 6 тт. Т. 4. М., 1960.

Литература

- Дымшиц 2005 – *Дымшиц В.* Русско-еврейский обманщик // Хроника еврейских сомнений. СПб., 2005. С. 65–80.
 Пархомовский 2008 – Евреи России в Зарубежье. Очерки истории / Под ред. М. Пархомовского. Иерусалим, 2008.
 Пархомовский 2012 – Русско-еврейская диаспора: Очерки истории / Под ред. М. Пархомовского. Иерусалим, 2012.
 Тучков 2013 – *Тучков А.И.* Гражданская война и интервенция на Мурмане (1918–1920) // Кольский Север. Энциклопедический лексикон; <http://lexicon.dobrohot.org/>.
 Френкель 2011 – *Френкель А.* Ицхок-Лейбуш Перец в Петербурге: два визита на фоне времени // Народ Книги в мире книг. 2011. № 90. С. 3–6.
 Эдельштейн 2016 – *Эдельштейн М.* Рассказ Исаака Бабеля «Линия и цвет»: опыт интерпретации и комментария // Исаак Бабель в историческом и литературном контексте: XXI век. М., 2016. С. 323–337.

“The Sky, Flying Like a Bird!”: Finland in the Prose of Isaac Babel and Osip Mandelstam

Valery Dymshits (European University at St. Petersburg, Russia)
Researcher, Center “Petersburg Judaica”, European University at St. Petersburg
E-mail: vodym1959@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-1099-9917

Abstract: The images of Finland in the prose of Isaac Babel and Osip Mandelstam are similar in many aspects. Both writers shared the view of this country as a kind of substitute for the Promised Land. Both authors used the image of the open sky over an empty space as a topos for the Finnish space they associated with the romantic picture of the biblical desert. Such “biblical” association influenced not only the description of Finland but also the portrayals of Finns in Isaac Babel’s and Osip Mandelstam’s prose. The article argues that their strong emotional attachment to Finland was typical for many Russian Jews of their social class and generation.

Keywords: Finland, Isaac Babel, Osip Mandelstam, Bible

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.3

References

- Dymshits V. Russko-evreiskii obmanskchik // *Khronika evreiskikh somnenii*. St. Petersburg, 2005. P. 65–80.
- Edelshteyn M. Rasskaz Isaaka Babelia “Liniiia i tsvet”: opyt interpretatsii i kommentariia // *Isaak Babel' v istoricheskom i literaturnom kontekste: XXI vek*. Moscow, 2016. P. 323–337.
- Frenkel A. Itskhok-Leibush Perets v Peterburge: dva vizita na fone vremeni // *Narod Knigi v mire knig*. 2011. No. 90. P. 3–6.
- Parkhomovskiy M., ed. *Evrei Rossii v Zarubezh'e. Ocherki istorii*. Jerusalem, 2008.
- Parkhomovskiy M., ed. *Russko-evreiskaia diaspora: Ocherki istorii*. Jerusalem, 2012.
- Tuchkov A.I. *Grazhdanskaia voina i interventsii na Murmane (1918–1920)* // *Kolskii Sever. Entsiklopedicheskii leksikon*; <http://lexicon.dobrohot.org/>.

Виктория Мочалова

(Институт славяноведения РАН, Москва, Россия)

Кандидат филологических наук, заведующая Центром славяно-иудаики

Института славяноведения РАН

E-mail: vicmoc@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-3429-222X

Еврейская тема у «поджигателей столиц» – Поля Морана и Бруно Ясенского

Аннотация: Рассказ французского писателя Поля Морана «Я жгу Москву» (1925) послужил импульсом для написания романа польского писателя Бруно Ясенского «Я жгу Париж» (1928). При всех очевидных различиях обоих произведений (рассказ и роман), их сближают некоторые значимые темы. В статье рассмотрена еврейская тема, играющая существенную роль в обоих сюжетах, различные стратегии еврейских персонажей (ассимиляция и исход).

Ключевые слова: Поль Моран, Бруно Ясенский, революция, еврейская ассимиляция и изоляционизм

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.1

Рассказ известного французского писателя, поэта-символиста и дипломата Поля Морана (Paul Morand, 1888–1976)¹ «Я жгу Москву» («Je brûle Moscou») [Morand 1925], один из четырнадцати включенных в его сборник «Галантная Европа» («L'Europe galante»)², послужил импульсом для написания романа со сходным названием «Я жгу Париж» («Je brûle Paris») [Jasienski 1928] польского поэта-футуриста [Antologia 1978], писателя,

¹ См. о нем на сайте Французской Академии, членом которой он был избран в 1968 г.: <http://www.academie-francaise.fr/les-immortels/paul-morand?fauteuil=11&elction=24-10-1968>.

² Оставим сейчас в стороне семантическую многозначность глагола brûler (=жечь, гореть 'желанием', томиться, посещать; а brûler la politesse – уйти, не прощаясь, что и происходит с героем в финальной сцене рассказа), и прилагательного galante (=любовный, игривый, развязный; femme galante – женщина легкого поведения), следуя устоявшейся традиции. Замечу, что в английском переводе рассказ назывался «I Burn Down Moscow», а сборник – «Europe in Love» (Лондон, 1926). Очевидно, выбирая название, Моран использовал аллюзию на известную французскую оперу-балет (1697) Андре Кампра «L'Europe Galante», представлявшую любовные обычаи разных стран [Coyault 2008].

приверженца коммунистической идеологии Бруно Ясенского (настоящее имя – Виктор Зисман, 1901–1938)³, находившегося в 1925–1929 гг. в эмиграции во Франции (см. [Jaworski 2003]).

Помимо этого «генетического» родства и хронологического соседства, помимо факта выхода этих двух текстов по-французски в Париже, их сближает и тема переворота, революции, показанной в антураже столичного города (Москвы и Парижа соответственно) на разных этапах своей реализации: в Москве⁴ представлен (весьма иронически) ее итог, торжество победителей, в Париже – ее драматическое начало, обрисованное в поэтике катастрофизма; и любовно-эротическая линия, выполняющая важную роль в развитии сюжета.

Одной из существенных семантических линий в обоих текстах, несмотря на их жанровое различие (рассказ и роман), культурно-эстетические и идеологические склонности их авторов, как и на их этническую принадлежность, представляется «еврейская» тема, составляющая в данном случае предмет нашего внимания. Перечисленные сходства, как и ряд более мелких, о которых будет сказано ниже, не позволяют полностью согласиться с утверждением Т. Ордона, что роман «Я жгу Париж», помимо сходства заглавий, фактически ничем другим с французским рассказом не связан [Ясенский 1929, 10–11]. Показательно, что в Польше впоследствии оба произведения были изданы под одной обложкой [Jasieński, Morand 2005]⁵.

Говоря о «еврейской» теме в обоих произведениях, следует учитывать, что для посетившего Москву в 1925 г. французского писателя, далекого от еврейской проблематики и не обладающего соответствующими сведениями, вращавшегося в московском богемном кругу, «евреи» становятся различимыми лишь в той степени, в какой они, по сути, денационализировались, успешно ассимилировались и стали представителями нового социалистического общества. Из многочисленных свидетельств этого процесса ассимиляции сошлюсь на воспоминания О. Адамовой-Слиозберг (1902–1991): «Казалось, революция как метлой смела с души все национальные чувства. Какая разница, кто мы: евреи, русские, татары или китайцы» [Адамова-Слиозберг 2002] и Эренбурга: «Революция все изменила; еврейская молодежь ринулась в русские школы, университеты... Еврейки выходили замуж за русских, евреи женились на русских. Обособленность евреев исчезала» [Эренбург 1967а].

Персонажей Морана можно признать евреями условно, на основании лишь этнического происхождения, используемого автором как некое кли-

³ См. о нем: [Stępień 1974; Sawicka 1982; Szałagan 1994; Węgrzynek 2000; Żebrowski 2003; Jaworski 2009].

⁴ Ср. впечатления посетившего Москву в декабре 1926 – январе 1927 г. В. Беньямина: [Беньямин 1997].

⁵ Подробнее о литературном контексте обоих произведений см. [Кацис 2000, 481–531]; об интертекстуальных связях, переплетении литературы, идеологии, политики, искусства см. [Stemberger 2010].

ше, ярлык, стереотип, но никак не подтверждаемого их самоидентификацией, причастностью к еврейской традиции, общине, к культуре (ср., в частности [Иванов 1999; Полвека еврейского театра 2003; Иванов 2007; Казовский 2003; Львов-Рогачевский 1922; Эстрайх 2015; Маркиш 1995; Маркиш 1996; Хазан 2001])⁶, принадлежностью к тому или иному религиозному, политическому течению. Москва же в описываемый межвоенный период стала в результате переселения значительной части еврейского населения в крупные города одним из центров идишской культуры – наряду с Петербургом/Петроградом/Ленинградом и Варшавой [Warsaw 2015; Three Cities of Yiddish 2017].

Понятно, что от французского автора «эротического» рассказа нельзя ожидать глубокого отражения подобных материй, я лишь хотела подчеркнуть, что «еврейские» персонажи Морана никак не проявляют своего еврейства или какой-либо связи с ним, а лишь маркируются автором как таковые – иногда без достаточных оснований, как Маяковский.

У Ясенского же, связанного своим происхождением с (ассимилированной) полуеврейской семьей и имевшего возможность, по крайней мере, близко наблюдать жизнь еврейской общины в Польше, а позже, в Париже – жизнь еврейского квартала Маре, напротив, были сложившиеся представления о принципах и нормах еврейского существования в диаспоре (хотя его собственная национальная идентификация отнюдь к еврейству не сводилась). Этими обстоятельствами, как представляется, во многом обусловлены расхождения в подходе к еврейской теме⁷ и ее отражении у французского и польского писателей.

Эренбург иронически описывал эротические рассказы о путешествиях Морана, популярные на французском книжном рынке 20-х годов: «Для более изысканных дам имелись книги писателя-дипломата Поля Морана. Каждый год он выпускал в свет сборники рассказов: «Закрyto ночью», «Открыто ночью»⁸, «Галантная Европа»; он рассказывал, как переспал или не переспал с женщинами различных национальностей. Для парижанок, не желавших отстать от века, любовь казалась провинциальным анахронизмом, и вот любовники Поля Морана ее модернизировали, они и в кровати разговаривали как безупречные бизнесмены: «Вы теперь похожи на чек без покрытия», «Не живите на капитал ваших нервов» [Эренбург 1966а, 480] (ср.: «Международные Поли Мораны, не торопитесь в Лодзь. Обьезжайте этот город! У здешних женщин ощеренная тоска, их волосы пахнут фабрич-

⁶ О еврейской общинной и культурной жизни Москвы, проходившей как бы параллельно описываемому Мораном, см., в частности [Москва еврейская 2003; Евреи в Москве 2003; Снопов 2009; Улицкий, Фельдман 2012]).

⁷ Еврейская тема у Ясенского выступает и в его антифашистской повести «Нос» (1936), предваряемой эпиграфом из одноименной повести Гоголя [Ясенский 1957а].

⁸ См. рус. пер.: [Моран 1926], а также сборник, объединивший рассказы из разных циклов: [Моран 1927].

ным дымом. Авантюра здесь лаконична и черства» [Эренбург 1991]). (В свою очередь, поэт и ведущий критик русской эмиграции, Георгий Адамович, насмешливо уподоблял русского и французского писателей: «Раньше были Диккенс и Лев Толстой. Теперь пришли Эренбург и Поль Моран. Да здравствует же Эренбург с Полем Мораном!» [Адамович 2016а, 303]).

Восторженно воспринимал рассказы Морана Жан Кокто, ценивший их иронию и юмор, виртуозность современного стиля, при этом сопоставимого с барочным, где оживает дух «ревущих двадцатых», сопровождаемый неистовым и невинным желанием Морана жить, смеяться и забывать. К сборнику его новелл писал предисловие Марсель Пруст, приветствовавший появление «нового и оригинального» французского писателя, которого обычно трудно читать и понимать, потому что он соединяет вещи новыми отношениями: вы очень хорошо понимаете первую половину фразы, но далее теряетесь – лишь потому, что новый писатель более подвижен, чем мы [Proust 1921].

Эзра Паунд, познакомившийся в Париже в 1920 г. с прозой Морана и ставший переводчиком его рассказов на английский, отмечал, что он стал первым, кто несомненно обладает острым взглядом, позволяющим в путешествиях в оба конца Европы замечать признаки морального и духовного опустошения после Первой мировой войны, а представленная им картина современности не утратит своей исторической достоверности⁹. Критики могли относить рассказы Морана и к жанру философских притч [Thiebaut 1962], биограф Маяковского оценивал рассказ как образец блестящей самобытной литературной журналистики, полной точных наблюдений и метких саркастических выпадов [Янгфельдт 2016, 426]. В частности, Моран тонко уловил мифотворческую составляющую своего персонажа. Ведь даже восхищавшийся поэзией Маяковского Эренбург отмечал: «Беда в том, что Маяковский, будучи страстным разрушителем различных мифов, с необычайной быстротой превратился в мифического героя» [Эренбург 1966, 245].

Предыстория написания «московского» рассказа Морана, какой она предстает в воспоминаниях Эльзы Триоле (кстати, переводившей Морана), такова: корреспондент агентства «Гавас», Жан Фонтенуа, «привез к Маяковскому и Лиле, которые тогда еще жили в Водопьяном переулке, известного французского писателя Поля Морана. Писателя встретили чрезвычайно гостеприимно, кормили пирогами и отпустили, нагруженного подарками. Вернувшись в Париж, Моран в скором времени выпустил книгу рассказов, в одном из которых, под заглавием «Я жгу Москву», он описал

⁹В издательстве Gallimard вышли сборники «Tendres stocks» (1921) и «Ouvert la nuit» (1922). Переводы Паунда, авторизованные Мораном, были тогда отвергнуты английским издательством Charman&Dodd как не подходящие для пуританской английской читательской публики в силу своей сексуальной откровенности [Mitchell 1984].

вечер, проведенный с Маяковским, и всех присутствовавших на этом вечере. Это был гнуснейший пасквиль, едва прикрытый вымышленными именами. Я помню, как много позднее в Париже Маяковский по этому поводу недоуменно пожимал плечами и все собирался выпустить книгу, где бы напротив каждой страницы Морана шел рассказ о том, как оно все было на самом деле. Жаль, что он этого не сделал, блестящий бы получился рассказ, помимо ответа Морану». (После того, как Фонтенуа привез на дачу в Сокольники журналиста Анри Берро, который, вернувшись во Францию, написал о Советской России отвратительный репортаж, о чем стало известно в Москве, Маяковский сказал ему, не отрываясь от игры на бильярде: «Фонтанкин, если ты еще раз приведешь к нам француза, я тебе морду набью») [Катанян 1993, 18]; ср: [Азарх-Грановская 2001, 31–35]. Маяковский и Брики были возмущены тем, что автор изобразил их представителями послевоенной «галантной Европы» – и тем, как они были изображены. Эльза нашла повесть антисемитской, а Маяковский сказал в адрес Морана, что «гнусность он, по-видимому, изрядная» [Янгфельдт 2016, 428].

В центральных персонажах рассказа Морана – Василисе Абрамовне, Бене Мойшевиче¹⁰ и Мардохе Гольдвассере – читатель легко угадывал Лилю и Осипа Бриков и Маяковского, которого автор намеренно «иудайзировал» в угоду своей концепции о евреях-бенефициарах состоявшейся в России революции (ср., в частности: [Будницкий 1999]). Портрет самовлюбленного Маяковского-Гольдвассера как преуспевающего и официально признанного поэта, ловко манипулирующего жанрами и стилями, предстает в сатирическом ключе: «Красный поэт, голый и сильный... У него лицо боксера, одного из тех американских боксеров-евреев, которые недавно появились на ринге... В нем чувствуется необузданность всеми заброшенного всеобщего баловня. Он стал писать пропаганду... Его стихи печатаются в несколько красок с фотографиями, врезанными посреди текста. Из-под его пера вышли политические пьесы, атеистические песенки для детей, патриотические гимны, оды сельскохозяйственным удобрениям, каллиграммы в форме серпа и молота, рекламы государственной промышленности. Он безжалостно переложил в стихи красноармейские марши, новый уголовный кодекс, цены на продукты питания, систему мер для крестьян и заводские правила¹¹. Он активен, официален, плодовит. Считается, что у него оригинальный стиль: он все для этого делает. Он боксирует словами, употребляет каламбуры, грубые выражения, народные образы, монологи сумасшедших, фольклор, деревенское просторечие, диалекты инородцев, жаргон мастеровых, и все это подсвечено снизу нарочитой эрудицией (вспомним, что

¹⁰ Предположительно этот персонаж может носить и собирательный характер [Золотоносов 1996, 287; Янгфельдт 2016, 427].

¹¹ Ср.: «Я, душу похерив, кричу о вещах, обязательных при социализме» [Маяковский 1929].

Цветаева назвала Маяковского «первым в мире поэтом масс». – *В.М.*)¹²... Он без конца говорит о том, что надо «переделать прошлое» [Моран 1996, 198].

Другие действующие лица рассказа Морана также этнически принадлежат к ассимилированному российскому еврейству – «маленький»¹³ одесский поэт Израиллов (Семен Кирсанов, переехавший в 1925 г. в Москву, восхищавшийся Маяковским¹⁴), танцор Большого театра Борис Родштейн (предположительно Асаф Мессерер), «который тоже входит в касту привилегированных, любимых детей этой... Революции» [Моран 1996, 204]¹⁵, В.Б. Шкловский¹⁶, превращенный Мораном из ашкеназского в «бухарского еврея» [Моран 1996, 203]¹⁷.

Ассимилированность российского (советского) еврейства предстает в рассказе в образе полностью разомкнутых, размытых границ существования персонажей, включенных в бурную жизнь «большого» социума (посещение скачек, театра, собраний и заседаний комиссий разного рода – Comité de Vladimir Lenine Memoire/Комиссия ЦИК СССР по увековечению памяти В.И. Ульянова-Ленина; Трест пресноводных рыб; домовый комитет, на место председателя которого претендует Бен Мойшевич). Когда притязания Бена Мойшевича на председательское место не осуществляются, вступает тема еврейского доминирования в постреволюционной стране и применяется инверсия стереотипа о способности евреев захватывать привлекательные командные посты: «По всем признакам похоже, что его, Мойшевича, не выберут. Уязвленная гордость доставляет ему неопишуемые муки. Интригу затеяли втайне от него, и – **беспрецедентный случай** – оба соперничающих с ним кандидата – русские (выделено мной. – *В.М.*). – Эти русские лезут повсюду, прыснув со смеху, заключает Гольдвассер» [Моран

¹² Моран был неплохо осведомлен о своем герое, в данном случае – относительно его «эрудиции». Необразованность Маяковского была известна: он «даже не кончил школу, его начитанность оставалась рудиментарной и бессистемной, он испытывал трудности с правописанием» [Янгфельдт 2016, 112].

¹³ Это впечатление от его «неожиданно малого роста», возможно, объяснялось тем, «что в мысленном представлении он рисовался рядом с открывшим его и вывезшим в столицу из Одессы Маяковским» [Перельмутер 2006].

¹⁴ Ср. его стихотворение «Маяковскому»: Я счастлив, как зверь, до ногтей, до волос, я радостью скручен, как вьюгой, что мне с командиром таким довелось шаландаться по морю юнгой. Пускай прокомандует! Слово одно – готов, подчиняясь приказам, бросаться с утеса метафор на дно за жемчугом слов водолазом! Всю жизнь, до седины у виска, мечтаю я о потайном. Как мачта, мечта моя высока: стать, как и он, капитаном!

¹⁵ О возможном прототипе Родштейна см.: [Золотоносов 1996, 307–312].

¹⁶ Как известно, В. Шкловский и В. Маяковский участвовали в создании документального пропагандистского фильма А. Роома «Евреи на земле» (1927) о еврейских сельскохозяйственных поселениях в Крыму (Л. Брик была ассистентом режиссера).

¹⁷ Предположительно этот образ синкретичен и сочетает в себе черты как Шкловского, так и лингвиста и востоковеда Е.Д. Поливанова, автора, в частности, трудов по бухарско-еврейскому языку [Золотоносов 1996, 301, 303].

1996, 205]. Судя по воспоминаниям Б. Бажанова, Гольдвассер цитирует здесь анекдот, якобы сочиненный Карлом Радеком: «Два еврея в Москве читают газеты. Один из них говорит другому: Абрам Осипович, наркомом финансов назначен какой-то Брюханов. Как его настоящая фамилия?.. – Так это и есть его настоящая фамилия – Брюханов. – Как!.. Настоящая фамилия Брюханов? Так он – русский? – Ну, да, русский. – Ох, слушайте, эти русские – это удивительная нация: всюду они пролезут» [Бажанов 1992, 197]; цит. по [Золотоносов 1996, 314].

Как отметил В. Хазан, сопоставительный бином «библейский герой – герой революции» оказался идеальной сатирической мишенью и был незамедлительно оккупирован жанром анекдота, с нередким антисемитским подтекстом, например: «Если за столом сидят шесть комиссаров, что под столом? – Двенадцать колен Израилевых» или: «Идет заседание совнаркома. Вдруг Каменев заявляет, что ему надо спешно уйти. Куда? В синагогу, чтобы прочесть поминальную молитву по отцу (для чего, согласно еврейской традиции, нужен миньян, т.е. минимум десять евреев). Тогда Ленин останавливает его: «Для чего уходить? Я выйду, и ты сможешь совершить свою молитву здесь на месте» [Хазан 2001, 70].

Даже частная жизнь персонажей Морана лишена какой бы то ни было замкнутости, уединенности в условиях коммунальной квартиры с восемнадцатью парами сапог и галош в передней, принадлежащих разным квартиросъемщикам, с единственным, прослушиваемым всеми соседями телефоном, с постоянно открывающейся без стука дверью, впускающей очередного визитера. Ассимилировавшись в окружающем социуме, еврейские персонажи Морана совершенно в нем растворились, утратив черты национальной принадлежности (это подчеркнуто и такими деталями, как поедание свинины, пренебрежение субботой).

Еврейская тема эксплицитно заявлена в монологе Бена Мойшевича, обращенном к французскому гостю: «Хотите понять современную Россию, товарищ? Дело вот в чем. Считайте со мной! Мы говорим: три миллиона трупов; сто миллионов крестьян, обожравшихся землей собственни-ков, пассивных наблюдателей, пищеварение у них, как у удава. И наконец еврейство. Восемь миллионов. Украина, Бессарабия, Туркестан, Бухара – сорвались... Огромные мировые резервуары еврейства нахлынули повсюду¹⁸. Полки, нетерпимые, возвращенные на Талмуде. Иезекииль сказал: «Будете жить в домах, которых не строили, пить из колодцев, которые вы не рыли» («И дал Я вам... города, которых вы не строили, и вы живете в них». – Нав 24:13); «...Дать тебе города большие и хорошие, которых ты не строил, и дома, полные всякого добра, которые ты не наполнял, и колодцы высеченные, которых ты не высекал» (Втор 6:10–11).

¹⁸ Согласно опубликованным данным, количество евреев в Москве возросло с 86 000 в 1923 г. до 132 000 в 1926 г. [Зингер 1928, 127]; цит. по [Estraiikh 2017, 214].

Вот они, эти дома, эти колодцы. Возник новый континент, величайшая лаборатория на свете, земля обетованная – Евразия». Гольдвассер тут же приписывает/присваивает заслугу изобретения этого нового топонима (=имени нового мира) себе [Моран 1996, 202]; ср. [Золотоносов 1996, 291–296], по-видимому, как его создателю, творцу (=именователю). Таким образом, Гольдвассер претендует на роль демиурга, творца как времени («переделать прошлое»), так и пространства.

В Торе говорится о Земле Израиля, данной и предназначенной иудеям богом, о ее домах и колодцах, но Бен Мойшевич (его имя может быть прочитано как «сын Моисея», т.е. наследник и продолжатель лидера движения Исхода в Землю Обетованную) осуществляет географическую подмену, транспозицию, связывая библейское обетование земли с новым локусом, «континентом» – Евразией, которая объявляется и лабораторией, вырабатывающей способы переделки мира.

Заметим, насколько иначе, в иной перспективе рассматривает (в 1922 г.) динамичность, подвижность еврейства М. Гершензон, отмечавший, что «на всем пространстве рассеяния еврей живет временно, как путник на ночлеге... Все главные корневища перерезаны, народный дух оставил ему только право сохранять или сызнова пускать в почву нитевидные корни... Народный дух... еще время от времени отрывает слишком спаянные части еврейства и швыряет их... за море или через границы государств... так в этой войне он оторвал и разметал по России миллион евреев, засидевшихся в Польше и Литве, и беспрестанно встряхивает еврейство русскими, румынскими, марокканскими и всякими другими погромами, чтобы не забывалось. Но в общем все-таки цель достигнута, еврейство не имеет земного града» [Гершензон 2000]. Российское (советское) еврейство, свидетелем торжества которого пришлось стать французскому писателю в Москве, напротив, вполне овладело «земным градом» и получило свое язвительное описание в рассказе.

Об одном из рассказов Морана («Музей Рогаткина» о некоем василеостровском чуде), входящих, наряду с «Я жгу Москву» и «Крестовым походом детей», в «антикоммунистический триптих» [Sarkany 1968, 81], Г. Адамович писал: «Впечатления Морана довольно поверхностны и шаблонно сочувственны по установленному теперь образцу сочувствия к «великой русской катастрофе», к этой «великой, несчастной и обаятельной стране». Но когда Поль Моран не рассуждает, а описывает, – он очень интересен». Москва разбухла и как бы «обнаглела» от своего неожиданного торжества, в то время как Петербург выступает контрастом по отношению к ней – от разорения и обнищания этот, говоря словами Морана, «может быть, прекраснейший город в Европе» ничего не потерял в красоте своей [Адамович 2016, 137–138].

Хотя Моран в рассказе «Я жгу Москву» и затрагивает тему новой России, вызывавшую в Европе в межвоенный период интерес и политические

споры (см., в частности: [Chessin 1921; Kokovtsoff 1931], он, тем не менее, подчеркивал, что его прежде всего интересует не идеологическая, а эстетическая точка зрения, позволяющая создать художественный контраст [Sarkany 1968, 233].

Исследователями отмечалось, что описание Москвы у Морана «несет на себе отпечаток художественно оправданных деформаций», при этом интерес представляет меткое описание «параноидального и политизированного советского общества, равно как и достоверные портреты главных действующих лиц» [Янгфельдт 2016, 427].

Моран считал, что творчество подчиняется закону противоположности – как сон, а писание – и есть только сон. Но его «легкомысленный» рассказ о невозможности в советской Москве свободно реализовать эротическое влечение к женщине (Василисе Абрамовне), завершающийся сценой страстного протеста героя-индивидуалиста на московской улице («Мои измученные нервы, напряженные, пресыщенные, по-видимому, избыточной пропагандой, лишили меня сознания. Как цареубийца я встал в санях и закричал: Долой диктатуру! Да здравствует моя свобода!.. Братья!.. возвещаю вам, что грядут лучшие времена» [Моран 1996, 208]), был прочитан – и прототипами его героев, и Ясенским – совершенно иначе.

За Маяковского на «пасквиль» вскоре ответил Ясенский, его горячий поклонник и переводчик [Balcerzan 1968; Кацис 2000, 489–490], но не в духе прямого опровержения «фактов», изложенных в рассказе Морана, а в виде мести парижанину (и в его лице, видимо, Парижу, всему классу прогнившей и погрязшей в пороке буржуазии) за карикатурный образ и Москвы, и ее лучшего поэта. Как вспоминал другой яркий представитель этого поколения, поэт и писатель Александр Ват, общавшийся в это время в Париже с Ясенским, он с необычайной страстью и негодованием говорил об увиденной на витрине новой книге Морана, ходил по квартире большими шагами, ругался («этот негодяй, фашист...») и не мог успокоиться... «Так иногда возникают большие произведения литературы» [Wat 1998, 34]. Рассказ Морана сыграл для Ясенского роль раздражающего, провоцирующего импульса, возможно также, польский писатель был оскорблен очевидной для него антисемитской тональностью французского рассказа. «Сжигающему» столицу пролетарской страны французскому писателю отвечает «уничтожающий» Париж буржуа и политиков Ясенский, как бы переключаясь с пафосом стихотворения Маяковского «Сволочи» (1922):

«Пусть горят над королевством бунтов зарева!
Пусть столицы ваши будут
выжжены дотла!..
Пролетарий французский!
Эй, стягивай петлю вместо речи
толщ непроходимых шей!».

(Как пронизательно отметил М. Вайскопф, жертвенный аспект личности Маяковского, одержимой идеей самоуничтожения, напрямую сливается с истребительной агрессией. Деформация и мира и самого Маяковского... достигаются в его поэзии одинаковыми средствами – растягиванием, телесным разрушением того и другого, их истязанием и расчленением» [Вайскопф 1997] (ср. [Карабчиевский 1990]).

Роман Ясенского первоначально печатался – по рекомендации Анри Барбюса (как и его вступление в Коммунистическую партию Франции) – в отрывках в коммунистической «L'Humanité», позднее вышел в Париже отдельной книгой [Jasienski 1930], вызвав немалый скандал. После изгнания Ясенского из Франции и его переезда в СССР вышло несколько переизданий романа на русском [Ясенский 1928; Ясенский 1929; Ясенский 1930] и польском [Jasieński 1929] языке, не свободных от цензурных вмешательств; он был опубликован в переработанной автором редакции [Ясенский 1934]¹⁹, позднее вошедшей в 2-томное издание избранных произведений [Ясенский 1957]²⁰, переведен на многие языки (в том числе – на идиш [Jasieński 1929a]).

Автор рецензии, опубликованной в редактировавшемся Ясенским органе, увидел в романе апокалиптические ноты, уподобление Парижа Вавилону, чумы – казням египетским, а коммунистов – избранному народу. Задуманный как революционный, роман Ясенского предстал как книга Апокалипсиса, как пророческое предупреждение о надвигающейся катастрофе [Wolski 1930].

После злонамеренного отравления водопровода Парижа выкраденными в лаборатории бактериями чумы Париж охватывает эпидемия [Ясенский 1957, 39–40, 50], он распадается на обособленные кварталы, занятые представителями разных государств, этносов и классов: «Париж лопнул вновь по широкому шву Сены, когда-то наспех сшитому белыми нитками мостов. На двух концах моста Иены, на фонарях трепещут два флага: трехцветный флаг Российской империи и белый с золотыми лилиями флаг Бурбонов – временная граница двух монархий»; образовались три отдельных республики – желтая («Латинский квартал временно объявляется китайским селтльментом»), еврейская и англо-американская, блокировав «синюю республику» полицейских на островке Ситэ; пролетарии в Бельвиле создают коммуны – французскую республику Советов [Ясенский 1957, 105].

Роман Ясенского, опубликованный с помощью польского (Томаш Домбаль, которому адресован эпиграф – «товарищу Т. Домбалью, неутомимому борцу за рабоче-крестьянское дело, эта книга от ее автора – дружеское рукопожатие через голову Европы») и французского (Анри Барбюс)

¹⁹ Об изменениях, которые Ясенский внес в новую редакцию романа, см. [Balcerzan 1968, 319–320, 326, 321–328; Kolesnikoff 1982, 84–85; Kato 2018].

²⁰ Далее цитаты приводятся по этому изданию.

коммунистов, имел во Франции скандальный успех. Под окнами редакции проходили демонстрации, направлялись петиции с требованием лишить визы «нахального поляка (а может и «еврея», поскольку наиболее горячими противниками Ясенского были разного рода правые, в том числе – фашиствующие националисты)» [Kitrasiewicz 2005, 12].

Ясенский как «прогрессивный» писатель был арестован и выслан из Франции, поскольку его «роман открыто призывал к низвержению существующего строя», а «либеральные французские писатели, во имя «свободы слова», обратились к министру внутренних дел с протестом против беспрецедентной высылки писателя за его литературное произведение», – писал он в 1931 г. в своей автобиографии (цит. по [Берзинь 1957, 5]).

Можно было ожидать такой реакции на преисполненное коммунистической пропагандой произведение эмигранта, провозглашавшего импорт русской революции: «Из далекой, мерцающей заревом Москвы красными брызгами летели над миром пламенные слова Ленина; раскаленными угольями падали на порох взрытых, утоптаных стопами победоносных армий залежей классового сознания угнетенных масс и народов» [Ясенский 1957, 92]. (Ср.: «На стенах Парижа можно было увидеть надписи – краской, углем, мелом: «Да здравствуют Советы!»... В 1921 году во Франции не было улицы Ленина, но Ленин как будто жил в рабочих предместьях» [Эренбург 1966, 387]).

Анатоль Стерн, польский поэт, прозаик, литературный критик, соавтор Бруно Ясенского в создании манифеста польского футуризма «Нож в животе» (1921), в футуристическом поэтическом сборнике «Земля – влево» (1924), который свидетельствовал о близости обоих поэтов к коммунистической идеологии, в предисловии к польскому изданию романа «Я жгу Париж» (1957) утверждал: «Моран представлял самую ненавистную Ясенскому позицию – подозрительная элегантность стиля, заменяющая подлинное искусство, презрение к трагизму жизни, неверие в ее великую цель... Руками своего безработного героя Ясенский символически уничтожал Париж крупных капиталистов, рантье и политических игроков, которые сделали Францию добычей заокеанского капитала. Он уничтожил город, в котором сытые захватили себе все: красоту, любовь, радость жизни. Редко какое произведение столь полно отвечало так называемому социальному заказу, как роман Ясенского в то время» [Stern 1957, 8].

Сам Ясенский о переломном периоде своего творчества, приведшем к созданию романа, писал в своей автобиографии (1931): «Годы 1924–1925 были для меня годами внутреннего творческого кризиса. Писать по-старому считал ненужным, по-новому еще не умел. Прыжок от формально утонченных, оперирующих отдаленными ассоциациями стихов «Земли влево» до народной скупой простоты «Слова о Якове Шеле» (поэмы о крестьянском восстании), простоты не всегда еще зрелой и полнозвучной, был для меня решающим этапом внутреннего преодоления, первым моим ша-

гом на пути к подлинно пролетарской литературе, литературе – непосредственному оружию классовой борьбы... Все острее ощущаемая потребность принимать активное участие в развертывающихся вокруг классовых боёх посредством неотразимого оружия художественного слова заставила меня забросить стихи и сесть за прозу. Результатом трехмесячной работы и явилось мое первое прозаическое произведение – роман “Я жгу Париж”» (цит. по [Берзинь 1957, 4–5]).

Если, как писал автор предисловия к русскому изданию романа Ясенского Т. Ордон, Моран жжет коммунистическую Москву факелом широкого индивидуализма, а его произведение – это вызов, брошенный коммунистическому мировоззрению со стороны буржуазного идеолога, то Ясенский, прекрасно знающий все «прелести» буржуазного Запада, взялся ответить на этот вызов самостоятельным произведением [Ясенский 1929, 9–10].

Апокалиптическое видение революции представлено в поэтике катастрофизма, основанного на предчувствии неизбежной гибели существующего («старого») мира, а ее внезапность и скорость распространения связываются с мотивом эпидемии чумы²¹.

У Ясенского чума – сюжетобразующий, центральный мотив, но и у Морана можно заметить вкрапления мотива болезни, страха перед ней, эпидемии, так или иначе присутствующего у персонажей в постреволюционной России. «Слишком художественная натура», Гольдвассер-Маяковский страдает от (вообще известного по многочисленным свидетельствам) невроза – боязни заразиться, от мании чистоты: «Этот коммунист чистит предметы, до которых дотрагивается, стерилизует свой столовый прибор, носит резиновые перчатки, открывает двери на той высоте, где никто их не касается» [Моран 1996, 199].

Тема эпидемии периодически возникает в морановских описаниях постреволюционной Москвы. Возвращаясь из поездки в Минск, Гольдвассер восклицает: «Василиса, ты посмотри, сколько блох! И не только блохи! Не удивлюсь, если занесу домой тиф. Вчера читал стихи в минской синагоге» – и вот результат!» [Моран 1996, 198]. У приехавшего из Одессы поэта Израилова (Кирсанова) Гольдвассер спрашивает: «Привез нам холеру?» [Моран 1996, 199]. Выступление в минской синагоге, как и многие другие детали и обстоятельства (в частности, невроз Маяковского), приводимые в рассказе Морана, имеют реальные основания [Золотоносов 1996, 262].

В произведениях Морана и Ясенского обнаруживается и перекличка некоторых мотивов – коллективного эротического обладания как некоего

²¹ Ср. написанный двумя десятилетиями позже, в 1947 г., роман Альбера Камю «Чума», аллегорически посвященный «коричневой чуме» фашизма, но также и неизбежности зла в мире.

производного от идеи революции, всеобщих прав на все и торжества общности над индивидуумом: мужчины в Москве, поголовно вождедеющие Василису Абрамовну как «народное достояние» («она представляла собой народное достояние, предмет искусства, который полагается после использования вернуть общественности») [Моран 1996, 191]²² – у Морана. У Ясенского мужские толпы, овладевающие Жанеттой (во сне Пьера), символизируют насильственную эксплуатацию слабых и угнетенных: «Вздыбленная река тел..., ног kloкочущим валом переливается поверх крыш с гулом и ревом... А наверху, на громадном четырехспальном матрасе **всенародной** (выделено мной. – В.М.) кровати («Ле ли националь») лежит маленькая, беспомощная Жанетта. По трясущимся ступенькам вверх карабкается муравьиной кучей толпа мужчин: блондинов, брюнетов, рыжих – чтоб на минуту накрыть ее тяжелой похотливой тушей; один за другим, все, город, Европа, мир!» [Ясенский 1957, 29–30].

Если у утонченного индивидуалиста Морана подобный сексуальный коллективизм, как и наблюдаемый им в Водопьяном переулке *ménage à trois*, вызывает отторжение и горечь («Решительно в этом коллективном обладании сквозит какое-то внутреннее благодушие, какая-то пошлая радость, вызывающая во мне раздражение. Эта непринужденная жизнь под знаком беспорядка, эта смесь радостей и потребностей, этот любовный трест, этот супружеский картель... наполняет чудовищной горечью мое сердце, по-прежнему взыскующее куртуазности») [Моран 1996, 204–205]²³, то у Ясенского этот образ связан с грядущим (и желанным) крушением прежнего европейского мира, символом которого служит Париж. Из его «разогретого тела вместе с потом и водой испаряются последние шарики голубой крови, оседая в предусмотрительно приготовленные для этой цели резервуары: Довиль, Трувиль и Биарриц, и кровь Парижа постепенно становится определенно красной – краснотой городского простолюдина», распространяется «специфический запах французского праздника: дешевого вина, махорки и демократии» [Ясенский 1957, 33].

Можно отметить сходное у обоих писателей отражение процесса миграции еврейского населения – у Морана она идет, как описано в монологе Бена Мойшевича, с периферии в центр, у Ясенского – с Востока на Запад Европы («В середине международного города, в середине Франции,

²² Ср. воспоминание Лили Брик: «Когда мы познакомились, Маяковскому нравилось, что вокруг меня толпятся поклонники. Помню, он сказал: «Боже, как я люблю, когда ревнуют, страдают, мучаются»; «У тебя не любовь ко мне, у тебя – вообще ко всему любовь. Занимаю в ней место и я (может быть, даже большее), но если я кончаюсь, то я вынимаюсь, как камень из речки, а твоя любовь сплывает над всем остальным» [Катанян 1993, 28, 30].

²³ До своего визита к Брикам Моран провел в Москве несколько недель и был хорошо осведомлен (по публикациям в прессе и сплетням) об этом «супружеском картеле» [Янгфельдт 2016, 471].

нанесенное сюда с востока, с черноземных полей Украины, из болотистых местечек Галиции, осело, наслоилось в несколько десятилетий, выросло... современное гетто, прочное, нерастворимое, обособленное»). Однако описанные результаты этой миграции противоположны: смешение и растворение у Морана – и полная дистанцированность, неслиянность у Ясенского. «Маленький еврейский Париж» в условиях этого громадного города, где «стирают друг друга в песок сотни языков, десятки народов и рас, удобряя навозом новых плодотворных элементов восприимчивую французскую почву», остается абсолютно неслиянным и обособленным: «Польские и русские евреи-лавочники, со свойственной им способностью не ассимилироваться, влитые в раствор любого города, выплывут на его поверхность жирным цельным пятном масла» [Ясенский 1957, 52].

Создавая образ этой неслиянности еврейской общины с окружающей жизнью Парижа, Ясенский прибегает к контрастным описаниям: бешеной гонке местных происшествий противопоставлена тишина ешибота и синагоги, размеренность времени, текущего от пятницы до пятницы. Глава общины – равви Элеазар бен Цви, который «видит много вещей, недоступных человеческому взору, и не видит самых простых», ибо его глаза обращены лишь к небу, никогда не был в Париже. Приехав сюда пятьдесят лет назад из своего местечка, он сразу же поселился в доме при синагоге и не покидал его никогда, ежедневно переходя лишь через внутренний вход в синагогу, для чего не нужно было выходить на улицу. Описывая обособленную внутреннюю жизнь парижской еврейской общины, Ясенский использует прием сказа, передавая речь ее членов: «Улица не знает равви Элеазара, знают его лишь те, кто просил у него совета, то есть знает его весь Отель-де-Виль, ибо кто же не ходил за советом к равви Элеазару бен Цви, который мудрее всех раввинов-чудотворцев мира и на суд к которому специально приезжают в автомобилях купцы с другого берега Парижа?»; «Долго, по целым часам, бог и ребе беседуют между собою. И евреи знают: ребе может говорить с богом, когда захочет. Как будто у него с ним постоянное телефонное сообщение... О равви Элеазаре можно сказать, что в его распоряжении особая линия и разговаривать он может с богом в любое время, не опасаясь, что кто-нибудь ему помешает. Впрочем, равви Элеазар знает, что бог, как всякий еврей, не любит, чтобы его беспокоили, когда он занят, и равви знает уже, в какое время можно поговорить с ним на досуге. И бог питает слабость к равви Элеазару, и не было еще случая, чтобы он ему в чем-либо отказал» [Ясенский 1957, 53–54]. Ясенский иронически дискредитирует эту простодушную веру, последовательно показывая, как все попытки равви остановить разгул смертельной болезни оказываются бесплодными и не обеспечивающими поддержки свыше.

В условиях распространяющейся эпидемии чумы равви Элеазар после долгих молитв дает указания общине, связанные с традиционными способами преодоления бедствия: «Он велел отпраздновать завтра же свадьбу

на кладбище, как это повелевает обычай во время эпидемии. Подыскали тут же на месте молодого и молодую. Мануфактурщик Ешия и шапочник Сендер принялись собирать для молодой приданое. Свадьбу отпраздновали на следующий день на кладбище Баньо в присутствии евреев всего Отельде-Виля» [Ясенский 1957, 55]. По утверждению Л.Ф. Кациса, способы борьбы с чумой, которые у Ясенского пытаются применить иудеи Парижа, восходят к «Бурной жизни Лазика Ройтшванца» И. Эренбурга [Кацис 2000, 529–530]. Ясенский был знаком с творчеством Эренбурга, переводил его («Жизнь и гибель Николая Курбова», 1926), на возможное влияние Эренбурга, в частности, его «Треста Д.Е.» об уничтожении Европы, на роман «Я жгу Париж» указывали исследователи [Kolesnikoff 1982, 76; Кацис 2000, 522–528]. Однако обычай кладбищенской, или «черной» свадьбы относится к известным и практиковавшимся в случае эпидемий еврейским обрядам, имевшим целью задобрить, или рассмешить смерть. Как представляется, упоминание этого обряда и у Эренбурга, и у Ясенского, не говоря уже о более ранних его отражениях в еврейских текстах (например, в «Фишке Хромом» Мендела Мойхер-Сфорима, и др.), восходит к общему источнику [Мочалова 2007].

В качестве способов противостоять распространению заразы равви предписывает покинуть зараженные дома, а также освобождает евреев от соблюдения некоторых традиционных религиозных ритуалов (обязанность сидеть *шиву* по своим покойникам, ритуальное их погребение, запрет на кремацию): «Равви Элеазар в первый раз сомневается. Да и как же не усомниться? Взял на плечи свои бремя, превышающее человеческие силы. В книге божьего гнева прочел «пикуах нефеш», и с тех пор евреи не сидят шиве по своим покойникам, а трупы еврейские без очистительных обрядов отправляются в лоно смерти. И все напрасно»; «И открыл равви Элеазар евреям «пикуах нефеш», неслыханный в истории еврейства, что трупы евреев, для которых нет места на земле, предаваться будут огню. И не покинула зараза стен города еврейского» [Ясенский 1957, 56, 59].

Описание традиционных распоряжений раввина, благоговейного подчинения им и беспрекословного исполнения со стороны членов общины не лишено у Ясенского иронической дистанции, как и указание на причины божественного гнева, которые видятся в предосудительном нарушении еврейской изолированности от окружающего мира. Причину возникновения эпидемии равви, разумеется, видит не в реальных земных фактах (отравление парижского водопровода бактериями чумы), а в «разрушении оград», ранее отделявших общину от «заразы христианства», «и с тех пор бедствия гоев стали их бедствиями, а гнев господень обернулся против них. Пока евреи не отгородят себя сызнова непроницаемой стеной от всего, что нееврейское, до тех пор их будет пожирать зараза, а ангел смерти не покинет их порогов». Способ преодоления бедствия виделся в создании – для защиты от заразы арийцев – самостоятельной еврейской территориальной общины и в соблюдении строжайшей изоляции от внешнего мира [Ясенский

1957, 57–60]. Однако когда и это не принесло желаемого результата («Равви Элеазар сомневался. Взял на плечи свои ответственность ужасную: оградил еврейский город стеной, лишив его даже собственного кладбища, и по квартирам стали гнить еврейские трупы»), был избран также традиционный еврейский, наиболее радикальный ответ – Исход: «Евреи из еврейского города на днях выйдут из Парижа.... Общим числом надо считать около пятисот человек (ср.: «Двинулись сыновья Израиля... около 600 тысяч мужчин, не считая детей». – Исх 12:37). Остальные вымерли или вымрут в ближайшие дни. Уехать они должны в самый кратчайший срок. Оставаться в Париже с каждым днем опаснее» [Ясенский 1957, 139].

Ясенский в эпизодах подготовки Исхода прибегает к стилизации библейского текста, к прямому цитированию, перемежающемуся с описанием колебаний равви Элеазара, который сопоставляется с Моисеем – в своих сомнениях и финальном подчинении высшей воле: «Равви Элеазар колеблется первый раз в жизни, подкашивается под тяжестью сомнений, как ветка под тяжестью птицы. Пергаментные губы лепечут: Господи, почему возложил ты на меня эту тяжесть? Я стар, и хилы плечи мои... «...И сказал господь: Я увидел страдания народа моего в Египте и услышал вопль его от приставников его; я знаю скорби его. ...И иду избавить его от руки египтян и вывести его из земли сей на землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед... Итак, пойди: я пошлю тебя к фараону; и выведи из Египта народ мой, сынов израилевых. Моисей сказал богу: Кто я, чтобы мне идти к фараону и вывести из Египта сынов израилевых?... Моисей сказал: Господи, пошли другого, кого можешь послать... И возгорелся гнев господень на Моисея...» (Исх 3:7–11; 4:13–14). Равви Элеазар бен Цви не ропщет. Знает: неисповедимы пути господни. На кого он укажет перстом, тот напрасно захотел бы уклониться от своей судьбы. Нет. Равви Элеазар не будет юлить, как Моисей: «Господи, пошли другого, кого можешь послать». Слишком давно привык он к послушанию. Уверенной рукой закрывает книгу. Встает. Выпрямился» [Ясенский 1957, 59–60].

Коммунист Ясенский не может не отразить и солидарный отклик еврейской бедноты на революционное брожение в Париже, что еще больше пугает руководство еврейской общины: «Над еврейским городом нависла другая опасность, заразительнее заразы: еврейская община соприкасается непосредственно с коммуной Бельвиль. Со дня ее образования среди наших бедняков началось заметное брожение. Не дальше, как вчера, весь квартал Републик оторвался от еврейского города и присоединился к большевикам. Свыше тысячи купцов были вырезаны чернью, и имущество их разграблено. Все голодранцы еврейского города только о том и помышляют, чтобы последовать этому примеру... Оставаться дольше в Париже нельзя» [Ясенский 1957, 139]; ср. [Kolesnikoff 1982, 78]. Если у еврейских персонажей Морана Землей Обетованной выступает желанная Евразия [Золотоносов 1996, 294], то у парижских евреев Ясенского таковой представляется Америка.

В мозаично построенном – с композиционной точки зрения – романе Ясенского есть и еще одна «еврейская» сюжетная линия, тесно переплетенная с «русской» и отразившая трагические страницы жизни российского еврейства периода гражданской войны. Они воспроизводятся в воспоминаниях эмигрировавшего в Париж русского ротмистра Соломина («Вся молодежь от него без ума. Храбрый офицер. Еще в армии Врангеля бил большевиков... вчера... сидел на столике, на террасе кафе Рю-де-ля-Помп, и удирающих евреев, пуская их на пятьсот шагов, хлопал как уток, ни разу не промахнувшись» [Ясенский 1957, 107]). Воспоминания Соломина Ясенский передает телеграфным стилем, без детализации, создавая при этом весьма объемную картину: «Опять фронт. Вторая линия. Скука разоренных местечек. Спирт и карты. В моменты жажды экстаза – евреечки... И опять шок – Октябрь»; «Крым, Врангель. Наступление. Реванш за «поруганную Россию». Отвоєванные местечки. Контрразведка. Счеты с большевиками. Расстрелы. Коммунисты и комсомольцы. В свободные минуты – евреи. Жидовочки: дуло к виску – и в очередь. Липкая вонючая кровь» [Ясенский 1957, 110]. Значительно более подробно представлены сцены теперешней парижской жизни ротмистра, среди них – чудовищный эпизод глумления над пойманным еврейским мальчиком, видимо, бежавшим от погрома в «русском» квартале Парижа («Пустяки... перебили вчера немножко жидов. Хлеб жрут и еще заразу разносят») и его убийства [Ясенский 1957, 107–109]. Отношение автора – сочувствие к жертвам насилия и отвращение к преследователям и палачам – в этих фрагментах вполне отчетливо.

Мотив еврейской ассимиляции, хотя и в иной оркестровке, чем у Морана, присутствует и у Ясенского: персонаж его романа Давид Лингслей декларирует свою непричастность к еврейству, несмотря на семейное происхождение:

«Собирая относительно меня исчерпывающие сведения, вы, по всей вероятности узнали, что отец мой был еврей, и подумали, что... меня можно будет взять сантиментами. «А идиш харц», – как вы говорите между собой. Я должен вас разочаровать. Я воспитан в Америке, в Америке же я добился богатства. Я – американец. Еврейству я ничем не обязан, и у нас нет никаких точек соприкосновения. Наши линии, которые в прошлом поколении, быть может, еще пересекались, разошлись бесповоротно. Вопрос происхождения – это вопрос исключительно метрики. Еврейство не имеет оснований ожидать от меня чего-либо» [Ясенский 1957, 141–142].

И эта позиция приводит в финале к гибели – и его самого, и соплеменников, от которых он считает себя предельно отчужденным, но чью судьбу неизбежно разделит.

Нельзя исключить, что проблема ассимиляции не была «изнутри» знакома Ясенскому, еврей по отцу, принявшему крещение и не свободному от комплексов в связи со своим еврейством. Сам Ясенский был вполне аккультурирован и ассимилирован в польском обществе, получил образо-

вание в Варшавском и Ягеллонском университетах (полонистика, право и философия), стал одним из родоначальников польского футуризма, а его (завершившееся трагедией) увлечение коммунистическими идеями вообще предполагало не национальную, а классовую идентификацию (см. [Мочалова 2006]).

В своей автобиографии после переезда в СССР (1929) Ясенский это прямо декларировал:

«Живя и работая в СССР, не считаю себя эмигрантом и думаю, что своей повседневной работой если не заработал еще, то заработаю право гражданства в рядах героического пролетариата той страны, которая первая дала миру социалистический строй. В этой великой стройке хочу принимать самое непосредственное участие» (цит. по [Берзинь 1957, 7]).

Действительно, для многих из поколения, родившегося на рубеже XX в., польских интеллектуалов «еврейского происхождения», к которому принадлежал и Бруно Ясенский, коммунистическая идея стала сознательным субъективным выбором, и, как вспоминал Александр Ват, они стремились к *vita activa*, не только к интерпретации мира, но и к собственноручному его изменению [Wat 1998, 168, 169, 255].

Изгнанный за свой роман из Франции (Ват связывает с этим окончательное сближение Ясенского с коммунистической идеологией), Ясенский получил в СССР гражданство, начал писать по-русски [Balcerzan 1968a], стал активным членом ВКП(б) и разделил судьбу многих, погибнув во время сталинских чисток²⁴.

В мае 1937 г. «Правда» напечатала статью «Троцкистская агентура в литературе» – «и пошло-поехало: Бруно Ясенский, Киршон, Афиногенов, Пильняк... Библиотечные полки советской литературы стремительно очищались от вражеских книг» [Фрезинский 2008, 241] (ср. у Эренбурга: «Я не мог успокоиться, при каждом имени спрашивал: «Но его-то почему?..» Борис Матвеевич пытался строить догадки: Пильняк был в Японии..., Бруно Ясенский – поляк, польских коммунистов всех забрали» [Эренбург 1967] (ср. [Wat 1998, 35])).

Как представляется, из двух жизненных стратегий, осуществляемых еврейством на протяжении его истории – изоляционизма и ассимиляции – каждый из двух рассматриваемых писателей сфокусировал свою оптику на одном из этих контрастных полюсов (ср. [Слезкин 2005]). У Морана представлено торжество ассимиляционистской стратегии (части) российских евреев, приведшей к утрате национальных корней, к растворению в окружа-

²⁴ Согласно опубликованным обществом «Мемориал» документам, Ясенский был арестован 31.07.1937, обвинен в участии в контрреволюционной террористической организации, приговорен ВКВС СССР 17.09.1938, расстрелян 17.09.1938, реабилитирован 24.12.1955 (<http://www.memo.ru/memory/communarka/index.htm>). См. [Jaworski 1995].

ющем социуме, взамен подарившей успех, процветание, близость к власти, ощущение могущества.

«Для образованных, честолюбивых, энергичных и готовых служить новому порядку евреев открывался путь наверх по лестнице социального восхождения. Интеграция, в Западной Европе даже после эмансипации остававшаяся процессом замедленным, здесь развивалась в беспрецедентном ритме» [Франкель 2004].

У Ясенского отражен предельный изоляционизм парижского еврейства, радикальным финальным проявлением которого закономерно становится Исход (закончившийся трагически из-за предательства ассимилянта Линдслея). «Евреи» Морана успешно осуществляют исход из своего еврейства и предстают как победители, заслуживающие сатирического памфлета, евреи Ясенского – из своего *галута* (безуспешно) и предстают как жертвы, заслуживающие сочувствия.

Источники

Адамова-Слиозберг 2002 – *Адамова-Слиозберг О.* Путь. М., 2002. С. 238.

Бажанов 1992 – *Бажанов Б.* Воспоминания бывшего секретаря Сталина. СПб., 1992. С. 197.

Азарх-Грановская 2001 – *Азарх-Грановская А.В.* Воспоминания. Беседы с Дувакиным / Коммент. В. Хазана и Г. Казовского. М.; Иерусалим, 2001.

Беньямин 1997 – *Беньямин В.* Московский дневник / Пер. с нем. и примеч. С. Ромашко, общ. ред. и послесл. М. Рыклин. М., 1997.

Берзинь 1957 – *Берзинь А.* Бруно Ясенский // Ясенский Б. Избранные произведения. Т. I. М., 1957.

Гершензон 2000 – *Гершензон М.* Судьбы еврейского народа // Гершензон М. Избранное. М.; Иерусалим, 2000. Т. 4. С. 187–188.

Катанян 1993 – *Катанян В.В.* Современницы о Маяковском. М., 1993.

Моран 1926 – *Моран П.* Открыто ночью / Пер. с франц. В. Ильиной, С. Парнок, Э. Триоле. М., 1926.

Моран 1927 – *Моран П.* Ночи / Пер. с франц. Б. Горнунга, М. Эйхенгольца, Н. Костровской, Т. Ириновой. М.; Л., 1927.

Моран 1996 – *Моран П.* Я жгу Москву / Пер. с фр. М. Яснова // Золотоносов М. Слово и Тело: Сексуальные аспекты, универсалии, интерпретации русского культурного текста XIX–XX веков. СПб., 1996. С. 190–208.

Эренбург 1966 – *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь // Эренбург И. Собр. соч. в 9 т. Т. 8. Кн. II. М., 1966.

Эренбург 1966а – *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь // Эренбург И. Собр. соч. в 9 т. Т. 8. Кн. III. М., 1966. С. 480.

Эренбург 1967 – *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь // Эренбург И. Собр. соч. в 9 т. Т. 9. Кн. IV. М., 1967. С. 182–183.

- Эренбург 1967а – *Эренбург И.* Люди, годы, жизнь // Эренбург И. Собр. соч. в 9 т. Т. 9. Кн. VI. М., 1967. С. 570.
- Эренбург 1991 – *Эренбург И.* В Польше // Эренбург И. Собр. соч. В 8 т. Т. 4. М., 1991. С. 118.
- Ясенский 1928 – *Ясенский Б.* Я жгу Париж // Роман-газета. № 8(20). М., 1928.
- Ясенский 1929 – *Ясенский Б.* Я жгу Париж / Предисл. Т. Ордона. М.; Л., 1929.
- Ясенский 1930 – *Ясенский Б.* Я жгу Париж / Предисл. Т. Ордона. 4-е изд. М., 1930.
- Ясенский 1934 – *Ясенский Б.* Я жгу Париж. Новое изд., переработанное автором. М., 1934.
- Ясенский 1957 – *Ясенский Б.* Я жгу Париж // Ясенский Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 15–184.
- Ясенский 1957а – *Ясенский Б.* Нос // Ясенский Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. I. М., 1957. С. 187–210.
- Antologia 1978 – *Antologia polskiego futurozmu i Nowej Sztuki / Wstęp i komentarz opr. Zb. Jarosiński, wyb. i przygot. tekstów H. Zaworska.* Wrocław, 1978.
- Jasienski 1928 – *Jasienski B.* Je brûle Paris // *L'Humanité.* Sept. 14. – Novem. 13. 1928.
- Jasieński 1929 – *Jasieński B.* Pałę Paryż. Moskwa, 1929.
- Jasieński 1929а – *Jasieński B.* Kh'farbren Pariz / Transl. S.L. Schneiderman. Varshe: Naye Kultura, 1929.
- Jasieński 1930 – *Jasieński B.* Je brûle Paris. Paris, 1930.
- Jasieński 1931 – *Jasieński B.* Pałę Paryż / Przedm. J. Kaden-Bandrowski. Warszawa, 1931.
- Jasieński, Morand 2005 – *Jasieński B.* Pałę Paryż. *Morand P.* Pałę Moskwę / Red. i wst. P. Kitrasiewicz. Warszawa, 2005.
- Mitchell 1984 – *Mitchell B.* Introduction // *Morand P.* Fancy Goods and Open All Night / Preface by M. Proust, transl. by E. Pound, ed. and introd. by B. Mitchell. New York, 1984. P. IX–XVI.
- Morand 1925 – *Morand P.* Je brûle Moscou // *Morand P.* L'Europe galante. Chronique du XXe siècle. Paris, 1925. P. 171–213.
- Morand 1984 – *Morand P.* Fancy Goods and Open All Night / Preface by M. Proust, transl. by E. Pound, ed. and introd. by B. Mitchell. New York, 1984.
- Proust 1921 – *Proust M.* Preface // *Morand P.* Tendres stocks. Paris, 1921. P. 11.
- Wat 1998 – *Wat A.* Mój wiek. Pamiętnik mówiony / Rozm. prowadził i przedm. opatrzył Cz. Miłosz. Warszawa, 1998. T. 1.
- Wolski 1930 – *Wolski J.* [Jan Hempel]. Apokalipsa według Brunona Jasieńskiego // *Kultura Mas.* 1930. № 4/5. P. 66.

Литература

- Адамович 2016 – *Адамович Г.В.* «Музей Рогаткина» Поля Морана // Адамович Г.В. Литературные беседы. Кн. 1 / Под ред. Л.М. Суриса. М.; Берлин, 2016.
- Адамович 2016а – *Адамович Г.В.* Литературные заметки. Кн. I. / Под ред. Л.М. Суриса. М.; Берлин, 2016.
- Вайскопф 1997 – *Вайскопф М.* Во весь логос. Религия Маяковского. М.; Иерусалим, 1997. С. 73.
- Евреи в Москве 2003 – Евреи в Москве. Сборник материалов / Сост. Ю. Снопов и А. Клемперт. М., 2003.
- Зингер 1928 – *Зингер Л.З.* Движение еврейского населения СССР // Вопросы биологии и патологии евреев. 1928. № 2.
- Золотоносов 1996 – *Золотоносов М. М/З, или КАТАМОРАН.* Рассказ Поля Морана «Я жгу Москву» // Золотоносов М. Слово и Тело: Сексуальные аспекты, универсалии, интерпретации русского культурного текста XIX–XX веков. СПб., 1996. С. 161–189, комментарии: с. 209–333.
- Иванов 1999 – *Иванов В.* Русские сезоны театра «Габима». М., 1999.
- Иванов 2007 – *Иванов В.* ГОСЕТ: политика и искусство. 1919–1928. М., 2007.
- Казовский 2003 – *Казовский Г.* Художники Культур-Лиги. Памяти Герша Бенционовича Ингера. М., 2003.
- Карабчиевский 1990 – *Карабчиевский Ю.* Воскресение Маяковского. М., 1990.
- Кацис 2000 – *Кацис Л.Ф.* Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. М., 2000. С. 481–531.
- Львов-Рогачевский 1922 – *Львов-Рогачевский В.* Русско-еврейская литература. М., 1922.
- Маркиш 1995 – *Маркиш Ш.* Русско-еврейская литература: предмет, подходы, оценки // Новое литературное обозрение. 1995. № 15.
- Маркиш 1996 – *Маркиш Ш.* Бабель и другие. Киев, 1996.
- Маяковский 1929 – *Маяковский В.* Даешь материальную базу! // Правда. 1929. № 307. 27 декабря.
- Москва еврейская 2003 – Москва еврейская / Ред.-сост. К. Бурмистров. М., 2003.
- Мочалова 2006 – *Мочалова В.* Юлиан Тувим, Александр Ват, Бруно Ясенский: драма польско-еврейско-русского пограничья культур // Русско-еврейская культура / Под ред. О. Будницкого (отв. ред.), О. Беловой, В. Мочаловой. М., 2006. С. 127–157.
- Мочалова 2007 – *Мочалова В.* Исцеление, спасение, избавление в еврейской традиции и магическая практика (еврейский обряд кладбищенской свадьбы и его славянские параллели) // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2007. С. 89–109.

- Перельмутер 2006 – *Перельмутер В.* Не преодолевший формализм (поэзия Семена Кирсанова) // *Арион*. 2006. № 1.
- Полвека еврейского театра 2003 – *Полвека еврейского театра. 1876–1926.* Антология еврейской драматургии / Сост. и ред. Б. Энтин. М., 2003.
- Слезкин 2005 – *Слезкин Ю.* Эра Меркурия. Евреи в современном мире / Пер. с англ. С.Б. Ильина. М., 2005.
- Снопов 2009 – *Снопов Ю.* Евреи в Москве в период НЭПа // *История повседневности*. <http://www.el-history.ru/node/359>.
- Улицкий, Фельдман 2012 – *Улицкий Е.Н., Фельдман Д.З.* Евреи в Москве: конец XV – начало XX в. М., 2012.
- Франкель 2004 – *Франкель Д.* Российская империя и Советский Союз // *Евреи и XX век. Аналитический словарь* / Ред. Э. Барнави, С. Фридлиндер / Пер. с франц. под общ. ред. Т.А. Баскаковой. М., 2004. С. 515.
- Фрезинский 2008 – *Фрезинский Б.* Мозаика еврейских судеб. XX век. М., 2008.
- Хазан 2001 – *Хазан В.* Особенный еврейско-русский воздух. К проблематике и поэтике русско-еврейского литературного диалога в XX веке. М.; Иерусалим, 2001.
- Эстрайх 2015 – *Эстрайх Г.* Еврейская литературная жизнь Москвы. 1917–1991. М., 2015.
- Янгфельдт 2016 – *Янгфельдт Б.* Ставка – жизнь. Владимир Маяковский и его круг / Пер. А. Лавруши. М., 2016.
- Balcerzan 1968 – *Balcerzan E.* Bruno Jasiński i Włodzimierz Majakowski. Warszawa, 1968.
- Balcerzan 1968a – *Balcerzan E.* Styl i poetyka twórczości dwujęzycznej Brunona Jasińskiego. Wrocław, 1968.
- Chessin 1921 – *Chessin S. de.* L'apocalypse russe: la Révolution bolchevique. Paris, 1921.
- Coyault 2008 – *Coyault S.* Giraudoux européen de l'entre-deux-guerres. Clermont Ferrand, 2008. P. 191–192.
- Estraikh 2017 – *Estraikh G.* Simulating Justice. The Blood Libel Case in Moscow, April 1922 // *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, and Beyond* / Ed. by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, and R. Weinberg. Bloomington, Indiana, 2017.
- Jaworski 1995 – *Jaworski K.* Bruno Jasiński w sowieckim więzieniu: areztowanie, wyrok, śmierć. Kielce, 1995.
- Jaworski 2003 – *Jaworski K.* Bruno Jasiński w Paryżu (1925–1929). Kielce, 2003.
- Jaworski 2009 – *Jaworski K.* Dandys. Słowo o Brunonie Jasińskim. Warszawa, 2009.
- Kato 2018 – *Kato A.* Nieznana wersja *Pałę Paryż* Brunona Jasińskiego // https://www.academia.edu/37047671/Nieznana_wersja_Pal%C4%99_Pary%C5%BC_Brunona_Jasie%C5%84skiego_forthcoming.
- Kitrasiewicz 2005 – *Kitrasiewicz P.* Morand – Jasiński. Pojedynek na miasta // *Jasiński B. Pałę Paryż. Morand P. Pałę Moskwę*. Warszawa, 2005.

- Kokovtsoff 1931 – *Kokovtsoff W.M.* Le bolchevisme à l'œuvre: la ruine morale et économique dans le pays des Soviets. Paris, 1931.
- Krzychylkiewicz 2006 – *Krzychylkiewicz A.* The Grotesque in the Works of Bruno Jasiński. Bern, 2006.
- Sarkany 1968 – *Sarkany S.* Paul Morand et le cosmopolitisme littéraire: suivi de trois entretiens inédits avec l'écrivain. Paris, 1968.
- Sawicka 1982 – *Sawicka J.* «Na skrzyżowaniu dwóch wrogich epok» – Bruno Jasiński // *Poeci dwudziestolecia międzywojennego* / Pod red. I. Maciejewskiej. T. 1. Warszawa, 1982.
- Stępień 1974 – *Stępień M.* Od anarchizmu futurysty do rewolucji społecznej – Bruno Jasiński // *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego* / Pod red. B. Farona. Warszawa, 1974.
- Szałagan 1994 – [Sz. A.]. Jasiński Bruno // *Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny* / Opr. zesp. pod red. J. Czachowskiej i A. Szałagan. Warszawa, 1994. T. 3. S. 395–400.
- Thiebaut 1962 – *Thiebaut M.* Paul Morand, l'amour et la vitesse // Thiebaut M. *Entre les lignes*. Paris, 1962. P. 107–129.
- Three Cities of Yiddish 2017 – *Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw and Moscow* / Ed. by G. Estraiikh and M. Krutikov. Oxford, 2017.
- Warsaw 2015 – *Warsaw. The Jewish Metropolis. Essays in Honor of the 75th Birthday of Professor Antony Polonsky* / Ed. by G. Dynner and F. Guesnet. Leiden; Boston, 2015.
- Węgrzynek 2000 – [H. W.]. Jasiński Bruno // *Cała A., Węgrzynek H., Zalewska G.* Historia i kultura Żydów polskich. Słownik. Warszawa, 2000. S. 131.
- Żebrowski 2003 – [R. Ż.]. Jasiński Bruno // *Polski Słownik judaistyczny. Dzieje – Kultura – Religia – Ludzie* / Opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski. Warszawa, 2003. T. I. S. 662–663.

Jewish Theme in Prose of Capitals Fire-Raisers: Paul Morand and Bruno Jasiński

Victoria Mochalova (Institute for Slavic Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia)
E-mail: vicmoc@gmail.com
ID ORCID: 0000-0002-3429-222X

Abstract: French writer Paul Morand's story «I Burn Moscow» (1925) served as an impetus for the novel «I Burn Paris» (1928) by the Polish writer Bruno Jasiński. With all the obvious differences between the two works (the story and the novel), they are brought together by some significant topics. The article deals with a Jewish theme that plays a

significant role in both plots, with different strategies of Jewish characters (assimilation, or exodus).

Keywords: Paul Morand, Bruno Jasienski, revolution, Jewish assimilation and isolationism

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.1

References

- Balcerzan E. Bruno Jasienski i Włodzimierz Majakowski. Warszawa, 1968.
- Balcerzan E. Styl i poetyka twórczości dwujęzycznej Brunona Jasińskiego. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1968.
- Burmistrov K., ed. Moskva evreiskaia. Moscow, 2003.
- Chessin S. de. L'apocalypse russe: la Révolution bolchevique. Paris, 1921.
- Coyault S. Giraudoux européen de l'entre-deux-guerres. Clermont Ferrand, 2008. P. 191–192.
- Dynner G., Guesnet F., eds. Warsaw. The Jewish Metropolis. Essays in Honor of the 75th Birthday of Professor Antony Polonsky. Leiden; Boston, 2015.
- Entin B., ed. Polveka evreiskogo teatra. 1876–1926. Antologija evreiskoi dramaturgii. Moscow, 2003.
- Estraikh G. Evreiskaia literaturnaia zhizn' Moskvy. 1917–1991. Moscow, 2015.
- Estraikh G. Simulating Justice. The Blood Libel Case in Moscow, April 1922 // Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, and Beyond / Ed. by E.M. Avrutin, J. Dekel-Chen, and R. Weinberg. Bloomington, Indiana, 2017.
- Estraikh G., Krutikov M., eds. Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw and Moscow. Oxford, 2017.
- Frankel D. Rossiiskaia imperiia i Sovetskii Soiuz // Evrei i XX vek. Analiticheski slovar / Ed. by E. Barnavi, S. Fridlender. Moscow, 2004. P. 515.
- Frezinskiy B. Mozaika evreiskikh sudeb. XX vek. Moscow, 2008.
- Ivanov V. Russkie sezony teatra "Gabima". Moscow, 1999.
- Ivanov V. GOSET: politika i iskusstvo. 1919–1928. Moscow, 2007.
- Jaworski K. Bruno Jasienski w sowieckim więzieniu: aresztowanie, wyrok, śmierć. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, 1995.
- Jaworski K. Bruno Jasienski w Paryżu: (1925–1929). Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, 2003.
- Jaworski K. Dandys. Słowo o Brunonie Jasińskim. Warszawa, 2009.
- Karabchievskiy Yu. Voskresenie Maiakovskogo. Moscow, 1990.
- Katsis L.F. Vladimir Maiakovskii. Poet v intellektual'nom kontekste epokhi. Moscow, 2000.
- Kazovskiy G. Khudozhniki Kul'tur-Ligi. Pamiati Gersha Bentsionovicha Ingera. Moscow, 2003.
- Khazan V. Osobennyi evreisko-russkii vozdukh. K problematike i poetike russko-evreiskogo literaturnogo dialoga v XX veke. Moscow; Jerusalem, 2001.

- Kitrasiewicz P. Morand – Jasiński. Pojedynek na miasta // Jasiński B. Pałę Paryż. Morand P. Pałę Moskwę. Warszawa, 2005.
- Kokovtsoff W.M. Le bolchevisme à l'œuvre: la ruine morale et économique dans le pays des Soviets. Paris, 1931.
- Krzychylkiewicz A. The Grotesque in the Works of Bruno Jasiński. Bern: Peter Lang, 2006.
- Lvov-Rogachevskiy V. Russko-evreiskaia literatura. Moscow, 1922.
- Markish Sh. Russko-evreiskaia literatura: predmet, podkhody, otsenki // Novoe literaturnoe obozrenie. 1995. № 15.
- Markish Sh. Babel i drugie. Kiev, 1996.
- Mochalova V. Julian Tuwim, Aleksander Wat, Bruno Jasenski: drama pol'sko-evreisko-russkogo pogranich'ia kul'tur // Russko-evreiskaia kul'tura / Ed. by O. Budnitsky, O. Belova, V. Mochalova. Moscow, 2006. P. 127–157.
- Mochalova V. Itselenie, spasenie, izbavlenie v evreiskoi traditsii i magicheskaia praktika (evreiskii obriad kladbishchenskoj svad'by i ego slavianskie paralleli) // Narodnaia meditsina i magiia v slavianskoj i evreiskoi kul'turnoi traditsii. Moscow, 2007. P. 89–109.
- Perelmutter V. Ne preodolevshii formalizm (poezii Semena Kirsanova) // Arion. 2006. № 1.
- Sarkany S. Paul Morand et le cosmopolitisme litteraire: suivi de trois entretiens inedits avec l'ecrivain. Paris, 1968.
- Sawicka J. «Na skrzyżowaniu dwóch wrogich epok» – Bruno Jasiński // Poci dwudziestolecia międzywojennego / Pod red. I. Maciejewskiej. T. 1. Warszawa, 1982.
- Slezkine Yu. Era Merkurii. Evrei v sovremennom mire / Transl. by S.B. Il'in. Moscow, 2005.
- Snopov Yu. Evrei v Moskve v period NEPa // Istoriia povsednevnosti: <http://www.el-history.ru/node/359>.
- Snopov Yu., Klempert A., eds. Evrei v Moskve. Sbornik materialov. Moscow, 2003.
- Stemberger M. The Plague in Paris or Burning Cities: Bruno Jasienski versus Paul Morand // Rive Gauche. Paris as a site of avant-garde and cultural exchange in the 1920s. Vol. 144. Amsterdam; New York, 2010. P. 229–250.
- Stępień M. Od anarchizmu futurysty do rewolucji społecznej – Bruno Jasiński // Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego / Pod red. B. Farona. Warszawa, 1974.
- Szałagan A. Jasiński Bruno // Współcześni polscy pisarze i badacze literatury. Słownik biobibliograficzny / Opr. zesp. pod red. J. Czachowskiej i A. Szałagan. Warszawa, 1994. T. 3. S. 395–400.
- Thiebaut M. Paul Morand, l'amour et la vitesse // Thiebaut M. Entre les lignes. Paris, 1962. P. 107–129.
- Ulitskiy E.N., Feldman D.Z. Evrei v Moskve: konets XV – nachalo XX v. Moscow, 2012.
- Vaiskopf M. Vo ves logos. Religiiia Maiakovskogo. Moscow; Jerusalem, 1997.

- Węgrzynek H. Jasiński Bruno // Cała A., Węgrzynek H., Zalewska G. Historia i kultura Żydów polskich. Słownik. Warszawa, 2000. S. 131.
- Yangfeldt B. Stavka – zhizn'. Vladimir Maiakovskii i ego krug / Transl. by A. Lavrusha. Moscow, 2016.
- Zinger L.Z. Dvizhenie evreiskogo naseleniia SSSR // Voprosy biologii i patologii evreev. 1928. № 2.
- Zolotonosov M. M/Z, ili KATAMORAN. Rasskaz Polia Morana «Ia zhgu Moskvu» // Zolotonosov M. Slovo i Telo: Seksualnye aspekty, universalii, interpretatsii russkogo kulturnogo teksta XIX–XX vekov. St. Petersburg, 1996. P. 161–189, notes: p. 209–333.
- Żebrowski R. Jasiński Bruno // Polski Słownik judaistyczny. Dzieje – Kultura – Religia – Ludzie / Opr. Z. Borzymińska, R. Żebrowski. Warszawa, 2003. T. I. S. 662–663.

Бер Котлерман

(Бар-Иланский университет, Рамат-Ган, Израиль)

Профессор, Отделение литературы народа Израиля, Бар-Иланский университет (Израиль)

E-mail: Ber.Kotlerman@biu.ac.il

ID ORCID: 0000-0001-7007-9330

«Кто видел шакалов на развалинах нашей горы, тот еще увидит, как там будут строить»: Дер Нистер о еврейском «национальном доме» после Холокоста

Аннотация: Статья посвящена публицистике Дер Нистера в последние годы его жизни, вплоть до ареста в феврале 1949 г. Она начинается с предыстории создания и анализа небольшого очерка «Ненависть», опубликованного летом 1944 г. в газете на идише «Эйникайт», органе Еврейского антифашистского комитета. Этот очерк был написан по следам глубоко взволновавшей писателя встречи в Москве с еврейским партизаном-подростком из волынского местечка, чудом пережившим Холокост. Свой трагический настрой Дер Нистер выразил при помощи цитат из канонических текстов, связанных с традиционным днем скорби по разрушенному Иерусалимскому Храму (9 Ава). Вместе с тем, очерк пронизан надеждой на еврейское национальное возрождение, в котором писатель призывает своих читателей принять активное участие. Непременным условием этого возрождения должно было стать создание «национального дома», что находит свое развитие в ряде более поздних очерков Дер Нистера.

Ключевые слова: Дер Нистер, советская литература на идише, Холокост, Еврейский антифашистский комитет, Иерусалимский Храм, Биробиджан, территориализм, сионизм

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.4

В конце 1943 г. еврейский писатель Дер Нистер (Пинхас Каганович, 1884–1950) покинул Ташкент, куда попал после эвакуации из Харькова и короткого пребывания в Тбилиси и Самарканде, и поселился в Москве, где прожил вплоть до своего ареста в феврале 1949 г. В этот относительно недолгий московский период, продолжая работу над эпохальным романом «Семья Машбер», он написал ряд публицистических произведений, которые для

удобства мы назовем очерками. Первый такой очерк под заголовком «Ненависть» был опубликован в июне 1944 г. в газете на идише «Эйникайт», органе Еврейского антифашистского комитета [Nister 1944], по следам встречи Дер Нистера с еврейским подростком-партизаном, чудом выжившим во время уничтожения еврейского населения Волыни. Почти сорок лет спустя, в начале 1980-х гг., дневник этого подростка был частично опубликован в Израиле, включая упоминание о Дер Нистере. Среди прочего, в дневнике отмечено, что беседа с юным еврейским партизаном ободрила павшего духом писателя, больного и глубоко подавленного смертью дочери в блокадном Ленинграде¹. Судя по всему, она обусловила и некий идейный стержень в его публицистике в последние годы его жизни, речь о чем и пойдет в этой статье.

Примерно в то же время, что и дневник, в Москве вышли в свет мемуары командира Черниговско-Волынского партизанского соединения генерала Алексея Федорова² «Последняя зима», где рассказывается о еврейском мальчишке-связном в контексте разоблачения в феврале 1944 г. полицая-убийцы Ивана Лукьянюка³:

Лукьянюк вскоре явился. Высокий темноволосый детина лет двадцати восьми. <...> Был у бандеровцев простым солдатом, убедился, что все у них ложь и обман, вот и перешел к партизанам... Нравится ли у нас? Да, очень нравится! Ничего лишнего Лукьянюк не сболтнул, как я ни расспрашивал...

Не прошло после ухода Лукьянюка и десяти минут, как в дверь заглянул мой ординарец и сообщил с таинственным видом:

– Сеня просится до вас, хочет вести разговор!

– Какой еще Сеня?

– Галицкий Семен, связной из отряда имени Котовского...

– А что ему надо?

– Не говорит! Но только сам весь трясется.

Вошедшего затем подростка и в самом деле пробирала мелкая дрожь. Лицо было бледным, глаза блуждали.

¹ О душевном состоянии Дер Нистера свидетельствует его письмо поэту Григорию Петникову весной 1943 г.: «Не вините меня, не требуйте ответа. Я не в состоянии никому ничего написать. У меня горе. Я потерял самое дорогое в жизни: мою дочь» [Нистер 1943]. Об Аде (Годл) Каганович (1913–1942) см. [Shmeruk 1980, 241 (f. 51)].

² О партизанском соединении Федорова (1901–1989) см. [Armstrong, DeWitt 1964, 114–116].

³ Иван Лукьянюк (1916–1944) был в 1941 г. мобилизован в Красную армию, дезертировал и поступил на службу к немцам. Окончил школу полевой жандармерии в Ковеле, был «инструктором», отвечающим за массовые расстрелы, преимущественно евреев. С мая 1943 г. – командир сотни в Украинской повстанческой армии. В феврале 1944 г. был заслан в партизанское соединение Федорова, разоблачен и повешен. См. [Wagner 2013, passim].

– Товарищ генерал! Вы знаете, кто у вас сейчас был? Это же немецкий жандарм, вешатель, каратель! Он полициями командовал, когда они в Ратном всех подряд убивали... Он моих папочку и мамочку расстрелял...

– Не обознался ли ты, Сеня?

– Как можно обознасться, товарищ генерал, когда я на чердаке прятался и все видел! На всю жизнь его запомнил... Есть еще евреи в гражданском лагере, которые этого злодея никогда не забудут... [Федоров 1981, 119]

Разоблаченный Лукьянюк был повешен по решению военно-полевого суда во главе с Федоровым. Казнь Лукьянюка зафиксировал на пленку кинооператор-документалист Михаил Глидер, который тоже оставил воспоминания об этом эпизоде:

Партизаны встретили приговор аплодисментами. Предателя подвели к дереву, на которое уже была заброшена веревка с петлей на конце. Партизаны молчали, только Семен плакал: не по предателю, конечно, а по тем, кого предатель убил. И не было в тот день партизана, который бы не сказал Семену ласкового слова [Глидер 1946, 112].

Почти сразу по выходе в свет вышеупомянутых мемуаров Федорова, Киевская киностудия им. Довженко взялась за их экранизацию. Результатом стал трехсерийный партизанский «боевик» «В лесах под Ковелем» (1984, реж. Юрий Тупицкий), сиквел экранизации той же киностудией более ранней книги партизанского генерала «Подпольный обком действует» (1978, реж. Анатолий Буковский). В этом фильме эпизодически фигурирует черноглазый мальчик-связной по имени Сашка, в котором узнаются черты Семена Галицкого. Как и можно было ожидать, тема украинского коллаборационизма здесь предельно затушевана, а суд над Лукьянюком довольно топорно заменен судом над струсившим партизаном, что делает неуместным непосредственное участие в казни еврейского мальчика.

У оставшейся за кадром советского фильма драмы было любопытное продолжение. Семена Галицкого партизаны на самом деле знали как Семку Олицкого, однако его настоящее имя было Шлоймке (Шломо) Перельмутер. После казни Лукьянюка документалист Глидер вернулся в Москву, захватив с собой и шестнадцатилетнего Семку-Шлоймке. Глидер устроил его в престижный интернат в Горках Ленинских, однако надолго мальчик там не задержался. Согласно его собственным воспоминаниям, которые сохранились в архиве Центра изучения Холокоста им. Мордехая Анелевича в кибуце Гиват-Хавива в Израиле и были опубликованы в журнале этого центра «Ялкуп морешет» [Perlmutter 1982], в первый же выходной он отправился погулять по Москве и приобрел три книжки на идише – Фефера, Маркиша и Бергельсона. Книжки сразу прояснили ситуацию с национальностью «сына полка» с Западной Украины, и ночью интернатовские однокашники устроили ему тем-

ную. Избитый мальчик наутро сбежал в Москву. Незадолго до того он участвовал во встрече общественности с командирами крупных партизанских соединений – Сидором Ковпаком, Петром Вершигорой, Владимиром Дружининым и др. Поднявшись на сцену вместе с Федоровым, он поведал публике не о подвигах партизан, а «о судьбе еврейских детей» [Perlmutter 1982, 9]. Растроганные москвичи кинулись к мальчику с расспросами, оставляли адреса и телефоны, приглашали в гости. Среди публики оказался Илья Эренбург, чей адрес теперь и пригодился беглецу. Он поехал в гостиницу «Москва», где Эренбург тепло его принял, накормил и передал художественному руководителю московского Государственного еврейского театра (ГОСЕТ) Соломону Михоэлсу, который направил подростка в училище при театре. В 1946 г. Перельмутер сумел уехать в Польшу, позже участвовал в Войне за независимость Израиля, потом окончил отделение библеистики Еврейского университета в Иерусалиме, был секретарем поэта Якова Фихмана, преподавал историю в школе⁴ и умер в 1997 году в возрасте 70 лет в Гиват-Шмуэле.

Любопытная запись в дневнике Шлоймке Перельмутера на иврите (который он хорошо знал по довоенной учебе в ивритоязычной школе) от 31 мая 1944 г. рассказывает о том, как он посетил Дер Нистера в театральном общежитии на Малой Бронной 4, прямо во дворе ГОСЕТа:

Вечером я побывал в гостях у писателя Дер Нистера. Его имя Пиня Каганович, но здесь все называют его так. Он приглашал меня, и вот я наконец у него. Он живет в комнате при еврейском театре «Госет». Комната маленькая и тесная – кровать, стол и старый шкаф. Так живет большой писатель, автор «Семьи Машбер». Я полюбил его с того самого момента, как мы познакомились. Выражение его лица как у Переца – глубокие черные глаза под густыми бровями. Он весь – скромность, мудрость и доброта. Говорит тихо-тихо. Все время спрашивал меня о том, что я пережил и как я чувствую себя в Москве, как ко мне относятся и не нужно ли мне чего. Он, наверное, услышал об избииении в интернате и хотел узнать, почему на меня напали. Я почувствовал, что перед ним можно открыться. Я ему сказал, что все еще не нахожу себе места и покоя и не знаю, смогу ли вообще это когда-нибудь найти, но пока что нашел тут хорошую еврейскую семью. Дер Нистер понял, что у меня есть всякие мечты, которые я собираюсь реализовать. Он попросил заходить к нему, и я пообещал. Мой побег из интерната, кажется, «разжег» не только мои «тлеющие угли», но и как-то повлиял на Дер Нистера!?! [Perlmutter 1982, 18].

В тот день они говорили не только о еврейских жертвах нацизма. Шлоймке рассказал Дер Нистеру о своей учебе в школе «Тарбут» в Ковеле, о приходе советской власти в 1939 г. О том, как он с друзьями поклялся продолжать изучать иврит. О попытке сбежать в независимую тогда еще

⁴ См.: Видеоинтервью со Шломо Перельмутером.

Литву (мама не пустила) и о том, как его семью по доносу чуть не выслали в Сибирь (тогда все бы спаслись!). О погроме в его родном местечке Ратное в июле 1941 г. за день до прихода немцев. О расстрелянных родителях и погибших братишках. О своем знаменитом прадедушке, именем которого был назван – рабби Шлойме-Ароне Олицком, прямом потомке основателя карлинской хасидской династии. О том, как попал к партизанам, как бил палкой Лукьянюка, как собственноручно, с молитвой "шеехьяну", надел ему петлю на шею и как плакал после казни, вспоминая невинно убиенных. Рассказал он и о заветной мечте поскорее попасть в Землю Израиля⁵.

Встреча с чудом выжившим в Холокосте польско-еврейским пареньком послужила Дер Нистеру «триггером» для своеобразного программного заявления. Примерно через месяц, 29 июня 1944 г., Шлоймке сделал следующую запись:

Сегодня большой сюрприз... Дер Нистер напечатал в газете «Эйникайт» очерк под названием «Ненависть», в котором он рассказывает обо мне и дает несколько... хороших советов. В школе меня все поздравляли... Я перечитывал раз за разом этот очерк, и каждый раз был снова взволнован... Мой дорогой Дер Нистер, огромное спасибо за твои благословения-пророчества! Я сделаю все, чтобы ты увидел меня среди строителей нашего дорогого прошлого... Я полон надежд [Perlmutter 1982, 19–21].

Какие же «благословения-пророчества» содержатся в очерке Дер Нистера, и каких «строителей нашего дорогого прошлого» упоминает в своем дневнике Шлоймке?

Как уже говорилось, посвященный Шлоймке очерк Дер Нистер назвал «Ненависть» [Nister 1944]. Публикация очерка через несколько дней после годовщины нападения гитлеровской Германии на СССР наводит на мысль о переключке с широко известным рассказом Михаила Шолохова «Наука ненависти», опубликованном в «Правде» ровно двумя годами ранее [Шолохов 1942]⁶. Герой этого произведения, потомственный рабочий-сибиряк, бывший военнопленный и партизан Виктор Герасимов (чьим прототипом, как выяснилось, послужил политрук медицинской роты с, видимо, менее подходящим, по мнению Шолохова, именем Зиновий Фердман [Кузнецова 2005, 182]), говорит по-простецки:

На таком оселке, как война, все чувства отлично оттачиваются. Казалось бы, любовь и ненависть никак нельзя поставить рядышком... а вот у нас они

⁵ О том, что Дер Нистер знал о планах Шлоймке, см. примечание Иосифа Керлера в статье [Belenki 1992, 209].

⁶ Кажется, первым, кто использовал слово «ненависть» в качестве заголовка советской передовицы времен войны, был Илья Эренбург. См. [Эренбург 1942]. Дер Нистер напрямую упоминает его в своем очерке.

впряжены и здорово тянут! Тяжко я ненавижу фашистов за все, что они причинили моей родине и мне лично, и в то же время всем сердцем люблю свой народ.

Подразумевая то же острое чувство ненависти к врагу, Дер Нистер решает поговорить о любви к своему народу, отточенной на «оселке» Холокоста. Приведем здесь в русском переводе этот небольшой, но насыщенный текст полностью (перевод мой. – Б.К.):

...Передо мной сидит Шлоймке Олицкий, паренек лет шестнадцати, в папаше с красной ленточкой – отличительный знак партизана, со всеми трогательными повадками и ужимками ребенка, до времени оторванного от родителей, от школьной скамьи и брошенного в водоворот таких событий, в которых лишь чудом его голова осталась на плечах.

Все нервы в нем играют; он чересчур подвижен, не сидится ему, а рот его полон рассказами о все новых эпизодах, которые ему пришлось пережить за свой юношеский век.

Он рассказывает, как у него на глазах вырезали целое местечко евреев, среди которых был и его отец... Когда он вспоминает это слово, его губы сжимаются, будто целуют дорогого сердцу покойника; неспетой песней застревает в его горле святое для него слово «отец»... Тот, видимо, все стоит перед его глазами, и он еще часто ощущает себя ребенком того, к кому хочется притулиться, как к живому.

Он рассказывает, как спасся вместе с девятилетним братишкой. Как он с ним обошел вдоль и поперек весь вражеский тыл, как они жили и что выдержали вместе, пока не расстались.

Когда заходит речь о братишке, он, Шлоймке, резко обрывает... Наверняка тот погиб.

Тут он бросает на меня взгляд, полный как муки и печального опыта, так и юношеской задиристости, и говорит:

– А что, вы меня старше? А вот и нет, я старше вас! Один мой день как у кого другого три года. Вот и посчитайте: почти тысяча сто дней войны, которую я хлебнул с самого первого дня, помноженные на три года... Ну разве я не старше Мафусаила?

– Да, дорогой Шлоймке, ты старше, старше его, и, конечно же, старше меня, моей седой головы, многих седых голов, поскольку на твою долю, на твое поколение и на твои юные плечи выпало пережить такое, что никакой Иеремия и никакой другой свидетель многочисленных катастроф нашего многострадального народа не в силах оплакать.

Но... давай утешимся, Шлоймке. Ты же учил: кто видел шакалов на развалинах нашей горы, тот еще увидит, как там будут строить. Ты сам – утешение: один из тысячи, как ты, спасся, двое из десяти тысяч – чтобы рассказать грядущим поколениям, что народ нельзя убить.

Это великое призвание доказать, что ты и многие такие, как ты, где бы они ни были, на фронте ли, где проходили открытые бои, в тылу ли у врага, стоят многого, когда судьба готовит им такое призвание. Ты и многие такие, как ты, доказали это делами. Вы доказали прежде всего, что можно ненавидеть врага так, как могут ненавидеть только те, кто никогда не отступит перед несправедливостью, даже если им отдадут в руки их собственные головы...

Вот эта ненависть нашла выражение в слове у такого, как, например, наш Эренбург, который без усталости вот уже три года подряд, день за днем, будит пророческий гнев, раскаленный, прожигающий до костей.

Эта ненависть нашла выражение в мировой прессе, в которой участвуют наши братья, помогающие этой ненависти распространиться, углубиться и направиться против того, кто обесчестил мир зверствами и убийствами.

Еще больше нашла эта ненависть выражение среди непосредственных участников борьбы с врагом, борьбы всех наших братьев, которые ведут ее с мужеством и упорством, с кровью и самопожертвованием на всех фронтах, где идут сейчас бои, и особенно здесь, у нас, где все народы демонстрируют невозможное для человека – на удивление всего мира и на страх и мучения врага.

Да, это доказало все твоё поколение, все наши поколения, начиная с генералов и заканчивая простыми воинами, которые в таких количествах прославились и были отмечены за свой героизм, что их уже и не пересчитать. Начиная, заметим, с опытных генералов и до такого, снова заметим, как ты, Шлоймке, который к своим тринадцати отнятым годам уже взял в свои слабые детские руки ружье и вышел на защиту народной чести, которую убийца хотел смешать с землей...

Так давай же утешимся, Шлоймке-Мафусаил, и давай немножко пофантазируем – не просто так, а на почве нашей действительности, которая в последнее время часто перехлестывает фантазию (я вспоминаю: вот только что мы отступили до Волги, а сейчас – мы у Прута, вот только что враг был у ворот Александрии, а сейчас, после долгого отступления через все африканское побережье Средиземного моря, через Сицилию, он уже вот-вот отдаст всю Италию – блестящие победы, наши и наших союзников, и поражение того, кто этого сполна заслужил...)

Так давай же, говорю я, пофантазируем.

И будет в тот день – тут хочется использовать торжественные слова пророка – и настанет тот день, когда царство зла отринет и когда могилы борцов за всеобщее счастье зарастут травой – святое живое напоминание об их пролитой крови; вот тогда, когда ты, Шлоймке, ты – исстрадавшийся сын народа, уже забудешь твои мафусаиловы годы и снова станешь молодым, когда ты понемногу-понемногу забудешь отца, о котором ты сейчас тут говоришь, и даже твоего несчастного потерявшегося братишку, о котором ты не говоришь, не можешь говорить, не хочешь говорить, ибо это твоя незаживающая рана... Когда и это у тебя заживет, вот тогда (мы очень на это надеемся и этой надеждой мы живы) мы увидим тебя среди строителей и восстановителей тех развалин на

нашей горе, где раньше, совсем недавно, бродили шакалы; мы увидим тебя носящим глину и кирпичи для народного здания, которым мы будем гордиться, как все гордятся всеми восстановленными зданиями... Мы, старые, седые головы, будем насколько возможно помогать и прилагать руку к этому строительству, и если для непосредственной работы у нас уже не останется сил, мы будем стоять, смотреть, и наши губы будут благословлять:

И будет в тот день, день избавления, мира на земле, понимания между народами и т.д. [Nister 1944]

«Ты же учил», – обращается писатель к своему юному собеседнику, намекая на полученное им в довоенной Польше еврейское образование, которого лишили еврейских детей в СССР. Что же должны были понять те, кто, как Шлоймке, что-то учили?

Они, конечно же, не могли не заметить, что вся семантика очерка – во круг скорби по разрушенному Иерусалимскому храму и связанных с этим канонических текстов, как непосредственно упомянутый в самом тексте Иеремия, т.е. Плач Иеремии, или Эйха в еврейской традиции. Апеллируя к траурному контексту Эйхи (5:18) («Оттого что опустела гора Сион, лисицы бродят по ней»), Дер Нистер призывает выживших не терять надежду: «...кто видел шакалов на развалинах нашей горы, тот еще увидит, как там будут строить». Под «нашей горой» он, конечно же, имеет в виду Храмовую гору в Иерусалиме – характерный для его творчества символ и залог существования еврейского народа. Словами «давай утешимся» он вводит аллюзию на известные слова другого пророка, Исаяи (40:1): «Утешайте, утешайте народ Мой...», которые читаются в синагогах в «субботу утешения» (*шабат нахаму*) сразу же после 9 Ава, дня траура по разрушенному Храму.

Исследуя творчество Дер Нистера, Дов Садан отмечал два «комплекса», вытекающие как из его «священнического» происхождения (настоящая фамилия писателя – Каганович – происходит от названия сословия еврейских священнослужителей-коэнов), так и из его восприятия общественной роли еврейского поэта [Sadan 1979a, 115]. Эти доминанты четко очерчены в новелле «Новый дух», написанной Дер Нистером в подмосковной Малаховке в 1920 г. Автобиографическому герою новеллы, поэту Пинхасу, сыну Менахема Коэна, заповедано последним первосвященником Второго Храма Исмаилом (Ишмаэлем) построить новую Скинию завета – не на небесах, а на земле, где уже давно отвыкли от Скинии и где для него уже приготовлено место, «твой камень» [Nister 1923, 13]. В этой связи появляется образ «лисенка на развалинах» (*khurve-fiksl*), явно родственный «шакалам на развалинах нашей горы» в очерке «Ненависть». Лисенок шныряет среди поросших травой остатков развалившегося дома и вдруг замирает, пораженный ярким светом из-под земли. И видит там лисенок белокаменный дворец с высоким потолком, «центральная часть которого подобна вздымающейся ввысь горе...» [Там же, 24].

«И как только он, Пинхас га-Коэн, – пишет Садан уже в другой статье, – вспомнит и напомним другим о лисицах на развалинах Храма, то тут же возникнет перед ним притча о рабби Акиве...» [Sadan 1979б, 126]. И так гласит эта притча из трактата Макот (24б):

Однажды поднялись (мудрецы) в Иерусалим. <...> Когда дошли они до Храмовой горы, увидели лисицу, выходящую из (развалин) Святая святых. Заплакали (мудрецы), а р. Акива засмеялся. Спросили его: почему ты смеешься? <...> Ответил им: смеюсь, ибо сказано «И взял я себе верных свидетелей: Урию, священника, и Захарию, сына Йевахии» (Исайя 8:1). <...> Об Урии сказано «Поэтому из-за вас как поле вспахан будет Сион, и Иерусалим руинами станет, и Храмовая гора – высотами лесистыми» (Миха 3:12). О Захарии сказано «Еще сидеть будут старики и старухи на площадях Иерусалима» (Захария 8:4). И пока не случилось пророчество Урии, я боялся, что не случится и пророчества Захарии. Теперь, когда случилось пророчество Урии, известно, что и пророчество Захарии произойдет.

Чтобы не было сомнения в этой аллюзии, Дер Нистер и обращается к Шлоймке: «Ты сам – утешение!» Теми же словами мудрецы зывали к рабби Акиве в конце приведенной выше притчи: «Акива – наше утешение, Акива – наше утешение».

В продолжение очерка, перечисляя поражения Германии, Дер Нистер начинает именно с египетской Александрии, намеренно фокусируя внимание читателя на ближневосточном регионе: там, под Эль-Аламейном, была разгромлена армия Роммеля, что закрыло врагу путь в Землю Израиля.

Далее Дер Нистер еще больше сужает фокус. «И будет в тот день», – цитирует он непосредственно на иврите, снова отсылая читателя к известному пророчеству Исайи (27:13), которое является частью праздничной молитвы на Рош-га-Шана:

И будет в тот день: вострубят в великий шофар, и придут пропавшие в земле Ассирийской и брошенные в землю Египетскую, и будут они поклоняться Господу на горе святой в Иерусалиме.

Очерк «Ненависть» заканчивается пророчеством Дер Нистера о восстании «народного здания», которое он сам называет «фантазией». Эта тема предполагает несколько вариантов прочтения – как в мессианском контексте еврейского возрождения, так и в общесоветском контексте восстановления разрушенной страны. Три года спустя Дер Нистер развил эту тему в двух других очерках – «Со вторым эшеломом» [Nister 1947а] и «С переселенцами в Биробиджан» [Nister 1947б], где он оригинальным образом изложил свой особый взгляд на еврейскую историю.

* * *

Летом 1947 г. Дер Нистер отправился в трехмесячное путешествие в Еврейскую автономную область. Он присоединился в Москве к тысяче переживших войну, оккупацию и эвакуацию евреев, ехавших в специальном переселенческом эшелоне «Винница – Биробиджан». Творческим результатом этой поездки стали путевые заметки, составившие два связанных между собой очерка.

Через весь текст этих заметок проходит диалог между рассказчиком-пессимистом, пребывающим в состоянии глубокой депрессии, и его более оптимистичным alter ego. «Снова скитания... Снова народ в пути... От Нила, через все воды мира, а сейчас аж до Амура...» – вздыхает рассказчик-пессимист. «Нет, это другое», – возражает ему оптимист в манере талмудической дискуссии (*нейн, с'из эйно дойме*):

Теперешнее переселение совершенно не похоже на все те, что были раньше... Сейчас происходит глубокий перелом в психологии еврейской массы в сторону реконструкции, то есть: заново восстановить ее разбитую целостность и положить конец тому историческому легкомыслию, которое постоянно оставляло ее висящей в воздухе, без почвы и так плохо укорененной, что любой порыв ветра мог сдуть ее с насиженных мест.

После нынешней Катастрофы пришло фундаментальное осмысление. В средневековье, на всех широтах и долготах нашей диаспоры подобные случаи только будили надежду на лжемессий, теперь же – стремление к реальному действию, теперь происходит пробуждение повсюду, во всех странах, где только есть еврейская жизнь... [Nister 1947a]

Нистеровский диалог пессимиста с оптимистом таит в себе старый нолевающий вопрос: является ли постоянное скитальчество главной причиной еврейских бед? По мнению оптимиста, «знакомого с книгой», именно этот вопрос требовал теперь, после Катастрофы, «фундаментального осмысления». Говоря об «историческом легкомыслии» еврейства (*geishmleher laykhtzin*), он перефразирует ницшеанскую *historische Krankheit*, «историческую болезнь», «атаковавшую [по выражению Ницше. – прим. авт.] пластическую силу жизни» [Nietzsche 1959, 361]. В своем раннем опусе «О пользе и вреде истории для жизни» Ницше выступил против истории как силы, предопределяющей на основе прошлого настоящее и будущее. В призыве нистеровского alter ego «положить конец историческому легкомыслию» отчетливо звучит подобного рода «контр-историзм» (ср. *counter-history* у Дэвида Биля [Biale 1979]). Такой контр-историзм присущ как ряду так называемых еврейских ницшеанцев, включая публициста и философа Миху-Йосефа Бердичевского [Krochmalnik 1997], так и Мартину Буберу (которого Дер Нистер весьма почитал), видевшему в хасидизме

уникальный вид «культур-критики» [Urban 2008, 158–159], в противовес «нормативной» еврейской истории.

Именно «нормативная» череда гонений и страданий и есть нистеровское «историческое легкомыслие», разрушенное невиданной Катастрофой, которая предельно безжалостным образом создала условия для «реконструкции» и исправления «разбитой целостности». Такая философская подкладка выставляет повествование о путешествии вместе с еврейскими переселенцами по железной дороге через огромную страну символическим нарративом о преддверии нового начала. Прежний мир уничтожен, и переселенческий эшелон подобен «...своеобразному Ноеву ковчегу <...> после колоссальной мировой войны, которая не лучше потопа <...> Он тащит нас в те дали, где, возможно, нас ждет совершенно чудесное преображение и обновление. <...> “Вперед к продолжению непрекращающегося существования нашего народа!”» [Nister 1947a].

Читателю довольно непросто уследить за тем, от чьего лица ведется повествование, и за тем, кто именно делает все эти заявления исторического плана. Дер Нистер-рассказчик постоянно меняется местами со своим alter ego, который внешне представлен полной противоположностью писателя. Он как бы вышел из вагонного окна, через которое писатель смотрит ночью на луну и, очевидно, на собственное отражение:

Жидкомолочного цвета луна в своей третьей четверти стоит у края горизонта, заглядывает, как сфинкс, ко мне в окно и хочет навести меня на интеллигентски-грустные размышления. <...> Выдумал ли я его, вот этого еврея... – я не знаю, но на протяжении всего моего долгого путешествия... он все время будет... рядом со мной [Nister 1947a].

Этот образ наводит на ассоциацию с загадочным «пыльным человеком» (*штойб-паршойн*) из нистеровской символистской притчи 1929 г. «Под забором» [Nister 1929]. «Пыльный человек» вышел прямо из стены, из некоей изнаночной реальности, и заставил рассказчика-ученого выступать в цирке на потеху публике. Вероятность того, что «еврей из окна» в путевых заметках – это очередной нистеровский *doppelgänger*, теневой двойник, вносит некоторую двусмысленность не только в текст, но и в реальное отношение автора к своему путешествию.

И все же для оптимизма есть основания, поскольку переселенческий эшелон полон «маленькими смелыми Давидами», которых «никогда не испугают никакие Голиафы, потому что за любую попытку опозорить их род <...> посягатели получают острейшим камнем прямо в лоб и упадут замертво, как филистимлянин Голиаф...» Главное же здесь то, что настоящее исправление истории – восстановление мифической целостности еврейского народа – может состояться только «в месте народно-творческого собрания и нового рождения» [Nister 1947b, 118]. Символом нового рождения служит

подробно описанная еврейская свадьба в эшелоне, которая, «сама того не ведая, послужила переселенческой публике – состоявшей по большей части из приговоренных к смерти лагерников – символом возрождения всего их рода, который уже стоял на краю гибели, под угрозой быть окончательно стертým с лица земли», а также тема еврейских детей-сирот, которых писатель называет «головешками, спасенными из большого пожара», как сказал о первосвященнике Йеошуа пророк Захария: «Ведь он головня, спасенная из огня» (Зах 3:2). Именно Захария пророчествует в притче о рабби Аквиве о восстановлении Иерусалимского Храма.

* * *

В контексте последних лет жизни Дер Нистера Дов Садан саркастично отсылает тех, кто хотел бы спросить «Где же тогда было сердце Дер Нистера, и где был он всем сердцем?» к талмудическому принципу «божественной неисповедимости» [Sadan 1979б, 128]. Эту арамейскую фразу можно перевести как «зачем тебе лезть в горнило Всевышнего?» или более литературно: «что тебе до таинств Всевышнего?» Трактат «Брахот» (10а) приводит диалог пророка Исаяи и иудейского царя Езекии. Исаяя предостерегает царя и говорит, что тот скоро умрет и потеряет и этот, и будущий мир, поскольку не произвел потомства. В ответ Езекия объясняет, что решил не иметь детей, т.к. было ему видение, что его потомки сойдут с пути Торы. Пророк осуждает царя, говоря: «Что тебе до таинств Всевышнего? Делай, что заповедано тебе, а то, что желательно Пресвятому, Он сам свершит».

Садан не приемлет, конечно же, не сам вопрос о том, что же в самом деле думал Дер Нистер, а таящуюся в нем критику «советского выбора» Дер Нистера на фоне исторической победы сионистского движения – и в силу сложности личности писателя, и в силу трагичности как его судьбы, так и судьбы советско-еврейской культуры в целом. Вместе с тем в недавно дошедших до нас заметках Дер Нистера 1948 г. писатель уже совсем недвусмысленно излагает свое видение «национального здания». Это – «собственная почва», которая «является основой и базой для национальной особенности и национальных форм, которые <...> были <...> на протяжении времен наполовину или полностью отняты» [Nister 1948, 10]⁷.

Под «национальными формами, которые были отняты», Дер Нистер имел в виду, конечно же, еврейскую государственность как залог дальнейшего существования еврейского народа. Без нее народ, по его словам, как «душа без тела или как тело без души». Примечательно, что в этих заметках Дер Нистер не уделил ровно никакого внимания привычному для советских евреев дискурсу о важности культуры идиш. Культурный автономизм полностью уступил место однозначному территориализму. Будущее наро-

⁷ Фотокопию оригинала этих заметок см. [Kotlerman 2016, 243–256]. Автор этих строк благодарен Анне Сорокиной за помощь в работе с материалами РГАЛИ.

да писатель связывает с собственной «суверенной» территорией, где он будет «в состоянии образовать концентрированное большинство и где все данные ему силы и способности должны найти свое полноценное выражение».

Неожиданно прямолинейный стиль «территориалистского манифеста» Дер Нистера находит свое объяснение в другом тексте, который он использовал в качестве образца для подражания.

«Что такое нация?» – риторически вопрошает Сталин в своей известной статье 1913 г. «Марксизм и национальный вопрос», многократно переиздававшейся как в СССР, так и за рубежом и ставшей идеологической основой советской национальной политики:

Нация складывается только в результате длительных и регулярных общений, в результате совместной жизни людей из поколения в поколение. А длительная совместная жизнь невозможна без общей территории... Итак, общность территории, как одна из характерных черт нации. Но это еще не все. Общность территории сама по себе еще не дает нации. Для этого нужна, кроме того, внутренняя экономическая связь, объединяющая отдельные части нации в одно целое. <...> Итак, общность экономической жизни, экономическая связность, как одна из характерных особенностей нации. <...> Но и это не все. <...> Нации отличаются друг от друга не только по условиям их жизни, но и по духовному облику, выражающемуся в особенностях национальной культуры. <...> Итак, общность психического склада, сказывающаяся в общности культуры, как одна из характерных черт нации. Таким образом, мы исчерпали все признаки нации. Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры <...>.

Необходимо подчеркнуть, что ни один из указанных признаков, взятый в отдельности, недостаточен для определения нации. Более того: достаточно отсутствия хотя бы одного из этих признаков, чтобы нация перестала быть нацией. <...> Можно представить людей с общим «национальным характером» и все-таки нельзя сказать, что они составляют одну нацию, если они экономически разобщены, живут на разных территориях, говорят на разных языках и т.д. Таковы, например, русские, галицийские, американские, грузинские и горские евреи, не составляющие, по нашему мнению, единой нации. <...> Только наличие всех признаков, взятых вместе, дает вам нацию [Сталин 1946, 292–297].

Старательно не замечая сталинской оговорки об отсутствии единой еврейской нации, Дер Нистер обыгрывает риторику и терминологию Сталина, в особенности понятие «общность территории», для обоснования своего видения (советско-)еврейского народа в будущем в неразрывной связи с собственной территорией:

Нам, можно сказать, была преподана... лекция по народному праву, по челювеческо-правовому кодексу, согласно которому равенство в общем и целом означает обеспечение прав индивидов как индивидов, тогда как претендовать на народные права могут только те, кто обладает всеми характеристиками и атрибутами, подтверждающими саму суть народа как народа, без которых – как душа без тела или как тело без души, и в обоих случаях все одно калека.

И далее: главное условие для того, чтобы народ мог считаться таковым, – это, прежде всего, почва, место, где данная общность должна быть в состоянии образовать концентрированное большинство и где все данные ей силы и способности должны найти свое полноценное выражение – суверенно, без помех, без остановок, без задержки чем-то или кем-то.

– Смотрите, – было сказано нам, – не пропустите возможность получить то, без чего вы ничто, как мякина пред ветром – собственную почву для собственной экономики, что является основой и базой для национальной особенности и национальных форм, которые, по вышеупомянутой причине, были у вас на протяжении времен наполовину или полностью отняты...

<...> Кроме всех прав индивидов как индивидов, мы добились того, что должно нас сделать не хуже других – при условии, однако, как уже говорилось, нашей доброй воли и способности приложить соответствующие усилия, требующиеся для осуществления народного дела, являющегося жизненно важным делом, которое должно стать нам благословением на будущие поколения [Nister 1948; Kotlerman 2016, 254–256].

Говоря формально о еврейской автономии на Дальнем Востоке, Дер Нистер совершенно однозначно заявляет о своем более широком понимании проблемы: будет у евреев собственная территория – будет и все остальное, включая другие необходимые, по Сталину, признаки «настоящей» нации: общая экономика и общая культура.

Этим наброскам не суждено было быть опубликованными. Провозглашение Государства Израиль в мае 1948 г. превратило призывы Дер Нистера к евреям «найти свое полноценное выражение» в Биробиджане в плохо завуалированную пропаганду идеи еврейской независимости.

Дер Нистер был арестован 19 февраля 1949 г. и полтора года спустя умер в лагерной больнице Минлага на станции Абезь в Коми АССР. Он так и не узнал о том, что за две недели до его ареста на стол Сталина лег отчет о состоянии еврейской литературы, где были упомянуты и его путевые записки о переселенческом эшелоне. Автор отчета, заведующий Агитпропом Дмитрий Шепилов, даже процитировал характерные, на его взгляд, «мысли сионистского характера» писателя: «Да будет снова построен Дом Израиля» [Шепилов 1949]. Дер Нистер, однако, всего лишь обыграл повторяемую религиозными евреями трижды в день молитву – «Да будет воля Твоя, Господь, Б-г наш и Б-г отцов наших, на то, чтобы был построен священный Дом

[Израиля] вскоре, в наши дни». Его идея фикс о национальном доме носила прежде всего концептуальный характер, как завершение эпохи «исторического легкомыслия» и начало еврейского возрождения.

Источники

- Видеоинтервью со Шломо Перельмутером – Проект документации переживших Холокост. Яд Вашем. № 3562306.
- Глидер 1946 – *Глидер М.* С киноаппаратом в тылу врага. М., 1946.
- Нистер 1943 – *Дер Нистер*. Дер Нистер Григорию Петникову, Ташкент – Мерке, Джамбульская область, 13/03/43 // ЦДАМЛМ – Центральный державний архів-музей літератури і мистецтва України, Киев, Украина. Ф. 440. Оп. 1. Д. 189.
- Сталин 1946 – *Сталин И.* Марксизм и национальный вопрос // Сочинения. Т. 2. М., 1946. С. 290–367.
- Федоров 1981 – *Федоров А.Ф.* Последняя зима. М., 1981.
- Шепилов 1949 – Записка Шепилова Сталину о закрытии альманахов на еврейском языке от 3 февраля 1949 года // РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 17. Оп. 118. Д. 305. Л. 21–22.
- Шолохов 1942 – *Шолохов М.* Наука ненависти // Правда. 22.06.1942.
- Эренбург 1942 – *Эренбург И.* О ненависти // Красная звезда. 05.05.1942.
- Nietzsche 1959 – *Nietzsche F.* Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben // Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers / Hrsg. v. K. Rossmann. Bremen, 1959. S. 330–365.
- Nister 1923 – *Der Nister*. Nay-gayst (Новый дух) // Geyendik (На ходу [идиш]) / Ed. by Der Nister, L. Kvitko, M. Livshits. Berlin, 1923. P. 5–30.
- Nister 1929 – *Der Nister*. Unter a ployt (Под забором) // Gedakht (Видения [идиш]). Kiev, 1929. P. 272–312.
- Nister 1944 – *Der Nister*. Has (Ненависть [идиш]) // Eynikayt. 29.06.1944.
- Nister 1947a – *Der Nister*. Mitn tsveytn eshelon (bildlekh un ayndrukhn) (Со вторым эшелонном (картинки и впечатления) [идиш]) // Eynikayt. 30.08.1947.
- Nister 1947b – *Der Nister*. Mit ibervanderer keyn Birobidzhan (С переселенцами в Биробиджан [идиш]) // Heymland. 1947. № 1. P. 108–118.
- Nister 1948 – *Der Nister*. Birobidzhan // РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 3121. Оп. 1. Д. 32.
- Perlmutter 1982 – *Perlmutter Sh.* Pirkey Moskva 1944–1946: miyomano shel partizan yehudi ts'ayir (Московские главы, 1944–1946: из дневника молодого еврейского партизана [иврит]) // Yalkut moreshet. 1982. № 33. P. 7–44.

Литература

- Кузнецова 2005 – Михаил Шолохов, Летопись жизни и творчества (материалы к биографии) / Сост. Н.Т. Кузнецова. М., 2005.
- Armstrong, DeWitt 1964 – *Armstrong J., DeWitt K.* Organisation and Control of the Partisan Movement // *Soviet Partisans in World War II* / Ed. by J. Armstrong. Madison (Wis.), 1964. P. 73–140.
- Belenki 1992 – *Belenki M.* Der Nister (eynike shtrikhn fun zayn kharakter un shafung) (Дер Нистер [штрихи к характеру и творчеству] [идиш]) // *Yerusholaymer almanakh.* 1992. № 22. P. 208–220.
- Biale 1979 – *Biale D.* Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History. Cambridge, Mass. 1979.
- Kotlerman 2016 – *Kotlerman B.* Broken Heart / Broken Wholeness: The Post-Holocaust Plea for Jewish Reconstruction of the Soviet Yiddish Writer Der Nister. Boston, 2016.
- Krochmalnik 1997 – *Krochmalnik D.* Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History // *Jüdischer Nietzscheanismus* / Ed. by W. Stegmaier & D. Krochmalnik. Berlin, 1997. S. 53–81.
- Sadan 1979a – *Sadan D.* Pirhey no'ar (Цветы юности) // *Orhot u-shvilim: sofrey yidish* (Пути-дороги: идишские писатели [иврит]). Tel Aviv, 1979. P. 108–116.
- Sadan 1979b – *Sadan D.* 'Al kokhav hageula (Звезда избавления) // *Orhot u-shvilim: sofrey yidish* (Пути-дороги: идишские писатели [иврит]). Tel Aviv, 1979. P. 116–128.
- Shmeruk 1980 – *Shmeruk H.* Arb'a igrot shel Der Nister: letoldot sifro 'Di mishpokhe Mashber' vehadpasotav (Четыре письма Дер Нистера: к истории книги «Семья Машбер» и ее публикации [иврит]) // *Behinot.* 1980. № 8–9. P. 223–246.
- Urban 2008 – *Urban M.* Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik. Chicago; London, 2008.
- Wagner 2013 – *Wagner H.* Rechte in der Rada. «Swoboda», Nationalismus und Kollaboration mit den Faschisten in der Ukraine und in Europa. Berlin, 2013.

“Whoever Has Seen Jackals on the Ruins of Our Mountain Will Yet See How They Build There”: Der Nister on Jewish “Nation Building” after the Holocaust

Ber Kotlerman (Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel)

Associated Professor at the Department of the Literature of the Jewish People,
Bar Ilan University

E-mail: Ber.Kotlerman@biu.ac.il

ID ORCID: 0000-0001-7007-9330

Abstract: The article examines Der Nister’s writings from the final years of his life in which he challenged the notion of Jewish homelessness. It begins with an analysis of the short essay “Hate”, published in the Jewish Anti-Fascist Committee’s newspaper, *Eynikayt*, in the summer of 1944. The essay was inspired by the author’s Moscow meeting with a Polish Jewish teenage partisan who had miraculously survived the massacre of the Jewish population of Volhynia. Moved by this tragic and passionate story, Der Nister constructed his narrative around the theme of Tisha B’Av, the traditional Jewish day of mourning for the destruction of the Jerusalem Temple. However, the essay also expresses hope for a national renaissance. Der Nister urged his readers to rise up from the ruins and play an active part in the reconstruction of Soviet Jews as a nation.

Keywords: Der Nister, Soviet Yiddish Literature, Holocaust, Jewish Anti-Fascist Committee, Temple of Jerusalem, Jewish Prophets, Birobidzhan, Territorialism, Zionism

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.4

References

- Armstrong J., DeWitt K. Organisation and Control of the Partisan Movement // Soviet Partisans in World War II / Ed. by J. Armstrong. Madison (Wis.), 1964. P. 73–140.
- Belenki M. Der Nister (eynike shtrikhn fun zayn kharakter un shafung) // Yerusholaymer almanakh. 1992. No. 22. P. 208–220.
- Biale D. Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History. Cambridge (Mass.), 1979.
- Kotlerman B. Broken Heart / Broken Wholeness: The Post-Holocaust Plea for Jewish Reconstruction of the Soviet Yiddish Writer Der Nister. Boston, 2016.

- Krochmalnik D. Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History // Jüdischer Nietzscheanismus / Ed. by W. Stegmaier & D. Krochmalnik. Berlin, 1997. P. 53–81.
- Kuznetsova N.T. Mikhail Sholokhov, Letopis' zhizni i tvorchestva (materialy k biografii). Moscow, 2005.
- Sadan D. Pirhey no'ar // Orhot u-shvilim: sofrey yidish. Tel Aviv, 1979. P. 108–116.
- Sadan D. 'Al kokhav hageula // Orhot u-shvilim: sofrey yidish. Tel Aviv, 1979. P. 116–128.
- Shmeruk H. Arb'a igrot shel Der Nister: letoldot sifro 'Di mishpokhe Mashber' vehadpasotav // Behinot. 1980. No. 8–9. P. 223–246.
- Urban M. Aesthetics of Renewal: Martin Buber's Early Representation of Hasidism as Kulturkritik. Chicago; London, 2008.
- Wagner H. Rechte in der Rada. "Swoboda", Nationalismus und Kollaboration mit den Faschisten in der Ukraine und in Europa. Berlin, 2013.

Геннадий Эстрайх

(Нью-Йоркский университет, Нью-Йорк, США; НИУ ВШЭ, Москва, Россия)

Профессор, Отделение гебраистики и иудаики, Нью-Йоркский университет, ведущий научный сотрудник, Международный центр истории и социологии Второй мировой войны и ее последствий, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»

E-mail: ge293@nyu.edu

ID ORCID: 0000-0002-7885-7851

Слухи о выселении в Биробиджан, Анастас Микоян и американский еврейский истеблишмент

Аннотация: Статья анализирует события 1958-го и 1959-го гг., когда проблема Биробиджана широко обсуждалась на Западе, в кругах еврейских деятелей. Связано это было со слухами о «смертельной опасности, грозящей советским евреям», которым правительство якобы уготовало массовое переселение на Дальний Восток, в Еврейскую автономную область. В январе 1959 г. представители Американского еврейского комитета встретились в Нью-Йорке с Анастасом Микояном, первым заместителем председателя Совета министров СССР. Микоян прибыл в США для проведения предварительных встреч в преддверии исторического визита Никиты Хрущева в сентябре 1959 г. Вопросы, связанные с положением евреев, не входили в повестку дня его визита. Тем не менее, столкнувшись с многочисленными вопросами о плане переселения евреев, он и его советники посчитали нужным встретиться с влиятельными фигурами американского истеблишмента. Статья анализирует обстоятельства этой встречи и ее след в советской еврейской истории.

Ключевые слова: Биробиджан, Микоян, Хрущев, антисемитизм, идиш, Шолом-Алейхем

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.5

В этой статье речь идет о коротком, но ключевом эпизоде в советской еврейской истории, началом которого стали откровения главы советского государства Н.С. Хрущева, вызвавшие возмущение в западных средствах массовой информации. Парадоксальным образом несколько неуместных фраз запустили цепную реакцию событий, в конечном итоге оказавших положительное влияние на состояние еврейской культуры в СССР. В силу стечения обстоятельств участником этих событий стал А.И. Микоян

(1895–1978), по характеру своей деятельности не имевший прямого отношения к «еврейскому вопросу» в СССР.

Интервью газете «Фигаро»

Фраза «Хрущева понесло» встречается многократно в литературе об оттепельном периоде жизни в СССР. Понесло Никиту Сергеевича и тогда, когда он давал интервью парижской газете «Фигаро». Текст беседы, опубликованный 9 апреля 1958 г., вызвал в лучшем случае недоумение, а публицист и литературный критик Ирвинг Хау (Irving Howe, 1920–1993), заметная фигура среди американских социалистов, диагностировал у советского руководителя «вульгарный антисемитизм» [Norwood 2013, 185]. Действительно, в том злосчастном интервью Хрущев поделился своими мыслями о евреях. Оказалось, что они видятся ему кустарями или интеллектуалами, увиливающими от массовых профессий в строительстве и металлургии. Хау и другие наблюдательные читатели скорее всего не уделили бы особого внимания этому высказыванию, тем более что на самом деле и в строительстве, и в металлургии трудилось немало советских евреев (см., например, [Константинов 2007, 220]). Но Хрущев на этом не остановился и продолжил писать широкими мазками видевшуюся ему картину советской еврейской жизни. На этом полотне евреи предстали индивидуалистами, нежелающими состоять в коллективе, подчиняться его дисциплине. Сказано это все было в качестве объяснения провала биробиджанского проекта: мол, поехали туда с энтузиазмом, но потом один за другим разбежались [Pinkus 1984, 62].

В текст интервью, напечатанный в советской прессе, эти размышления Первого секретаря ЦК КПСС и Председателя Совета Министров СССР не вошли. В версии, отфильтрованной агитпропом, Хрущев говорил об антиеврейских погромах в царской России и об их прекращении при советской власти [Известия 1958, 1–2]. Ничего не было сказано о разгроме всей, за исключением незначительных остатков в Биробиджане, инфраструктуры еврейской культурной и научной жизни в последние годы сталинского правления, о физическом уничтожении деятелей еврейской культуры и науки и о нежелании послесталинского руководства дать разрешение на восстановление разгромленного. Концерты еврейской песни и выступления нескольких любительских коллективов были практически единственными санкционированными формами культурной жизни на языке идиш [Эстрайх 2009, 106–126; Френкель 2016, 305–320]. Пережившим репрессии прозаикам и поэтам, не отказавшимся писать на идише, разрешалось продолжать это делать, но власти не разрешали печатать их произведения на языке оригинала – они могли увидеть свет только в переводе на русский или другие языки советских народов. Самые упрямые писатели печатались в комму-

нистической еврейской периодике Польши, Франции и США, хотя и за такое самовольство можно было получить нагоняй [Эстрайх 2015, 257–260].

Ситуация с еврейской культурой и вообще с еврейской жизнью в СССР широко обсуждалась в западной печати. Слова Хрущева вызвали многочисленные комментарии. По мнению «Нью-Йорк таймс», «наделив евреев специфическими характерными особенностями, в частности, склонностью к вредным для жизни в коллективе интеллектуальным интересам, он выделил их в группу, особенно непригодную для нормальной жизни в советском обществе» [The New York Times 1958, 7]. На самом деле Хрущев высказал не только свое мнение. В 1957 г. Морис Торез, генеральный секретарь Французской компартии, узнал от своих московских коллег, что те считают евреев самым слабым звеном советского общества и что восстановление еврейской культуры, по их мнению, только усилит еврейский национализм [Эстрайх 2015, 263–264].

Характеристика, данная евреям советским руководителем, вызвала раздражение или даже гнев у редакторов газеты американских еврейских коммунистов «Моргн-фрайхайд». В ее редакционном комментарии смысл слов советского руководителя был назван «непостижимым» и «полностью оторванным от реальности». По мнению редакции, у правительства Хрущева отсутствовал «поддающийся пониманию подход к еврейскому вопросу». После XX съезда КПСС и появления публикаций о гибели в советских тюрьмах и лагерях деятелей еврейской культуры те авторы и читатели газеты, которые не порвали с ней в середине 1950-х годов, сохраняли приверженность идеям коммунизма, но у многих из них вера в то, что эти идеи нашли претворение в СССР, пошатнулась. «Моргн-фрайхайд», всегда пристально следившая за развитием биробиджанского проекта, считала ошибочным утверждение Хрущева о провале плана создания полнокровной еврейской автономии на Дальнем Востоке по причине того, что евреи предпочитают заниматься интеллектуальной деятельностью и не желают подчиняться коллективной дисциплине. Редакция напомнила об успехе еврейских сельскохозяйственных колоний, существовавших до войны в Украине и Крыму, а также о том, что основной преградой для развития еврейской автономии стали репрессии 1930-х и 1940-х годов. Газета привела также примеры коллективизма евреев в Израиле, в американском рабочем движении и в героической борьбе против фашизма [Morgn-Frayhayt 1958, English page].

Интервью газете «Фигаро» не ускользнуло от внимания Джейкоба К. Джавица (Jacob K. Javits, 1904–1986), избранного в Сенат от штата Нью-Йорк в 1956 г. Выросший в бедной семье еврейских иммигрантов, Джавиц в последующие годы играл важную роль в борьбе за гражданские права советских евреев. В ответ на слова Хрущева он заявил, что настало время приложить усилия для обеспечения беспрепятственного выезда евреев из СССР [Ro'I 1991, 145–146]. Нахум Гольдман (Nahum Goldman, 1895–1982), президент Всемирной еврейской организации и Всемирного еврейского

конгресса, с сарказмом предложил приветствовать слова Хрущева, усматривая в них признание того факта, что «евреи Советского Союза представляют собой нацию, отдельную и отличную от других наций Советского Союза, и [того,] что эта нация живет не в тех условиях, которые характерны для других наций в СССР». По его мнению, «признание этого, пусть даже в негативной форме, существенно для серьезного диалога о том, как решать проблему советских евреев» [Goldman 1958, 18]. Гольдман, естественно, видел решение в эмиграции в Израиль. Таким образом, слова Хрущева интерпретировались как убедительное свидетельство того, что евреев, имевших статус второсортных советских граждан, надо было срочно каким-то образом спасти.

Логично предположить, что статья о Еврейской автономной области (ЕАО), появившаяся в газете «Советская Россия» 6 августа 1958 г., должна была успокоить зарубежное общественное мнение. В Москве в это время гостил редактор «Моргн-фрайхайт» Пол (Пейсех) Новик (Paul Novick, 1891–1989). Ветеран социалистического и коммунистического движения, Новик родился и вырос в Бресте, хорошо владел русским языком. Как и многие другие представители зарубежных левых еврейских организаций, он приехал в СССР с целью понять, какую форму примет еврейская жизнь после «ликвидации последствий культа личности Сталина». Ознакомившись со статьей в «Советской России», Новик отправился в редакцию газеты, где надеялся встретиться с автором публикации В. Пахманом. Этого, однако, не случилось. Новик пришлось принять на веру объяснение, что Пахман не состоит в штате редакции и что вообще застать на месте его, перелетную птицу, очень трудно, поскольку основная его профессия – пилот гражданской авиации, а журналистикой он занимается в свободное время. Что касается замысла статьи, то якобы появился он у Пахмана после посещения Биробиджана (города без аэропорта) [Novick 1959a, 5].

Скорее всего, это была наспех сочиненная байка, пилота-журналиста вообще не существовало, а фамилия «Пахман» появилась под текстом, написанным и согласованным несколькими журналистами и работниками Центрального комитета КПСС. Был Пахман или не был, но статья, подписанная этим именем, стала первым за многие годы описанием ЕАО в центральной советской печати. В статье был сделан акцент на различии между счастливой жизнью биробиджанцев и горестями тех бывших жителей области, которые «под влиянием сионистской пропаганды» уехали в Израиль (несколько жителей Биробиджана, бывших польских граждан, переехали туда после репатриации в Польшу) [Shneiderman 1959, 2]. Однако еврейское государство, по утверждению «Советской России», встречало иммигрантов очень неприветливо, особенно если они были выходцами из Советского Союза, стран народной демократии и Индии. Иначе обстояло дело в ЕАО, где (в противоположность утверждению Хрущева) не случилось никакого провала проекта еврейской автономии. Евреи фигурировали в статье в раз-

ных ролях: герои Советского Союза Иосиф Бумагин и Александр Кудрявицкий, погибшие в годы войны; секретарь горкома партии Иосиф Бокор; редактор местной еврейской газеты «Биробиджанер штерн» Наум Корчминский; еврейский писатель Бузи Миллер, чья книга («Под радугой») должна была вскоре выйти – и действительно вышла – в Москве в переводе на русский язык [Pinkus 1984, 382].

Так же внимательно, как и интервью Хрущева, зарубежные наблюдатели изучили статью Пахмана. Бенцион Гольдберг (Ben Zion Goldberg, 1895–1972), либеральный американский еврейский журналист и зять Шолом-Алейхема, пришел к заключению, что эта статья, перепечатанная или пересказанная просоветскими изданиями в разных странах, была «не просто еще одним газетным текстом». По его мнению, это был сигнал, указывавший на «новый поворот» в советской политике, на возврат к Биробиджану как к важному элементу пропаганды [Goldberg 1961, 215]. Гольдберг, в 1930-е и 1940-е годы считавшийся «другом Советского Союза», был опытным «биробиджановедом»: в 1934 г. он провел три недели в ЕАО и позже активно участвовал в кампаниях по сбору средств для этого проекта. Неудивительно, что он правильно почувствовал смену направления в пропагандистском использовании вестей из советско-еврейского Дальнего Востока.

Слухи о переселении

Были и другие интерпретации статьи в «Советской России». Журналист «Нью-Йорк таймс» Гарри Шварц (в советской печати его имя часто сопровождалось прилагательным «небезызвестный»), выучивший русский язык и часто писавший о Советском Союзе, обратил внимание на «разговоры в еврейских кругах» Америки о том, что «решение нарисовать яркую картину еврейской жизни в Биробиджане могло означать начало новой кампании, целью которой было бы побудить советских евреев переехать в эту область» [Schwartz 1958, 23].

Действительно, вскоре западные еврейские организации и периодические издания получили от израильских представителей «надежную информацию» о надвигающейся опасности для жизни советских евреев, связанной с тем, что советское правительство якобы рассматривало план их массового переселения в ЕАО. Более того, этот же источник утверждал, что такой план готовился для обсуждения и утверждения XXI съездом КПСС, заседания которого должны были начаться 27 января 1959 г. [Teller 1959, 4; Sanua 2007, 120]. Только люди со слабым пониманием реалий советской жизни могли предположить, что вопрос о переселении какой-то группы населения страны мог быть вынесен на «демократическое» обсуждение, особенно после публичного осуждения Хрущевым депортации различных

народов в 1940-е годы. Внеочередной XXI съезд был создан не для решения «еврейского вопроса», а для консолидации власти Хрущева и принятия семилетнего плана развития народного хозяйства. При этом особое внимание уделялось усилению экономики Сибири. Такая повестка и могла послужить толчком к рассуждениям о возможном переселении евреев [Spiegel 1959a, 2].

При отсутствии независимой прессы и непроницаемости кремлевского закулисья слухи вообще играли важную роль в жизни страны и ее восприятии за рубежом [Зубкова 2000, 220–221; Johnston 2011, XI]. Например, в 1953 г. ходили упорные слухи о предстоящем выселении русских из Прибалтики [Зубкова 2004, 12]. Разговоры о переселении евреев в Биробиджан напоминали документально не подтвержденные слухи о депортации евреев, циркулировавшие в последние годы жизни Сталина и, по всей видимости, отражавшие не официальную политику, а настроение в обществе [Madievski, Cordes 1953, 561–568; Dobson 2003, 54; Костырченко 2003, 92–113; Winston 2015, 471–490]. Судя по письмам советских граждан (не евреев) в 1950-е годы какая-то часть населения приветствовала бы выселение евреев в восточные районы страны [Norf 2012, 56; Dobson 2009, 29]. Тем не менее «достоверные источники» даже утверждали, что в марте 1953 г. Сталина довел до смерти апоплексический удар, случившийся, когда он пришел в ярость от того, что его ближайшие соратники отвергли план выселения евреев [Washington Post and Times Herald 1957, 4; Костырченко 2003, 98–99]. «Заслуживающие доверия свидетели» рассказывали, что в 1956 г., когда обсуждался вопрос о месте хранения урожая, собранного на целинных землях Средней Азии, кто-то якобы предложил использовать в качестве зернохранилищ оставшиеся невостребованными здания, построенные при подготовке к депортации 1952 года. Кроме того, говорили, что в ЕАО была направлена специальная комиссия, но нашла она там только развалины двух барачных корпусов, каждый длиной в два километра [Antonov-Ovseyenko 1980, 291]. Осенью 1956 г. утечка информации о советско-польских переговорах породила новый слух – о выселении евреев, которые были польскими и литовскими гражданами накануне Второй мировой войны [The New York Times 1956, 18]. На самом деле соглашение, подписанное в марте 1957 г., сделало возможной репатриацию бывших польских граждан, в том числе лиц еврейской национальности. В результате чего в 1957–1959 гг. около 20 тысяч евреев и членов их семей выехали из СССР, в большинстве своем они даже не планировали оставаться в Польше и переселились в Израиль [Skrzypek 1991, 66–74; Ruchniewicz 1999, 171–177; Вялікі 2007].

Новик указывал на статью в «Советской России» как свежий источник (точнее возбудитель) слухов, распространившихся в конце 1958 г. и начале 1959 г. [Novick 1959a]. В январе 1959 г. Хаим Словес (Haim Sloves, 1905–1988), французский еврейский писатель-коммунист, писал Морису Торезу: «Буржуазная пресса ряда стран недавно стала распространителем информации о так называемом плане «территориального решения», плане, кото-

рый будет вынесен на обсуждение и в центре которого будет Биробиджан» [Aronowicz, Sloves 2002, 106]. Правда, не все наблюдатели поверили, что советское руководство имело в виду массовую депортацию. Более вероятной казалась им кампания, в ходе которой можно будет частично уговором, а частично принуждением заставить евреев, в первую очередь молодых людей, сорваться с места и «добровольно» переселиться на Дальний Восток [Crankshaw 1959, 10; The Jewish Observer 1959, 8]. Но даже такой более мягкий план вызывал разного рода опасения у западных еврейских деятелей. Перспектива укрепления ЕАО вряд ли могла быть по душе, например, тем, кто надеялся на эмиграцию советских евреев в Израиль.

Встреча с Микояном

15 января 1959 г. представители Американского еврейского комитета (АЕК), созданного в 1906 г. для противодействия погромам в России, встретились с Анастасом Микояном – Первым заместителем Председателя Совета Министров СССР и вообще одной из центральных фигур в окружении Хрущева. В Америку Микоян приехал на две недели в качестве гостя советского посла Михаила Меньшикова. Иными словами, с точки зрения протокола, это был неофициальный визит, в ходе которого Микояну пришлось часто «отвечать улыбками на оскорбления» во время встреч с представителями американской общественности [Windt 1971, 14]. Посольство США в Москве сообщало в Госдепартамент сведения о Микояне:

В свои 63 года Микоян незауряден в контексте как своего политического долголетия, так и экономической проницательности. Он пережил все крупнейшие политические потрясения со времен Гражданской войны без каких-либо последствий для себя, благодаря своей способности к присоединению к победившей стороне без того, чтобы быть замеченным в другой группе. Природное обаяние и юмор делают Микояна одним из наиболее способных советских переговорщиков. Он открыт и дружелюбен с иностранцами, и, кажется, больше заинтересован в усилении советского экономического могущества, чем в коммунистической идеологии [Неожиданный новогодний визит...].

Это была своеобразная разведка боем в ходе подготовки к историческому визиту Хрущева в сентябре этого же года. Серго Микоян (1929–2010), сопровождавший отца в поездке в США, вспоминал, что Хрущев поставил перед своим заместителем задачу улучшить отношения между странами, показать американцам, что у СССР нет агрессивных планов [Greiner 1990, 212]. Олег Трояновский (1919–2003), сын Александра Трояновского, первого советского посла в США, и позже тоже советский дипломат, выполнял роль помощника и переводчика. Ему эта поездка запомнилась своими труд-

ностями – атмосфера все еще не разрядилась после военного вмешательства СССР в события в Венгрии в 1956 г. [Трояновский 2017, 197–198]. Напряжение было связано и с так называемым берлинским ультиматумом Хрущева (27 ноября 1958 г.), грозившим разрывом Потсдамского соглашения 1945 г.

АЕК не относился (и не относится) к категории массовых организаций. В его состав входили известные и состоятельные люди, не питавшие симпатий к Советскому Союзу. Тем не менее, Микоян и его советники приняли решение встретиться с четырьмя представителями этой влиятельной организации. В числе участников встречи были Герберт Лиман (Herbert Lehman, 1878–1973), банкир (сын одного из Lehman Brothers), бывший губернатор штата Нью-Йорк и член сената США, а также Джейкоб Блаустайн (Jacob Blaustein, 1892–1970), крупный предприниматель, дипломат и филантроп [Jewish Advocate 1959, 1; The American Israelite 1959, 1]. Другие американские еврейские организации, тоже пытавшиеся встретиться с советским представителем, остались недовольны тем, что АЕК монополизировал право говорить от имени всех евреев США [Yaffe 1959, 1].

Меморандум, подготовленный Юджином Хевеси (Eugene Hevesi, 1896–1983), секретарем по международным делам Американского еврейского комитета, позволяет понять, какое представление члены комитета имели о плане, «выявленном израильской разведкой в России» и конфиденциально пересказанном «официальными израильскими источниками»:

Израильцы добавили еще одну деталь к своему сообщению, а именно, что советские власти могут применить образовательные и экономические «рычаги» для реализации плана переселения, избегая при этом использования административного принуждения. По этой причине израильцы просили нас при публичном обсуждении этого вопроса не говорить о принудительных «массовых депортациях», так как любые допущенные нами преувеличения могут облегчить советской пропаганде решение задачи отрицания правдивости нашего заявления.

Между тем продолжают расти косвенные свидетельства, подтверждающие информацию, полученную от израильских правительственных кругов. После десятилетий молчания в советской прессе недавно вновь появились материалы, восхваляющие Биробиджан как еврейский «национальный дом». «Радио Каира» с большим удовлетворением приветствовало возрождение идеи «еврейской государственности» в Советском Союзе и высказало надежду, что господин Бен-Гурион тоже вскоре окажется в тех же краях. И последнее: 30 декабря передача украинского радио стала первым открытым проявлением антисемитизма с момента установления режима правления Хрущевым... [Excerpt from memo...]¹

¹ Беспокойство вызвала передача кировоградского радио – см., например: Soviet Broadcast Incites against Jews in the Ukraine [The Sentinel 1959a].

В ходе продолжавшейся два часа беседы-ланча в манхетенской гостинице «Carlyle Hotel» Микоян полностью отрицал слухи о каком бы то ни было плане переселения евреев в ЕАО². Американские участники встречи предложили Микояну подготовить по этому поводу официальное заявление. Вначале он отказывался это сделать, но затем согласился с тем, чтобы Лиман по итогам встречи заявил прессе об отсутствии оснований для появившихся сообщений о планируемом переселении евреев [The Jewish Chronicle 1959a, 13]. В ходе беседы речь шла не только о проблеме переселения. По инициативе американской стороны обсуждалось также состояние еврейской культурной и религиозной жизни. Было указано, что во всей стране, включая Биробиджан, не существует не только ни одной школы, но даже класса с преподаванием идиша или иврита [Spiegel 1959b, 1; Chicago Daily Tribune 1959, 3; Sanua 2007, 120].

Лондонская «The Jewish Chronicle» отметила в редакционной статье, что сам факт беседы Микояна с еврейскими деятелями накануне его встречи с президентом Дуайтом Д. Эйзенхауэром мог рассматриваться как свидетельство того, что советское правительство полностью осознало невозможность игнорирования реакции зарубежных общественных кругов на отношение к еврейскому населению страны. По мнению газеты, в результате американского визита Микояна можно было ожидать от советского руководства «большого благоразумия» в выборе решений в этой области [The Jewish Chronicle 1959b, 16]. Важным было и то, что Ричард Никсон, в то время вице-президент США, «отозвался на просьбу американских евреев и смог убедить президента Эйзенхауэра затронуть вопрос о советских евреях» во время встречи с Микояном [Rosenfeld 1971, 30].

Итоги

Историкам еще предстоит обнаружить архивные документы, связанные с подготовкой к XXI съезду КПСС (вдруг окажется, что кто-то действительно предлагал создать условия для привлечения евреев в ЕАО в ходе кампании по развитию Сибири и Дальнего Востока) и с визитом Микояна, особенно с неожиданно обрушившейся на него еврейской повесткой дня. Неопубликованным и пока еще недоступным остается отчет Микояна, а также отчеты советского посольства в США. Мы не знаем, когда и какие конкретно решения были приняты советским руководством. Тем не менее ясно, что частью этих решений стало возобновление публикаций на идише.

² Любопытно, что в 1948 г. имя Микояна почему-то появилось на карте ЕАО, но после выхода в сентябре 1957 г. указа, запрещающего наименование городов, улиц и т.п. в честь живых людей, поселок Микояновск получил новое название – Хинганск.

Первой книгой, напечатанной на идише в послесталинский период, стал сборник рассказов Шолом-Алейхема, подготовленный с удивительной скоростью – всего за две недели (вместо обычных пяти-шести месяцев) книга прошла все стадии от рукописи до появления в московских магазинах к столетнему юбилею классика еврейской литературы, отмечавшемуся 2 марта 1959 г. [The Sentinel 1959, 3; Novick 1959b, English page; Jews in Eastern Europe 1959, 24]. «The Jewish Chronicle» писала по этому поводу:

Хотя подготовка к столетию Шолом-Алейхема уже была к этому времени закончена, советское руководство предприняло беспрецедентные усилия для широчайшей популяризации этого события [т.е. публикации книги], особенно за рубежом. В адрес книжных магазинов Израиля и Соединенных Штатов поступили телеграммы о том, что они вскоре смогут получить напечатанный тиражом 30 000 экземпляров сборник Шолом-Алейхема на идише.

В это же время советские посольства в Лондоне, Нью-Йорке [видимо, в Вашингтоне. – Г.Э.], Париже и еще в нескольких столицах распространили статью <...> Арона Вергелиса о влиянии Шолом-Алейхема в России и о том, как его произведения высоко ценятся во всех уголках Советского Союза³. <...>

Как и большинство мероприятий в Советском Союзе, публикация книги на идише и широкий размах чествования [столетия Шолом-Алейхема] не лишены политического значения. У советских властей была полная возможность убедить в пристальном внимании евреев всего мира к проявлениям дискриминации по отношению к еврейскому меньшинству в СССР. <...> Этот вопрос обсуждался во время недавней встречи господина Микояна и американских еврейских лидеров [The Jewish Chronicle 1959c, 36].

Борис Гершман (1917 – после 1991; автору этой статьи довелось работать с этим замечательным человеком в редакции журнала «Советиш геймланд») вспоминал, что его, корректора московского еврейского издательства «Дер эмес», закрытого в 1949 г., «просили помочь отыскать типографский еврейский шрифт».

Бывший корректор припомнил обрывки давних разговоров – о том, что при закрытии издательства «Дер эмес» шрифт вывезли, кажется, в типографию «Известий». Там, в подвале, он и был найден. Его разобрали, промыли бензином. Гершману пришлось набирать книгу, а затем вычитывать корректуру. Он рассказывал, как у него дрожали руки от волнения и страха, десять лет он не видел еврейского текста, позабыл правописание и боялся наделать ошибок [Резник 2005, 516].

³ По всей вероятности, речь шла о статье А. Вергелиса «Шолом-Алейхем», напечатанной в «Известиях» 1 марта 1959 г. (С. 3).

Сборник рассказов Шолом-Алейхема, вышедший в издательстве «Художественная литература» на фоне широкого празднования юбилея писателя [Эстрайх 2015, 188–214], открыл новую страницу в истории еврейского книгопечатания в СССР. В том же году это издательство выпустило книги еще двух классиков еврейской литературы – Менделе Мойхер-Сфорима и Иццока-Лейбуша Переца.

С 1961 г. другое московское издательство – «Советский писатель» – стало играть ведущую роль в издании книг на идише: под маркой этого издательства Союза писателей СССР вышло большинство (251 из 277) книг, напечатанных в три последних советских десятилетия [Beider 2009, 68–69]. С этого же времени «Советский писатель» также печатал толстый журнал «Советиш геймланд» («Советская Родина») и фактически содержал его редакцию. В ожидании появления «на поверхности» новых архивных материалов можно предположить, что всему этому в какой-то мере способствовала и та цепная реакция, началом которой стали опрометчиво оброненные слова.

Источники

- Известия 1958 – Беседа товарища Н.С. Хрущева с корреспондентом французской газеты «Фигаро» // Известия. 27 марта 1958.
- Неожиданный новогодний визит... – Неожиданный новогодний визит Микояна в США. www.mediamax.am/ru/news/mikoyan/23427.
- Трояновский 2017 – *Трояновский О.А.* Через годы и расстояния: история одной семьи. М., 2017.
- Antonov-Ovseyenko 1980 – *Antonov-Ovseyenko A.* The Time of Stalin: Portrait of a Tyranny. New York, 1980.
- Chicago Daily Tribune 1959 – Mikoyan Says Reds Plan no Jewish Colony // Chicago Daily Tribune. 16 January 1959.
- Crankshaw 1959 – Crankshaw E. A New Exodus in the Air // The Observer. 11 January 1959.
- Excerpt from memo... – Excerpt from memo by Eugene Henesi to Ralph Friedman, 2 January 1959. www.ajcarchives/AJC_DATA/Files/516.PDF.
- Goldman 1958 – Goldman N. Khrushchev and the Soviet Jews // New York Herald Tribune. 7 May 1958.
- Greiner 1990 – Greiner B. The Soviet View: An Interview with Sergo Mikoyan // Diplomatic History 14. 1990. № 2.
- Hopf 2012 – Hopf T. Reconstructing the Cold War: The Early Years, 1945–58. New York, 2012.
- Jewish Advocate 1959 – Mikoyan Bars Jews Visitors // Jewish Advocate. 15 January 1959.

- Jews in Eastern Europe 1959 – The Sholom Aleichem Centenary // Jews in Eastern Europe. 1959. № 1.
- Morgn-Frayhayt 1958 – The Khrushchev Interview // Morgn-Frayhayt. 20 April 1958.
- Novick 1959a – *Novick P.* Di Birobidzhan «propagande» in Moskve // Morgn-Frayhayt. 20 February 1959.
- Novick 1959b – *Novick P.* Volume of Sholom Aleichem's Works in Yiddish is to Appear in Moscow Soon // Morgn-Frayhayt. 23 February 1959.
- Schwartz 1958 – *Schwartz H.* Moscow Depicts Birobidzhan Life // The New York Times. 31 August 1958.
- Shneiderman 1959 – *Shneiderman Sh.L.* Tsvey yidn fun Biro-Bidzhan dertseyln zeyere iberlebungen // Forverts. 10 December 1959.
- Spiegel 1959a – *Spiegel I.* Jews' Resettling by Soviet Is Seen: U.S. Group Says Moscow May Develop Birobidzhan Under 7-Year Plan // The New York Times. 11 January 1959.
- Spiegel 1959b – *Spiegel I.* Mikoyan Denies Exiling of Jews // The New York Times. 16 January 1959.
- Teller 1959 – *Teller J. L.* Exit of Jews to Siberia Hinted // The Christian Science Monitor. 5 January 1959.
- The American Israelite 1959 – Mikoyan Denies Planned Exile of Jews to Siberia // The American Israelite. 22 January 1959.
- The Jewish Chronicle 1959a – Mikoyan on Biro-Bidjan // The Jewish Chronicle. 23 January 1959.
- The Jewish Chronicle 1959b – Soviet Attitudes // The Jewish Chronicle. 23 January 1959.
- The Jewish Chronicle 1959c – Soviet Concessions // The Jewish Chronicle. 6 March 1959.
- The Jewish Observer 1959 – The Jewish Observer: A Periodical Survey of Events Affecting Jews in the Soviet Bloc. 4 March 1959.
- The New York Times 1956 – Soviet Deporting of Jews Reported // The New York Times. 9 November 1956.
- The New York Times 1958 – Khrushchev Airs Analysis on Jews // The New York Times. 11 April 1958.
- The Sentinel 1959a – Blasts Israel // The Sentinel. 8 January 1959.
- The Sentinel 1959b – Soviet Plan to Begin Publishing Yiddish Writers after Ten Years // The Sentinel. 26 February 1959.
- The Washington Post and Times Herald 1957 – French Paper Reports New Version of How Stalin Died in Rage over Jews // The Washington Post and Times Herald. 8 June 1957.
- Windt 1971 – *Windt Th.O.* The Rhetoric of Peaceful Coexistence: Khrushchev in America, 1959 // The Quarterly Journal of Speech. Vol. 57. 1971. № 1.
- Yaffe 1959 – *Yaffe R.* I Talk with the Kremlin // The Jewish Chronicle. 14 August 1959.

Литература

- Вялікі 2007 – *Вялікі А.Ф.* Беларусь-Польшча. Невядомая рэпатрыяцыя. 1955–1959 гг. XX ст. Минск, 2007.
- Зубкова 2000 – *Зубкова Е.Ю.* Послевоенное советское общество. М., 2000.
- Зубкова 2004 – *Зубкова Е.Ю.* «Власть» и развитие этноконфликтной ситуации в СССР, 1953–1985 гг. // Отечественная история. 2004. № 4. С. 3–32.
- Константинов 2007 – *Константинов В.* Еврейское население бывшего СССР в XX веке. Иерусалим, 2007.
- Костырченко 2003 – *Костырченко Г.В.* Депортация – мистификация: прощание с мифом сталинской эпохи // Отечественная история. 2003. № 1. С. 92–113.
- Резник 2005 – *Резник С.И.* Вместе или врозь? Судьба евреев в СССР. Заметки на полях диалогии А.И. Солженицына. М., 2005.
- Френкель 2016 – *Френкель А.С.* «Фрейд зол зайн!» – «Да будет радость!», или хождения по мукам ленинградской еврейской эстрады // Архив еврейской истории. Вып. 8. М., 2016. С. 305–339.
- Эстрайх 2009 – *Эстрайх Г.* Разрешенная еврейская культура в послесталинскую «оттепель»: формирование модели // Идиш: язык и культура в Советском Союзе. М., 2009. С. 106–127.
- Эстрайх 2015 – *Эстрайх Г.* Еврейская литературная жизнь Москвы, 1917–1991. СПб., 2015.
- Aronowicz, Sloves 2002 – *Aronowicz A., Sloves H.* The Jewish People, and a Jewish Communist's Allegiances // Jewish Social Studies. Vol. 9. 2002. № 1.
- Dobson 2003 – *Dobson M.J.* Re-fashioning the Enemy: Popular Beliefs and the Rhetoric of Destalinisation, 1953–1964. Ph. D. dissertation. University College London, 2003.
- Dobson 2009 – *Dobson M.* Khrushchev's Cold Summer: Gulag Returnees, Crime, and the Fate of Reform after Stalin. Ithaca, 2009.
- Goldberg 1961 – *Goldberg B.Z.* The Jewish Problem in the Soviet Union: Analysis and Solution. New York, 1961.
- Johnston 2011 – *Johnston T.* Being Soviet: Identity, Rumor, and Everyday Life under Stalin, 1939–1953. Oxford and New York, 2011.
- Madievski, Cordes 1953 – *Madievski S., Cordes Fr.* 1953: La déportation des juifs soviétiques était-elle programmée? // Cahiers du Monde russe. Vol. 41. 2000. № 4. P. 561–568.
- Norwood 2013 – *Norwood St.H.* Antisemitism and the American Far Left. New York, 2013.
- Pinkus 1984 – *Pinkus B.* The Soviet Government and the Jews, 1948–1967: A Documented Study. Cambridge and New York, 1984.
- Ro'i 1991 – *Ro'i Y.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration, 1948–1967. New York, 1991.

- Rosenfeld 1979 – *Rosenfeld S.S.* Soviet Jews Draw New U.S. Attention: Prelude to Nixon Trip // *The Washington Post*. 19 November 1971.
- Ruchniewicz 1999 – *Ruchniewicz M.* Tzw. repatriacja ludności polskiej z ZSRR w latach 1955–1959 // *Dzieje Najnowsze*. R. 31. 1999. № 2.
- Sanua 2007 – *Sanua M.R.* Let Us Prove Strong: The American Jewish Committee. Hanover, NH, 2007.
- Skrzypek 1991 – *Skrzypek A.* O drugiej repatriacji Polaków z ZSRR (1954–1959) // *Kwartalnik Historyczny*. R. 98. 1991. № 4.
- Winston 2015 – *Winston V.H.* Reflections on the Anticipated Mass Deportation of Soviet Jews // *Post-Soviet Affairs*. Vol. 31. 2015. № 6.

Rumors about Expulsion to Birobidzhan, Anastas Mikoyan, and the American Jewish Establishment

Gennady Estraiikh (New York University, USA; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia)

Professor, the Skirball Department of Hebrew and Judaic Studies, New York University, and Leading Research Fellow at The International Centre for the History and Sociology of World War II and Its Consequences, National Research University Higher School of Economics

E-mail: ge293@nyu.edu

ID ORCID: 0000-0002-7885-7851

Abstract: The events analyzed in this article took place in 1958 and 1959, when the situation around Birobidzhan became a cause of widespread anxiety among Jewish activists in the West. A rumor circulated that “the Soviet Jews appeared in peril of their lives”, because the Soviet government was purportedly considering their mass forced resettlement to the Jewish Autonomous Region, in the Far East of Russia. In January 1959, representatives of the American Jewish Committee had a meeting with Anastas Mikoyan, the First Deputy Chairman of the Council of Ministers. He had come to the United States to hold preliminary talks before Nikita Khrushchev’s historical visit in September 1959, and issues concerning the Jews were not on the agenda for his visit. However, after facing a barrage of questions about the alleged plan, he and his advisers decided that it would be unwise to avoid contact with representatives of the American Jewish establishment. The article draws attention to this meeting and the trace it left on the history of Soviet Jews.

Keywords: Birobidzhan, Mikoyan, Khrushchev, Antisemitism, Yiddish, Sholem Aleichem

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.2.5

References

- Aronowicz A. Sloves H. The Jewish People, and a Jewish Communist's Allegiances // *Jewish Social Studies*. Vol. 9. 2002. № 1.
- Dobson M. *Khrushchev's Cold Summer: Gulag Returnees, Crime, and the Fate of Reform after Stalin*. Ithaca, 2009.
- Estraikh G. Razreshennaia evreiskaia kul'tura v poslestalinskuiu "otpepel'": formirovanie modeli // *Idish: iazyk i kul'tura v Sovetskom Soiuze*. Moscow, 2009.
- Estraikh G. *Evreiskaia literaturnaia zhizn' Moskvy, 1917–1991*. St. Petersburg, 2015.
- Frenkel A.S. "Freid zol zain!" – "da budet radost'!", ili khozhdeniia po mukam leningradskoi evreiskoi estrady // *Arkhiv evreiskoi istorii*. Iss. 8. Moscow, 2016.
- Goldberg B.Z. *The Jewish Problem in the Soviet Union: Analysis and Solution*. New York, 1961.
- Johnston T. *Being Soviet: Identity, Rumor, and Everyday Life under Stalin, 1939–1953*. Oxford; New York, 2011.
- Konstantinov V. *Evreiskoe naselenie byvshego SSSR v XX veke*. Jerusalem, 2007.
- Kostyrchenko G.V. *Deportatsiia – mistifikatsiia: proshchanie s mifom stalinskoi epokhi* // *Otechestvennaia istoriia*. 2003. No. 1.
- Madievski S., Cordes Fr. *La déportation des juifs soviétiques était-elle programmée? 1953* // *Cahiers du Monde russe*. Vol. 41. 2000. № 4.
- Norwood St.H. *Antisemitism and the American Left*. New York, 2013.
- Pinkus B. *The Soviet Government and the Jews, 1948–1967: A Documented Study*. Cambridge; New York, 1984.
- Reznik S.I. *Vmeste ili vroz'? Sud'ba evreev v SSSR. Zametki na poliakh dilogii A.I. Solzhenitsyna*. Moscow, 2005.
- Ro'I Y. *The Struggle for Soviet Jewish Emigration, 1948–1967*. New York, 1991.
- Rosenfeld S.S. *Soviet Jews Draw New U.S. Attention: Prelude to Nixon Trip* // *The Washington Post*. 19 November 1971.
- Ruchniewicz M. *Tzw. repatriacja ludności polskiej z ZSRR w latach 1955–1959* // *Dzieje Najnowsze*. R. 31. 1999. № 2.
- Sanua M.R. *Let Us Prove Strong: The American Jewish Committee*. Hanover (NH), 2007.
- Skrzypek A. *O drugiej repatriacji Polaków z ZSRR (1954–1959)* // *Kwartalnik Historyczny*. R. 98. 1991. № 4.
- Winston V.H. *Reflections on the Anticipated Mass Deportation of Soviet Jews* // *Post-Soviet Affairs*. Vol. 31. 2015. № 6.
- Zubkova E.Yu. *Poslevoennoe sovetskoe obshchestvo*. Moscow, 2000.
- Zubkova E.Yu. "Vlast'" i razvitie etnokonfliktnoi situatsii v SSSR, 1953–1985 gg. // *Otechestvennaia istoriia*. 2004. No. 4.

Переводы

Translations

Анна Михаловска-Мычельска
(Варшавский университет, Варшава, Польша)

Доктор исторических наук, профессор, Институт истории, Варшавский университет
E-mail: a.michalowska@uw.edu.pl
ID ORCID:: 0000-0002-7007-5767

Евреи как «неприкаянные» в Речи Посполитой XVII–XVIII вв.: очерк исследовательской проблематики

Аннотация: Статья посвящена группе еврейских бродяг, находящихся вне пределов общинных структур. Значительная часть этой группы состояла из образованных людей, не имеющих постоянных должностей в общинах. В еврейских источниках нет конкретных терминов для обозначения этих людей, но их существование вызвало множество религиозных и социальных проблем. Еврейские общинные и над-общинные постановления часто распространялись на бродячих нищих, проповедников и торговцев и были связаны с попытками контролировать их.

Ключевые слова: «Неприкаянные» евреи, Речь Посполитая XVII–XVIII вв., еврейские общины, еврейские сеймы

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.3.1

Мои размышления о группе «неприкаянных» людей в еврейской общине Речи Посполитой XVII–XVIII вв. в значительной мере обусловлены предыдущими исследованиями. Изучая институты еврейского самоуправления на локальном (общины) и центральном (еврейские сеймы) уровнях, я убедилась, что невозможно описать еврейскую общину исключительно сквозь призму работы этих институтов, а также, что существует значительная группа евреев, которые «ускользают» от этих институтов и функционируют за пределами общинных структур¹.

Рассматриваемая группа похожа на старопольскую категорию «праздношатающихся» людей, описанную, в частности, еще в «классических» работах Нины Ассородобрай [Assorodobraj 1946, 1966], Богдана Барановского [Baranowski 1986], Мирослава Франчича [Frančić 1967], Станислава Гродзиского [Grodziski 1961].

¹ Этот текст опубликован на польском языке в [Żydzi 2017].

«Праздношатающиеся» люди представляли собой мобильную группу, часто с изменчивой или неопределенной сословной принадлежностью, а нередко и с неясным религиозным статусом. В старопольских источниках этих людей называли по-латыни «rustici vagi», «vagabundae», «vagantes» или «laici», а по-польски – «luźni», «swawolnicy», «hultaje», «biegunowie», «tułacze» или «ludzie przychodni».

Если говорить обобщенно, то это были люди без имущества, не имевшие постоянного места жительства и постоянного источника дохода. Ряды этой группы пополнялись за счет беглых крестьян (историография 1950–1960-х гг. выдвигала на первый план прежде всего данную категорию «праздношатающихся» людей), а также дезертиров из армии, обедневших мещан или шляхтичей (последние преобладали в Мазовии).

К группе «праздношатающихся» людей принадлежали те, кто брался за разные временные работы (например, носильщики, сплавщики леса, поденщики), а также домашняя прислуга и подмастерья, перемещающиеся за заработком, бродячие торговцы и ремесленники, бродячие «артисты» (уличные музыканты, жонглеры, прыгуны, поводыри медведей), нищие и проститутки (профессиональные и случайные), действительные или фальшивые паломники, продавцы реликвий и мелких предметов религиозного культа, а также разнообразные мошенники и воры. При этом для «праздношатающихся» людей характерной была частая смена работодателей и рода выполняемых работ. К тому же они нередко совмещали временную работу с нищенством и воровством.

Исследователи данного явления подчеркивают, что если «праздношатающиеся» люди действительно нашли свое место в экономической системе в качестве многочисленных наемных работников, в которых нуждались города и села, то в правовом и бытовом отношении они выпадали из общественной структуры [Assorodobraj 1966, 133]. Многие юридические нормы – решения шляхетских сеймов и сеймиков, доминиальные или городские распоряжения – боролись с явлением «праздношатания», поскольку, в частности, оно могло быть связано с преступностью [Kamler 2010].

Попытки определить число «праздношатающихся» людей в Речи Посполитой сталкиваются с определенными трудностями, а сама специфика данного явления требует осторожности. Приблизительные цифры возможно установить лишь для конца XVIII в., когда власти Речи Посполитой пытаются распознать и ограничить бродяжничество и нищенство (деятельность Военно-гражданских комиссий). Согласно подсчетам Нины Ассородобрай, сделанным на основании люстрации Воеводских комиссий за 1790 г., в Великопольше «праздношатающиеся за работой ходящие» и нищие составляли 3,2% всего населения, а вместе с челядью и служивыми – 9,7%; в Малопольше их число соответственно равнялось 1,4% и 3,3%. В Варшаве в 1792 г. насчитывалось 7,6% людей «без средств для жизни», а в Праге (в правобережном предместье Варшавы) их число достигало 15,7%.

В Кракове в 1790 г. количество «праздношатающихся» и служилых людей превышало третью часть населения [Assorodobraj 1966, 43–45].

Здесь возникают вопросы: можно ли использовать эту категорию по отношению к еврейскому населению? Можно ли действительно говорить о группе «неприкаянных» евреев?

В старопольской прослойке «праздношатающихся» людей, несомненно, есть евреи, но следует задуматься, выделяли ли тогда евреи такую группу. В еврейских источниках (ни на иврите, ни на идише) не встречаются аналоги латинских или польских названий для определения «праздношатающихся» людей. Вероятно, причиной тому была высокая мобильность еврейского населения, в силу чего факт постоянного перемещения не являлся здесь отличительным признаком. Причина также могла крыться в специфическом восприятии гражданства и принадлежности к общине, вследствие чего каждый еврей был связан, по крайней мере, теоретически, с каким-то местом, даже если он много лет странствовал².

Все же, несмотря на отсутствие специфических еврейских терминов для определения «неприкаянных» евреев, выделение этой группы в научных исследованиях, по моему убеждению, обосновано, поскольку в постановлениях общинных органов власти и еврейских ваадов появляется ряд общественно-религиозных проблем, связанных с этой группой. Именно в источниках нормативного характера группа «неприкаянных» евреев весьма заметна.

Институции еврейского самоуправления, как общинные, так и центральные (Ваад четырех земель и Литовский ваад), старались контролировать «неприкаянных» евреев, особенно странствующих нищих. Многие авторы подчеркивают, что бродяжничество и нищенство было среди евреев очень распространено. Согласно Тадеушу Чацкому, в начале 90-х гг. XVIII в. в Речи Посполитой было как минимум 81 000 бродяг и нищих, что составляло около 9–10% всего еврейского населения [Goldberg 2012a, 190–191].

Руководство общины контролировало ее членов и прибывающих приезжих, предоставляя разнообразные разрешения или концессии (иврит קרן). Членство в общине, называемое также поселенческая *хазака* (иврит תרומת חזקה), давало политические права: право избирать и быть избранным в общинное правление, свободу хозяйственной деятельности и возможность исполнять определенные почетные функции, например, быть вызванным для чтения Торы. Дети, родители которых были членами общины, получали членство в момент заключения брака. Членство могли также пытаться получить лица, родившиеся за пределами общины. Чаше

² Об этом, в частности, свидетельствуют показания арестованных и допрашиваемых в маршалковском суде в Варшаве, указывавших местности, из которых они происходили, хотя они могли в течение многих лет отсутствовать в данной местности [Turska 1961].

всего это были женихи и невесты, которые после брака хотели поселиться в общине одного из супругов. Право проживания на территории общины закреплялось также временными соглашениями, которые заключались с руководством общины. Такие соглашения предоставляли жителям других общин возможность проживать и вести дела в данной общине, прежде всего взамен за внесение оплаты за период, на который распространялся договор. При этом те, кто не являлись жителями и не заключили с руководством общины соответствующего договора, считались гостями. Руководство общины стремилось ограничить их наплыв, обосновывая это охраной интересов ее членов. Время пребывания гостей ограничивалось, чаще всего, несколькими днями в квартал или полугодие, а членам общины, которые давали приют «нелегальным» приезжим, грозило наказание³.

Для того чтобы собирать милостыню в общинах, необходимо было также иметь соответствующее разрешение. Распоряжения общинных властей определяли, сколько времени нищие могут пребывать в данной общине. Такая регламентация преследовала цель уменьшить расходы из благотворительных фондов, резервируя их прежде всего для местных нуждающихся. Несмотря на подчеркивание необходимости оказывать поддержку каждому еврею, власти общины понимали, что благотворительные фонды ограничены. Это весьма специфическая ситуация: очевидно, что общины чувствовали себя обязанными помогать не только «своим» нищим, но и значительной группе бедных евреев. Противоречие между этой обязанностью и финансовыми реалиями влекло за собой удаление нищих со своей территории и вывоз их в другие места, для чего иногда арендовались телеги. Случалось также, что на еврейских сеймиках и сеймах общины предостерегали соседние общины от присылки им нищих или объявляли, что по причине обеднения чужие бедняки не могут на что-либо рассчитывать [Michałowska 2000b]. Таких манипуляций мы не наблюдаем в отношении нищих в христианском обществе.

Возможно, специфическое понимание благотворительности среди евреев возникало также из осознания того, что жизненные условия могут подтолкнуть еврейских нищих, соблазненных перспективой улучшить свою судьбу, к принятию христианства. Как отмечает Якуб Гольдберг, значительная часть выкрестов пополнялась как раз из группы «неприкаянных» людей [Goldberg 2012, 190].

Общинные и надобщинные постановления обнаруживают также связанные с группой «неприкаянных» евреев опасения, касающиеся нарушения еврейского права и традиционной модели еврейской жизни. Сейм литовских евреев упоминал странствующих нищих-мошенников, которые надевали не положенную им одежду раввинов и чужой талес, чтобы произносить пуб-

³ О контролировании жителей и приезжих властями общины см. [Michałowska 2000a].

личные проповеди и издавать постановления по религиозным вопросам. К тому же многие из них совершают разные проступки, останавливаясь для отдыха в публичных домах и корчмах. Поэтому приказывалось не предоставлять нищим ничего кроме транспорта и не принимать их у себя дома более суток. Остерегали также от мошенников, которые странствуют из города в город и собирают средства на путешествие в Землю Израиля, но не намереваются туда ехать. Рекомендовали конфисковать имеющиеся у них документы, призывающие оказывать им помощь, а также пожертвования, собранные при помощи таких документов [Michałowska-Mycielska 2014, 160].

Особенно контролировалось проповедничество с целью ограничения конкуренции странствующих проповедников с местными, которым община предоставляла работу. Подозрительность к таким странникам в значительной степени была вызвана опасением перед распространением еретических взглядов, особенно в период мессианских движений⁴. Во время заседания Сейма литовских евреев в 1667 г. записано, что много проповедников-самозванцев странствуют и читают проповеди в синагогах и других местах, открыто критикуя, наставляя и поучая. Запрещалось читать проповеди без согласия властей местных общин, приказывалось также ограничить предоставление странствующим проповедникам талонов на питание [Michałowska-Mycielska 2014, 152–153].

Вместе с тем, в отношении странствующих торговцев появлялись сомнения, соответствуют ли предлагаемые ими товары еврейскому законодательству. В основном это касалось продовольствия, а также тканей и нитей, на которые распространялся запрет соединять волокна льна, конопли и шерсти при пошиве одежды (אָבאַר). Кроме того, рекомендовалось проявлять осторожность в отношении продавцов филактерий и мезуз.

Следующая трудность при определении группы «неприкаянных» евреев проистекает из специфического состава этой группы. «Праздношатающиеся» люди в старопольском обществе в значительной мере идентифицировались с его маргинализованной частью. Частично это верно и по отношению к евреям, хотя здесь мы имеем значительную группу образованных людей. У них не было постоянной работы, они лишь странствовали из общины в общину, живя за счет временной работы, а именно: чтения проповедей, лечения больных, совершения ритуального убоя скота, выполнения функций канторов, писарей и учителей для детей. Существование довольно большой группы таких людей было связано с «перепроизводством» образованных людей, которые не имели шансов найти постоянные должности в общинах [Michałowska 2005]. Странствовали также студенты, перемещаясь от ешивы к ешиве.

⁴ О мессианских кампаниях, самые крупные из которых приходились на 1696 г. и на 1720-е гг., и о странствующих проповедниках, проводивших мессианскую агитацию, пишет Ян Доктур [Doktor 2012].

Примером нищего – «интеллектуала», странствующего по Великопольше, является философ и мемуарист XVIII в. Соломон Маймон, имевший хорошее образование и квалификации раввина. В воспоминаниях он описал товарища по своим скитаниям – необразованного «профессионального» еврейского нищего⁵.

Можно констатировать, что среди евреев была группа «праздношатающихся» людей, однако «традиционные» отличительные признаки «праздношатающихся», используемые для описания старопольского общества, невозможно использовать для выделения этой группы. Первой отличительной чертой «праздношатающихся» людей является «выпадение» из сословных структур, что в отношении большинства «неприкаянных» евреев недействительно. Они происходят из еврейского общества и в дальнейшем связывают с ним свое существование. Второй критерий «праздношатающихся» людей – быть «человеком дороги» – тоже не является достаточным отличительным свойством. Как отмечает Якуб Гольдберг, евреи, наряду со шляхтой, составляли самую мобильную группу в обществе Речи Посполитой. Путешествия были связаны с ведением торговли, выполнением функций *штадлана*, или свата, с отправлением на обучение в ешивы, а также в XVIII в. – с паломничеством сторонников хасидизма [Goldberg 2012b]. Следовательно, ни одно из указанных отличий невозможно использовать для определения этой группы.

Представляется, что принадлежность к «неприкаянным» евреям определяет иной фактор, а именно функционирование за пределами структур общины, в связи с чем возникает вопрос: когда отдельный человек начинает быть «неприканным», и когда его связь с общиной можно считать достаточно ослабленной или разорванной.

Определяя «неприкаянность» как более или менее ослабленную связь с общиной, мы должны немного иначе посмотреть на группу «неприканных» евреев. С этой точки зрения, в ряды данной группы можно включить многих сельских арендаторов, которые как таковые не были странствующими людьми. Однако «ускользая» из-под контроля общин, они вызывали подозрения относительно выполнения основ еврейского права (например, употребление кошерной пищи, запрет на работу в шабат, участие в богослужениях в синагогах) и ведения полноценной еврейской жизни. Парадоксально, но такой сельский арендатор мог быть более «неприканным», чем странствующий нищий.

Перевод Романа Романцова

⁵ Соломон Маймон так написал в воспоминаниях о своем попутчике: «Несмотря на все эти несходства, я, странствуя по чужой земле, разумно старался крепко держаться напарника, чтобы не умереть с голоду. По пути я знакомил своего товарища с началами религии и истинной нравственности, а он обучал меня искусству нищенствовать, то есть жалостно лепетать, умоляя о помощи, и осыпать страшными проклятиями тех, кто отказывает в подавании» [Majmon 2007] (цит. по: [Маймон 2016] – Ред.).

Источники

- Маймон 2016 – *Маймон С.* Автобиография / Пер. с нем., ред., предисл., коммент. С. Якерсона. М., 2016.
 Majmon 2007 – *Majmon S.* Autobiografia. Warszawa, 2007. T. 1.

Литература / References

- Assorodobraj 1946, 1966 – *Assorodobraj N.* Początki klasy robotniczej. Problem rąk roboczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej. Warszawa, 1946, 1966.
- Baranowski 1986 – *Baranowski B.* Ludzie gościńca w XVII–XVIII w. Łódź, 1986.
- Doktór 2012 – *Doktór J.* Misjonarze i żydzi w czasach mesjańskiej zawieruchy 1648–1792. Warszawa, 2012. S. 115–116.
- Frančić 1967 – *Frančić M.* Ludzie luźni w osiemnastowiecznym Krakowie. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967.
- Goldberg 2012a – *Goldberg J.* Bieda oraz dobroczynność Żydów polskich w dawnej Rzeczypospolitej // *Goldberg J.* Żydzi w społeczeństwie, gospodarce i kulturze Rzeczypospolitej szlacheckiej. Kraków, 2012.
- Goldberg 2012b – *Goldberg J.* Żydzi polscy na gościach krajowych i obcych w XVII–XVIII wieku // *Goldberg J.* Żydzi w społeczeństwie, gospodarce i kulturze Rzeczypospolitej szlacheckiej. Kraków, 2012. S. 77–92.
- Grodziski 1961 – *Grodziski S.* Ludzie luźni. Studium z historii państwa i prawa polskiego. Kraków, 1961.
- Kamler 2010 – *Kamler M.* Złoczyńcy. Przestępczość w Koronie w drugiej połowie XVI i w pierwszej połowie XVII wieku (w świetle ksiąg sądowych miejskich). Warszawa, 2010.
- Michałowska 2000a – *Michałowska A.* Swoi i obcy. Zarządzenia o obywatelstwie w gminach żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do XVIII wieku) // *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*. T. 2: Materiały z konferencji. Kraków 24–26. XI. 1998. Kraków, 2000. S. 63–71.
- Michałowska 2000b – *Michałowska A.* Między demokracją a oligarchią. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu (od połowy XVII do końca XVIII wieku). Warszawa, 2000. S. 233.
- Michałowska 2005 – *Michałowska A.* Elity w gminach żydowskich Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku // *Przegląd Historyczny*. T. 46. 2005. № 2. S. 258–259.
- Michałowska-Mycielska 2014 – *Michałowska-Mycielska A.* Sejm Żydów litewskich (1623–1764). Warszawa, 2014.
- Turska 1961 – Z rontem marszałkowskim przez Warszawę (Zeznania oskarżonych z lat 1787–1794 / Opr. Z. Turska. Warszawa, 1961.
- Żydzi 2017 – *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*. T. VI / Red. S. Gąsiorowski i M. Ruta. Kraków, 2017. S. 33–38.

Jewish Vagrants in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth–Eighteenth Centuries. An Outline

Anna Michalowska-Mycielska (University of Warsaw, Poland)
Dr hab., Professor, Institute of History, University of Warsaw
E-mail: a.michalowska@uw.edu.pl
ID ORCID: 0000-0002-7007-5767

Abstract: The article presents the group of Jewish vagrants living outside the communal structures. A large part of this group consisted of educated people without regular positions in their communities. Although Jewish sources do not contain specific terms for these people, their existence caused many religious and social problems for the communal leadership, which had deal with wandering beggars, preachers and merchants, and attempted to keep them under control.

Keywords: Jewish Vagrants, Polish-Lithuanian Commonwealth, Jewish Communities, Jewish Councils

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.3.1

Публикации
Архивы

Publications
Archives

Дмитрий Фельдман

(Российский государственный архив древних актов, Москва, Россия)*

Кандидат исторических наук, главный специалист Российского государственного архива древних актов (РГАДА)

ID ORCID: 0000-0002-7035-8185

«Государь царь и великий князь Михаил Федорович указал...»: документы о положении пленных литовцев, немцев и евреев после окончания Смоленской войны 1632–1634 гг.

Аннотация: Публикация базируется на документах Сибирского приказа, хранящихся в собрании Российского государственного архива древних актов, и посвящена проблеме определения юридического статуса пленных литовцев, немцев и евреев после окончания Русско-польской (Смоленской войны) 1632–1634 гг. и заключения Поляновского мирного договора с Польшей. Документы показывают, что пленным иностранцам, в том числе и евреям, было разрешено остаться на постоянном жительстве в России без обязательного крещения в православие.

Ключевые слова: Московское государство, Русско-польская (Смоленская) война 1632–1634 гг., царь и великий князь Михаил Федорович, евреи, литовцы, немцы, пленные

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.1

Произошедшее в первой трети XVII в. обострение отношений между Московским государством и Речью Посполитой привело к Русско-польской (Смоленской) войне 1632–1634 гг. Однако эта кратковременная война оказалась неудачной для России и не сняла имевшихся противоречий с соседней Польшей, что привело к новому, уже длительному, военному противостоянию между двумя странами в 1654–1667 гг. Уже в ходе боев за утраченные смоленские земли в России оказалось определенное количество военнопленных из Великого княжества Литовского – «иманых во языцех», – среди которых находились и польско-литовские евреи, составлявшие у себя на родине одну из крупнейших в мире иудейских религиозных общин [Гессен 1925, 22–29; Weinryb 1973, 3–5].

Находившиеся здесь евреи представляли собой корпорацию с особым юридическим статусом и традиционным образом жизни. Отношения

*Вступительная статья, публикация и комментарии.

польской иудейской общины с различными государственными органами и шляхтой строились на весьма сложной и запутанной системе соглашений, определявших права и обязанности евреев и создававших легальную базу их хозяйственной и общинной деятельности. Местные иудеи пользовались свободой вероисповедания и правом создания автономных общин, им разрешалось заниматься экономической деятельностью, а также селиться в большинстве регионов страны. Однако Русско-польская война 1632–1634 гг. нарушила их сложившийся уклад в политических, юридических и экономических рамках Польско-Литовского государства, а ряд евреев оказались в русском плену. Причем это были пленники двоякого рода: одни считались государевыми; другие, захваченные частными лицами, поступали в зависимость к последним или к тем, кому их продавали и в домах которых впоследствии они оседали. В Москве всех «государевых полоняников» (пленных поляков, литовцев, «немцев» – выходцев из Западной Европы, евреев и др.) приводили в Разрядный приказ¹, откуда уже рассылали с целью «устроить в службу» по разным внутренним городам – понизовым (то есть поволжским) и сибирским, или отправляли служить во дворы городских жителей.

Несмотря на то, что большинство осевших в Русском царстве евреев приняли христианство и постепенно растворились в окружающем населении [Гессен 1925, 10], – ведь крещение для них означало получение весьма обширных льгот и свободы вкупе с полным уравниванием в правах с православным населением, – некоторая их часть, как видно из архивных источников, могла остаться в лоне иудаизма. В этой связи актуальными становятся следующие вопросы: действительно ли в рассматриваемый нами период в России было возможно свободное или ограниченное проживание евреев (то есть иудеев) и, если это так, то на каких юридических основаниях это положение было основано.

По завершении Смоленской войны и заключении Поляновского мирного договора, подписанного 17 (27) мая – 5 (14) июня 1634 г., евреям была предоставлена такая же свобода, как и остальным пленным. Приказав грамотой в Пермь Великую отпустить на родину литовских пленников, среди которых были особо упомянуты и евреи, царь Михаил Федорович разрешил

¹ Разрядный приказ (Разряд) – центральное учреждение Русского государства. Возник в начале XVI в. Ведал военным делом и служилыми людьми Московского государства: учетом находящихся на военной и гражданской службе, назначением поместных и денежных окладов, набором ратных людей, а также постройкой крепостных сооружений и засечных черт, организацией пограничной службы, управлением «украинными» городами. Через Разряд проводилось руководство боевыми действиями. При его участии разбирались местнические споры, дела о беглых крестьянах, судные и сыскные. Разряд был упразднен в 1711 г. Приказ делился на столы: Денежный, Московский, Приказный, а также территориально – Белгородский, Владимирский, Новгородский, Севский и Киевский (повытье). Материалы Разрядного приказа отложились в отдельном фонде в РГАДА.

всем этим лицам остаться в России, если они пожелают; при этом было предписано «сыскивать и отпускать» за границу в Литву всех желающих вернуться домой, а также представить в съезжую избу «литовских полонников – литву и немцев, и жидов, и татар» [Акты 1861, 389 (№ 252)]. Вполне естественно, что наличие в Московии большого числа иноземцев и иноверцев заставило русское правительство задуматься об урегулировании сложившейся ситуации. Поэтому вскоре после окончания военных действий в Литве встал вопрос о дальнейшей их судьбе, требовавший законодательного разрешения. Однако в Приказе приказных дел² отсутствовала информация о том, кто именно, из какого приказа и в какой город послан, а без этих сведений указ Михаила Федоровича выполнить было невозможно. Поэтому последовало новое распоряжение, зафиксированное в памяти из Приказа приказных дел, от князя И.В. Хилкова³ и дьяка П.Ф. Филатова⁴, направленное в Разрядный приказ 6 июля 1634 г. Думному дьяку И.А. Гавреневу⁵, дьякам М.Ф. Данилову⁶ и Г. Ларионову⁷ поручалось составить именную роспись

² Приказ приказных дел – центральное учреждение Русского государства. Учрежден в 1622 г. Исполнял особые поручения по экстренным сборам и являлся апелляционной инстанцией для судебных дел Поместного и Холопьяго приказов. Существовал до 1660-х гг. Неоднократно объединялся с Сыскными приказами. Материалы Приказа приказных дел отложились в фонде «Архив Оружейной палаты» в РГАДА.

³ Хилков Иван Васильевич – из древнего княжеского рода, ведущего свое начало от удельных князей Стародубских. Родился в 1571 г. При царе Федоре Иоанновиче вступил на государственную службу стряпчим. В 1613 г. участвовал в избрании царя Михаила Федоровича. При нем и Алексее Михайловиче заведовал иностранными делами, принимал послов и вел с ними переговоры. В 1630-х гг. возглавлял Приказ приказных дел. С 1647 г. – окольничий. В 1651 г. пожалован в бояре. Умер в 1655 г.

⁴ Филатов Пятый Фалалеевич – в 1610–1612 гг. подьячий в г. Перми, в 1614–1618/19 гг. подьячий у Соли Вычегодской, в 1619/20–1621 гг. подьячий в г. Торопце. В 1626 г. дьяк Земского двора. С 1627 по 1630/31 гг. дьяк Приказа Большого прихода. С 1632 по 1634 гг. ведал Галицкую и Владимирскую чети. В 1636/37 г. опять ведал Галицкую четь. В 1639–1640 гг. дьяк в г. Ярославле. Умер до 1642 г.

⁵ Гавренев Иван Афанасьевич – из старого рода тверских (кашинских) служилых людей. В 1630 г. пожалован в думные дьяки, с этого же года заведовал Разрядным приказом. В 1638/39, 1640/41–1641/42 гг. в Печатном приказе. В 1650 г. пожалован в думные дворяне и продолжал управлять Разрядным приказом. В 1654 г. пожалован окольничим и продолжал заведовать Разрядным приказом до увольнения по челобитью в 1661 г. Умер в 1662 г.

⁶ Данилов Михаил Феофилактович – в 1612 г. дьяк в г. Ярославле, вероятно, в Разрядном приказе. В 1613–1614 гг. в посольстве в Турции. С 1615 по 1634 гг. дьяк Разрядного приказа. В 1634–1635 гг. в посольстве в Польше. В 1635 г. пожалован в думные дьяки и назначен в Поместный приказ, где был до 1643 г. В 1641/42 г. дьяк Сысского приказа. Умер после 1647/48 г.

⁷ Ларионов Григорий – с 1612 по 1629 гг. подьячий Разрядного приказа. В 1631 г. дьяк, в посольстве в Голландии. С 1632/33 по 1654/55 гг. дьяк Разрядного приказа (последнее упоминание в документах).

«полоняником полским и литовским, и немецким людем, и черкасом, и жидом» и прислать ее в Приказ приказных дел «за своею приписью». Дело в том, что многие пленные сначала сидели в тюрьме, а затем были разосланы по приказам, откуда их направили в различные русские города к представителям местных властей: воеводам, дьякам и приказным людям. Поскольку в Приказе приказных дел отсутствовала информация о том, кто именно, из какого приказа и в какой город послан, без этих сведений условия Поляновского мира выполнить было невозможно. В сентябре 1634 г. такая роспись «литовского полону» на основании воеводских отписок была подготовлена [РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Стб. 102. Ч. I. Л. 1–4; Велено полоняникам 2012, 189–196].

Известно также, что одна партия пленных евреев была направлена в Сибирь, куда они были сосланы в города «в службу» и «на пашню» наравне с «литовскими и немецкими людьми». Согласно царскому указу, в 1635 г. этим пленникам также было предоставлено право остаться в стране независимо от того, примут ли они крещение, вследствие чего велено было «из городов литовской полон – литву и немец и жидов, где хто ни иман или покупан, сыскивая и роспрашивая, присылати ко государю к Москве без задержанья» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 6103/59. Л. 56; Гессен 2003, 243]. Вполне вероятно, что некоторые евреи воспользовались такой возможностью и прочно осели в Московии. Это дает нам повод подчеркнуть важность факта согласия Михаила Федоровича на то, чтобы в его государстве евреи остались на постоянное жительство. Характерно, что правительство, как это видно из рескрипта 1635 г., не воспользовалось исключительным положением, в каком находились пленные на чужбине, чтобы путем принудительных мер склонить их к обращению в православие. Наоборот, было специально оговорено, что некрестившимся – евреям, а также христианам, не принявшим православия, – должно быть дано столько же хлеба и денег, сколько крестившимся.

Как известно, уже весьма значительное число пленных, в том числе евреев, попало на территорию Московского государства в правление царя Алексея Михайловича, во время следующей Русско-польской войны 1654–1667 гг., и их юридический статус определялся соответствующими законодательными актами, в основных чертах сохранившими преемственность тех указов Михаила Федоровича, благодаря которым впервые была допущена возможность проживания в России лиц иудейского вероисповедания [Фельдман 2015, 124–125].

Публикуемые источники содержатся в одном из столбцов сложного состава Сибирского приказа, в архивном «Деле по указу царя Михаила Федоровича об определении статуса пленных литовцев, немцев и евреев после окончания Смоленской войны 1632–1634 гг. и заключения Поляновского мирного договора с Речью Посполитой». Само дело состоит из нескольких частей. Первый документ – это собственно наказная память с царским указа-

зом, определявшим дальнейшую судьбу «полоняников» по «посольскому договору и вечному докончанью» с Речью Посполитой (Поляновскому договору) 1634 г., с пометами думного дьяка И.А. Гавренева, который в этот период руководил Разрядным приказом. Вторая часть дела – это память из Приказа полоняничных дел⁸, адресованная воеводам поволжских городов, с распоряжением царя, за приписью дьяка Т. Голосова⁹. Рукописный текст документов передан в соответствии с правилами публикации исторических источников XVII в.

**Дело по указу царя Михаила Федоровича
об определении статуса пленных литовцев, немцев и евреев
после окончания Смоленской войны 1632–1634 гг. и заключения
Поляновского мирного договора с Речью Посполитой**

**Наказная память царя Михаила Федоровича в Разрядный приказ
о высылке в Литву пленных литовцев, немцев и евреев
за исключением крестившихся и пожелавших остаться
на службе в Московском государстве**

не ранее 1634 г. декабря 1

(л. 54) Доложити государя царя и великог/о/ князя Михаила Федоровича всеа Руси.

В росписи за пометою думног/о/ дьяка Ивана Гавренева написано: /7/143-г/о/ декабря в 1 де/нь/ государь царь и великий князь/ь/ Михаило Федорович всеа Русии, слушав росписи полонеником, указал.

⁸ Приказ полоняничных дел (Приказ литовских полоняничных дел) – центральное учреждение Русского государства, временная приказная комиссия, функционировавшая по завершении Смоленской войны 1632–1634 гг. Был создан для организации размена пленными по условиям Поляновского мирного договора 1634 г., производил разбор военнопленных и передачу их польской стороне (за исключением пленными, принявших в России православие и перешедших в российское подданство). Упразднен в 1636 г. в связи с завершением основной работы по размену пленными. Материалы Приказа полоняничных дел отложились в фонде «Архив Оружейной палаты» в РГАДА. В 1668–1678 гг. также существовал Полоняничный приказ (Приказ полоняничных дел), с 1670 г. находившийся в подчинении Посольского приказа и ведавший военнопленными и сбором денег на выкуп русских пленными.

⁹ Голосов Тимофей – в 1626/27–1631/32 гг. подьячий Поместного приказа. В 1634 г. пожалован в дьяки и до 1638 г. ведал Галицкую и Владимирскую чети. В 1634/35 г., после окончания Смоленской войны, вместе с дьяками «по литовским полоняничным делам» Ф.И. Квашниным и П.М. Чириковым проводил разбор и возвращение пленными «в польскую сторону». С 1634/35 по 1638/39 гг. дьяк «у вечного поминка», в 1636/37–1637/38 гг. в Сыскном приказе. В 1639–1640 гг. дьяк Каменного приказа. В 1641/42–1645/46 гг. дьяк Печатного приказа, в 1642–1646 гг. одновременно дьяк Новгородской чети. В 1646 г. дьяк в г. Астрахани. Умер в 1646/47 г.

Которые полоненики литовские и немецкие люди и жида, а сосланы в сибирские города в службу, а иные на пашню, и тех полонеников государь царь и великий князь/ь/ Михаило Федорович всеа Руси, которые сосланы в Сибирь по посолскому договору и вечному докончан/ь/ю, велел их взят/ь/ и отпустит/ь/ в литовскую сторону.

А будет ис тех литовских и немецких людей и из жидов, которые будет крестилис/ь/ в православную крестьянскую веру, а похотят остатца на государево имя, и тех не отпускат/ь/ и ис пашенных будет на рочеты¹⁰ написат/ь/ их в службу.

И под тою стат/ь/ею помета думново дьяка Ивана Гавренева: Которые служилые люди, и тем прибавит/ь/ хлеба и денег, смотря по человеку.

Также которые и не крещены, а похотят на государево имя, и их в литовскую сторону не отпускат/ь/. //

(л. 55) Под тою стат/ь/ею помета думного дьяка Ивана Гавренева: Им тож, что и крещеным.

А которые литовские люди, а поженилис/ь/ на русских девках и на жонках, а похотят идти в литовскую сторону, покиня жен своих, и таких в литовскую сторону не пускат/ь/ для тог/о/, что муж з женою ником не розлучаетца.

Под тою стат/ь/ею помета думново дьяка Ивана ж Гавренева: И о таких писат/ь/ ко государю, сколко таких, а к Москве женатых не посылат/ь/.

И которые то учинят и з женами розлучитис/ь/, и в литовскую сторону идти не похотят, и ис пашенных крестьян взят/ь/ и учинит/ь/ служилыми людьми.

И под тою стат/ь/ею помета думново дьяка Ивана ж Гавренева: А которые служилые люди, и тем прибавит/ь/ хлеба и денег.

А досталных, кроме женатых, таких всех отпускат/ь/ без зацепки, которые не по- // (л. 56) хотят остатца на государево имя полоненики литовские люди.

**Память из Приказа полоняничных дел
воеводам «понизовых» городов
о присылке в Москву пленных литовцев, немцев и евреев,
пожелавших остаться на службе в Московском государстве**

1634 г. декабря 20

А декабря в 20 де/нь/ в памяти ис Приказу полоненишных дел за припис/ь/ю дьяка Тимофея Голосова написано:

Велено из городов литовской полон – литву и немец и жидов, где хто ни иман или покупан, сыскивая и роспрашивая, присылати ко государю к

¹⁰ Так в тексте, видимо: на росчеты.

Москве без задержан/ь/я. А которые полоненики в городех крестилис/ь/ в православную крестьянскую веру, и которые литовские полоненики литовки жонки и девки пошли за русских людей, или литовские люди женилис/ь/ на русских девках и на жонках, и ныне у тех литовских жонок муж/ь/я их в Литве первые живы и дети у них есть, и тех литовских полонеников жены живы ж и дети есть, и которые литовские и немецкие люди в Литву ехати не похотят, а похотят остатца на государево имя и служить государю, а скажутца, что они шляхтичи, или которые служили у всяких людей, а ехати в свою землю также не похотят, а похотят служит/ь/ у бояр своих по-прежнему или иному кому, и тех всех полонеников по тому ж велено присылат/ь/ ко государю к Москве тотч/а/с; а государев указ тем полонеником будет на Москве.

И против сей памяти о литовских полонениках в Казан/ь/ и в понизовые города к боярину и воеводам государевы грамоты посланы.

Рукопись, подлинник.

РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 6103/59. Л. 54–56.

Источники

Акты 1861 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. В 15 т. СПб., 1861. Т. 3.

Велено полоняникам 2012 – «Велено полоняникам учинить роспись»:

Дело о составлении именной росписи пленных, попавших в Россию во время Смоленской войны 1632–1634 гг. / Публ. Д.З.

Фельдмана // Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2012. № 12. С. 189–196.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Ф. 210.

Разрядный приказ. Столбцы Приказного стола. Стб. 102. Ч. I. Л. 1–4.

РГАДА – Российский государственный архив древних актов. Ф. 214.

Сибирский приказ. Оп. 3. Стб. 6103/59. Л. 54–56.

Литература

Гессен 1925 – *Гессен Ю.И.* История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1.

Гессен 2003 – *Гессен Ю.И.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. //

Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 227–262.

Фельдман 2015 – *Фельдман Д.З.* К вопросу о юридическом статусе пленных евреев в России в период Смоленской войны 1632–1634 г. // Древняя

Русь: Вопросы медиевистики. 2015. № 3(61). С. 124–125.

Weinryb 1973 – *Weinryb D.* The Jews of Poland. Philadelphia, 1973.

“Sovereign Tsar and Grand Duke Mikhail Fedorovich Ordered...”: Documents on the Situation of Lithuanian, German, and Jewish Prisoners after the End of the Smolensk War of 1632–1634

Dmitry Feldman (Russian State Archives of Ancient Acts, Moscow, Russia)
PhD. in History, Chief specialist, Russian State Archives of Ancient Acts (Moscow)
ID ORCID: 0000-0002-7035-8185

Abstract: The article is based on the documents of the Siberian Department (*Sibirsky prikaz*) from the Russian State Archives of Ancient Acts dealing with the problem of determining the legal status of Lithuanian, German and Jewish prisoners after the Russian-Polish (Smolensk) War of 1632–1634 and the signing of the Polyanovsky peace treaty with Poland. The documents show that captive foreigners, including Jews, were allowed to remain permanently in Russia without obligatory conversion to Christianity.

Keywords: Muscovy State, Russian-Polish (Smolensk) War 1632–1634, Tsar and Grand Duke Mikhail Fedorovich Romanov, Jews, Lithuanians, Germans, Prisoners of War

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.1

References

- Feldman D.Z. K voprosu o iuridicheskom statuse plennykh evreev v Rossii v period Smolenskoj voiny 1632–1634 g. // *Drevniaia Rus': Voprosy medievistiki*. 2015. No. 3(61). P. 124–125.
- Gessen Yu.I. *Istoriia evreiskogo naroda v Rossii*. Leningrad, 1925. Vol. 1.
- Gessen Yu.I. *Evrei v Moskovskom gosudarstve XV–XVII vv.* // *Moskva evreiskaia: Sb. statei i materialov*. Moscow, 2003. P. 227–262.
- Weinryb D. *The Jews of Poland*. Philadelphia, 1973.

Михаил Крутиков

(Мичиганский университет, Энн Арбор, США)

Профессор славистики и иудаики, Мичиганский университет, Энн Арбор

E-mail: krutikov@umich.edu

ID ORCID: 0000-0002-3853-4118

«Пощекочите немного свою музу». К переписке Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом Гордоном*

Аннотация: Вводная статья к публикации переписки еврейского писателя Шолом-Алейхема и поэта-гебраиста Иегуды-Лейба Гордона, подготовленной Александром Френкелем, помещает эту переписку в культурно-исторический контекст конца 1880-х годов, когда одним из центральных вопросов еврейской культурной жизни стал вопрос о еврейском национальном языке. Во вводной статье анализируется тактика, к которой Шолом-Алейхем прибегал для продвижения своего издательского проекта, «Еврейская народная библиотека», направленная на привлечение видных литераторов, таких как Гордон, и прослеживается эволюция отношения Гордона к идишу – от резко отрицательного до умеренно положительного.

Ключевые слова: Литература на идише, иврит, публицистика, Шолом-Алейхем, Иегуда-Лейб Гордон

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.2

Переписка Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом (Львом Осиповичем) Гордоном интересна в нескольких аспектах. Эти письма не только добавляют важные детали к истории альманаха «Di yidishe folks-bibliotek» («Еврейская народная библиотека»; 1888–1889) – литературного проекта, призванного реформировать литературу на идише и представить Шолом-Алейхема ее центральной фигурой, – но и позволяют лучше понять позицию будущего классика этой литературы по отношению к многоязычию еврейской культуры. Не менее интересен и критический взгляд Гордона на своего амбициозного молодого коллегу и его начинание. Наконец, эта корреспонденция, которая лишь сейчас впервые собрана и введена в научный оборот как единое целое¹, представляет собой выразительный текст, не лишенный

* Автор выражает глубокую признательность Александру Френкелю за его многостороннюю помощь при подготовке этой статьи.

¹ См. материал «Переписка Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом Гордоном» в настоящем номере журнала.

художественных достоинств и ярко демонстрирующий нам еврейский «литературный быт» конца XIX в.

Отношение Шолом-Алейхема к проблеме языка в еврейской литературе исследовано достаточно подробно. Как отмечает израильский исследователь Авраам Новерштерн, в начале своей литературной карьеры, на рубеже 1870–1880-х годов, Шолом-Алейхем не проявлял интереса к идишу – в те годы он «колебался между русским, языком его собственного обучения, и симпатиями к ивриту» [Novershtern 1971, 165]. В первых корреспонденциях, напечатанных им на иврите в газетах «Гацефира» и «Гамелиц» в 1879–1882 гг. под своим настоящим именем Шолом Рабинович, начинающий литератор критиковал традиционный хедер и подчеркивал важность изучения русского языка, на котором получил образование и сам. Однако вскоре в петербургском еженедельнике «Yidishes folksblat» («Еврейский народный листок») начали появляться его рассказы и стихотворения на идише. Как он позже вспоминал, стимулом для обращения к «жаргону» явились три соображения: во-первых, идиш «доступен *всем евреям, даже женщинам!*»; во-вторых, идиш позволяет писать прямо «так, как ты думаешь», не переводя мысленно с одного языка на другой; и, в-третьих, идиш обладает богатым изобразительным потенциалом. Шолом-Алейхем возвратился к сочинительству на иврите лишь в период работы над «Еврейской народной библиотекой», то есть когда его статус в литературе на идише уже стал общепризнанным [Там же, 164–166]. В 1888 г. в своих письмах он высказывался в защиту идиша от нападок со стороны поборников иврита. Поводом к этому послужило опубликованное в «Гамелице» письмо знаменитого немецко-еврейского историка Генриха Греца, в котором тот категорически запретил издавать свою «Историю евреев» в переводе на «жаргон» [Kresl 1954, 338].

Эпизодом, гораздо более значимым для истории еврейской литературы, стала развернувшаяся в тот же период (1887–1888 гг.) полемика вокруг сочинений Шомера (Нохем-Меера Шайкевича), автора многочисленных бульварных романов на идише, заполнивших книжный рынок с конца 1870-х годов. Одним из первых критиков Шомера выступил Семен Дубнов, фрагменты статьи которого из журнала «Восход» перепечатал в переводе на идиш Исроэл Леви, издатель «Yidishes folksblat». Судя по всему, сам Леви относился к идишу чисто утилитарно. С его точки зрения, «жаргон» был пригоден лишь для просвещения масс, но не обладал какой-либо культурно-эстетической ценностью. При этом Леви хорошо понимал, что скандалы привлекают интерес читателей и повышают прибыль. Оживленная полемика, в которой принял участие и сам Шомер, продолжалась на страницах «Yidishes folksblat» несколько месяцев. Шолом-Алейхем счел необходимым собрать все критические аргументы против Шомера в отдельной брошюре, которую за свой счет издал под названием «Shomers mishpet» («Суд над Шомером»; Бердичев, 1888) и предназначал, как следует из письма Гордону, «для распространения в народе». Из нее становится ясен не только тот тип

литературы, который Шолом-Алейхем отвергал, но и тот, который он предлагал взамен. В определенном смысле, – пишет американский исследователь Джастин Камми, – Шолом-Алейхем «изгонял собственных демонов», используя Шомера как своего рода пугало [Sammy 2008, 91].

Выработанные в ходе полемических баталий новые представления о еврейской литературе как культурном и эстетическом явлении нашли выражение в проекте «Еврейской народной библиотеки». В письме Дубнову Шолом-Алейхем сформулировал двойную цель своего начинания. С одной стороны, он стремился «дать возможно больше лучшего материала за доступную цену и дать возможность нуждающимся литераторам <...> зарабатывать рубль-другой». Но помимо этой утилитарно-благотворительной цели, имелась и вторая, более амбициозная задача – художественная: «Я хотел подняться на такую высоту, до которой не доходило еще ни одно из подобных изданий, не исключая “Гаасифа”, “Кнесеса” и пр., и вместе с тем оставаться доступным для народа». Сопоставляя таким образом свое издание с «серьезными» литературными альманахами на иврите, Шолом-Алейхем с гордостью добавлял: «В пылу увлечения жаргоном ко мне перешли лучшие силы древнееврейской литературы, во главе коих Вы встретите и Льва Осиповича Гордона, и Д. Фришмана, а за ним маститого Готлобера, и Шацкеса, и Вейсберга, и Егалела, и Калменсона etc.» [Шолом-Алейхем 1888, 236–237]. Как показывает переписка Шолом-Алейхема с Гордоном, пылкость «увлечения жаргоном» со стороны последнего здесь явно преувеличена. Но существеннее то, как начинающий издатель пытался представить свой проект Дубнову, которого называл «высоким покровителем» литературы на идише среди русскоязычных еврейских писателей [Шолом-Алейхем 1889, 243]. Шолом-Алейхему было важно убедить авторитетного критика из столичного журнала, что под его патронажем «жаргонная» литература в состоянии конкурировать с лучшими образцами литературы на иврите. И именно эти притязания, как мы увидим далее, сильно беспокоили некоторых литераторов-гебраистов. Одновременно Шолом-Алейхем полагал, что его сборник будет «оставаться доступным для народа». С этой целью он, например, предлагал изменить некоторые места в переводе «Истории хасидизма» Дубнова на идиш: «...особенно о “Schibche Bescht” нужно с “моими” читателями говорить совершенно в ином тоне. “Мои” читатели могут это принять за чистую монету, и тогда получится второе “Schibche Bescht”» [Шолом-Алейхем 1888, 238]². Это один из многих примеров «просветительской» политики Шолом-Алейхема в соответствии с его представлениями об уровне восприятия литературы воображаемым народным читателем.

² «Schibche Bescht» («Хвалы Бешту»; в современной транслитерации «Shibhe Besht») – сборник легенд об основателе хасидизма Беште (Исроэле Баал-Шем-Тове), впервые напечатанный на иврите и идише в 1815 г. См. рус. пер. М. Кравцова: *Дов-Бер, р. Шивхей Бешт. Хвалы Исраэлю Бааль-Шем-Тову. М., 2010 (Прим. ред.)*.

Кроме альманахов на иврите, другим образцом для «Еврейской народной библиотеки» служили русские «толстые» журналы, особенно народнического направления, такие как «Отечественные записки» и «Русское богатство», имевшие значительное влияние на российское общество. Шолом-Алейхем, вероятно, видел себя кем-то вроде Некрасова или Михайловского еврейской литературы – одновременно и автором, и критиком, и редактором, активно формирующим и контролирующим литературный процесс. Об этом можно судить по двум томам его альманаха, выпущенным в 1888 и 1889 гг. на собственные средства, унаследованные после кончины тестя, богатого арендатора Элимелеха Лоева (фактически первый том вышел из печати в январе 1889 г.). Потенциальным авторам он обещал платить построчно, при этом устанавливая особую таксу сообразно статусу каждого в глазах издателя. Шолом-Алейхем явно рассчитывал, что щедрые гонорары сыграют не последнюю роль в решении адресата поучаствовать в его литературном начинании (в свою очередь это спровоцировало обвинения в «подкупе» ивритоязычных литераторов).

Тематические и жанровые разделы двух томов «Библиотеки» как бы размечали карту обновляемой еврейской литературы, начиная с прозы и кончая библиографией. Самое почетное место среди жанров отводилось роману. Шолом-Алейхему удалось уговорить «дедушку еврейской литературы» С.Я. Абрамовича (Менделе Мойхер-Сфорима) дать в альманах новую редакцию своего романа «*Dos vintshfingerl*» («Волшебное кольцо»), которым открывались оба тома. Замыкал тома раздел «Приложение» с романами самого Шолом-Алейхема «Стемпеню» и «Иоселе-соловей», тем самым как бы противопоставляя поколения «внуков» и «дедов» и одновременно реализуя идеи, намеченные в «Суде над Шомером».

Помимо Абрамовича, Шолом-Алейхем обратился еще более чем к двадцати литераторам, то есть практически ко всем, кто напечатал что-либо «серьезное» на идише или иврите. При этом он пытался подыскать подходящий стиль и тон обращения к каждому из них. Иегуда-Лейб Гордон занимал в иерархии двуязычной еврейской литературы того времени высшее место, сравнимое разве что со статусом Абрамовича. Даже небольшое «жаргонное» стихотворение Гордона заметно повысило бы престиж нового издания. К концу 1880-х годов Гордон прочно удерживал мировую славу ведущего поэта на иврите. Его творческий расцвет пришелся на либеральную эпоху Александра II. Именно Гордону принадлежали строки, ставшие своеобразным девизом Гаскалы, еврейского извода европейского Просвещения: «Будь евреем дома [букв. «в шатрах своих»] и человеком вне его...» Эти слова часто цитируются, но при этом, как правило, опускается вторая, верноподданническая строка призыва: «...братом согражданам твоим и рабом государю твоему». Таким образом, Гордон по своему мировоззрению и эстетическим привязанностям находился ближе к первому поколению берлинской Гаскалы эпохи Мендельсона, чем к своим

российским современникам, относившимся к политике самодержавия куда критичнее.

Так или иначе, ожидания Шолом-Алейхема в определенной мере оправдались: практически все, к кому он обратился, прислали ему свои произведения. «Еврейская народная библиотека» пользовалась успехом и у читателей, и у многих известных литераторов, таких, например, как Давид Фришман. Весь тираж в 3121 экземпляр был распродан (при этом тиражи книг Шомера исчислялись десятками тысяч).

2

Для лучшего понимания контекста переписки между Шолом-Алейхемом и Иегудой-Лейбом Гордоном стоит кратко охарактеризовать полемику вокруг первого тома «*Di yidische folks-bibliotek*», развернувшуюся в еврейской печати сразу на трех языках.

Критика Исроэла Леви в «*Yidishes folksblat*» была издевательски поверхностной. Он находил смешным даже факт публикации альманаха в Киеве, известном в основном вареньем и сахаром [Libtse Hershls 1889a, 8]. Леви утверждал: «...те же самые писатели [авторы альманаха. – М. К.] говорят со своими собственными детьми только на других языках, и они покраснели бы до ушей, если бы кто-нибудь дома услышал от них, не дай бог, хоть слово на жаргоне. А если бы реб Шолом-Алейхем не платил хороший гонорар за каждую строку глупостей, так они бы и пера в чернила не окунули» [Libtse Hershls 1889b, 11].

Критические отклики в еврейской прессе на русском и иврите носили более основательный характер и подвергали сомнению саму идею серьезной литературы на идише. Семен Фруг в еженедельном приложении к «Восходу» категорически заявлял: «Зло, великое зло – жаргон, это несомненно, но зло временное и неизбежное: сотни тысяч человек, составляющих “старое, отживающее поколение”, *не умеют* читать ни на каком из человеческих языков, и им уже не научиться никогда другому языку, кроме жаргона – нельзя же их лишать одного из лучших достояний культурной жизни – печатного слова». Фруг жаловался, что «жаргонных» изданий стало слишком много, а авторы у них одни и те же: «Зачем же, спрашивается, забрасывать несчастную, нищую массу целыми грудями органов, когда она едва-едва в силах поддерживать одно издание?» [Случайный фельетонист 1888, стб. 742–743]. В ответном «Письме в редакцию» Шолом-Алейхем пояснял, что целью его сборника, как и других подобных изданий, является «очистить новую еврейскую литературную ниву от наводнивших ее разных лубочных романов» [Шолом-Аলেখем 1888, стб. 821]. Необходимо отметить, что реакция Фруга была вызвана не самим альманахом, а всего лишь анонсом о его планируемом выходе.

Негативные высказывания прозвучали и на страницах газеты «Гамелиц», выходившей на иврите. Poleмику открыл начинающий одесский журналист

Эльхонон-Лейб Левинский, впоследствии видный сионистский публицист. Как и Фруг, он откликнулся не на сам альманах, а на рекламное объявление о нем. Левинский сожалел, что еврейские писатели переходят с иврита на идиш ради высоких гонораров, предложенных Шолом-Алейхемом. При этом отношение Левинского к идишу было двойственным: с одной стороны, он считал его языком примитивным, но с другой – признавал за творчеством современных «жаргонных» писателей определенные художественные достоинства. Тем не менее попытка культивировать идиш в качестве полноценного литературного языка представлялась ему делом искусственным и ненужным. Отвечая Левинскому в той же газете, Шолом-Алейхем, прежде всего, отвергал обвинение в материальном стимулировании авторов, указывая, что Абрамович творит на народном языке уже более двадцати лет. Что касается перспектив идиша, – писал Шолом-Алейхем, – то они неизвестны, но это не повод для того, чтобы отказываться сейчас «греться при свете жаргона». Следуя концепции Дубнова, Шолом-Алейхем рассматривал многоязычную еврейскую литературу как единое целое, в котором достойное место занимает и идиш. В защиту издателя «Еврейской народной библиотеки» вскоре выступил на страницах «Гамелица» литератор и деятель палестинофильского движения Иегошуа-Хоне Равницкий. Он хвалил Шолом-Алейхем за высмеивание Шомера и отмечал, что литература на идише важна, поскольку это единственный язык, доступный простому народу. Ее главным достоинством Равницкий считал способность адекватно и реалистически отражать народную жизнь, для чего непригодны ни иврит, ни русский. Однако это же качество, по его мнению, накладывало и ограничения на художественный потенциал идиша, остававшегося служебным языком. В продолжение полемики публицист Залман Эпштейн высказывал опасение, что серьезная литература может оказаться выше разумения простого читателя, тем самым подвергая сомнению одну из основных целей шолом-алеихемовского проекта.

По сути смысл полемики вокруг альманаха сводился к проблеме статуса идиша в еврейской культуре. Критики от Фруга до Левинского считали ненужной, бессмысленной, а то и вовсе вредной попытку поднять этот статус и рассматривать «жаргон» в качестве признанного литературного языка – наравне с другими языками, прежде всего русским и ивритом. Позиции Равницкого и Эпштейна были компромиссными. Они признавали за «жаргонной» литературой определенные достоинства, но при этом полагали, что идиш – в силу как моральных, так и практических соображений – должен знать свое место «прислуги» и не претендовать на равноправное положение с «госпожой» (ивритом)³.

³ Анализ полемики на страницах газеты «Гамелиц» вокруг шолом-алеихемовского альманаха см.: [Novershtern 1971, 174–179; Kresl 1954, 338–355]. Полемика в газетах «Yidishes folksblat» и «Гамелиц» подробно, но тенденциозно разбирается также в работе [Ременик 1963, 52–60].

Стоит обратить внимание, что резкий тон полемики не препятствовал товарищеским отношениям и сотрудничеству между ее участниками. Так, Шолом-Алейхем вскоре познакомился и подружился с Э.-Л. Левинским. А в 1910 году, два десятилетия спустя после «антижаргонного» выступления в «Гамелице», Левинский основал первую в Одессе ежедневную газету на идише «Gut morgn», в которой печатался и Шолом-Алейхем. Другой пример: произведения Семена Фруга (и переведенные с русского, и оригинальные, написанные непосредственно на идише) публиковались в обоих томах шолом-алеихемовской «Библиотеки». Поэзию на идише Фруг обогатил новыми формами, заимствованными во многом из русской поэзии.

Что касается Иегуды-Лейба Гордона, то свое отношение к идишу он сформулировал еще на заре русско-еврейской журналистики – в пространной статье, опубликованной одесским еженедельником «Сион» в октябре 1861 г. В позиции Гордона присутствовала определенная амбивалентность. С одной стороны, он считал, что «жаргон» является «внешним выражением» многовековой отчужденности евреев от окружающего мира и их замкнутости. Однако эти свойства, по его мнению, были навязаны евреям враждебным окружением и «вовсе не коренятся в первоначальном национальном их характере», о чем свидетельствовал тот же «жаргон», служивший «явным доказательством восприимчивости еврейской нации к внешним влияниям». «Жаргон» представлялся автору статьи в «Сионе» своего рода археологическим артефактом: «Кроме древнееврейских и немецких речений <...> в хаотический состав его вошли элементы, заимствованные из наречий всех частей света». Подобно культурным слоям в археологическом раскопе, «каждый род слов свидетельствует о новом изгнании, о новом ограблении сотней тысяч невинных жертв: это – настоящий язык скитальца». В целом Гордон разделял концепцию немецкой Гаскалы, предполагавшую постепенное освобождение от «жаргона» и переход к модели упорядоченного двуязычия, когда иврит функционирует как язык религии и внутриеврейского интеллектуального дискурса, а в домашнем, деловом и повседневном общении используется язык страны или окружающего населения. В то же время будущий классик литературы на иврите не отрицал определенную положительную роль «этого безобразного наречия» как культурного консерванта иврита: «Жаргон со своей стороны способствовал сохранению и обработке у нас чистого еврейского языка» [Гордон 1861, 265–269]. Более того, принципиальное отрицание «жаргона» не мешало Гордону на протяжении почти тридцати лет писать и печатать произведения на нем. В 1886 г. в Варшаве вышел сборник его стихотворений «на народном языке» под названием «Sikhes khulin» («Будничная беседа»).

3

В начале 1860-х Иегуда-Лейб Гордон, как и многие русские *маскилы*, с оптимизмом смотрел на будущее евреев в составе Российской империи. Но к 1888 году его настроение значительно изменилось. Поэт испытывал усталость, близкую к депрессии, его финансовое положение также было шатким. К концу 1888 г. он окончательно ушел с поста редактора газеты «Гамелиц», самого значительного тогда литературно-общественного издания на иврите. Его биограф, американский историк Майкл Станиславски, пишет: «К этому времени Гордон был окончательно убежден, что <...> еврейская журналистика в России оказалась в тупике. <...> Российское правительство окончательно дискредитировало себя в его глазах введением строгой процентной нормы для евреев в образовательных учреждениях и изгнанием их с важных позиций в юриспруденции и на гражданской службе. По его мнению, еврейская интеллигенция обанкротилась, будучи расколотой между националистами, призывающими евреев вернуться в гетто, и ассимиляторами, забывшими о нуждах народа» [Stanislawski 1988, 225]. Как полагает Станиславски, Гордон всерьез задумывался о возвращении в Вильну для отдыха и «духовной бодрости», но чувствовал себя слишком слабым для такого путешествия.

Именно в этот период, период душевного упадка и физической слабости, Гордон получил письмо от энергичного киевского предпринимателя, затеявшего грандиозный проект обновления литературы на идише. Очевидно, Шолом-Алейхем надеялся, что после публикации целого «жаргонного» поэтического сборника у Гордона найдется несколько стихотворений и для «Еврейской народной библиотеки». «Пошекочите немного свою музу, – зывал Шолом-Алейхем, – и пусть видит народ, бедный народ, что “он” сам, Гордон, “тот самый Гордон”, не стесняется и тоже пишет на жаргоне!».

Однако реакция Гордона на этот призыв оказалась скептической. Уже сам выбор им русского языка для ответа на обращение, написанное на идише, давал понять: в отличие, например, от Абрамовича, он не был готов принять шутливый игровой тон, предложенный Шолом-Алейхемом. Интересно, что и реформатору «жаргонной» литературы русский язык показался более удобным для выражения своего критического отношения к ситуации в еврейской прессе. Переход с идиша на русский в конце его первого письма Гордону как бы отмечал границу между образом «народного писателя» Шолом-Алейхема, внука «дедушки» Менделе, и реальным молодым киевским коммерсантом Соломоном Рабиновичем, затеявшим рискованное литературное предприятие и обсуждающим его деловую сторону.

В ответном послании Гордон привел целый ряд причин для отказа принять участие в шолом-алеихемовском альманахе, но в конце все-таки посоветовал воспользоваться переводом на идиш одной из самых знаменитых своих поэм и даже приложил собственное стихотворное предисловие к этому

переводу – тоже на идише. Любопытна и его уклончивая реакция на просьбу отыскать своего родственника, поэта Михла Гордона – с рекомендацией обратиться за адресом к киевскому литератору Иццоку-Якову Вейсбергу. Не исключено, что в рекомендации этой таился подвох. С Вейсбергом, другом И.-Л. Гордона, как и с другими киевскими габраистами, по большей части литваками, Шолом-Алейхема связывали непростые отношения. И.-Б. Беркович, зять Шолом-Алейхема, вспоминал об этом так: «Среди “киевских мудрецов” имелись и такие, кто в первые годы относился к Шолом-Алейхему двулично: в глаза ему льстили как богачу, а за спиной наговаривали на него, что он наглец, который высмеивает весь свет и хочет перевернуть литературу с ног на голову. Шолом-Алейхем об этом знал, и однажды ему удалось на свой манер расчитаться с одним из них» [Berkovitch 1958, 185]. Жертвой шолом-алеихемовской шутки стал именно Вейсберг, выставленный в смешном свете перед известным варшавским литератором Давидом Фришманом⁴. Впрочем, тот же Вейсберг принял участие в первом томе «*Di yidishe folks-bibliotek*», поместив там небольшой исторический очерк.

Поняв, что Гордон отказывается участвовать в «Еврейской народной библиотеке» в качестве поэта, Шолом-Алейхем попытался привлечь его как литературного критика, а для приманки послал сборник своих «стихотворений в прозе» («да еще на еврейском жаргоне и для массы!»). Тем самым он как бы принуждал корреспондента дать на книгу положительный отзыв: «Без Вашего отзыва не могу решиться выпустить ее в свет». Можно предположить, что столь откровенная попытка манипуляции вызвала у Гордона раздражение, и он решил высказать киевскому «жаргонисту» все, что думает и о нем, и о «жаргоне». Гордон в общих чертах повторил то, что писал в «Сионе» более четверти века тому назад. Но если тогда он с оптимизмом наблюдал, «как быстро исчезает под влиянием благоприятных условий нашего времени эта замкнутость и отчужденность, искусственно привитые к евреям прежними неправдами» [Гордон 1861, 266], то теперь удивлялся, что молодой человек, выросший в либеральную эпоху Александра II и хорошо владеющий как русским, так и ивритом, избрал языком своего творчества идиш. В глазах Гордона такой выбор выглядел пустым баловством, а перспектива передачи «этого наречия» новому поколению образованных евреев беспокоила его всерьез. «Жаргон» обладал для него известной ценностью только как исторический артефакт, свидетельство живого народного творчества в прошлые эпохи. Поэтому он предложил Шолом-Алейхему отыскать, возможно, с помощью «народного поэта» Михла Гордона, образчик «жаргонной» эпической поэзии, слышанный когда-то в Литве.

⁴ Кроме воспоминаний Берковича, эпизод также кратко изложен самим Шолом-Алейхемом в фельетоне «*Frishman tsu gast bay Sholem-Aleykhem*» («Фришман в гостях у Шолом-Алейхема», 1914). Сокращенный русский перевод см.: [Шолом-Алейхем 1990, 229].

Казалось бы, навязчивому молодому киевлянину ясно дали понять, что диалог закончен. Тем не менее тот отнюдь не собирался отступить. Успокоив столичного гебраиста, что относится к использованию идиша в литературе как к вопросу «чисто практического свойства, без всякой сколько-нибудь идеальной подкладки», Шолом-Алейхем совершил заход с новой стороны. Теперь его вдруг стало обижать, что Гордон ведет переписку с ним по-русски, а не на иврите. Но реальная причина для очередного послания явно была иной: Шолом-Алейхему не терпелось познакомить несговорчивого адресата с собственным полемическим сочинением, направленным против «бездарного скотины-пачкуна» Шомера. В сочинении этом содержались и восторженные строки о поэзии Гордона. Вдогонку Шолом-Алейхем забросал своего корреспондента просьбами о различных материалах, которые, по его мнению, можно было раздобыть в Петербурге. Гордон ответил холодно, в просьбах отказал, подчеркнул, что в переписке всегда старается использовать «отечественный язык», но все-таки предоставил Шолом-Алейхему (наживка сработала) «маленькое удовлетворение» – вожделенный стихотворный текст на «жаргоне».

Высланное тогда в Киев элегически-ироническое стихотворение «А brokhe» («Благословение»), написанное в подражание Гейне, вошло в литературный раздел первого тома «Еврейской народной библиотеки». По своему нарочито искусственному языку оно может показаться настоящим вызовом шолом-алеихемовской концепции «народной литературы». Характерно: в своем следующем письме Гордон не удержался от язвительного комментария к поступившей от Шолом-Алейхема фотокарточке: «Вы смотрите настоящим кацапом, хоть сейчас ступай на погром», тем самым еще раз подчеркнув дистанцию между начинающим «жаргонным» писателем и его читателями. В этом замечании можно расслышать и недоумение: зачем такому молодому человеку, даже внешне непохожему на еврея, понадобился язык еврейского простонародья? К тому же Гордон замечал: «...наш литовский жаргон во многом не похож на Ваш волянский» (строго говоря, Шолом-Алейхем происходил не из Воьны, а из левобережной, «казацкой» Украины), тем самым как бы иллюстрируя свой тезис о «хаотичности» идиша как языка.

Полгода спустя, получив от Шолом-Алейхема первый том «Библиотеки», Гордон откликнулся благодарственным посланием на иврите. Остается неясным, почему он изменил обыкновению и не употребил «отечественный язык» (тем более что следующее и, насколько можно судить, последнее его письмо в Киев снова написано по-русски). Возможно, в силу определенных языковых конвенций литературного иврита того времени, тон этого послания получился более мягким, а скептицизм в отношении идиша прозвучал более сдержанно. Подтвердив свое неприятие попыток культивировать «жаргонную» литературу – попыток, в которых ему виделись «неприглядный знак укрепления реакции» и искусственная преграда на пути

к аккультурации евреев, – Гордон тем не менее призвал Шолом-Алейхема предпринять усилия по унификации и стандартизации идиша. В заключение он посетовал на оторванность от еврейской народной среды, «улицы еврейской и двора синагогального», и на то, что жизненные обстоятельства мешают ему включиться в «это важное дело».

В последнем письме, написанном годом позже, после получения из Киева уже второго тома «Еврейской народной библиотеки», Гордон признавал, что в альманахе есть «много дельного и талантливого», но по-прежнему выражал сомнения «в желательности и целесообразности подобного рода изданий для спасения нашего народа». Однако его тон еще более смягчился. Возможно, за два года переписки с Шолом-Алейхемом Гордон убедился в серьезности и значительности проекта создания современной «народной» литературы на идише, хотя и не сделался его сторонником. Именно в таком духе Беркович в своих воспоминаниях передает взаимоотношения двух еврейских писателей: несмотря на скептицизм, «Гордон все же выказал теплое отношение к работе Шолом-Алейхема», не взял гонорара и «хотел быть полезным в получении других материалов» [Berkovitch 1958, 183–184].

4

В контексте отношений между Иегудой-Лейбом Гордоном и Шолом-Алейхемом загадкой остается авторство фельетона «А kol meeever-leyam» («Голос из-за моря»), напечатанного в мае 1889 г. в двух номерах газеты «Yidishes folksblat» за подписью Lord Nobagy [Lord Nobagy 1889a, 3–7; Lord Nobagy 1889b, 3–8]. Дело в том, что фельетон этот, посвященный пространному критическому разбору романа Шолом-Алейхема «Kindershpil» («Детская игра»), приписывают по неясной причине именно Гордону [Leksikon 1958, 123].

В начале фельетона автор излагает критерии качества литературного произведения, которые, по его представлениям, связаны с правдоподобием изображения действительности, а затем подробно демонстрирует, что роман «Детская игра» этим критериям никак не соответствует. Чтобы отвести от себя подозрение в предвзятости, он сообщает, что с Шолом-Алейхемом не знаком и «никогда в жизни не встречался с ним ни лично, ни через посредство корреспонденции» [Lord Nobagy 1889b, 3]. Такое заявление дает лишний повод усомниться в авторстве Гордона, литератора с солидной репутацией, не склонного к мистификациям. Но это не умаляет значения самого фельетона. В отличие от прочих критиков Шолом-Алейхема, подвергавших сомнению или насмешке выдвинутый им проект серьезной литературы для народа, но при этом обращавших мало внимания на собственное творчество писателя, Lord Nobagy стремится показать, что это творчество не соответствует назначению, сформулированному самим инициатором

проекта. «Лорд» находит идею «Детской игры» (соблазнение неопытной девушки «пустым» молодым человеком) устарелой, «с бородой, да к тому же с седой бородой» [Lord Nobagy 1889b, 3]. Он недоволен неправдоподобной конструкцией сюжета, примитивностью персонажей, отсутствием морального урока. По его мнению, рассказчик постоянно перебивает героев романа, не позволяя им говорить своими словами, он скорее не романист, а «хронограф», описывающий события без комментариев и анализа.

Lord Nobagy обращает против Шолом-Алейхема те же аргументы, которыми тот сам бичевал Шомера: «Какое отношение имеет его роман и его герои к еврейскому народу? <...> Почему они не могли быть французами, англичанами, немцами и т. п., а должны быть непременно евреями?» [Там же, 4]. Такого рода «общечеловеческие» романы, указывает критик, стоит переводить с других языков, а не пытаться сочинять на «жаргоне», приспособленном лишь для обсуждения специфически еврейских тем и проблем. Одним из недостатков «жаргона», считает Lord Nobagy, является стилистическая бедность: «...если пытаться говорить на жаргоне красноречиво, то надо пользоваться немецкими словами или словами из священного языка [то есть иврита. – М. К.], а это уже не будет “настоящим чистым жаргоном”, как его называют жаргонисты». Интересны и дальнейшие рассуждения «лорда» о развитии идиша и писательской деятельности на нем: «По крайней мере, было бы правомочно требовать от жаргонной квазилитературы, ради большей ее чистоты, чтобы она использовала язык хедера или молитвенного дома, а не создавалась на языке мясной лавки и рыбного рынка» [Там же, 5]. Упомянув в заключение «Суд над Шомером», Lord Nobagy приходит к выводу: «...если писатели на жаргоне будут примешивать к золотому языку порядочную долю цинизма, как в “Детской игре”, то поистине жаль читателей и позор тем настоящим писателям, которые в последнее время начали работать в жаргонной литературе с целью принести пользу простому народу» [Там же, 8].

Безотносительно немаловажного вопроса об авторстве, фельетон «Голос из-за моря» показывает, что выдвинутая Шолом-Алейхемом идея «народной литературы» на идише получила определенное признание и даже могла быть использована против него самого.

Переписка Гордона и Шолом-Алейхема позволяет детально прояснить позиции представителей двух концепций еврейской культуры, принадлежавших к разным поколениям российской еврейской интеллигенции.

Для Гордона, который получил религиозное образование в литовской традиции, ориентированной на изучение еврейских классических текстов, Библия оставалась не только образцом для подражания в его собственном поэтическом творчестве на иврите, но и своего рода идеальной моделью литературного языка – языка со строгими грамматическими правилами и лексическим материалом, установленным раз и навсегда. Шолом-Алейхем,

учившийся в русской школе и воспринявший идеи русского либерального народничества, ценил идиш прежде всего как язык народного творчества, гибкий и открытый к всевозможным влияниям.

Но различия между концепциями Гордона и Шолом-Алейхема не ограничивались сферой языка и литературы. В глазах поэта-гебраиста идиш ассоциировался со средневековым прошлым, а адепты его развития в качестве национального языка выглядели невольными союзниками консервативной политики Александра III, направленной на изоляцию евреев от окружающего населения. Эти представления Гордона, укорененные в идеологии Гаскалы, впоследствии были радикально модифицированы сионистами и в своем крайнем воплощении приняли форму полного отрицания *галута* как наследия трагического и позорного прошлого. Для Шолом-Алейхема идиш выступал языком культурного и социального прогресса, инструментом сплочения еврейского народа, мостом между интеллигенцией и массами. Издававшаяся писателем «Еврейская народная библиотека» заложила культурные основания идеологии идишизма, ставшей в свою очередь неотъемлемой частью различных автономистских течений. Парадокс истории: сам Шолом-Алейхем эти идеи не разделял и политически склонялся именно к сионизму. В его семье говорили по-русски, а идиш для него оставался языком художественного воображения и творчества.

Источники

- Случайный фельетонист 1888 – *Случайный фельетонист [Фруг С.]*. Буря в стакане // Недельная хроника Восхода. 1888. № 31 (31 июля).
- Шолом-Алейхем 1888 – *Шолом-Алейхем*. Письмо в редакцию // Недельная хроника Восхода. 1888. № 35 (28 авг.). Стб. 821.
- Шолом-Алейхем 1888 – Письмо Шолом-Алейхема С.М. Дубнову от 7 августа 1888 г. // Еврейская старина. Пг., 1916. Т. 9. Вып. 2/3.
- Шолом-Алейхем 1889 – Письмо Шолом-Алейхема С. М. Дубнову от 9 февраля 1889 г. // Еврейская старина. Пг., 1916. Т. 9. Вып. 2/3.
- Шолом-Алейхем 1990 – *Шолом-Алейхем*. Собр. соч. М., 1990. Т. 6.
- Leksikon 1958 – *Leksikon fun der nayer yidisher literatur*. Band 2. Nyu-York, 1958.
- Libtse Hershls 1889a – *Libtse Hershls [Levi Y.]*. S'iz benemones a gelekhter! // Yidishes folksblat. 1889. № 16 (2 may).
- Libtse Hershls 1889b – *Libtse Hershls [Levi Y.]*. S'iz benemones a gelekhter! // Yidishes folksblat. 1889. № 17 (9 may).
- Lord Nobagy 1889a – *Lord Nobagy*. A kol meeve-leyam: vegn der nayer zhargon-beletristik // Yidishes folksblat. 1889. № 18 (16 may). Shp. 3–7.
- Lord Nobagy 1889b – *Lord Nobagy*. A kol meeve-leyam: vegn der nayer zhargon-beletristik // Yidishes folksblat. 1889. № 21 (30 may). Shp. 3–8.

Литература

- Гордон 1861 – *Гордон Л.* Древнееврейский язык у русских евреев // Сион. Одесса, 1861. № 17. С. 265–269.
- Ременик 1963 – *Ременик Г.* Шолом-Алейхем. М., 1963.
- Berkovitch 1958 – *Berkovitch Y.-D.* Mit der mishpokhe fun shriftsteler // Dos Sholem-Aleykhem-bukh. Nyu-York, 1958.
- Cammy 2008 – *Cammy J.* Judging *The Judgement of Shomer*: Jewish Literature versus Jewish reading // *Arguing the Modern Jewish Canon*. Cambridge, Mass, 2008.
- Kresl 1954 – *Kresl G.* A historishe polemik vegn der yidisher literatur // Di goldene keyt. 1954. № 20.
- Novershtern 1971 – *Novershtern A.* Sholem-Aleykhem un zayn shtelung tsu der shprakh-frage // Di goldene keyt. 1971. № 74.
- Stanislawski 1988 – *Stanislawski M.* For Whom Do I Toil?: Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry. New York, 1988.

“Please Tickle Your Muse a Little Bit”: On the Correspondence between Sholem Aleichem and Judah Leib Gordon

Mikhail Krutikov (University of Michigan, Ann Arbor, USA)

Preston R. Tisch Professor of Slavic and Judaic Studies, University of Michigan, Ann Arbor

E-mail: krutikov@umich.edu

ID ORCID: 0000-0002-3853-4118

Abstract: The introduction to Aleksandr Frenkel’s publication of nine letters by the Yiddish writer Sholem Aleichem and the Hebrew poet Judah Leib Gordon situates this correspondence in the cultural-historical context of the late 1880s, when the issue of the “Jewish” language came to occupy a prominent place in the Jewish cultural agenda. The introduction elucidates Sholem Aleichem’s tactics in promoting his project of publishing the *Yiddish Folk Library* almanac by recruiting prominent figures such as Gordon, and it traces the evolution of Gordon’s attitude toward Yiddish from strongly negative to cautiously positive.

Keywords: Yiddish Literature, Hebrew, Publishing, Sholem Aleichem, Judah Leib Gordon

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.2

References

- Berkovitch Y.-D. *Mit der mishpokhe fun shriftsteler // Dos Sholem-Aleykhembukh*. New York, 1958.
- Cammy J. *Judging The Judgement of Shomer: Jewish Literature versus Jewish Reading // Arguing the Modern Jewish Canon*. Cambridge (Mass.), 2008.
- Kresl G. *A historishe polemik vegn der yidisher literatur // Di goldene keyt*. 1954. No. 20.
- Novershtern A. *Sholem-Aleykhem un zayn shtelung tsu der shprakh-frage // Di goldene keyt*. 1971. No. 74.
- Remenik G. *Sholom-Aleikhem*. Moscow, 1963.
- Stanislawski M. *For Whom Do I Toil?: Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*. New York, 1988.

Александр Френкель

(Директор Еврейского общинного центра Санкт-Петербурга, Россия)

E-mail: frenk99@mail.ru

ID ORCID: 0000-0002-0970-5870

Переписка Шолом-Алейхема с Иегудой-Лейбом Гордоном*

Подготовка текста и примечания Александра Френкеля

Аннотация: Переписка между двумя выдающимися представителями еврейской литературы – Шолом-Алейхемом (1859–1916) и Иегудой-Лейбом Гордоном (1830–1892) – происходила в 1888–1890 гг. и была посвящена насущным проблемам еврейской литературно-общественной жизни конца XIX в. Как единое целое эта корреспонденция впервые вводится в научный оборот, отдельные письма (или фрагменты писем) ранее не публиковались. В настоящее время оригиналы включенных в подборку эпистолярных материалов хранятся в Национальной библиотеке Израиля (Иерусалим), Доме Шолом-Алейхема (Тель-Авив) и частном собрании Исаака Кофмана (Санта-Клара, Калифорния). Два письма, написанные авторами на идише и иврите соответственно, представлены в переводе на русский язык. Семь остальных писем публикуются на языке оригинала – то есть русском с многочисленными вставками на идише, иврите и арамейском.

Ключевые слова: Шолом-Алейхем, Иегуда-Лейб Гордон, идиш, иврит

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.3

* Письма № 1 и 8, написанные авторами на идише и иврите соответственно, публикуются в переводе на русский язык (за исключением русскоязычной вставки в первом письме, которая воспроизведена по оригинальному тексту). Перевод письма № 1 выполнен А. Френкелем, письма № 8 – М. Крутиковым. Остальные письма публикуются на языках оригиналов. Все русские тексты приведены в соответствие с современными нормами орфографии и пунктуации, но при этом сохранены их стилистические особенности. Вставки на идише и иврите (а также арамейском) воспроизведены в орфографии источников. В сносках латинская транслитерация этих вставок отвечает орфографии и фонетике современного литературного идиша (система транслитерации института YIVO) и современного иврита (система транслитерации Библиотеки Конгресса США). Публикатор благодарит Исаака Кофмана (Санта-Клара, Калифорния) за предоставленную возможность использовать письма из его собрания.

№ 1

Шолом-Алейхем – Иегуде-Лейбу Гордону

Киев, Мало-Васильковская, 26
7 апреля 1888 г.

Высокочтимый господин И.-Л. Гордон!

Разве могу я говорить с моим господином на нашем святом языке, ежели не владею им как подобает? А потому, да простит меня мой дорогой господин, возьму на себя смелость говорить с ним, словно деревенщина, на простом еврейском языке, на жаргоне, на наречии женском. Какое вступление следовало бы мне, собственно, написать, каким высоким штилем следовало бы мне начать свое первое письмо? Сделаю я его, однако, напротив – кратким и сжатым.

Я, младший из властителей Иудей¹, выпускаю на свет божий довольно большой сборник, своего рода журнал на, простите меня, жаргоне – не ради гешефта, не дай бог (есть у меня в Киеве гешефты и получше), но дабы возвеличить язык еврейский, прославить бедный жаргон².

Разумеется, где бы какой-нибудь жаргонист ни жил – он мой. Во-первых, потому что публика меня уже немного знает и мне «козу доить» не требуется³. И во-вторых, потому что я затеял нечто новое в еврейской литературе, а именно: плачú каждому писателю построчно (кто доселе платил деньги за писательство на жаргоне?) и хорошо плачú. Например, Абрамовичу⁴ я даю 10 коп. за строку прозы, пусть он хоть миллион строк напишет; Линецкому⁵ – тоже почти столько же; и даже молодым, которых вызывать следует «со всеми мальчиками»⁶, я даю от 3 до 5 коп. Еще одна новинка: я не буду публиковать никаких объявлений и не буду выманивать у публики ни рубля, пока книга не выйдет из печати (в Бердичеве), а цену я установлю дешевле свекольного рассола, дабы многие удостоились. Неплохо ведь?!

А потому, господин мой, обращаюсь с просьбой и надеждой, что усладите меня хоть чем-нибудь из своих еврейских виршей, которые напишете

¹ Имеется в виду: из еврейских писателей.

² Речь идет о задуманном Шолом-Алейхемом литературном альманахе «Di yidishe folks-bibliotek» («Еврейская народная библиотека»). Два тома альманаха вышли в Киеве в 1888–1889 гг.

³ То есть: не требуется ничего доказывать.

⁴ Абрамович Шолом-Яков (псевд. Менделе Мойхер-Сфорим; 1835–1917) – основоположник современной еврейской литературы. Писал на идише и иврите.

⁵ Линецкий Ицхок-Йоэл (1839–1915) – писатель, автор сатирических произведений на идише.

⁶ Имеется в виду: начинающим писателям. В праздник Симхас-Тойре мальчиков, не достигших тринадцати лет, в синагоге вызывают для чтения Торы не по отдельности, а всех вместе.

как-нибудь вечерком в канун субботы, между днем и ночью, между да и нет. Пошекочите немного свою музу – и пусть видит народ, бедный народ, что «он» сам, Гордон, «тот самый Гордон», не стесняется и тоже пишет на жаргоне!⁷

О гонораре я с Вами не говорю: от 20 коп. за каждую строчку устанавливаю Вам я – а остальное установите себе сами до 50 коп. включительно. Только не подумайте, что я хочу Вас «купить» за деньги. Я знаю, что значит быть оторванным от языка и быть сильно занятым в газете⁸. Полагаю, что время – это деньги, а при помощи денег я пожертвую и Вам немного золотого времени, раз уж Господь, да будет благословен Он, наказал меня некоторым количеством рубликов...

А что мне сказать Вам по поводу нашего «Фолксблат»?⁹

Было время, когда Ц[едербау]м¹⁰ меня приводил в ярость своим халатным отношением к газете. Теперь мне приходится часто говорить ¹¹הַזֶּה עַל דְּמַדְרֵי וְכוּי. Теперь пошла там такая нечисть, породившая такое безобразия, что приходишь в отчаяние неописанное¹² и злобу беспредельную, а помочь нечем¹³. Последнее отчасти и побудило меня к невыгодному, быть

⁷ Словно в ответ на этот призыв, стихотворение «А brokhe» («Благословение»), которое И.-Л. Гордон в конце концов прислал Шолом-Алейхему, а тот опубликовал в первом выпуске своего альманаха, начинается словами: «Ikh zol mayn muze prubn kitslen?..» («Пытаться ли мне щекотать свою музу?..»); см.: [Di yidishe folks-bibliotek 1888, 295]).

⁸ В тот период Гордон являлся соредктором (наряду с А. О. Цедербаумом) газеты «Гамелиц» («Защитник»), издававшейся в Санкт-Петербурге на иврите.

⁹ «Yidishes folksblat» («Еврейский народный листок»; СПб., 1881–1890) – еженедельник на идише. Именно на его страницах в 1883 г. увидели свет первые художественные произведения Шолом-Алейхема.

¹⁰ Цедербаум Александр Осипович (1816–1893) – публицист и общественный деятель, издатель и редактор периодических изданий на иврите, идише и русском языке, в том числе и еженедельника «Yidishes folksblat».

¹¹ Haval 'al d'avdin ye-khu' [Haval 'al d'avdin ye-la mishtakhin] – Жаль тех, кто потерял и т. д. [Жаль тех, кто потерял и кого не найти] (арам.). Талмудическое высказывание (Трактат Сангедрин 111а), традиционно используемое для выражения соболезнования по поводу смерти. Здесь, однако, имеется в виду не смерть, а уход Цедербаума из еженедельника «Yidishes folksblat», который он в 1887 г. вынужден был по финансовым причинам передать владельцу крупной петербургской типографии Исроэлу Леви (1842–1905).

¹² Так в тексте.

¹³ Став собственником еженедельника «Yidishes folksblat», Исроэл Леви развернул на его страницах бурную публицистическую деятельность, в многочисленных фельетонах высмеивая «жаргон», литературу и театр на этом языке. Тем не менее, ради сохранения читательской аудитории, он в течение некоторого времени продолжал публиковать произведения своего антагониста – Шолом-Алейхема. Судя по всему, в конфликте между писателем и издателем смешались идейные разногласия и личные мотивы. В письме С. М. Дубнову от 17 августа 1889 г. Шолом-Алейхем писал: «...мне достается от одного психопата, забравшего в свои нечистые руки

может, для моего кармана предприятию. Помимо моей к Вам просьбы, я бы хотел воспользоваться, многоуважаемый Учитель-Гордон, Вашим мудрым советом и добрым наставлением по поводу программы моего журнала-сборника, который имеет быть журналом литературным, научным и критическим и, по обширности своей программы и разнообразию статей, имеет быть в высшей степени оригинальным¹⁴.

Жду своего приговора, который будет Вами вскоре вынесен.

Шолом-Алейхем

Р. S. Караул! Где отыскать мне Вашего родственника М. Гордона с его чудесными песенками?¹⁵

Помета И.-Л. Гордона: ¹⁶תשובה 14-го апреля

National Library of Israel (Национальная библиотека Израиля, Иерусалим). Arc. 4° 761 01 256. Автограф. Текст на идише со вставками на иврите и рус. яз. Личная почтовая бумага Шолом-Алейхема с типографским заголовком на иврите. Штамп с киевским адресом Шолом-Алейхема на рус. яз.

Опубликовано на языке оригинала (с рус. фрагментом в пер. на идиш): Vilner zamlbukh. Band 1. Vilne, 1916. Z. 244–245; Der tog. Nyu-York, 1923. 27 may; Sholem-Aleykhem. Oysgeveylte briv (1883–1916). Moskve, 1941. Z. 56–58; Briv fun Sholem-Aleykhem, 1879–1916. Tel-Aviv, 1995. Z. 187–188.

Опубликовано на рус. яз. в пер. М. С. Бельского (с сокращениями и неточностями): Шолом-Алейхем. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1990. С. 420–421.

единственный “Народный листок”, который обращен им теперь в клоаку для излияния помоев по адресу жаргона и его адептов-поклонников, в особенности по моему адресу, после того как я – что бы Вы думали? – отказал этому проходимцу (Леви) в ссуде 6000 руб.!! С того самого момента и начинается его поход против меня и жаргона (несчастный, ни в чем не повинный жаргон!). И Вам нужно видеть, как издатель (он же фактический редактор) жаргонной газеты кричит в каждом номере: “долой поганый жаргон”! <...> Чтобы окончательно подорвать авторитет жаргона, он в передовых статьях, в фельетонах, в политической и иностранной хрониках повествует читателям о том, что Шолом-Алейхем-де курит десятирублевые сигары и подкупает своих критиков... для рекламирования своих произведений, и т.п. грязь, которую повторять стыдно. И это все – в единственном органе для массы» ([Дубнов 1916, 245–246]).

¹⁴ В оригинале абзац написан по-русски.

¹⁵ Гордон Михл (1823–1890) – поэт, многие стихотворения которого, написанные на идише, стали народными песнями. Приходился Иегуде-Лейбу Гордону зятем (мужем сестры). В конце концов Шолом-Алейхему удалось с ним связаться, и во втором выпуске альманаха «Di yidishe folks-bibliotek» (Киев, 1889) появилось стихотворение Михла Гордона «Shir le-bar-mitsve» («Песнь в честь бар-мицвы») с подзаголовком «Far a gimnazist» («Гимназисту»).

¹⁶ Tshuva – ответ (иврит).

№ 2

Иегуда-Лейб Гордон – Шолом-Алейхему

Контора и Редакция газеты «Гамелиц»
С.-Петербург, 14 апреля 1888 г.

Милостивый государь Соломон Наумович!

По той же причине, по которой Вы отказались, и совсем не основательно, писать мне на языке наших сионских праотцов, я более основательно не решаюсь писать Вам на наречии наших литовских прамаатерей. Я решился поэтому перейти на нейтральную почву и писать Вам на отечественном языке, которого как отцы, так и матери наши одинаково хорошо не знали.

Как ни заманчивы Ваши предложения, я, однако ж, едва ли успею удовлетворить Вашей просьбе. Помимо моих многочисленных занятий при *крайне расстроенном* здоровье, я не гоюсь Вам в сотрудики и по другим причинам: во-первых, я, к сожалению, почти разучил разговорный наш язык и напичкал себе голову несчастною неметчиною, и если стану что-нибудь писать, то только скомпрометирую Вашу книгу и выйдет скандал; во-вторых, я никогда за свои вирши гонорара не брал. *Минаев* получал от Ландау¹⁷ по 50 коп. со строчки за перевод стихов Гордона, а Гордон сам ничего не получал. Все мои стихотворения, помещенные в ¹⁸הַשָּׁחַד, были даровые; и мне не хотелось бы на старости лет отступить от этого правила; в-третьих, я недавно отказал издателям «Будильника»¹⁹ в таковой же просьбе, хотя они издают свой сборник с благотворительною целью, и если я стану писать для Вас, то, естественно, не могу отказать и им; в-четвертых, не знаю тенденции и направления Вашей книги и цели ее издания.

Но чтобы не оставить Вас без всякого с моей стороны содействия, я Вам вот что расскажу. Некий И. Л. Герцер²⁰ из Лемберга перевел на жаргон мое

¹⁷ Минаев Дмитрий Дмитриевич (1835–1889) – русский поэт-сатирик, журналист, переводчик, критик. Публиковал поэтические переводы в сборниках «Еврейская библиотека» (СПб., 1871–1880), издававшихся русско-еврейским публицистом Адольфом Ефимовичем Ландау (1842–1902).

¹⁸ Na-shaḥar («Заря»; Вена, 1868–1886) – журнал на иврите, издававшийся писателем и публицистом Перецом Смоленским (ок. 1842–1885), преимущественно – для распространения в России. Имея своими задачами защиту национальных идеалов и иврита, борьбу с ассимилянтами и религиозными ортодоксами, журнал оказал значительное влияние на образованную еврейскую молодежь своего времени.

¹⁹ Речь идет о палестинофильском сборнике «Der yidisher veker» («Еврейский будильник»; Одесса, 1887), вышедшем под редакцией публициста Мойше-Лейба Лиленблюма (1843–1910). Издателями сборника выступали литератор Иегошуа-Хоне Равницкий (1859–1944) и раввин Цви-Зеев (Герш-Вольф) Франкфельд.

²⁰ Герцер Ицхок-Лейб (?–1892) – маскил из Лемберга (Львова). Упоминаемый далее в письме перевод на идиш поэмы И.-Л. Гордона, выполненный Герцером, остался неопубликованным.

стихотворение ²¹ קוצו של יוד. Перевод довольно удачный, хотя и требующий в некоторых местах исправлений. Он, из вежливости, испросил мое разрешение, в котором я ему не отказал и, по его просьбе, написал даже несколько строф в виде предисловия (я эти строфы Вам при сем присылаю). Он своего перевода, кажется, еще не издал, и Вы [сможете] его у него приобрести за относительно небольшой гонорар; он желает иметь только известное количество оттисков. Перевод его займет около 3-х печатных листов. Если он Вам подходит, войдите с ним в переговоры. Это будет крупное приобретение для Вашего издания. Его адрес подробный я забыл, но пошлите заказное письмо на имя *J. L. Herzer in Lemberg*, и оно, вероятно, дойдет до него.

М. Гордон обретается где-то около Вас, вблизи Киева. Справьтесь о нем у И. Я. Вейсберга²².

Затем, желая Вам удачи в Вашем бескорыстном предприятии, остаюсь с должным уважением Вашим преданным *Л. О. Гордон*

אַן מיינע שוועסטער, דיא עגונה

1

ליעבע שוועסטער! דיין מערכה
האַט מיך תּמיד אינטערעסירט
און דיין לעבען אין דער משפּחה
ביז צו טהרערען געריהרט.

2

איך האָב דיא טרעהרען דאָ פֿאַרגאַסען
אין דעם העבראַישען געדיכט;
זיי זיינען אָבער אומזיסט געפֿלאַסען –
דו פּערשטעהט העבראַיש ניכט.

3

דרום לאָמיר ביידע היינט דעם דאַנקען
וואָס האָט דיא איבערזעטצונג געמאַכט
און האָט דיר מיינע געדאַנקען
אין פֿערשטאַנדיגער שפּראַך געבראַכט.

4

מאַכען פֿיעל פֿון אונזרע ברידער
דיך נעביך אונגליקליך שיער, –

²¹ Qotso shel yud («Из-за йоты», букв. «Кончик буквы “йуд”») – поэма И.-Л. Гордона о горестной судьбе еврейской женщины. Впервые увидела свет в 1876 г. на страницах журнала «Ha-shaḥar».

²² Вейсберг Ицхок-Яков (1841–1904) – писатель. Писал преимущественно на иврите, а также на идише. Жил в Киеве. В течение многих лет дружил с И.-Л. Гордоном. После смерти последнего опубликовал двухтомное собрание его писем (на иврите).

געפֿיננען אַנדערע דערפֿאַר זיך וויעדער
וואָס האבען רחמנות מיט דיר.

5

העלפֿען אַרמע יודישע עגונה
העלפֿען קאָגן איך דיר ניט
נאָר וויינען מיט דיר, באמונה,
וויין איך בעשטאַנדיג מיט²³.

*Beth Shalom Aleichem (Дом Шолом-Алейхема, Тель-Авив). LG-20/1. Автограф.
Текст на рус. яз. со вставками на иврите и идише. Почтовая бумага конторы и
редакции газеты «Гамелиц» с типографским заголовком на рус яз.*

*Опубликовано (без стихотворного приложения на идише): Восход. СПб., 1902.
№ 40 (3 окт.). Стб. 24–25.*

№ 3

Шолом-Алейхем – Иегуде-Лейбу Гордону

Киев, Мало-Васильковская, 26
29 мая 1888 г.

Многоуважаемый и дорогой Лев Осипович!

Я Вам, помнится, ответил, что г. Герцеру в Лемберг я написал. Перевод его с ²⁴«קוצו של יוד» я получил и был поражен, окончательно разочарован. Но

²³ An mayne shvester, di agune. 1. Libe shvester! Dayn marokhe / hot mikh tomed interesirt / un dayn lebn in der mishpokhe / biz tsu trejn gerirt. / 2. Ikh hob di trejn do fargosn / in dem hebreishn gedikht; / zey zaynen ober umzist geflosn – / du farshtey[s]t hebreish nikht. / 3. Derum lomir beyde haynt dem danken / vos hot di iberzetsung gemakht / un hot dir mayne gedanken / in farshtendiker shprakht gebrakht. / 4. Makhn fil fun undzere brider / dikh nebekh umgliklekh shir, – / gefinen andere derfar zikh vider / vos hobn rakhmones mit dir. / 5. Helfn oreme yidishe agune / helfn ken ikh dir nit / nor veynen mit dir, beemune, / veyn ikh bashtendik mit. – Моей сестре, агуне. 1. Дорогая сестра! Твоя судьба / всегда меня интересовала, / а твоя жизнь в семье / трогала до слез. / 2. Я пролил здесь эти слезы / в стихах на древнееврейском языке; / но они текли впустую – ты не понимаешь по-древнееврейски. / 3. Поэтому давай мы оба будем теперь благодарны тому, / что сделан перевод / и тебе мои мысли / переданы на понятном языке. / 4. Многие из наших братьев делают / тебя, бедняжку, несчастной, – / зато находятся другие, / которые тебя жалеют. / 5. Помочь, бедная еврейская агуна, / помочь тебе я не могу, / но плакать вместе с тобой, поверь, / я плачу постоянно (идиши). Агуна (букв. «связанная») – женщина, покинутая мужем и, согласно еврейскому религиозному законодательству, не имеющая права повторно выйти замуж из-за отсутствия официального развода (или поскольку неизвестно, жив ли ее муж).

²⁴ «קוצו shel yud» – см. сноску 21.

что делать? Жаль, очень жаль! Он просто «перевел», т. е. переложил стихи на прозу, хотя смысл, содержание уцелели. Но что это за стихи!

А вот Вам образчик для опыта одного «подростающего» поэта, некоего Замощина из Одессы²⁵. Сей юный жаргонный поэт (которому, однако, уже лет около сорока), по-моему, должен превзойти нашего некогда симпатичного Гольдфадена²⁶. Послушайте-ка его:

1.

זאג, יודעשע טאָדטער, זאָג יודעש ווייבעל:
צו קאָן דען דיין לעבען איימיצער קלאָהר?
און שלים־מזל געבוירען, נישט אין קיין הייבעל,
און לעבסט אין דער פֿינסטער אָב דייע יאָהר!

2.

דיין נחת, דיין וואוילטאָג, דיין ווייטיג, דיין שְׂמֵרָה,
דיין רצון, דיין האָלען גאהר אָהן אַ שיעור
זענען פֿערשלאַססען פֿעסט אין דיין הערץ,
זיי ווערען געבאהרען און שטארבען אין דיר!..²⁷

– וועג איז צו מיר! – אזוי וואהלט איך געשטעלט. "שלום עליכם"²⁸

Я давеча просил Вас хоть что-нибудь,²⁹ прислать мне для моего сборника. Вы ответили, что слишком онемечились и обрусели; я Вам верю,

²⁵ Замошин Палтиэл (1851–1909) – поэт, публицист. Писал на иврите и идише.

²⁶ Гольдфаден Авраам (1840–1908) – поэт, драматург, антрепренер, организатор первой профессиональной труппы, дававшей спектакли на идише.

²⁷ Zog, yidishe tokhter, zog, yidish vaybl: / tsi kon den dayn lebн emetser klor? / Un shlimazl geboyrn, nisht in keyn haybl, / un lebst in der finster op dayne yor! / Dayn nakhes, dayn voylteyg, dayn veytik, dayn shmerts, / dayn rotsn, dayn hofn gor on a shir / zenen farshlosn fest in dayn herts, / zey vern geboyrn un shtarbn in dir!.. – Скажи, еврейская дочь, скажи, еврейская женщина: / разве знает кто-нибудь твою жизнь? / Рожденная в недобрый час, совсем не в цепце [т. е. не «в сорочке»], / во тьме проживаешь свой век! / Твое счастье, твои удовольствия, твоя боль, твои страдания, / твои желанья, твои надежды, коим нет конца, / заперты накрепко в твоём сердце, / они рождаются и умирают в тебе!.. (идиш)

²⁸ В приписке к стихотворению Шолом-Алейхем предлагает замену для заключительных слов второй строки второго четверостишия (то есть вместо «gor on a shir»): – Vey iz tsu mir! – azoy volt ikh geshtelt. “Sholem-Aleykhem” – О горе мне! – я бы так написал. Шолом-Алейхем (идиш).

²⁹ A mashehu – что-нибудь, какую-нибудь мелочь (идиш).

конечно; но удивляюсь вот чему: в Вашем ³⁰שׁוּחַת חוּלִין Вы действительно говорите на каком-то литовско-немецком языке, между тем как в е' «קוֹל מְבֹשֵׁר»³¹ я на днях лишь нашел несколько писем Ваших и был очарован простотой языка и красотой форм. Вот кабы Вы взяли да трягнули стариной? Дело в том, что мой оригинальный сборник, располагающий достаточными средствами, не питаюсь подпиской, во что бы то ни стало желает иметь и Вашу лепту. Вы не вдохновлены для жаргонных стихов; прекрасно; но зато какой прекрасный фельетон, или что-нибудь в этом роде, Вы могли бы, если бы хотели, написать? Например, как дорого было бы мне и всей чит[ающей] публике Ваше мнение, Ваш взгляд на жаргонную литературу! Но я, быть может, не имею права требовать и просить от Вас невозможного. Извините великодушно фанатика жаргона: слабость такая; не мог не поболтать.

Книжку, экземпляр которой я Вам при сем прилагаю, я напечатал в 2000 экземпляров, каковые находятся у меня под замком; никому не показываю ее. Это еще что за сумасбродство? А вот что. Вещь эта очень оригинальная: *стихотворения в прозе*, да еще на евр[ейском] жаргоне и для массы!³² Понятно, стало быть, что добиваюсь я от Вас. Без Вашего отзыва не могу решиться выпустить ее в свет. Будете ли так добры, прочтите и напишите мне Ваше мнение об этой книжке.

Глубоко уважающий Вас,

שׁוֹלֵם עֲלֵיכֶם³³

P. S. Я раздобыл интересную рукопись на евр[ейском] жаргоне *p. Ицхок-Бера Левинзона*, которую помещу в моем первом сборнике³⁴.

Помета И.-Л. Гордона: Ответ 4-го июня

³⁰ Sikhes khulin («Будничная беседа») – сборник стихотворений И.-Л. Гордона на идише. Впервые издан в Варшаве в 1886 г. Впоследствии несколько раз переиздавался в расширенном виде.

³¹ «Kol mevasser» («Глас возвещающий»; Одесса, 1862–1872) – еженедельник на идише, издававшийся Александром Цедербаумом.

³² Речь идет о сборнике Шолом-Алейхема «A bintl blumen, oder Poezye on gramen» («Букет, или Стихотворения в прозе»; Бердичев, 1888). Сборник, который автор посвятил памяти недавно скончавшегося отца, включал восемнадцать миниатюр на темы старости, смерти, бедности, судьбы, дружбы, любви, детства. Подробнее об этом издании см.: [Френкель 2012, 157–166].

³³ Sholem-Aleykhem – Шолом-Алейхем.

³⁴ Левинзон (Левинсон) Ицхок-Бер (1788–1860) – писатель и публицист, первый в России деятель Гаскалы. Речь идет о его сатирическом произведении «Di hefker velt» («Мир произвола»). Написанное на идише в 1830 году, это сочинение при жизни автора распространялось в рукописных копиях и пользовалось широкой популярностью. Впервые было опубликовано Шолом-Алейхемом в первом выпуске альманаха «Di yidishe folks-bibliotek» (1888) и позднее несколько раз переиздавалось.

Собрание Исаака Кофмана (Санта-Клара, Калифорния). Автограф. Текст на рус. яз. со вставками на идише и иврите. Почтовая бумага с черной рамкой (в знак траура по недавно скончавшемуся отцу Шолом-Алейхема). Штамп с киевским адресом Шолом-Алейхема на рус. яз.

№ 4

Иегуда-Лейб Гордон – Шолом-Алейхему

[Санкт-Петербург, 4 июня 1888 г.]³⁵

Милостивый государь Соломон Наумович!

Получил я и Ваше письмо, и Ваш «букет», который есть весьма удачное подражание тургеневским «Стихам в прозе»³⁶. Поймут ли читатели Ваши весь их смысл, всю их прелесть? Я, признаться, не подозреваю у нашей публики, читающей только на жаргоне, тонкого вкуса и умения ценить и понимать что-либо высокохудожественное. Вы спрашиваете мое мнение о жаргоне? Если Вы обещаете мне отделить дело от личности и жаргонную литературу от ее писателей, то я Вам откровенно скажу, что я считал всегда существование этого наречия в устах нашего народа самым печальным явлением его исторической жизни. Это клеймо скитальца-изгнанника, и я считал обязанностью всякого образованного еврея стараться, чтобы оно мало-помалу стиралось и исчезало из среды нас. Его можно *терпеть* как необходимое зло, им можно пользоваться как орудием для проведения лучших идей в нашу темную массу, но никак не стараться о его упрочении и процветании. Я, сознаюсь, удивляюсь Вам; Вы пишете хорошо по-русски и владеете прекрасно нашим литературным (древнеевр.) языком, как можете предаваться *культуре* жаргона? Вы, бесспорно, обладаете прекрасным писательским талантом, наша темная братия, знаю, зачитывается Вашими произведениями, и Вы вправе писать на этом наречии, сколько душе Вашей угодно, но было бы грешно, если бы Вы стали воспитывать Ваших детей на этом языке. Это было бы все равно как [если] бы Вы заставили их прогуливаться по нашему Невскому в лапсердаках и выпяченных башмаках. Жаргон имеет две главные отличительные черты: пестроту слов, нащипанных у всех возможных языков, и – отсутствие грамматики. Последняя черта привилась нашим предкам еще тогда, когда они владели отчасти своим собственным языком. Наши предки забыли свою грамматику, если можно так выразиться, прежде еще, чем она

³⁵ Авторская датировка дана в конце письма.

³⁶ Имеется в виду сборник Шолом-Алейхема «А bintl blumen» (см. сноску 32). На влияние Тургенева прямо указывал и сам Шолом-Алейхем в своем письме И.-Х. Равницкому от 20 февраля 1888 г.: «Этот букетик содержит в себе стихотворения в прозе на манер Тургенева... оригинальная вещь, каковой жаргон еще не слышал и не видал» (Sholem-Aleykhem 1941, 46).

существовала. Уже талмудисты и пайтаним³⁷ знать не хотели грамматики. Вы, конечно, поймете, о ком я говорю. Первая же черта образовалась у них на пути их длинного-предлинного *via dolorosa*³⁸. Когда их вымазали дегтем и гнали сквозь строй народов и веков, то к ним пристали всевозможные перышки и пылинки и образовался – жаргон. Вы, может быть, рассердитесь на меня за мой строгий приговор, но Вы тогда будете неправы. Сами же вызвали меня на это, а врать и лукавить не могу. Не буди, значит, лихо, коли оно спит! Про меня Вы сами говорите, что я уже не гожусь в жаргонные писатели; я слишком обрусел и онемечился. Моим детям, верьте, пришлось уже *объяснять* многое в моем ³⁹שיחת חולין. Хватит ли теперь у Вас храбрости просить меня еще, чтобы я что-нибудь написал для Вашего сборника?!

Конечно, приведенный Вами образчик перевода г. Замощина лучше перевода Герцера; но это ведь только образчик, один куплет; сумеет ли он так прекрасно передать всю поэму?

В поисках за хорошими произведениями на жаргоне могу Вам оказать некоторую помощь. Помню, на Литве когда-то циркулировала большая прекрасная поэма в нескольких песнях и несколько сотен куплетах-десятистишиях. Она была озаглавлена ⁴⁰דער דוכסלי и имела темою любовь молодого графа Зубова к дочери одного меламеда. Вот первый ее куплет:

אין אַ קליין שטאָדטל אין דער זאַמעט –
 – זאַמעט איז נאָך געווען פּוילן –
 איז אַ מאָל געווען אַ מלמד
 פֿלעגט מאָן צו דערצאָהלען ;
 צעהן גילדען האָט ער געהאַט אַ זמן,
 אַי דאָס ניט צו באַצאָהלען,
 מסתמא איז ער געווען אַ גרויסער אַרעממאָן
 וויא איהר קאָנטט אייך גאנץ לייכט מאַלען,
 ער האָט געלעבט אין דַחקות און אין נויט
 אַ טאָג אַהן זאַלץ, אַ טאָג אָן ברויט⁴¹.

³⁷ Пайтаним – сочинители пиютов, литургических гимнов, предназначенных для публичного чтения в синагогах во время молитвы. Расцвет пиюта как жанра приходится на Средние века.

³⁸ *Via Dolorosa*, букв. «Путь страданий» (лат.) – улица в Старом городе Иерусалима, по которой, как считается, пролегал путь Иисуса Христа к месту распятия.

³⁹ *Sikhes khulin* – см. сноски 30.

⁴⁰ *Der dukesi* – «Князёк» (*идиш*).

⁴¹ *In a kleyn shtetl in der Zamet* – / – *Zamet iz nokh geven Poyln* – / *iz a mol geven a melamed / flegt men tsu dertseyln; / tsen gildn hot er gehat a zman, / i dos nit tsu batsoln, / mistome iz er geven a groyser oreman / vi ir kent aykh gants laykht moln, / er hot gelebt in daykes un in noyt / a tog on zalts, a tog on broyt.* – В маленьком местечке в Жмуди – / Жмудь тогда еще была Польшей – / жил да был один меламед, / как когда-то рассказывали; / десять золотых он получал в семестр, / да и то было чрезмерно, / вероятно, был он большим бедняком, / как вы весьма легко можете себе

Дальше не помню. Отыщите это, и это для Вас будет находка. Вам при этом может быть в помощь М. Гордон, а не – глубоко уважающий Вас

Л. Гордон
4-го июня 88, СПб.

Beth Shalom Aleichem (Дом Шолом-Алейхема, Тель-Авив). LG-20/2. Автограф. Текст на рус. яз. со вставками на идише.

Опубликовано (с неточностями): Восход. СПб., 1902. № 40 (3 окт.). Стб. 25–26.

№ 5

Шолом-Алейхем – Иегуде-Лейбу Гордону

Киев, Мало-Васильковская, 26
9 июня 1888

Многоуважаемый Лев Осипович!

Если вы думали, что я могу обидеться на откровенное Ваше мнение (и искреннее) о жаргоне, то Вы ошиблись. Между нами, к[a]к видно, недоразумение. Я никогда не думал, чтобы наречию этому принадлежала историческая будущность как языка; но я не могу отказаться от мысли, что *теперь* диалект этот, под пером хороших писателей, может оказать массе громадную услугу. Значит вопрос чисто практического свойства, без всякой сколько-нибудь идеальной подкладки.

—

Но обижен я тем, что получаю от *Вас* письма на *русском*, а не на древнееврейском языке, которого столпом Вы служите вот уже 30 лет и который обязан Вам целой эрой в нашей литературе. Тем более обидно, что Ваши частные письма (к[a]к мне говорили) богаты такими прелестями, что приводят в восхищение не одних только дилетантов известного типа ⁴²משכילים האוכלים את המליצה בכל פה. Одно из двух: или Вы считаете меня большим ⁴³עם הארץ, или Вы жалеете своих природных перлов, как скупая красавица своей очаровательной улыбкой⁴⁴.

представить, / он жил в нищете и нужде, / один день – без соли, другой – без хлеба (*идиш*).

⁴² Maskilim ha-'okhlīm 'et ha-melitsah be-khol peh – маскилы, пожирающие мелицу полным ртом (*иврит*). Ср.: «и будут они пожирать Израиля полным ртом» (Ис 9:11 [9:12]; синодальный перевод). Здесь и далее в квадратных скобках дается нумерация глав и строк, принятая в христианской Библии. Мелица – витиеватый стиль с использованием библейской и талмудической фразеологии.

⁴³ Amorets – невежда (*идиш*).

⁴⁴ Впоследствии, публикуя в журнале «Восход» четыре письма, полученные от И.-Л. Гордона, Шолом-Алейхем в кратком предисловии вспоминал: «Как курьез не

2/

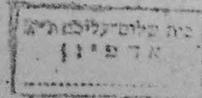


Милосердивый Государь
Силомонъ Капуловскъ!

Получилъ я и Ваше письмо и
Ваше „Букетъ“ который сътъ весьма
удачнаго надписаніе турремъ
срещи „Стѣлаиъ въ Простъ“ Поймѣ
и китателемъ Вамъ все итъ съвѣсть
всю итъ преесятъ? Я, приукайсь, не
подозрѣваю у нашей публики, китатю
щѣи только на фронтохъ, толькото
всудса и дельныхъ итѣиитъ и пона
матѣи кѣто събо въсюко дудодрефвен
ное. Мы спрашиваеиъ иже мнѣиъ о фрон
тохъ? Если въ, обращаеиъ мнѣ отдѣиъ
дѣло отъ съилюститъ и фронтохъ
съилюститъ отъ ея писателемъ то
Ваше откровелеиъ скажу, кѣто въ
таиъ всегда суще итѣваліе въсюко нѣтъ
кѣтъ върутаиъ нашею кожда самшиъ нечаиъ

כל הוצאות שמונת

2/20-18



Письмо Иегуды-Лейба Гордона Шолом-Алейхему от 4 июня 1888 г.
Дом Шолом-Алейхема (Тель-Авив)

—

Завтра имею получить из типографии мою новую брошюру-критику, которую, всеконечно, сейчас же вышлю Вам. Хотел бы знать, так ли я понял тип ⁴⁵בַּת שׁוּטְוַיְ Yourшей поэмы ⁴⁶קוֹטְסוֹ שֶׁל יוּד, о которой я говорю вскользь, как о необходимой параллели к той навозной куче романов, которые вошли в программу моего обозрения. Название книжки ⁴⁷שׁוֹמֵרֵי מִשְׁפֶּט; трактует [она] о 50-ти романах этого бездарного скотины-пачкуна. Написал я ее для распространения в народе и назначил общедоступную цену 21 к. с пересылкою (себестоимость почти столько же; дороговато!).

—

А знаете ли, какую я приобрел рукопись? «דִּי הַפֶּקֶר ווֵעֶלֶט» соч[инения] И. Б. Левинзона!⁴⁸ Имею также рукопись Аксенфельда⁴⁹. Вообще, я запасся таким богатым и разнообразным материалом, что хватит, думаю, на 3 сборника.

—

Об указанной Вами поэме я навел справки. Благодарю Вас!⁵⁰

—

могу не отметить тот факт, что во все время нашей переписки мы посылали друг другу упреки. Покойный Л[ев] О[сипович] упрекал меня в том, что, владея русской речью, я пользуюсь, однако, услугами жаргона, или, как он в шутку называл его, языком наших “праматерей”; я же упрекал его в том, что, владея в столь высокой степени священным языком наших “праотцев”, он прибегает в переписке с еврейским писателем к языку иноплеменному... Несмотря на это, каждый из нас оставался при своем: я не переставал писать ему на жаргоне, а он мне – по-русски» ([Шолом-Алейхем 1902, 24]). В действительности Шолом-Алейхем, написав на идише лишь первое письмо Гордону, в дальнейшем тоже перешел на русский (по крайней мере в тех письмах, которые нам известны).

⁴⁵ Bat-shu'a – Бат-Шуа или Бас-Шуа (*женск. имя*).

⁴⁶ Kotso shel yud – см. сноску 21.

⁴⁷ Shomers mishpet («Суд над Шомером»; Бердичев, 1888) – брошюра Шолом-Алейхема, в которой высмеивалось творчество беллетриста Шомера (Нохем-Меера Шайкевича; 1846–1905), автора многочисленных романов на идише, пользовавшихся значительной популярностью у массового еврейского читателя того времени.

⁴⁸ «Di hefker velt» («Мир произвола») – произведение Ицхок-Бера Левинзона (см. сноску 34).

⁴⁹ Аксенфельд Исроэл (1787–1866) – писатель, один из первых деятелей Гаскалы, писавших преимущественно на идише. Большая часть его произведений при жизни автора опубликована не была и распространялась в рукописных копиях. Обнаруженная Шолом-Алейхемом рукопись Аксенфельда содержала обширный роман под названием «Der fraumar» («Вольнодумец»). Роман планировался к печати во втором выпуске альманаха «Di yidishe folks-bibliotek» (см. об этом: [Sholem-Aleykhem 1941, 80; Di yidishe folks-bibliotek 1888, 258]). По каким-то причинам эта публикация не состоялась.

⁵⁰ Шолом-Алейхем действительно предпринимал определенные усилия по поиску поэмы «Der dukel», в частности – запрашивал о ней А.-Б. Готлобера и других писателей, с которыми находился в переписке (см.: [Sholem-Aleykhem 1941, 80]; см. об

Что мне делать с Вашим чудачком М. Гордоном? Не отвечает! Не можете ли Вы оказать мне услугу тем, что пришлете мне, во-первых, письмецо на его имя; во-вторых, его фотогр[афическую] карточку, которая, вероятно, у Вас имеется, или копию с нее (на мой счет; деньги обратной почтой)? Она мне нужна в пантеон жаргонных писателей, который я даю при «Сборнике». Также не имеются ли у Вас следующие фот[ографические] карточки, с которых Вы бы заказали у Шапиро⁵¹ на мой счет по одной, или две, копии: Ал[ександра] Цедербаума, Гольдфадена и Дика⁵². Ради Бога!

Еще одну просьбу. (Боже, от меня не оберешься просьбами! Но зато я готов служить Вам всем, чем пожелаете!) Вот в чем дело:

Я слышал, что только Вам возможно достать копию с портрета И. Б. Левинсона, находящегося в музее Великой княгини⁵³. Не забудьте, что в сем году ⁵⁴רמ"ט השנה ראש הטהה истекает 100 лет со дня его рождения, и что портрет его до сей поры никому не известен. Со своей стороны я готов пожертвовать ради этого 25 рублей. Если же нужно больше, то увидим, авось удастся Вам там, в Питере, раздобыть этот поистине драгоценный снимок, кто знает? Попытайтесь.

Ну, а Вашего собственного портрета я могу у Вас попросить? Могу ли я также предложить Вам изображение Вашего младшего брата, ⁵⁵אשר קנטך עבא ממאנו, и который предлагает Вам свою искреннюю преданность.

שלום עליכם⁵⁶

Собрание Исаака Кофмана (Санта-Клара, Калифорния). Автограф. Текст на рус. яз. со вставками на идише и иврите. Почтовая бумага с черной рамкой (в знак траура по недавно скончавшемуся отцу Шолом-Алейхему). Штамп с киевским адресом Шолом-Алейхем на рус. яз.

этом также: [Mitlman, Nadel 1941, 25–26]. Обнаружить полный текст поэмы ему, однако, так и не удалось (см. об этом: [Berkovitch 1958, 184]).

⁵¹ Шапиро Ошер (после крещения Константин Александрович; 1840–1900) – поэт. Писал на иврите. В то же время являлся популярным петербургским фотографом, владельцем фотоателье на Невском проспекте, издателем серии фотоальбомов «Портретная галерея русских литераторов, ученых и артистов» (1880).

⁵² Дик Айзик-Меер (1814–1893) – писатель, автор коротких рассказов на идише.

⁵³ Неясно, что именно Шолом-Алейхем именует «музеем Великой княгини». Можно предположить, что речь идет о собрании Великой княгини Марии Николаевны (1819–1876), которая увлекалась коллекционированием произведений искусства.

⁵⁴ Rosh ha-shanah 5649 – Рош-а-Шана 5649 (25 августа 1888 года по ст. ст.).

⁵⁵ 'Asher q̄tankha 'aveh mi-motno – которого чресл мизинец ваш толще (иврит). Ср.: «мизинец мой толще чресл отца моего» (3 Цар 12:10 или 2 Пар 10:10).

⁵⁶ Sholem-Aleykhem – Шолом-Алейхем.

№ 6

Иегуда-Лейб Гордон – Шолом-Алейхему

[Санкт-Петербург, между 26 и 28 июня 1888 г.]⁵⁷

Многоуважаемый Соломон Наумович!

Извините, что долго не отвечал. Не собирался.

Я, к сожалению, не в состоянии исполнить ни одного из Ваших поручений. Предположение, что я могу достать портрет И. Б. Левинсона, основано на ошибке. Точно также нет у меня и портретов остальных искомых Вами лиц. Мой портрет Вы же имеете в моих сочинениях хорошего издания. Хороший и удачный портрет мой появится в этом году в בית אוצר הספרות, ежегоднике Грэбера (Graeber)⁵⁸. Портрет этот изготовлен в Вене. Спросите его, он может уступить Вам клише по миновании надобности.

Получил и прочел Вашу критику. Скажите на милость, неужто есть литературную эквилибристику? Мне кажется, Вы пишете для Вашего собственного ⁵⁹מיניאן. Героиню моей поэмы ⁶⁰בַּת שׁוּאָה Вы охарактеризовали совершенно верно как тип целомудренной самоотверженной еврейки. (Меня даже справедливо упрекали за то, что я позволил ей раз поцеловать Фебуса, когда он признался ей в любви.) Такой светлый, ничем не запятанный образ понадобился мне для более рельефного отражения вопиющего поступка ее палачей, заставляющих ее гибнуть совершенно беспричинно, из-за недостающей йоты, которая, в сущности, вовсе и не должна быть, что Вы забыли прибавить⁶¹.

⁵⁷ Датируется по фразе: «На днях, в прошлую среду...»

⁵⁸ *Bet 'otsar ha-sifrut* («Сокровищница литературы»; 1887–1896) – литературно-научный ежегодник на иврите, издававшийся в Ярбславе (Галиция) и Кракове Шалтиэлем-Айзиком Гребером. Всего вышло пять томов.

⁵⁹ *Minyan* – миньян, то есть кворум из десяти мужчин, необходимый для общественной молитвы (*иврит*). Интересно, что вскоре, всего два месяца спустя после получения этого письма от Гордона, схожую риторическую формулу использовал и сам Шолом-Алейхем в своей полемике с Семеном Фругом. Однако объектом шолом-алейхемовской иронии стали уже не «жаргонисты», а «гебраисты» – издатели газет на иврите: «Судить о жаргонных сборниках, предназначенных для массы, для всего народа, с точки зрения понятного неуспеха трех ежедневных политических органов, посвященных каждый для своего “миньяна”, горсти гебраистов, по меньшей мере рискованно» (Шолом-Алейхем 1888, 821).

⁶⁰ *Bat-shu'a* – см. сноску 45.

⁶¹ В памфлете «Суд над Шомером» Шолом-Алейхем писал: «Описание благочестия, порядочности еврейской дочери, еврейской женщины – мастером этого является еврейский поэт Гордон. Возьмите “Из-за йоты” Гордона и увидите, как благочестива, добропорядочна и непорочна прекрасная Бас-Шуа, в жизни которой еще не было ни одного светлого, счастливого дня; ее муж Гилель уехал от нее в поисках заработка и словно в воду канул; лишь на минуту, на мгновение луч солнечного света озарил несчастную Бас-Шуа и в ее сердце вспыхнул огонек, огонек любви ко вдовцу Файвишу, который увидел ее в лавочке и полюбил, но без скандалов, без

За все отказы я рад дать Вам маленькое удовлетворение. На днях, в прошлую среду, כ"ח תמוז⁶², один из моих добрых знакомых праздновал свой 50-летний юбилей, и я ему настроил прилагаемое стихотвореньице. Если находите таковое годным, главное, если можете объяснить Вашей публике, что такое *муза*, *гимн*, *Te deum*⁶³, *ода*, *юбилей*, то можете воспользоваться им для Вашего сборника⁶⁴.

Вы видите, что я опять Вам написал по-русски. В корреспонденциях своих, с кем только могу, я всегда употребляю отечественный язык, разве если дело идет о специальных вопросах еврейской науки.

Преданный Вам Л. Гордон

Beth Shalom Aleichem (Дом Шолом-Алейхема, Тель-Авив). LG-20/3. Автограф. Текст на рус. яз. со вставками на идише и иврите.

Опубликовано (с неточностями): Восход. СПб., 1902. № 40 (3 окт.). Стб. 26–27.

№ 7

Иегуда-Лейб Гордон – Шолом-Алейхему

[Санкт-Петербург, 5 июля 1888 г.]⁶⁵

Милостивый государь Соломон Наумович!

Благодарю Вас за присланную карточку. Я считал Вас старшим, чем смотрите на фотографии. Вы смотрите настоящим кацапом, хоть сейчас ступай на погром...

Г[осподин] Этингер печатает стихотворения своего отца сам. 2 листа уже напечатаны⁶⁶.

“вкушения плодов любви”, как у Шомера... И даже когда весь их счастливый план срывается из-за мелочи, из-за буквы “йуд”, отсутствующей в разводном письме, даже когда несчастная Бас-Шуа остается вечной агунной, местечковой лавочницей – в беде, нищете, горестях, даже тогда Бас-Шуа не перестает быть еврейской дочерью, благочестивой, непорочной еврейской женщиной – до смерти, до могилы! Однако понять это способен Гордон, а не Шомер» ([Sholem-Aleykhem 1888, 56–57]). Агуна – см. сноску 23. Файвиш в письме Гордона Шолом-Алейхему именуется Фебусом.

⁶² 25 tamuz – 25 тамуза (то есть 22 июня 1888 г. по ст. ст.).

⁶³ Te Deum (от начальных слов лат. текста «Te Deum laudamus» – «Тебя, Бога, хвалим») – хвалебный гимн, исполняемый в рамках католического богослужения.

⁶⁴ Публикуя стихотворение И.-Л. Гордона «A brokhe» («Благословение») в первом выпуске «Di yidishe folks-bibliotek», Шолом-Алейхем посчитал нужным пояснить читателям лишь два слова из предложенного списка – «Te Deum» и «ода» (см.: [Di yidishe folks-bibliotek 1888, 295]).

⁶⁵ Авторская датировка дана в конце письма.

⁶⁶ При жизни врача, поэта и драматурга Шлойме Эттингера (ок. 1801–1856) его стихи, басни, эпиграммы и пьесы, написанные на идише, широко распространялись

В моем жаргонном стихотворении последняя строфа не должна быть изменена. Лицо, к которому стихи адресованы, есть именно, каким Вы его себе воображаете; поэтому оставьте последние две строчки нетронутыми⁶⁷. 4-ю строфу⁶⁸ וכו' אלט я полагал бы совсем опустить. Без нее также ладно будет. Или же переделать ее таким образом:

אלט און הייזעריג אפילו
עס איז צו זאגען טאקי מיאוס – (אז גאָר מיאוס)
וויא נאָך נעילה אַ בעל תפילה
וויא דער שטן נאָך דיא תקיעות⁶⁹.

Как прежде было, ⁷⁰בייש не рифмуется хорошо ни с ⁷¹עליות, ни с ⁷²תקיעות; а последнюю строку этой строфы предоставляю Вашему усмотрению, писать ли как теперь или оставить как было прежде⁷³.

путем устной передачи и в рукописях, но стали появляться в печати лишь после смерти автора. Гордон имеет в виду обширное собрание стихотворных произведений Эттингера, опубликованное его сыном Вильгельмом (см.: [Etinger 1889]). Вильгельм (Яков; после крещения Василий Сергеевич) Эттингер (1842–1915) одно время учился в Варшавском раввинском училище, а затем перебрался в Петербург, где сделался владельцем типографии и видным издателем медицинской литературы на русском языке, основателем журнала «Практическая медицина» и много-томной «Реальной энциклопедии медицинских наук» (см. о нем: [Reyzen 1927, 732; Zilbertsvayg 1934, 1561–1562; Врачебная газета 1915, 39–40]).

⁶⁷ Последняя строфа в опубликованном стихотворении выглядит так: Zolst hobn ales, vos dir felt, / – vi s'flegt zogn a mol mayn babe: / “oylem haze” oyf dizer velt / un oyf yener – di “oylem habe”. – Пусть будет у тебя все, чего тебе недостает, / как говорила когда-то моя бабушка: / «царствие земное» на этом свете, / а на том – «царствие небесное» (*идиш*).

⁶⁸ Alt un heyzerik ve-khu – старая и хриплая и т.д. (*идиш*).

⁶⁹ Alt un heyzerik afile / – es iz tsu zogn take mies (или az gor mies) – / vi nokh nile a bal-tfile / vi der sotn nokh di tkies. – [Моя муза уже стала] старой и хриплой даже – / о том говорить в самом деле неприятно (или совсем неприятно), – / как кантор после заключительной молитвы в Судный День, / как Сатана после трубных звуков (*идиш*). Согласно традиции, когда в праздник Рош-а-Шана раздаются трубные звуки, Сатана теряет свои силы.

⁷⁰ Biesh – стыд, бесчестье (*идиш*).

⁷¹ Alies – вызовы к чтению Торы в синагоге (*идиш*).

⁷² Tkies – трубные звуки, извлекаемые при помощи ритуального рога (*идиш*).

⁷³ В первоначальном поздравительном тексте, предназначенном, вероятно, для чтения вслух, *biesh* (на литовском диалекте идиша, носителем которого являлся Гордон, произносится как *bies*) рифмовалось с *alies*. Посчитав диалектную рифму неприемлемой в серьезном литературном издании, поэт предлагает Шолом-Алейхему два возможных решения: или опустить неудачное место, или исправить в нем соответствующие строки. Шолом-Алейхем выбрал второй вариант и, публикуя стихотворение в своем альманахе, воспроизвел новую версию четверостишия (см.: [Di yidishe folks-bibliotek 1888, 295]).

Я стихотвореньице это писал ямбами; быть может, что размер не везде выдержан строго. Дело в том, что наш литовский жаргон во многом не похож на Ваш волынский.

Все остальные переделки предоставляю Вашему усмотрению и жму Вам дружески руку.

Весь Ваш Л. Гордон

תשעה באב⁷⁴

Помета Шолом-Алейхема: Примечание адресата: Ред[акция] «Восхода» может печатать стихи латинским шрифтом⁷⁵.

Beth Shalom Aleichem (Дом Шолом-Алейхема, Тель-Авив). LG-20/4. Автограф. Текст на рус. яз. со вставками на идише и иврите.

Опубликовано (с неточностями): Восход. СПб., 1902. № 40 (3 окт.). Стб. 27.

№ 8

Иегуда-Лейб Гордон – Шолом-Алейхему

[Санкт-Петербург, 3 февраля 1889 г.]⁷⁶

Шолом-алеихем, друг мой реб «Шолом-Алейхем»!

Приношу Вам мою величайшую благодарность за Ваш дар чистый, «Библиотеку»⁷⁷, которую Вы сотворили на языке праматерей наших Сары, Ривки, Рахели и Леи, и прочих праведниц, что ныне в раю. И хотя доньше не достало мне еще времени прочитать всю книгу от начала до конца, просмотрев большую часть, я увидел, что житницы ее полны, обильны словами добрыми и убедительными всех видов⁷⁸. Сколько добрых жемчужин вправлены в нее...

⁷⁴ Tish'ah b'av – девятое ава (*иврит*).

⁷⁵ Редакция «Восхода» не воспользовалась этой рекомендацией – в четырех письмах И.-Л. Гордона Шолом-Алейхему, опубликованных журналом, все вставки на идише и иврите были набраны еврейским шрифтом, причем без диакритических знаков и с многочисленными неточностями (см.: [Шолом-Алейхем 1902, 24–27]).

⁷⁶ Авторская датировка дана в конце письма.

⁷⁷ См.: «дар чистый» (Мл 1:11; перевод под ред. Д. Йосифона по изданию: [Первые и последние пророки 1975, 491]; в синодальном переводе: «чистую жертву»). Здесь и далее в этом письме Гордон иронически использует библейские аллюзии для выражения своего отношения к первому выпуску альманаха «Di yidishe folksbibliotek», экземпляр которого ему прислал Шолом-Алейхем.

⁷⁸ Ср.: «житницы наши полны, обильны всяким хлебом» (Пс 144:13 [143:13]; синодальный перевод).

Но отвечает ли она Вашему намерению? Хорошее ли и правильное ли это дело, вновь учить заблуждающихся духом языку без понятий и разума, языку, который подобен городу разрушенному, без стен⁷⁹, языку без грамматики и правил, без ограничений в словообразовании и правописании? На пользу ли и во славу ли нам снова приучать сынов и дочерей наших говорить и писать на языке изгнания, на языке смешанном, который выпал народу нашему в местах неприятных⁸⁰ в дни странствий и скитаний по землям всех народов и языков? К тому же наверняка возникнет большой спор между устанавливающими правила, и не утаю от Вас, дорогой мой, что хотя в прочих делах я ученик Гилеля, но в этом деле склонен к большей строгости⁸¹. В усилиях книжников, старающихся восстановить нам эти руины в такое время, как наше, я вижу неприглядный знак укрепления реакции в нашей среде и опасуюсь, как бы не повлекло это за собой большого урона многолетним усилиям вот уже трех поколений, дабы усвоили сыны народа нашего чистый светский язык для дел мирских и язык священный для дел небесных⁸².

Мнение, которое я открыл Вам, – это мое личное мнение, я не навязываю его другим и говорю Вам это не для того, чтобы ослабить руки Ваши в трудах, которые Вы совершаете с мастерством мудреца. И разве из-за того, что дом Гилеля запрещает яйцо, снесенное в праздничный день, курица перестанет нести яйца?⁸³ Но при всем том кажется мне, что Ваша обязанность – сплавить и очистить этот язык, насколько это в Ваших силах, построить в нем защитный вал грамматики и установить правила и нормы в произношении слов и в правописании, и прежде всего – приблизить и объединить произношения южан и северян, разрешить различия между ними,

⁷⁹ См.: «город разрушенный, без стен» (Пр 25:28; синодальный перевод). У поэтов-гебраистов XIX в. (например, А.-Б. Готлобера) можно встретить эту формулу по отношению к ивриту. По их представлениям, требовалось жестко регламентировать написание поэзии на иврите, иначе «святой язык» будет похож на «город разрушенный, без стен» (подробнее об этом см.: [Полян 2015, 236–247]). В данном случае И.-Л. Гордон сравнивает с таким городом идиш: по его мнению, этот «язык без грамматики и правил» пребывает в состоянии «разрушенного города» всегда.

⁸⁰ Ср.: «наделы выпали мне в приятных местах» (Пс 16:6 [15:6]; перевод Д. Йосифона по изданию: [Кетувим 1978, 7]). В синодальном переводе: «межи мои прошли по прекрасным местам».

⁸¹ Согласно Талмуду, из двух фарисейских школ, существовавших в Иерусалиме на рубеже новой эры, школа Гилеля была склонна к более либеральному толкованию законов, чем школа Шама.

⁸² Речь идет о стремлении сторонников Гаскалы на смену традиционному двуязычию евреев Восточной Европы (сосуществованию в их среде иврита и идиша) ввести новое – иврит-немецкое или иврит-русское.

⁸³ Намек на один из немногих случаев в Талмуде, когда решение школы Гилеля строже, чем школы Шама. В Мишне (трактат «Бейца») рассматривается вопрос о яйце, снесенном в праздничный день. Школа Шама разрешает употреблять такое яйцо в пищу, в то время как школа Гилеля запрещает.

так чтобы одно правило не распалось на два⁸⁴. На сем удовлетворюсь в этом послании простым намеком на это важное дело, но, возможно, вернусь к нему в бóльших подробностях в отдельном сочинении, если посетит меня дух улицы еврейской и двора синагогального, который, правда, не удостоен права посещать и в котором не могу пребывать постоянно в том месте, где пишу эти строки.

И вот я говорю Вам и сотрудникам Вашим: шолом-алеихем! Алейхем-шолом! Крепитесь, и да будет Господь с Вами, и да возвысит он и возвеличит имя Ваше, как желает того любящий и почитающий Вас

И[егуда-]Л[ейб] Г[ордон]
Канун святой субботы, 3 февраля 1889, СПб.

Опубликовано на языке оригинала (иврите): Igrot Yehuda Leyb Gordon. Varsha, 1894. Vol. 2. P. 310–311.

№ 9

Иегуда-Лейб Гордон – Шолом-Алейхему

[Санкт-Петербург, 2 апреля 1890 г.]⁸⁵

Милостивый государь Соломон Наумович!

Скоро два года, как я не получаю и не читаю евр[ейских] периодических изданий и перестал писать по-еврейски. Я прячусь и стараюсь, чтобы обо мне забыли, но меня ищут и находят. Не забыли обо мне и Вы, многоуважаемый г. Рабинович, и удостоили поднесения нового Вашего произведения⁸⁶. Я успел уже многое в нем прочесть, нашел много дельного и талантливого и не перестаю удивляться неутомимой хлопотливости, которую посвящаете этому делу, хотя я все еще не могу убедиться в желательности и целесообразности подобного рода изданий для спасения нашего народа. Но чем мне отблагодарить за Ваше постоянное внимание? Выслать Вам стоимость книги? Но у Вас, я знаю, больше рублей, чем у меня. Писать для будущих выпусков также не могу обещать; я никогда не считал себя мастером в этом жанре. Мне остается ограничиться и Вам удовольствоваться одним выра-

⁸⁴ Имеются в виду фонетические и грамматические различия между двумя основными группами диалектов идиша – южной (к ней относятся волинский, подольский, бессарабский, польский и некоторые другие диалекты) и северной (литовский, белорусский, курляндский диалекты).

⁸⁵ Авторская датировка дана в конце письма.

⁸⁶ Судя по всему, И.-Л. Гордон получил от Шолом-Алейхема второй выпуск альманаха «Di yidishe folks-bibliotek» (Киев, 1889).

жением благодарности за память и внимание. Со стороны инвалидного ветерана евр[ейского] пера Вы больше и ожидать не могли.

Мне приятно было увидеть Вас в числе подписавшихся на энциклопедический словарь, так как из него Вы некоторым образом познакомитесь и с моею деятельностью в последнее время. Все статьи касательно евреев и евр[ейской] науки в 1-м полутоме принадлежат мне⁸⁷.

Желая Вам успеха и удачи во всем, остаюсь с должным уважением
преданный Вам *Л. Гордон*
2-го апреля 1890
СПб.

*Beth Shalom Aleichem (Дом Шолом-Алейхема, Тель-Авив). LG-20/5. Автограф.
Текст на рус. яз.*

Источники

- Врачебная газета 1915 – Врачебная газета. СПб., 1915. № 3 (18 янв.).
Дубнов 1916 – *Дубнов С.М.* Воспоминания о Шолом-Алейхеме и его литературная переписка // Евр. старина. Петроград, 1916. Т. 9. Вып. 2/3. С. 227–252.
Кетувим 1978 – Кетувим / Пер. Д. Йосифона. Иерусалим: Мосад арав Кук, 1978.
Первые и последние пророки 1975 – Первые и последние пророки / Ред. перевода Д. Йосифон. Иерусалим: Мосад арав Кук, 1975.
Шолом-Алейхем 1888 – *Шолом-Алейхем [Шолом-Алейхем]*. Письмо в редакцию // Недел. хроника Восхода. СПб., 1888. № 35 (28 авг.). Стб. 820–821.
Шолом-Алейхем 1902 – *Шолом-Алейхем [Шолом-Алейхем]*. Письма Л. О. Гордона // Восход. СПб., 1902. № 40 (3 окт.). Стб. 24–27.
Berkovitsh 1958 — *Berkovitsh Y.-D.* Mit der mishpokhe fun shriftshteler // *Dos Sholem-Aleykhem-bukh*. Nyu-York, 1958. Z. 155–189.
Di yidishe folks-bibliotek 1888 — *Di yidishe folks-bibliotek*. Band 1. Kiev, 1888.
Etinger 1889 — *Etinger Sh.* Mesholim, lidlekh, kleyne mayselekh un katoveslekh, eygene un nokhgemakhte. СПб., 1889; 2-е изд. 1890.
Mitlman, Nadel 1941 — *Mitlman Y., Nadel Kh.* Sholem-Aleykhems briv // *Sholem-Aleykhem*. Oysgeveylte briv (1883–1916). Moskve, 1941. Z. 5–30.
Reyzen 1927 — *Reyzen Z.* Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye. Band 2. Vilne, 1927.
Sholem-Aleykhem 1888 — *Sholem-Aleykhem*. Shomers mishpet. Berditshev, 1888.

⁸⁷ Речь идет об «Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона», издававшемся в Петербурге с 1890 г.

Sholem-Aleykhem 1941 — *Sholem-Aleykhem. Oysgeveylte briv* (1883–1916).
Moskve, 1941.

Zilbertsvayg 1934 — *Zilbertsvayg Z. Leksikon fun yidishn teater*. Band 2. Varshe,
1934.

Литература

Полян 2015 – Полян А.Л. Двужычыіе иврит-идиш в еврейской
просветительской поэзии в Восточной Европе // Критика и семиотика.
2015. № 1. С. 236–247.

Френкель 2012 – Френкель А.С. Русский писатель Шолом-Алейхем // Новое
лит. обозрение. 2012. № 114. С. 151–177.

Edited and Annotated Correspondence between Sholem Aleichem and Judah Leib Gordon

Alexander Frenkel

(Executive director, Jewish Community Center of St. Petersburg)

E-mail: frenk99@mail.ru

ID ORCID: 0000-0002-0970-5870

Abstract: The exchange of letters between the Yiddish writer Sholem Aleichem (1859–1916) and the Hebrew poet Judah Leib (Leon) Gordon (1830–1892) took place in 1888–1890 and deals with the challenging problems facing Jewish literature at the end of the nineteenth century. This correspondence is published here for the first time in its entirety, bringing together the original letters from the National Library of Israel (Jerusalem), Beth Shalom Aleichem (Tel-Aviv) and the private collection of Isaak Kofman (Santa Clara, CA). Two letters, originally written in Yiddish and Hebrew, are presented here in Russian translation. The other seven letters are presented in the original Russian with numerous insertions in Yiddish, Hebrew and Aramaic.

Keywords: Yiddish Literature, Hebrew Literature, Sholem Aleichem, Judah Leib Gordon

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.4.3

References

Alexander Frenkel, “Russkii pisatel' Sholom-Aleikhem”, *Novoe literaturnoe obozrenie*, no. 114 (2012): 151–77.

Alexandra Polyan, “Dvuiazychie ivrit-idish v evreiskoi prosvetitel'skoi poezii v Vostochnoi Evrope”, *Kritika i semiotika*, no. 1 (2015): 236–47.

Обзоры
Рецензии
Аннотации

Surveys
Reviews
Annotations

Анна Мария Басаури Зюзина
(Национальный педагогический университет им. М.П. Драгоманова,
Киев, Украина)

Кандидат философских наук, доцент, кафедра богословия и религиоведения, Национальный педагогический университет им. М.П. Драгоманова (Киев)

E-mail: manya_basauri@ukr.net

ID ORCID: 0000-0002-1824-1393

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.1

Советская иудаика: история, проблематика, персоналии /

Науч. ред. М. Куповецкий. Иерусалим; М.: Гешарим /
Мосты культуры, 2017. 416 с.

Рецензируемая книга представляет собой сборник статей, подготовленных на основе докладов международной конференции «Советская иудаика: история, проблематика, персоналии» (2009). Сам факт того, что публикация произошла через восемь лет после проведения конференции, может немного насторожить читателя, однако доклады были значительно доработаны, расширены и осовременены, поэтому разрыв во времени при чтении не ощущается. Важно отметить, что сборник является результатом работы ученых из четырех стран: Израиля, США, России и Беларуси. Кроме того, книга носит «новаторский» характер, поскольку наряду с исследовательскими текстами здесь представлены и воспоминания самих «агентов» советской иудаики 80-х гг. (Семен Якерсон, Игорь Крупник, Михаэль Бейзер, Игорь Котлер и Аркадий Зельцер).

Логически все статьи распадаются на две большие группы: статьи про институции и их деятельность, а также статьи про научную жизнь отдельных людей. Пересказать содержание всех статей в рецензии невозможно, да и не нужно, но нам хотелось бы дать читателю общее представление о темах, затронутых в сборнике.

Первая статья про институции посвящена **истории еврейских академических подразделений в Белорусской Советской Социалистической Республике в 1920-х – начале 1940-х гг. (по документам Центрального научного архива Национальной академии наук Беларуси)**. Автор ее – **Дмитрий Шевелев** – касается проблемы институционализации советской

иудаики в Беларуси. Используя архивные материалы, он устанавливает время учреждения Института еврейской пролетарской культуры (1933 г.). К сожалению, эта организация просуществовала недолго – всего два года, после чего все институты национальных меньшинств БССР были слиты в единый институт (С. 76–77).

Белорусскую тему продолжает статья **Андрея Замойского** «**“Лицом к местечку!” Изучение местечек Советской Беларуси в 1920–1930-е годы**». Автор выделяет четыре причины интереса к исследованию местечек в раннесоветский период: 1) необходимость включить местечки в новую экономическую систему; 2) необходимость проведения новой национальной политики; 3) желание показать преобразование местечек в новый тип советского поселения; 4) бурное развитие этнографии и краеведения в СССР. Главной чертой исследования местечек была их практическая значимость: исследования поощрялись советской властью лишь в тех случаях, когда их результаты могли быть использованы для решения конкретных практических задач (например, демографический состав населения местечек изучали для того, чтобы эффективнее проводить политику переселения евреев в сельскохозяйственные поселения).

Не выходит за хронологические рамки 30-х годов XX в. и статья **Михаила Крутикова** «**Советская еврейская фольклористика в идеологическом контексте тридцатых годов**». Первая часть статьи посвящена анализу работы Мейера Винера «Фольклоризм и фольклористика (некоторые предварительные замечания к методологии фольклористики)» (1932), в которой он излагает свою программу исследования еврейской фольклористики в связи с новыми требованиями «ленинского» этапа развития науки. Подход Винера к фольклору вполне отражает тенденции в советской фольклористике того времени, которая видела своей задачей «марксистскую реконструкцию культуры угнетенных классов» (С. 120). Винер предлагал повсеместно применять марксистский материализм, рассматривающий культуру как надстройку экономики; при таком подходе фольклор становился источником «анализа классовых противоречий, но не имел будущего в пролетарском социалистическом обществе» (С. 127). К концу 30-х гг. Винер отказался от радикального классового детерминизма и изменил свое отношение к фольклору, который уже представлялся ему имеющим «положительное значение как часть общей прогрессивной народной культуры» (С. 132).

Рассказ о советской иудаике 30-х годов продолжает статья **Александра Иванова** «**Выставка “Евреи в царской России и в СССР” в контексте советского музейного строительства в 1930-е гг.**». Для усиления идеологического давления советское государство активно использовало научное сообщество, поскольку научное доказательство улучшения жизни советских народов было чрезвычайно важным. В Государственном музее этнографии уже работала еврейская секция, поэтому создание выставки «Евреи в царской России и в СССР» именно здесь казалось вполне оправданным.

Центральным элементом экспозиции должна была стать часть, посвященная хозяйственному и культурному строительству в Еврейской автономной области (Биробиджане). Визуальный ряд выставки был сформирован по принципу контрастного противопоставления «дореволюционной» и «послереволюционной» жизни российских евреев. Однако сразу после открытия выставка вызвала неожиданный эффект, о чем свидетельствуют записи в книге отзывов: «Знатоки старого местечка воспринимали экспозицию, в особенности обстановочные сцены, крайне эмоционально, не без ностальгических элементов. Их определенно удовлетворяло, что предметы повседневного обихода, хорошо знакомые им из личного опыта жизни в местечке, оказались в витринах и таким образом были наделены ценностью музейных экспонатов» (С. 180). Между тем более юные посетители, которые лично не были знакомы с еврейским местечком, «отзывались о "вводном разделе" в точном соответствии с идеологически выверенными этикетками и лозунгами, включенными в экспозицию» (С. 181). Автор также показывает различия в восприятии выставки научными сотрудниками и обычными посетителями. В итоге он делает вывод о том, что выставочная репрезентация прошлой жизни евреев (до СССР) имела успех у аудитории, тогда как репрезентация советского настоящего евреев была не столь привлекательной, поскольку не отражала действительности, ведь ЕАО так и не стала «родиной всех евреев».

Статья **Давида Э. Фишмана** посвящена **Еврейскому музею в Вильнюсе (1944–1949 гг.)**. До Второй мировой войны в Вильнюсе было три крупных центра иудаики, но сразу по ее завершении был создан Еврейский музей в Вильнюсе, который функционировал не только как музей, но и как еврейский культурный, образовательный и исследовательский центр. «В исторической ретроспективе, Еврейский музей в послевоенном Вильнюсе имел несколько уникальных особенностей: 1) это было единственное новое еврейское научное учреждение, созданное в СССР после войны; 2) это был единственный действующий Еврейский музей в Европейской части послевоенного СССР; 3) это был первый в мире музей Холокоста с постоянной экспозицией, посвященной уничтожению европейского еврейства» (С. 242). Уже в начале 1946 г. музей открыл свою главную постоянную экспозицию «Фашизм – это смерть», которая стала «редким для СССР случаем распространения среди широкой общественности информации о Холокосте» (С. 247). И хотя музей был закрыт в 1949 г., трудно недооценить его важность в развитии советской иудаики.

Леонид Кацис в статье «**Русско-еврейская литература как предмет изучения в XX веке**» рассматривает важную методологическую проблему: что есть «русско-еврейская» литература и кого из авторов, пишущих в советское время, можно к ней отнести. Развитие изучения русско-еврейской литературы началось в 1970-х гг. в Израиле, ярким исследователем ее был Симон Маркиш. Он считал, «что из-за Холокоста и советских преследова-

ний закончилась именно та трехязычная русско-еврейская среда, которая, будучи вполне еврейской, тем не менее, сознательно выбирала русский язык, а не по необходимости пользовалась единственно доступным советским полностью ассимилированным евреем, утратившим все еврейское, русским языком» (С. 269).

Во второй части книги собраны статьи, посвященные отдельным лицам и носящие преимущественно биографический характер. Честно говоря, эта часть нам понравилась больше, поскольку именно такие статьи показывают «человеческое лицо» советской (и современной) иудаики. Такие статьи делают иудаику для молодых исследователей чем-то бóльшим – не просто «сферой научных интересов», а «способом существования». Это замечательно подметил С. Якерсон: «Если предположить, что родиной ученого может быть его наука, то Лев Ефимович [Зингер. – прим. авт.], безусловно, прожил свою жизнь на Родине, прожил, как ее истинный патриот – и преданность ей сумел доказать в неравной борьбе с действительностью, и служил ей до последнего часа» (С. 283).

Открывает эту часть сборника статья Дана Харува «**Бурное десятилетие Семена Марковича Дубнова: библейская история как национальная миссия во время мирового кризиса (1914–1924)**». Автор попытался «рассмотреть разные аспекты отношения Дубнова в 1914–1924 гг. к библейскому периоду еврейской истории» (С. 15). Как нам кажется, статья в основном носит описательный характер, но сквозь нее красной нитью проходит концепция истории еврейского народа, предложенная Семеном Дубновым.

Как бы продолжая статью о Дубнове, Элисса Бемпорад в статье «**Израиль Сосис и наследие русско-еврейской историографии**» осмысляет влияние Дубнова на еврейских историков 1920–1930-х годов. Именно новая парадигма, в основе которой лежит классовая борьба, по нашему мнению, и делает «советских» историков «советскими». Интересен тот раздел статьи, где автор выделяет сходные черты в трудах и системах мышления Дубнова и Сосиса: 1) оба историка использовали исследование еврейской истории для создания новой еврейской самоидентификации; 2) оба историка сходным образом оценивали роль кагала в еврейской истории; 3) оба исследователя в качестве исторических источников использовали *пинкасы*. В статье проиллюстрированы взаимоотношения между дореволюционной еврейской наукой и советской интерпретацией истории евреев. Запоминающейся нам показалась такая характеристика: «Особую оригинальность Сосису придавало то, что он был переходной фигурой, "пойманной" в пространстве между двумя научными мирами – дореволюционной России и советского коммунизма» (С. 44).

Статья Деборы Ялен посвящена жизни и творчеству Ильи Исааковича Вейцблита (1895–1937). В своей монографии «Динамика численности еврейского населения на Украине в 1897–1926 гг.» И. Вейцблит предположил, что еврейское население Украины «недосчитывает» 724 тыс. человек,

что стало результатом событий первых десятилетий XX в. Именно за эту гипотезу Вейцблита раскритиковали советские коллеги. 29 марта 1937 г. Вейцблит был арестован в Киеве и после нескольких месяцев допросов его признали виновным. В частности ему вменялось в вину оппозиционное отношение к советской политике в украинской деревне, сознательное искажение результатов Всесоюзной переписи населения 1937 г. в целях восстановления капитализма в СССР.

Геннадий Эстрайх продолжает серию статей, посвященных отдельным персоналиям в иудаике, статьей «**(Интер)национализм в творчестве Переца Маркиша. О роли литературоведческого интерфейса в еврейской литературе**». П. Маркиш принадлежал к первому поколению советских писателей, чье творчество пришлось на период противостояния двух разных тенденций: с одной стороны, литературное развитие проходило достаточно свободно, а с другой – все отчетливее ощущалось давление государства, желавшего подчинить себе литературу. Не очень понятно, что именно автор подразумевает под словом «интерфейс», которое вынесено в название статьи. Можем лишь предположить, что он имеет в виду «одобренных» советской властью литераторов и критиков – тех, которые имели право представлять и выражать свои идеи, находясь строго в рамках советской идеологии. Автор отмечает, что творчество Маркиша вызывало разногласия у интерфейсных критиков из-за его «национализма».

Марк Куповецкий в статье «**Исследователь социально-экономической модернизации советского еврейства Лев Григорьевич Зингер в московских реалиях 20-х – начала 50-х гг. XX века**» не ставит себе целью анализ значимости научного наследия Зингера, а скорее сосредотачивается на социальных контекстах формирования его системы ценностей и механизмов их реализации. Автор достаточно подробно описывает жизненный путь Л.Г. Зингера, пытается понять, какие факторы стали решающими при выборе им научной деятельности, какие причины могли заставить его заняться явно менее прибыльной научной деятельностью, чем та, которой он занимался до этого. Именно под руководством Зингера были опубликованы сведения о евреях по данным переписей, проводившихся в разных областях СССР, в том числе в Украине, Крыму и Биробиджане в 1926, 1929, 1930 и 1931 гг. Куповецкий не только анализирует опубликованные работы и исследования Зингера, но и находит новый материал и обнаруживает планы, которые так и не были реализованы. Это помогает увидеть иудаику не как застывший научный феномен, имеющий свои достижения, но и как «живую» науку, которая постоянно находится в поиске новых тем исследования, постоянно разрабатывает новые проблемы. Однако Зингеру не удалось избежать репрессий, и в 1951 г. его арестовали, а его докторскую диссертацию конфисковали вместе с небольшой библиотекой по еврейской истории. Единственное, что усложняет чтение этой статьи – это многобуквенные аббревиатуры, которые знакомы исследователю, занимающемуся

близкой проблематикой, но могут затруднить адекватное восприятие текста для неискушенного читателя.

Как и в статье о Зингере, в статье **Семена Якерсона «Я остался в Ленинграде, чтобы стать гебраистом». Немного о моем незабвенном наставнике Льве Ефимовиче Вильскере и отечественной гебраистике его времени»** не дается характеристика научного наследия Вильскера, скорее, автор пытается передать своеобразие советского времени. Очерк проникнут теплотой и уважением к герою статьи. Вильскер работал в отделе литературы стран Азии и Африки Ленинградской Публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина, знал классические памятники иудаизма, был знаком с иудейской традицией, кроме того, он получил научную подготовку на кафедре ассириологии и гебраистики Ленинградского университета. В 1970 г. он защитил кандидатскую диссертацию «Исследование самаритянского языка», которая через несколько лет была опубликована на русском и французском языках. «Основным научным интересом Льва Ефимовича стал поиск неизвестных стихов великого испанского поэта Иехуды Галеви (1075–1141?). Вильскер сумел найти 19 неизвестных стихотворений поэта и 198 стихов в неизвестной редакции!» (С. 282).

Игорь Крупник продолжает серию автобиографических текстов статьей «**Как мы занимались историей... и этнографией: К 35-летию Еврейской Историко-Этнографической комиссии, 1981–1990 гг.**». Это интересный пример осмысления собственной научной деятельности через многие годы, попытка систематизации личного опыта и «вписания» себя и своей исследовательской деятельности в историю советской иудаики, ведь автор был одним из основателей Еврейской Историко-Этнографической комиссии (ЕИЭК). В 1981 г. группа московских этнографов, историков, этнузиастов изучения еврейской культуры объединилась в ЕИЭК, которая «просуществовала около 10 лет и завершила свою деятельность к 1990 г. из-за отъезда большинства участников за границу и становления легального еврейского движения в бывшем СССР, в которое активно включились члены ЕИЭК» (С. 286). ЕИЭК по праву можно назвать научным сообществом, которое «положило начало новой русскоязычной иудаике за пределами немногих разрешенных тогда направлений <...>. Она открыла возможность нового изучения истории, современного положения и этнокультурного наследия еврейского населения СССР...» (С. 307). Конечно, деятельность ЕИЭК кажется более богатой и активной по сравнению с развитием иудаики в предыдущие десятилетия существования СССР. В статье показана связь с официальными институтами, особенно в ситуации конфликта между «недовольными гражданами» и исследователями ЕИЭК.

Если сравнивать деятельность ЕИЭК с другими неформальными группами исследователей иудаики, то кажется, что в Москве как столице СССР было больше возможностей для исследований (в отличие, например, от Киева). Здесь было больше литературы, источников, больше институций, больше

еврейских энтузиастов. В этом контексте, вероятно, было бы интересно отдельно исследовать факторы, способствующие и препятствующие развитию иудаики в разных советских республиках, ведь не секрет, что политическая и социальная ситуация в республиках отличалась от ситуации в столице.

Следующая автобиографическая статья написана **Михаэлем Бейзером** «**Подпольная иудаика в Ленинграде в 1980-х годах**». В Ленинграде, как и в Москве, проходили квартирные семинары по еврейской истории и культуре. Когда стало трудно находить квартиры для проведения семинаров, у М. Бейзера родилась идея новой формы деятельности – семинара с углубленным изучением иудаики. В отличие от ЕИЭК Ленинградский семинар не избегал публикаций в самиздате, в результате чего «Ленинградский Еврейский альманах» (самиздатовский журнал) стал основным печатным органом семинара. Представленная статья является своего рода продолжением рассмотренной выше работы, поскольку показывает «нелегальную» иудаику, общей особенностью которой была изолированность от советской науки и мировой иудаики. Показательно, что неформальные «тусовки», хотя их многие и покинули в связи с эмиграцией, со временем перерастали в научные институты.

Продолжает автобиографическую часть **Игорь Котлер** со статьей «**Мой путь в иудаику**». Автор описывает свою заинтересованность в иудаике и невозможность поступить на какой-либо гуманитарный факультет из-за своей национальности. Несмотря на это, автор старался найти любые способы официального участия в академической жизни. И. Котлер уверен, что его успешность в иудаике объясняется местом его проживания, ведь Ленинград был вторым культурным центром СССР, что давало возможность начинающим исследователям получить «доступ к тем источникам, о которых не смели даже мечтать те, кто жил в советской провинции» (С. 393).

Завершает сборник статья **Аркадия Зельцера** «**Как я попал в иудаику**», в которой автор акцентирует внимание на людях, сыгравших важную роль в его становлении как исследователя еврейской истории. Вера в то, что научные публикации, издававшиеся в Москве, легитимизируют его занятия иудаикой, была серьезной моральной поддержкой. А. Зельцер также описывает те трудности, которые возникали при исследовании еврейской тематики. Сюда он относит давление властей (КГБ проводило «воспитательные беседы»), а также незнание элементарных правил работы с источниками, что значительно затрудняло любые исторические исследования.

Как представляется, сборник «Советская иудаика» с полным правом пополнит ряд научных изданий, посвященных советскому периоду исследований еврейской истории и культуры, например, таких, как книга Г.С. Зелениной «Иудаика два: ренессанс в лицах» (2015).

Институциональное развитие научной иудаики проходило в двух направлениях: официальном (контролируемом и идеологически выверенном) и подпольном (более свободном, методологически разнообразном и

основанном на энтузиазме отдельных людей). Во многих статьях подчеркивается важность личного контакта и подхода к молодежи, поощрение занятий еврейской историей. Взаимопомощь, передача знаний и циркуляция книг среди исследователей иудаики помогали проводить исследования и заинтересовывать людей. Хотя в сборнике и не представлена общая система советской иудаики, но «мозаичное» раскрытие отдельных тем, какое и должно быть в сборнике, дает возможность сделать обобщения и в будущем вывести общую парадигму развития советской иудаики.

Итак, в целом сборник «Советская иудаика» оставляет впечатление продуманного сочетания «архивных» исследований, показывающих внешнюю канву событий, открывающих новые аспекты известных историй, и «живых» рассказов реальных людей, которые дополняют сухие исследования показом внутренней мотивации каждого отдельного ученого, обратившегося к занятиям иудаикой, повествуют о том, как много препятствий было преодолено и сколь многое делали люди для развития того, что в принципе не могло развиваться в тоталитарном государстве, коим являлся СССР.

**Sovetskaya iudaika: istoria, problematika, personalii /
Ed. by M. Kupovetsky. Jerusalem; Moscow: Gesharim /
Mosty kultury, 2017. 416 pp.**

Anna Mariya Basauri Ziuzina (Kiev, Ukraine)

Ph.D., assistant professor, Department of Theology and Religious Studies, National Pedagogical M.P. Dragomanov University (Kiev)

E-mail: manya_basauri@ukr.net

ID ORCID: 0000-0002-1824-1393

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.1

References

Kupovetskiy M., ed. *Sovetskaia iudaika: istoriia, problematika, personalii*.
Jerusalem; Moscow, 2017.

Екатерина Карасева

(Европейский университет в Санкт-Петербурге, Санкт-Петербург, Россия)

Магистр востоковедения и африканистики (ИСАА МГУ, 2016), магистрант,

Европейский университет в Санкт-Петербурге; переводчик с иврита и идиша

E-mail: katykaraseva@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-3286-0959

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.2

Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw and Moscow /

Ed. by Gennady Estraikh and Mikhail Krutikov. Oxford:
Legenda, 2017. 201 p.

В прошлом году в издательстве «Legenda» вышел сборник исследований о еврейской жизни в трех крупных городах – Москве, Варшаве и Санкт-Петербурге. Этот сборник – очередная книга в серии «Studies in Yiddish», посвященная модернистской культуре на идише. Ранее в серии вышли книги «Идиш и левое движение», «Идиш в веймарском Берлине», сборники, посвященные Дер Нистеру, Давиду Бергельсону и Перецу Маркишу.

Как и многие предыдущие издания серии, сборник стал результатом Международной конференции имени Менделя Фридмана в Оксфордском университете. Подобный формат, с одной стороны, помогает собрать воедино свежие работы, которые до публикации уже прошли испытание в виде замечаний и вопросов на конференции. С другой стороны, издания такого плана нередко отличает тематическая неоднородность: выступление каждого исследователя посвящено своему сюжету, потому статьи в сборнике, несмотря на старания составителей, не обязательно связаны одной логикой общего исследования, как, например, главы коллективной монографии. Каждый автор придерживается своей методологии, имеет собственный подход к освещению общей проблемы сборника, в данном случае – идишеязычной еврейской культуры начала XX в. Даже временные рамки представленных исследований оказываются достаточно широки: от конца XIX в. до постперестроечной эпохи. Кроме того, они не всегда сопоставимы: в нашем случае они варьируются от одного года (1897) до целого века.

В результате получившийся сборник состоит из весьма серьезных исследований, однако список тем выглядит довольно пестрым: отношения

между русскими и польскими евреями, творчество Дер Нистера, театральная карьера Клары Юнг, два опросника общественного мнения в журнале «Литерарише блэтэр», петербургские архивы и музеи; в двух статьях затрагивается тема путешествий еврейских писателей из Польши и Германии в СССР, а еще в одной рассматриваются вопросы биографии Михаила Эпельбаума. Бесспорно, все эти блестящие исследования ценны каждое по отдельности и неплохо дополняют друг друга, но весьма трудно составить из них сборник с единым стержнем, книгу, охватывающую ключевые аспекты еврейской жизни во всей их полноте.

В предисловии к сборнику редакторы поясняют, что выбрали именно эти три места – Санкт-Петербург, Москву и Варшаву – во многом под влиянием романа-трилогии Шолома Аша «Перед потопом» (в английском переводе – «Три города»). Такой выбор можно рассматривать и как установление временной и тематической парадигмы. Эти три города единовременно были центрами идишеязычной культуры прежде всего в межвоенные – 1920–1930-е – годы, когда значительная часть евреев уходит из общины и встраивается в новое общество, в крупных городах создается новая светская еврейская культура, языком которой служит именно идиш. В начале этого периода общее население трех городов вполне сопоставимо: в 1920 г. в Москве проживало ок. 1 030 000 человек, в Петрограде – 740 000, в Варшаве, по данным переписи 1921 г., – ок. 937 000.

В Петербурге / Петрограде и Москве до 1917 г. (а точнее – до 1915 г., когда черта оседлости была фактически отменена), еврейское присутствие было сравнительно небольшим. Однако в 20-е годы оба города, в которые устремляются еврейские массы, становятся новыми центрами еврейской культуры – секулярной и социалистической, с рабочими клубами, школами, университетами и курсами, газетами, журналами, издательствами, театрами и писательскими объединениями. Судьба Варшавы иная: она была еврейским центром еще в XVIII–XIX вв., здесь традиционно проживало значительное еврейское население, однако именно в 1920-е годы в городе развивается светская модернистская культура. В этот период еврейское население в Петрограде / Ленинграде и Москве существенно меньше, чем в Варшаве, но в конце 1930-х разрыв уже не столь велик: в Варшаве проживало около 375 000 евреев, в Москве – ок. 250 000, в Ленинграде – ок. 200 000.

Большая часть статей в рецензируемом издании ограничивается рассмотрением именно межвоенного времени. Своего рода отправной точкой для всего сборника является вводная статья Джеффри Вайдлингера. Это подробный статистический очерк о еврейском населении Москвы, Петербурга и Варшавы по состоянию на 1897 г.: именно тогда была проведена первая (и единственная) всеобщая перепись населения Российской империи. Автор подробно описывает, как менялась структура еврейского населения трех городов, в каких районах была сконцентрирована еврейская жизнь, чем занимались эти люди, какими языками они владели. Сборник

продолжает исследование Иоанны Налевайко-Куликов, посвященное контактам польских и русских евреев до Первой мировой войны. Несмотря на то, что две эти группы жили на территории одной империи, различия между ними были довольно существенны, и тем интереснее изучать, каким образом происходило взаимодействие. К слову, большинство авторов в рассматриваемом сборнике не концентрируется в своих исследованиях на каком-то одном городе, а показывает культурные и социальные связи между разными группами и местами, демонстрируя тем самым разнообразие контактов между тремя еврейскими столицами.

Тему взаимодействия продолжают несколько статей, так или иначе связанных с травелогом. Многие идишеязычные писатели, которые в после-революционное время жили в Европе или Америке, посещали СССР, и в нашем распоряжении есть немало текстов, созданных ими во время или после этих путешествий. Так, Москва стала источником вдохновения для Мойше Ольгина, Давида Бергельсона и Вальтера Бенямина (см. статью Харриет Мурав). Они не жили в Москве постоянно, но приезжали на короткое время в 1920-е годы. Эти писатели (Ольгин и Бергельсон – в большей степени, Бенямин – в меньшей) рассматривали Москву не как древнюю столицу и главный для русского народа город, а как символ нового советского города, мегаполиса будущего. Именно там, считали они, следует строить современную еврейскую культуру в противовес традиционной замшелости местечка.

Посещал Москву и Шолом Аш. Его визиту в сборнике посвящена статья Геннадия Эстрайха. На момент своего визита Аш был известным писателем, книги которого активно печатались в разных странах и уже были переведены на множество языков. Эта поездка стала определяющей и для его восприятия Советского Союза, и для советских идеологов, окончательно сформировавших мнение о самом Аше. Его визит в Москву был не частным, а официальным во многом благодаря Максиму Горькому, с которым писателя связывала тесная дружба. По словам самого Аша, он приехал в Союз, чтобы посмотреть на то, как советские евреи строят новую жизнь в поселениях, «на земле». Его интересовала новая еврейская жизнь, а не классовая трансформация общества. Аш посетил еврейские поселения, а также несколько штетлов. По мнению Горького, к концу поездки Аш превратился почти в стопроцентного коммуниста. Сам же писатель после отъезда из Москвы волне лестно отзывался об успехах еврейских поселений и даже утверждал, что оставил частичку своей души в Москве, впрочем, вряд ли можно на этом основании сделать вывод о том, что Аш стал приверженцем коммунистических идей.

Что касается Петербурга, то он представлен в сборнике в основном исследованиями, посвященными произведениям Дер Нистера. Сабине Коллер в своей статье рассуждает о том, как писатель показал Ленинград в одноименном очерке из серии «Столицы». К слову, Дер Нистер делает несколько

отличающийся от выбора Шолома Аша и редакторов нашего сборника выбор: в свой список он включает бывшую столицу империи Петербург / Петроград / Ленинград, нынешнюю советскую столицу Москву и тогдашнюю столицу Украины Харьков. Очерки Дер Нистера – один из первых примеров текстов в этом жанре на идише, однако они не вполне типичны: в описании трех уже советских городов фактографичность и объективность – непереносимые атрибуты жанра – сочетаются с элементами мистики и вымысла.

Очерк о Ленинграде рассматривается в статье Коллер в связи с так называемым петербургским текстом (понятие, введенное В.Н. Топоровым). Дер Нистер вслед за Достоевским населяет Петербург призраками, и даже рассказчик (повествование в очерках ведется от первого лица) бродит по городу вместе с тенью великого писателя.

В сборнике слышен голос не только авторов, но и читателей, и посредников между ними – редакторов и издателей. В статье Симы Беэри подробно анализируются два опросника (1925 и 1928–1929 гг.), предлагаемые читателям варшавского литературного журнала «Литерарише блэтэр», и ответы на них. Полученные с их помощью результаты можно считать репрезентативными, так как читателями журнала, по словам его редактора Нахмана Майзеля, являются широкие идишеязычные народные массы, а не малочисленная интеллигенция. Через эти опросники можно проследить коммуникацию редакции со своей аудиторией: что волнует редакторов, в каких вопросах они готовы поддержать мнение читателей и пойти у них на поводу, а в каких будут жестко придерживаться собственной позиции. «Столичная» тема напрямую не затронута, однако через эти опросники можно многое узнать о литературных предпочтениях населения Польши в целом и Варшавы в частности. В первом опроснике затрагивались более общие вопросы об удовлетворенности читателей содержанием журнала (выяснилось в частности, что по большей части читателей интересуют сюжеты, не связанные с политикой), а во втором – темы, так или иначе связанные с литературными вкусами публики. Несмотря на то, что вопросы отличались, все же можно провести сравнение их результатов по пересекающимся темам, и здесь наибольший интерес вызывает рост популярности литературы на идише. Кроме того, стоит отметить возросшую потребность в познавательных лонгридах. Это свидетельствует скорее о любознательности читателей и об общем недостатке информации, нежели об уровне образования целевой аудитории. Более подробный социологический срез предполагалось провести в последующих опросах, но они не состоялись.

Довольно большой блок статей посвящен еврейскому музыкальному, визуальному, театральному искусству. Практически все статьи из этого блока так или иначе затрагивают тему сохранения и исследования традиционной еврейской культуры в больших городах, будь то песни на идише,

популяризация еврейского театра или предметы культа. Для модернизма, доминирующего в рассматриваемый период, было характерно стремление собирать и архивировать старое наследие, на основе которого можно выстроить новую современную культуру. Так, подробнейшая статья Аллы Соколовой с множеством иллюстраций посвящена анализу художественных собраний Ленинграда и Москвы. Речь идет о коллекциях антирелигиозных музеев. По иронии судьбы некоторые выдающиеся произведения еврейского изобразительного искусства выставлялись именно там в качестве источника знаний о религиозной жизни и, вследствие этого, являлись инструментом антирелигиозной пропаганды, призванной воспитать нового советского человека. В статье Александра Иванова рассказывается о том, как по недавно обнаруженным архивным материалам можно восстановить музыкальную историю еврейского Петербурга с 1900 г. практически до наших дней.

В целом, несмотря на недостатки формата, составителям сборника и участникам конференции удалось собрать наиболее интересные, небанальные и малоизученные сюжеты, относящиеся к одному из самых неоднозначных исторических периодов. Без сомнения, сборник может побудить читателей к самостоятельному изучению тех сфер еврейской жизни, которые остались за рамками рассмотрения авторов.

Ekaterina Karaseva (St. Petersburg, Russia)

MA in Oriental Studies (IAAS MSU, 2016), MA student, European University at Saint Petersburg, translator of Hebrew and Yiddish literature

E-mail: katykaraseva@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-3286-0959

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.2

References

Estraikh G., Krutikov M., eds. *Three Cities of Yiddish: St. Petersburg, Warsaw and Moscow*. Oxford, 2017.

Элиша Саливон

Университет Штутгарта (Германия)

Аспирант, Университет Штутгарта (Германия)

e-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

ID ORCID: 0000-0002-1995-1856

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.3

Гольдин С. Русская армия и евреи. 1914–1917

М.: Мосты культуры/Гешарим, 2018, 448 с.

В своей новой книге известный израильский историк Семен Гольдин всесторонне рассматривает проблему отношения русских военных властей к еврейскому населению прифронтовых провинций Российской империи, а также территорий, захваченных русской армией в ходе боевых действий в 1914–1917 гг. Одной из удачных особенностей книги является тот факт, что автор не ограничивается только военными властями и предлагает читателю комплексную картину заключительного этапа существования Российской империи и ее политики по отношению к евреям. Он использует материалы, касающиеся иных, действовавших параллельно военным, государственных гражданских и общественных структур империи (Совет министров, Государственная Дума и другие).

Рецензируемая книга состоит из семи глав, каждая из которых является вполне самостоятельным научным исследованием и открывает новые грани сложного процесса взаимоотношения российской императорской армии и евреев Центральной и Восточной Европы. Она является новым важным исследованием, которое предлагает взглянуть на проблему отчуждения еврейского населения от существовавшего порядка в императорской России.

Даже будучи российскими подданными, евреи в зоне боевых действий пребывали в ожидании погромов и произвола со стороны военных властей. Как показывают приведенные архивные данные, депортации и насилие, прямой грабеж и убийства могли настичь любого, вне зависимости от пола, возраста и социального положения.

Гольдин предоставил убедительные доказательства того, что политика руководства российской армии во время Первой мировой войны, равно как и предпринятые военные меры (по отношению к якобы нелояльному еврейскому населению и в тылу, и в зоне боевых действий, имевшему как

российское подданство, так и подданство государств-противников), привели к значительному ухудшению положения империи в целом [Гольдин 2018, 388].

Даже если оставить без внимания колоссальный и трудно поддающийся анализу уровень физического и психологического насилия по отношению к незащищенному гражданскому еврейскому населению на широкой полосе боевых действий и в тылу фронта (включая внесудебные расправы, убийства), то, как указывает автор, прямой и непосредственный ущерб был нанесен нормальному функционированию тыла армии, финансовой системе империи и ее международному положению, армейской дисциплине и нормальному управлению войсками. Очевидным был и урон, нанесенный самой идее и престижу государственной власти, теряющей монополию на насилие.

Автор выдвигает обоснованное предположение, что российское армейское руководство ставило перед собой двойную цель. С одной стороны, армейские интересы, какими они представлялись высшим военным чинам, требовали обеспечения лояльности со стороны еврейского населения в зоне боевых действий. Это касалось как довоенных провинций собственно Российской империи, так и захваченных в начальный период войны территорий.

С другой стороны, пропитанное вирусом антисемитизма высшее военное руководство империи, включая Ставку Верховного Главнокомандующего, относилось к евреям в лучшем случае как к потенциально нелояльной этнической группе приграничного населения. Зачастую евреи воспринимались как группа, заведомо враждебная и представляющая прямую опасность российской империи и ее вооруженным силам, их рассматривали в качестве тайных агентов стран-противников. Автор, анализируя ограничительные меры, введенные армейскими властями, констатирует, что они не помогли навести порядок и создать спокойствие в тылу, не помогли усилить военный потенциал империи, а, наоборот, способствовали ее ослаблению.

Первая глава «Русская армия в начале XX века» посвящена положению армии в империи. Здесь автор отвечает на вопрос, можно ли считать, что предвоенная Россия была казарменным государством, в котором военные круги были доминирующим элементом в обществе. Гольдин (вслед за В. Фуллером) полагает, что бюрократическая машина империи в лице ее гражданских властей использовала армию в качестве удобного инструмента для решения задач поддержания внутреннего порядка на просторах страны [Гольдин 2018, 55].

Армия в таком случае представляла собой ценный силовой ресурс различных министерств и ведомств, который привлекался для решения задач, превосходящих возможности гражданских властей. В то же время в государственной системе армия находилась в особом положении, благодаря ее исторической связи с императорским домом. Как указывает Гольдин,

«русские правители смотрели на армию как на собственность, на офицеров – как на личных вассалов» [Там же].

Таким образом, еще до Первой мировой войны существовало противоречие между гражданскими и военными властями: последние считали своей главной задачей поддержание готовности армии к войне и защите государства от внешних врагов, а не участие в подавлении проявлений внутреннего недовольства в стране. К этому следует прибавить гетерогенность офицерского корпуса, его отстраненность от политики и в целом отсутствие престижа военной службы в российском обществе в рассматриваемый период [Гольдин 2018, 56].

В такой непростой системе взаимоотношений военная служба для евреев усложнялась царящим в армии духом антисемитизма, распространенного в том числе среди высшего офицерства. Влияние крайне правых антисемитских кругов российского общества находило отклик в армейской среде, что вкупе с сильными антиеврейскими настроениями бюрократического аппарата и самого Николая II привело перед самым началом Первой мировой войны к появлению планов вообще отказаться от набора еврейских призывников на военную службу [Гольдин 2018, 45].

Автор подробно и четко описывает хронологию военных действий и изменения структуры управления в армии в ходе войны. Ему удалось в доступной и ясной форме представить необходимые данные о главных действующих лицах на фронтах, об их отношении к еврейскому вопросу и его последствиях как на уровне управления армией или фронтом, так и в реализации антиеврейских решений на местах.

Во второй главе автор показывает, как императорская армия обрела новые для себя полномочия в сфере гражданского управления в районах боевых действий и тыла. Еврейское население в этих районах было многочисленно, фактически война велась вдоль всей черты оседлости. Таким образом, территория черты попала под военное управление или испытала существенное влияние в управлении со стороны армии.

Особенностью данного периода в целом, как верно указывает автор, стал перманентный конфликт между военными и гражданскими властями империи. Ставка Верховного Главнокомандующего фактически бросила вызов Совету Министров как в сфере управления, так и в принятии политических решений. Борьба между двумя государственными органами пронизывала всю систему управления, импульсы ее передавались вниз по иерархической лестнице: до губернаторов и командующих армиями и далее – вплоть до администрации отдельных населенных пунктов. Управленческая неразбериха в условиях военного времени открывала путь к анархии, нарушению закона и открытому насилию по отношению к гражданскому населению. Антиеврейские действия хорошо вписываются в контекст антисемитских настроений в среде военных, соотносятся с их стремлением обрести пол-

ноту власти на местах и одновременно с неумением вести дела в сфере гражданского управления.

В последующих трех главах – «Русское командование и негативный образ еврея», «Депортация населения и взятие заложников» и «Органы военной власти и евреи» – автор досконально прослеживает механизм формирования политики военных властей по отношению к евреям. Сопутствующий начальному периоду войны успех на австро-венгерском направлении сменился отступлением русской армии на всем протяжении европейского театра военных действий.

Уже в первый год войны составлялись опросники с целью выявить истинное отношение еврейских солдат к войне и военной службе. Разработанные под влиянием широко распространенных в военной среде идей антисемитизма, эти документы дополнительно способствовали усилению антисемитских представлений и стереотипов. Одновременно в германской армии, как верно указано Гольдиным, также же происходили сходные антисемитские процессы¹.

Командование русской армии укреплялось в своем негативном отношении к евреям, что на практике приводило к вполне конкретным антиеврейским мерам. В указанных главах автор, привлекая архивные документы и воспоминания царских офицеров и чиновников, весьма ярко показывает, каким образом атмосфера неприязни и отторжения привела к порочной практике взятия заложников из собственного еврейского населения и попыток массового выселения евреев из некоторых областей и губерний [Гольдин 2018, 202].

Здесь же показана роль высшего военного командования в исполнении антиеврейских решений, подробно рассмотрена роль личности, облеченной военной властью, и то, каким образом такой человек был вовлечен не только в непосредственные военные операции, но и в «войну» армии против собственного мирного еврейского населения. Абсурдные обвинения евреев в шпионаже в пользу противника, в актах саботажа и диверсий, а то и в экономическом бойкоте нужд армии множились и росли как снежный ком вслед за каждым новым поражением армии, которая видела причину неудач в происках внутренних врагов и некомпетентности гражданского управления (якобы саботирующего важные армейские распоряжения).

Значительная часть книги посвящена выяснению отношения к евреям со стороны нижних чинов армии (будь то пехотные или казацкие части), которые зачастую и были теми непосредственными преступниками, чинившими расправу и насилие над евреями по своему усмотрению уже с первых

¹ В качестве ответа на антисемитские измышления немецкого военного командования в послевоенной Германии вышла книга Якова Сегалла, в которой опровергаются бытовавшие в рассматриваемый период антисемитские представления об уклонении немецких евреев от службы в военное время. См.: [Segall 1921].

дней войны. Следуя общему намерению высшего командования обезопасить тыл армии путем выселений, взятия заложников и прочих подобных мер, отдельные чины и целые подразделения проявляли жестокость по отношению к евреям, а priori считавшимся потенциальными предателями.

Каким образом совершались эти преступления и нарушения распоряжений высшего руководства о недопустимости насилий и грабежей местного населения, как такие инциденты фиксировались и какова была реакция еврейского населения на них – автор скрупулезно рассматривает на основе архивных данных в контексте общей атмосферы войны, управленческой неразберихи и (зачастую) произвола командиров отдельных подразделений.

В главе «Органы военной власти и евреи» автор анализирует, каким образом обвинения, выдвигаемые против евреев, становились объектом внимания военной контрразведки и судопроизводства. Он показывает, насколько предпринимаемые военными властями антиеврейские меры просто прикрывали неспособность армейской контрразведки противостоять реальному шпионажу, насаждая чувство повсеместного присутствия германских агентов. Цель, поставленная военными властями, – при помощи высылки, сфабрикованных обвинений в шпионаже и насилия избавиться от евреев в приграничных областях, – не была достигнута, и еврейское присутствие сохранялось в районах военных действий и прифронтовой полосе.

Автор неоднократно отмечает, что политика властей по отношению к евреям была частью общей политики по отношению к другим этническим группам, признанным потенциально нелояльными к империи. Таково было отношение к немцам и представления о «немецком засилье» [Гольдин 2018, 263]. Семен Гольдин верно указывает, что политика высшего командного состава легитимизировала насилие по отношению к еврейскому населению с первого года войны. Евреи (как солдаты действующей армии, так и гражданские лица) превратились в группу потенциальных дезертиров, предателей и тайных шпионов, что стало практически официальной армейской позицией.

Автор убедительно доказывает, что существовало две составляющих проявленного насилия по отношению к евреям: это были либо полностью основанные на местной военной инициативе погромы, грабежи, убийства и изнасилования (в том числе и массового характера), либо – формально находящиеся в правовой плоскости – выработанные военными властями положения и инструкции, призванные усилить контроль над евреями, не допустить их антиправительственных выступлений на стороне противника, а в идеале упразднить или хотя бы минимизировать контакты армии с евреями вообще (даже с теми евреями, которые были подрядчиками или сотрудниками общественных организаций).

В последней главе освещается политическая обстановка в стране в целом и еврейский вопрос (в том числе – в международном аспекте). Автор подробно рассматривает события 1914–1917 гг. и представляет их интер-

претацию современниками. Следует отметить, что факт вопиющего беззакония по отношению к гражданскому населению вызвал негативную реакцию за рубежом, что способствовало увеличению внешнего давления на Россию со стороны союзников по Антанте. Еврейские активисты, мыслители, общественные деятели и уважаемые члены еврейских общин Российской империи и стран Запада, в том числе и США, пытались оказывать влияние на российскую бюрократическую машину [Гольдин 2018, 206]. Одной из уступок власти стала частичная отмена черты оседлости.

В то же время, как справедливо отмечает Гольдин, уже в конце XIX в. евреям пришлось столкнуться с феноменом, вызванным новым типом вражды и ненависти, который уже был достаточно распространен в воюющей с Россией Германии [Lipphardt 2008]. Насилие, затронувшее многие этнические группы как на окраине страны, так и в некоторых внутренних провинциях, особенно отчетливо проявилось по отношению к евреям: представления о необходимости однородного национального государства соединились с биологическим и религиозным антисемитизмом.

Следует признать справедливым и мнение Гольдина о трансформации перед Первой мировой войной антисемитизма XIX в. в России в новый тип. Отметим, что антисемитизм этого нового типа («биологический», указывающий на якобы имеющие место особенности еврейского тела), имеет давнюю традицию. Этот феномен связан как с эволюцией средневековых антисемитских представлений, так и с их адаптацией к новой политической и социальной среде [Gilman 1992; Gilman 1993; Rohbacher, Schmidt 1991].

Даже накануне Первой мировой войны вопрос о чуждости хорошо интегрированных в общество немецких и австро-венгерских евреев был открыт для обсуждения [Wildmann 1999, 247]. После столетия аккультурации и ассимиляции крупные сегменты христианского общества воспринимали физические черты и якобы специфические элементы поведения (в том числе использование идиша) как яркие врожденные и неизменные еврейские особенности. И карикатура, и многие произведения европейской литературы того времени представляли наглядное подтверждение антисемитских стереотипов общества [«Wucherpille» 1883; Klamper 1995; Schoeps, Schloer 1995; Wiesemann 2005]².

Так, в книге «Евреи в карикатурах. Вклад в историю культуры» Эдуард Фукс опубликовал в 1925 г. около 300 иллюстраций, в том числе и из пред-

² В разгар процесса еврейской интеграции в Германии и во время консолидации Германской империи антисемитские средства массовой информации выражали большую обеспокоенность будущим новой и, как они полагали, чересчур иудаизированной Германии. Следует отметить, что уже время появления брошюры «Ростовщические пилули» было периодом трансформации и глубоких общественных изменений в еврейской и европейской истории, такого рода источники дают современному читателю представление об эпохе и показывают зачатки элементов более поздних антисемитских идей.

военной России³. Фукс нашел очень краткий ответ на вопрос о природе и значении этих изображений, который полностью подтверждает выводы, сделанные Гольдиным: антисемитизм – это проявление беспричинной ненависти, с которой евреям приходилось сталкиваться на протяжении своей истории [Fuchs 1925, 100].

В свою очередь, существовало и еврейское предубеждение против российского государственного аппарата и, в частности, военной службы. В книге «Евреи в русской армии 1827–1914 гг.» Йоханан Петровский-Штерн пишет, что «русское предубеждение против еврейского солдата и еврейское предубеждение против армии приводят к одному и тому же результату: в русской литературе складывается парадигма несовместимости еврея и военной службы. Парадигма эта свойственна как юдофильской, так и юдофобской литературе» [Петровский-Штерн 2003, 410].

Однако евреи не могли избежать нееврейского мира. Эти контакты приводили к превращению еврея как части религиозно идентифицируемой группы в объект нового интереса с биологической точки зрения. Еврей стал «другим», обладающим не только иным внешним видом, но и кодексом поведения, который определил его перспективы в российском обществе в период до и во время Первой мировой войны. Семен Гольдин справедливо указывает на трансформацию религиозного антисемитизма в «биологический» среди представителей военных кругов Российской империи и на последствия этого процесса для евреев.

Исследование Гольдина показывает, насколько военным властям было непросто обеспечить управление попавшими под их юрисдикцию территориями, и насколько их собственная политика противоречила гражданским властям на местах и центральному правительству в Петербурге. Оказавшись между молотом войны и наковальней антисемитизма, еврейское население было практически беспомощно в противостоянии с военной машиной империи.

³ Значительная часть этих визуальных материалов относится к XIX в., когда объектами антисемитских нападок становятся также и евреи в военной форме. Так, автор книги «Евреи в карикатурах» Э. Фукс был убежден, что многие известные карикатуры являются антисемитскими по своей природе, относятся к давней традиции, которая возникла в Средневековье и постепенно оформилась в политические антисемитские памфлеты накануне Первой мировой войны. В Российской империи также шли процессы формирования новых видов антисемитизма. Так, одним из наиболее примечательных примеров являются здесь произведения Григория Богрова (1825–1885), которого считают антисемитским писателем еврейского происхождения. Отметим, впрочем, что литературную деятельность Богрова следует рассматривать не только в рамках русской антисемитской литературы, а в более широком контексте современного ему жанра русской сатиры [Петровский-Штерн 2003, 371].

Литература

- Гольдин 2017 – *Гольдин С.* Русская армия и евреи. 1914–1917. М., 2018.
- Петровский-Штерн 2003 – *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии 1827–1914. М., 2003.
- Fuchs 1925 – *Fuchs E.* Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. München, 1925.
- Gilman 1992 – *Gilman S.L.* Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur. Reinbeck bei Hamburg, 1992.
- Gilman 1993 – *Gilman S.L.* Jüdisches Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Frankfurt am Main, 1993.
- Klamper 1995 – Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen / Hrsg. v. E. Klamper. Jüdisches Museum Wien, 1995.
- Lipphardt 2008 – *Lipphardt V.* Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über “Rasse” und Vererbung. 1900–1935. Göttingen, 2008.
- Rohbacher, Schmidt 1991 – *Rohbacher St., Schmidt M.* Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischen Vorurteile. Rowohlts Enzyklopädie. Reinbeck bei Hamburg, 1991.
- Schoeps, Schloer 1995 – Antisemitismus. Vorurteile und Mythen / Hrsg. v. J.H. Schoeps und J. Schloer. München, 1995.
- Segall 1921 – *Segall J.* Die deutschen Juden als Soldaten im Kriege 1914–1918. Berlin, 1921.
- Wiesemann 2005 – *Wiesemann F.* Antijüdischer Nippes und populäre Judenbilder. Die Sammlung Finkelstein. Jüdisches Museum Hohenems, 2005.
- Wildmann 1999 – *Wildmann D.* Der veränderbare Körper. London, 1999.
- «Wucherpille» 1883 – Bilderalbum der Wucherpille. Mainz, 1883.

Goldin S. Russkaia armia i evrei. 1914–1917. Moscow: Gesharim /Mostykultury, 2018. 448 pp.

Elisha Salivon

PhD student, University of Stuttgart (Germany),
 Pardes Institute of Jewish Studies (2017–2018 Jerusalem)
 ID ORCID: 0000-0002-1995-1856
 E-mail: oleksiysalivon@yahoo.de

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.3

References

- Fuchs E. Die Juden in der Karikatur. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. München, 1925.
- Gilman S.L. Rasse, Sexualität und Seuche. Stereotype aus der Innenwelt der westlichen Kultur. Reinbeck bei Hamburg, 1992.
- Gilman S.L. Jüdisches Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Frankfurt am Main, 1993.
- Goldin S. Russkaia armii i evrei. 1914–1917. Moscow, 2018.
- Klamper E., Hrsg. Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen. Wien, 1995.
- Lipphardt V. Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über “Rasse” und Vererbung. 1900–1935. Göttingen, 2008.
- Petrovskiy-Shtern Y. Evrei v ruskoj armii 1827–1914. Moscow, 2003.
- Rohbacher St., Schmidt M. Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischen Vorurteile. Rowohlts Enzyklopädie. Reinbeck bei Hamburg, 1991.
- Schoeps J.H., Schloer J., Hrsg. Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. München, 1995.
- Segall J. Die deutschen Juden als Soldaten im Kriege 1914–1918. Berlin, 1921.
- Wiesemann F. Antijüdischer Nippes und populäre Judenbilder. Die Sammlung Finkelstein. Essen; Hohenems, 2005.
- Wildmann D. Der veränderbare Körper. London, 1999.

Екатерина Олешкевич

(Российская государственная библиотека; НИУ ВШЭ Москва, Россия)

E-mail: kat.oleshkevich@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-6386-7926

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.4

Черта. К 100-летию отмены черты оседлости в Российской империи /

Под ред. А.С. Энгельса. Изд. 2-е, исправл.

М.: Изд. группа «Точка», 2018. 430 с.

Сборник «Черта» позиционируется как «энциклопедия» по истории евреев в России, популярно описывающая различные стороны жизни еврейского населения в России, включая политические, социальные, демографические и культурные ее аспекты. Сама идея такого проекта представляется привлекательной, хотя и не новаторской: например, несколько лет назад вышел второй том коллективной монографии «История еврейского народа в России», посвященный ровно тому же периоду – 1772–1917 гг. [История еврейского народа 2012]¹ и примерно тем же проблемам, что и «Черта». Издание сборника приурочено к столетию отмены черты оседлости.

В сборнике охвачен широкий круг тем. С одной стороны, представлены вопросы, привычные для исторического исследования и во многом дублирующие уже упомянутую «Историю еврейского народа в России», такие как развитие законодательства о евреях, религиозная история российского еврейства, демография, литература и т.д. С другой стороны, внимание уделено также более «популярной» тематике, представляющей интерес для широкого круга интересующихся читателей: в сборнике присутствуют краткие биографии некоторых известных еврейских деятелей, глава, посвященная еврейским фамилиям, и т.д.

Тем не менее, структура глав часто недостаточно последовательна и продумана, а выбор описываемых в них сюжетов иногда вызывает вопросы. В результате читателю становится с каждой главой все сложнее и сложнее выстроить целостное представление о еврейской жизни в Российской им-

¹ Ср. также русский перевод вышедшей в 2004 г. книги американского историка [Натанс 2007]. – *Прим. ред.*

перии. Кроме того, многие сюжеты повторяются неоправданное количество раз: например, рассказ о возникновении черты оседлости появляется едва ли не в каждой главе – эпизод, определенно, важный, но после третьего повторения перестающий вызывать интерес, тем более в свете того, что в его описание почти не вводятся какие-либо новые аспекты, релевантные обсуждаемой в данной главе теме.

Но основная проблема сборника заключается в другом – исходя из тона многих статей (например, глав, посвященных еврейской общине, религиозной жизни евреев, евреям в армии, наветам и др.) и их крайне эмоционального языка, его правильнее было бы назвать «Страдания евреев в Российской империи», поскольку основная читающаяся в нем мысль – это насколько тяжелой и полной всевозможных лишений была жизнь евреев в Российской империи, а главной целью, по-видимому, является стремление вызвать сочувствие и слезы на глазах у чувствительного читателя (что представляется странной целью для научно-популярной литературы, от которой больше принято ожидать решения просветительских, а не эмоциональных задач). В главе, посвященной еврейской общине, даже упоминаются «враги еврейского народа», которые коварно пытаются «убить в еврее его душу», что вообще напоминает перевертыш жидомасонского заговора. Таким образом, сборник «Черта» в целом является наглядной иллюстрацией того, что историк С. Барон более полувека назад иронично назвал *«lachrymose history»* – «слезливой историей».

Еще большее удивление вызывает восприятие некоторыми авторами черты оседлости как подспорья для того, чтобы «сохранить в чистоте духовный корень еврейства» (глава о религиозной жизни евреев; обойдем вниманием невнятность понятия «духовный корень»), и презрительная оценка «желания [евреев] стать частью большого нееврейского мира» как «модного поветрия» (глава о еврейской жизни в Литве). Таким образом, черта оседлости воспринимается некоторыми авторами одновременно и как квинтэссенция всех притеснений, обрушившихся на еврейский народ (своеобразное абсолютное зло), и как последний оплот истинной еврейской духовности.

В свете ярко выраженной идеологической составляющей и концепции «черта оседлости как духовная скрепа» не совсем ясен выбор «людей черты оседлости», о которых идет речь в сборнике, – это М. Винавер, В. Высоцкий и М. Антокольский. Хотя все трое, безусловно, заслуживают внимания, не стоит забывать, что ни одного из трех персонажей никак нельзя назвать «типичным» для черты оседлости и ее духовного мира – как минимум, потому, что все трое жили в столицах, существовали в рамках преимущественно русской культуры и, по крайней мере, некоторое время вполне органично вписывались в столичную среду.

По всей видимости, в отличие от идеологической составляющей, историческая занимала большинство авторов в гораздо меньшей степени – ве-

роятно, этим объясняется то, что в книге (например, в главе о погромах) присутствуют интерпретации, уже давно не разделяемые историками, например, многократно повторенный тезис о том, что именно погромы спровоцировали эмиграцию евреев из Российской империи.

Отсутствие интереса к непосредственно исторической составляющей выражается в сугубо эмоциональном языке, которым написаны многие главы, а также в том, что во многих статьях причины описываемых событий либо вообще не описываются, либо приводятся как правило тенденциозно (главы о еврейской общине, религиозной жизни евреев, евреев в армии, взаимоотношениях евреев и власти, о М. Антокольском, еврейской жизни в Литве и др.). Подобный стиль изложения не оставляет читателю возможности сформировать свою собственную точку зрения на рассматриваемые вопросы. Это представляется одним из основных недостатков сборника: читателю как малому ребенку предоставляют уже готовые отношения к событиям, и большинство авторов четко ему разъясняют, что такое хорошо, а что такое плохо. Такой подход, возможно, и хорош применительно к воспитательному процессу, но он представляется неуместным, если авторы берутся воспитывать взрослых людей, которым очевидным образом адресована книга, вместо того, чтобы предоставить им необходимую информацию, а затем дать возможность самостоятельно выработать свою позицию.

Все вышесказанное не отменяет того, что в книге есть профессионально написанные статьи, логически выстроенные, емкие с точки зрения содержания и не затронутые идеологией. В частности, это главы, посвященные демографии, идишу, эмиграции, столичным евреям и др., – истинное отдохновение для уже приложившегося к «духовным корням» и истстрадавшего читателя.

В целом сборник оставляет впечатление скорее публицистической, нежели научно-популярной работы – целью большинства авторов является передача не информации в понятной форме, а собственных чувств и эмоциональных оценок исторических событий, что, однако, не отменяет наличие в сборнике также и взвешенных научно-популярных глав.

Литература

- История еврейского народа 2012 – История еврейского народа в России. От разделов Польши до падения Российской империи. 1772–1917 / Под ред. И. Лурье. Т. 2. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2012.
- Натанс 2007 – Натанс Б. За чертой: Евреи встречаются с позднеимперской Россией / Авториз. пер. с англ. и науч. ред. А.Е. Локшина. М.: РОССПЭН, 2007.

Engels A.S., ed. Cherta. K 100-letiiu otmeny cherty osedlosti v Rossiiskoi imperii. 2nd ed. Moscow, 2018.

Ekaterina Oleshkevich (Moscow, Russia)

Research fellow at the branch of the Russian State Library at the Jewish Museum and Tolerance Center, MA in Oriental Studies, PhD student at the School of History of the National Research University Higher School of Economics

E-mail: kat.oleshevich@gmail.com

ID ORCID: 0000-0002-6386-7926

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.4

References

Engels A.S., ed. Cherta. K 100-letiiu otmeny cherty osedlosti v Rossiiskoi imperii. 2nd ed. Moscow, 2018.

Lur'e I., ed. Istoriiia evreiskogo naroda v Rossii. Ot razdelov Pol'shi do padeniia Rossiiskoi imperii. 1772–1917. Vol. 2. Moscow, 2012.

Natans B. Za chertoi: Evrei vstrechaiutsia s pozdneimperskoii Rossiei / Transl. by A.E. Lokshin. Moscow, 2007.

Виктория Герасимова

(Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского, Омск, Россия).

к.и.н., научный сотрудник, Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского

E-mail: gerasimova@bk.ru

ID ORCID: 0000-0002-9968-3379

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.5

Avrutin E. The Velizh Affair. **Blood libel in a Russian Town.**

Oxford University Press, 2018. 225 pp.

Выход в свет книги «Велижское дело. Кровавый навет в русском городе» известного американского исследователя Юджина Аврутина – безусловно, важное событие в мире иудаики. Из-за драматически сложившейся в советский период судьбы еврейских исследований современное состояние изучения истории евреев Российской империи таково, что нам по-прежнему приходится лишь удивляться новым и хорошо забытым старым находкам и открытиям.

В центре внимания автора оказался хорошо известный сюжет – обвинение велижских евреев в убийстве христианского мальчика в 1823 г. в городе Велиже Витебской губернии. Впервые в российской истории судебный процесс по кровавому навету длился столь долго (с 1823 по 1835 гг.) и имел большой резонанс во властных кругах. О Велижском деле знали и мэтры еврейской национальной историографии С.М. Дубнов, Ю.И. Гессен [Гессен 1905], однако их изыскания не могли продвинуться далеко в отсутствие материалов дела. Собственно с рассказа о том, как С.М. Дубнов бережно, по крупицам, собирал свидетельства и документы об этом сюжете в предреволюционном Петрограде, и начинается книга. При этом источниковой базой, собранной самим доктором Аврутиным, может позавидовать любой историк: только в одном деле из Российского государственного исторического архива, посвященном велижскому судебному процессу, насчитывается 25 томов, а к ним 13 томов дела из Национального исторического архива Республики Беларусь, и это не считая других привлеченных документов. Собранный автором богатейший материал лег в основу масштабного и глубокого исследования механики кровавого навета в отдельно взятом средне-статистическом городе на западе Российской империи. Во введении автор

задает главный вопрос: «Почему вообще христиане верили в справедливость обвинений в том, что евреи используют кровь христиан?».

В качестве методологического инструмента Ю. Аврутин выбирает микроисторический подход, не называя его таковым, а описывая ту оптику, которую планируется применить в исследовании: «Эти документы позволяют нам исследовать социальные и культурные миры мультиэтничного населения, сосуществовавшего на протяжении веков. Эта исключительная коллекция [источников] дает нам возможность взглянуть на жизнь маленького городка в Восточной Европе: подслушать общающихся друг с другом людей на пыльных улицах, в их жилищах, в корчмах, получить сведения о их внешнем виде, одежде, которую они носили, пище, которую употребляли, а кроме того, узнать кое-что об их темных фантазиях, страхах и предрассудках, редко находящих отражение в исторических документах» (С. 12)¹.

Книга состоит из семи глав, каждая из которых имеет собственную «перспективу»: автор перемещается с микро- на макроуровень, предоставляя читателю возможность познакомиться не только с самим сюжетом, но и с его историческим контекстом. Приведу пример: первая глава «Федор отправляется на прогулку» представляет собой подробное изложение обстоятельств, послуживших причиной возбуждения дела против велижских евреев, за детальным фактологическим нарративом во второй главе следует погружение читателя в жизненный мир провинциального восточноевропейского города, а третья глава снова погружает читателя в материалы дела. В соответствующих главах Ю. Аврутин подробно анализирует конфликты между участниками дела, материалы очных ставок, многочисленные прошения фигурантов, ход следствия и позиции представителей власти. Обильно цитируя источники, автор вовсе не ограничивается ими и дает читателю внутри глав краткие экскурсы в базовые проблемы, отразившиеся в источниках: проблема детской смертности и медицинского обслуживания в Российской империи, практика найма прислуги из христиан у еврейских хозяев, еврейское представительство перед высшей имперской властью и т.д.

Книга явно рассчитана на широкий круг читателей, прежде всего американских. Для российского читателя весьма забавно встретить в тексте неожиданное сравнение территории, инкорпорированной Российской империей в результате раздела Речи Посполитой в 1772 г., с американским штатом Кентукки (С. 33). Особого внимания заслуживает попытка автора физически погрузить своего читателя в место действия: Аврутин представляет подробные планы Велижа, иллюстрации и фотографии. Тем более что есть что показать: например, дом одного из основных обвиняемых Аронсона до сих пор сохранился в Велиже, в настоящее время в нем располагается музей. Вообще складывается ощущение, что предполагаемая аудитория и само происхождение автора во многом определили «позицию

¹ Здесь и далее перевод мой. – В.Г.

обзора» в исследовании. Удельный вес зарубежных работ, цитируемых в книге, значительно превышает список оных на русском языке. Автор объясняет факт распространения кровавого навета в Велиже популярностью в обществе магических практик, «космологией времени» (С. 30) и вписывает этот феномен, вслед за многими другими западными исследователями, в западноевропейскую практику охоты на ведьм. Различные социальные фобии, по мнению Аврутина, находят свои параллели в европейской истории. Например, нарастание истерии вокруг кровавого навета в Велиже он сравнивает с распространением слухов об отравлении евреями колодцев, убийстве младенцев и пр. на швабско-франконском пограничье (С. 131).

Главного недостатка, от которого страдают обычно российские исследования, книга Ю. Аврутина явно лишена. На протяжении всей работы автор пытается вписать анализируемые на микроуровне события в макроконтекст. С одной стороны, это именно то, что делают историки, избирая методологию подобного рода, однако при этом в погоне за макроуровнем промежуточные этапы несколько теряются. Возможно, в случае с книгой Аврутина это связано, прежде всего, с перевесом в пользу зарубежной исследовательской литературы. Так, автор, может быть, и не без основания, говорит о Дамасском деле (1840), деле Дрейфуса (1896–1906) и деле Бейлиса (1913) как продолжении единой «традиции» кровавого навета во взаимоотношениях христиан и евреев (С. 158). Однако о самом, пожалуй, резонансном и в большей степени испытавшем влияние Велижского дела процессе – о Саратовском деле – автор почему-то не упоминает ни разу. Возможно, это связано с тем, что ему недостаточно внимания уделили историки-классики (С. Дубнов и Ю. Гессен) и современные авторитетные исследователи (Дж. Клиер), зато подробно его разбирал малоизвестный саратовский историк (впрочем, его статьи легко находятся в любой русскоязычной электронной базе научных изданий) В. Хасин [Хасин 2008; 2010; 2012] и определенно известный доктору Аврутину Э. Рид [Reed 2017]. По мнению Ю. Аврутина, кровавые наветы и судебные процессы, подобные велижскому, теряли свою актуальность в связи с введением медицинской экспертизы, переориентации судебных процессов с инквизиционных дел на рациональную доказательную базу (провал обвинения в Гродно и Тельшах).

Однако уже в 1852 г. в Саратове, с ничтожным по численности еврейским населением, разгорается один из самых громких в истории Российской империи судебных процессов по обвинению евреев в использовании крови христиан. Как и в случае с Велижским делом, Саратовское рассматривалось не только на губернском уровне, его обсуждение было вынесено на уровень Сената и Государственного совета, была также организована особая комиссия по экспертизе письменных источников, в которой приняли участие украинский историк Н. Костомаров и профессор-гебраист Д. Хвольсон. В этом контексте Велижское дело становится первым, но далеко

не единственным крупным, проходившем на государственном уровне, судебным разбирательством по обвинению евреев в ритуальных убийствах в Российской империи. Интересно было бы сравнить ход следствия в обоих делах: стратегии поведения обвинителей и обвиняемых, социокультурный контекст возникновения и распространения мифа. Следователь Страхов, работавший по Велижскому делу, утверждал, что кровавый навет появлялся всюду, где были евреи (С. 137), Саратов находился достаточно далеко от черты оседлости, и еврейское население в городе было ничтожно, что не помешало распространению навета. Вообще сравнительный анализ сюжетов о кровавом навете в российском имперском контексте представляется крайне перспективным направлением исследования.

Проблема распространения идеи кровавого навета как проявления «химического антисемитизма» в православных обществах христианской Европы, как отмечает М. Дмитриев, по-прежнему находится в стадии разработки [Дмитриев 2011]. Мы знаем меньше, чем хотелось бы, о механизмах распространения кровавого навета в мультиэтничных и многоконфессиональных сообществах на территории бывшей Речи Посполитой, еще меньше мы знаем о том, чем, например, отличались (и отличались ли) они у православных и греко-католиков. Ю. Аврутин указывает на самую полиэтничную природу велижского населения, но не анализирует глубоко возможные различия в рецепции кровавого навета представителями разных конфессиональных групп. Проследить механизм передачи подобного рода представлений действительно крайне сложно, это нечто такое, что, по выражению автора, «витает в воздухе». Однако одна повторяющаяся деталь определенно заслуживает внимания.

Аврутин, помимо основных свидетелей и обвинительницы М. Терентьевой, упоминает как минимум о двух любопытных источниках распространения в Велиже слухов об употреблении евреями христианской крови. Исходили это слухи от сапожника Ф. Азаркевича (С. 83–84) и школьного учителя Петрищи (С. 103). Оба они разгуливали по городу с какими-то книгами и вещали об ужасных злодеяниях иудеев. Разумеется, выяснить, что это за книги, исследователю не под силу, а вот определить возможный круг наветной литературы и круг чтения таких горожан – задача выполнимая. Однако автор, к сожалению, оставляет эти детали без внимания.

В заключительной седьмой главе «Границы законности» автор упоминает два письменных источника о кровавом навете – «Злость жидовскую» Каетана Солтыка, которую использовал главный следователь Страхов для доказательства виновности велижских евреев², а также сочинение монаха Неофита «Тайна...», которое прямо к делу не относится, но, возможно, действительно уже получило к тому моменту распространение в России.

² Имеется в виду Sołtyk K. Złość żydowska w zamęczeniu dzieci katolickich przez list następujący у dekreta grodzkie wydana. Lublin, 1761.

Кроме того, автор приводит эпизод с крещеным евреем Антонием Викентием Грудинским, ссылавшимся на работы Маймонида, якобы подтверждавшие возможность употребления евреями крови. Однако далее Аврутин, перечислив несколько публикаций о кровавом навете, переходит к биографии самого Маймонида, что, очевидно, продиктовано спецификой аудитории, для которой написана книга. На этом обсуждение наветной литературы завершается. В контексте этого исследования книги подобного рода воспринимаются как способ следствия доказать вину евреев, а не как источник распространения представления о навете в обществе. Между тем круг публикаций, в которых проводится идея об употреблении евреями крови христиан, в исследуемый период был более разнообразен. Не вдаваясь в рамки настоящей рецензии в подробный разбор текстов, назову лишь один источник, вышедший в разное время на польском и русском языках в Санкт-Петербурге (1787), Могилеве (1794?) и Смоленске (1800) – «Бредни Талмудовы» [Бредни 1758]. Интересно, что в разгар Велижского дела в 1828 г. в Санкт-Петербурге была предпринята попытка публикации «Обрядов жидовских» (версия «Бредней») без цензуры, но издание было изъято и сожжено. А в 1836 г. после завершения Велижского дела Московский цензурный комитет вновь запретил печатать эту брошюру [Бурмистров 2004; Эльяшевич 1999, 66, 161–162]. Вполне возможно, что именно этот текст стал одним из источников распространения слухов о виновности евреев в Велиже.

Высказанные замечания и комментарии, сделанные выше, тем не менее ни в коей мере не снижают ценности чрезвычайно интересной книги Ю. Аврутина, а методологический подход, избранный автором, представляется весьма перспективным в изучении истории евреев в Российской империи.

Литература

- Бредни 1758 – Басни Талмудовы, узнанные от самих евреев и явленные новой сектой сяпвсечухов, или анти-талмудистов // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 373–440.
- Бурмистров 2004 – Бурмистров К. «Басни Талмудовы, от самих жидов узнанные»: к генеалогии юдофобских настроений в России конца XVIII – начала XIX в. // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 362–372.
- Гессен 1905 – Гессен Ю. Из истории ритуальных процессов. Велижская драма. СПб., 1905.
- Дмитриев 2011 – Дмитриев М.В. Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени

(обзор исследований) / Ред. М.В. Дмитриев // Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы. М.: Индрик, 2011. С. 10–47.

- Хасин 2008 – *Хасин В.В.* Роль текстов свидетельских показаний в формировании сценариев «ритуальных» процессов в Российской империи в XIX веке // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2008. Т. 8. № 2. С. 103–110.
- Хасин 2010 – *Хасин В.В.* Интеграция «ритуальных» мифологем в общественную ментальность и историческую память российского социума в XIX–XX веках // История и историческая память. 2010. № 1. С. 75–91.
- Хасин 2012 – *Хасин В.В.* «Саратовское дело» Г.Г. Замысловского через призму общественных отношений начала XX века. Право и нравы // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2012. Т. 12. № 1. С. 22–31.
- Эльяшевич 1999 – *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917. Очерки истории цензуры. СПб., 1999.
- Reed 2017 – *Reed A.* The Saratov Case as Critical Juncture in Ritual Murder History // *Ritual Murder in Russia, Eastern Europe and Beyond. New Histories of an Old Accusation* / Ed. by Eugene Avrutin, Jonathan Dekel-Chen and Robert Weinberg. Bloomington; Indianapolis: Indiana university press, 2017. P. 73–94.

Victoria Gerasimova (Omsk, Russia)

PhD, Researcher, Dostoevsky Omsk State University

E-mail: gerasimova@bk.ru

ID ORCID: 0000-0002-9968-3379

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.5.5

References

- Avrutin E. The Velizh Affair. Blood libel in a Russian Town. New York, 2018.
- Burmistrov K. “Basni Talmudovy, ot samikh zhidov uznannye”: k genealogii iudofobskikh nastroyenii v Rossii kontsa XVIII – nachala XIX v. // *Prazdnik – obriad – ritual v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii*. Moscow, 2004. P. 362–372.
- Dmitriev M.V. Antiudaizm i antisemitizm v pravoslavnykh kul'turakh Srednikh vekov i rannego Novogo vremeni (obzor issledovaniy) / Ed. by M.V. Dmitriev // *Evrei i khristiane v pravoslavnykh obshchestvakh Vostochnoi Evropy*. Moscow, 2011. P. 10–47.

- Elyashevich D.A. Pravitel'stvennaia politika i evreiskaia pechat' v Rossii, 1797–1917. Ocherki istorii tsenzury. St. Petersburg, 1999.
- Khasin V.V. Integratsiia “ritual'nykh” mifologem v obshchestvennuiu mental'nost' i istoricheskuiu pamiat' rossiiskogo sotsiuma v XIX–XX vekakh // Istorii i istoricheskaia pamiat'. 2010. No. 1. P. 75–91.
- Khasin V.V. Rol' tekstov svidetel'skikh pokazanii v formirovanii stsenariiev «ritual'nykh» protsessov v Rossiiskoi imperii v XIX veke // Izvestiia Saratovskogo universiteta. Novaia seriia. Serii: Istorii. Mezhdunarodnye otnosheniia. 2008. Vol. 8. No. 2. P. 103–110.
- Khasin V.V. “Saratovskoe delo” G.G. Zamyslovskogo cherez prizmu obshchestvennykh otnoshenii nachala XX veka. Pravo i nrvy // Izvestiia Saratovskogo universiteta. Novaia seriia. Serii: Istorii. Mezhdunarodnye otnosheniia. 2012. Vol. 12. No. 1. P. 22–31.
- Reed A. The Saratov Case as Critical Juncture in Ritual Murder History // Ritual Murder in Russia, Eastern Europe and Beyond. New Histories of an Old Accusation / Ed. by E. Avrutin, J. Dekel-Chen, R. Weinberg. Bloomington; Indianapolis, 2017. P. 73–94.

Аннотации

DOI: 10.31168/2658-3364.2018.1.6.1

А.И. Грищенко. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. М.: Древлехранилище, 2018. 176 с. (русский)

В монографии представлены первые результаты целенаправленного исследования группы русских списков XV–XVI вв. церковнославянского Пятикнижия с многочисленными глоссами и исправлениями, которые ранее считались выполненными под влиянием еврейского Масоретского текста Библии. Среди источников глосс и эмендаций обнаружен перевод (таргум) на тюркский (старозападнокипчакский) язык еврейского Пятикнижия, самый ранний список которого относится к 1470–1480-м гг. Автор выдвигает гипотезу о том, что Правленое славяно-русское Пятикнижие появилось в рамках масштабного библейского проекта, осуществлявшегося при христианско-иудейском сотрудничестве во втор. пол. XV в. в Киеве, и имеются основания полагать, что перед нами – Пятикнижие «жидовствующих».

Ritual Murder in Russia, Eastern Europe, and Beyond: New Histories of an Old Accusation / Edited by Eugene M. Avrutin, Jonathan Dekel-Chen and Robert Weinberg. Indiana University Press, 2017. 302 p. (английский)

Данный сборник статей – это новаторская переоценка обвинений в ритуальных убийствах, которые происходили в различных регионах Восточной Европы и России. Он объединяет статьи ученых, работающих в области истории, фольклористики, этнографии и литературоведения. Книга дает ответы на вопросы о том, почему клеветнические обвинения, кровавый навет продолжают распространяться в Европе даже после того, как модернизация сделала их архаичными и даже смешными. Опираясь на не использованные прежде и нетривиальные исторические источники, авторы сборника затрагивают ряд интересных тем: народные убеждения и научные знания; связи между антисемитизмом, предрассудками и насильем; верховенство закона над властью слухов; политика памяти.

Sergey R. Kravtsov, Vladimir Levin. Synagogues in Ukraine: Volhynia. Jerusalem: Zalman Shazar Center and Center for Jewish Art, 2017. 848 p. (английский)

Книга «Синагоги Украины: Волынь» Сергея Кравцова и Владимира Левина из Центра еврейского искусства в Еврейском университете в Иерусалиме посвящена истории и архитектуре синагог всего исторического региона Волыни (северо-западная часть Украины). Это двухтомное издание объемом в 848 страниц богато иллюстрировано 1220 цветными и черно-белыми фотографиями, масштабированными изображениями синагог и многочисленными картами. В книге рассмотрены 39 ныне существующих и 302 исчезнувших синагоги, которые находятся в 23 городах: Берестечко, Черновоармейск (Пулины), Дубно, Городница, Изяслав (Заслав), Клеван, Ковель, Кременец, Луцк, Млинов, Новоград-Волынский, Олевск, Острог, Полонное, Радивилов, Ровно, Шепетовка, Славута, Староконстантинов, Турийск, Владимир-Волынский, Вишневец и Житомир. Издание предваряют три вступительные статьи, в которых представлен общий обзор и исследование разных аспектов, связанных с синагогами: «Юридическая история синагог Волыни», «Синагогальная архитектура Волыни» и «Общественная роль синагогальных церемониальных объектов в Волыни».

Глубокое: память о еврейском местечке / Отв. ред. И.В. Копченова. М., 2017. 376 с. (русский)

Книга объединяет материалы исследований по устной истории, фольклору и этнографии, эпиграфике, архивные материалы о жизни евреев местечка Глубокое в Западной Белоруссии, собранные как во время школы-экспедиции Центра «Сэфер» и Центра славяно-иудаики Института славяноведения РАН (22–30 июля 2015 г.), так и в ходе архивных изысканий. Это издание стало опытом реконструкции «еврейской истории» бывших белорусских местечек.

Евреи пограничья: Смоленщина / Отв. ред. С.Н. Амосова. М., 2018. 336 с. (русский)

Сборник отражает результаты полевой и исследовательской работы в рамках проекта Центра «Сэфер» и Института славяноведения РАН по этнографическому, эпиграфическому и архивному изучению истории еврейской общины Смоленского региона. Проблематика сборника весьма широка, общим знаменателем для этого разнообразия служит географический принцип. Исследования исторического, правового, демографического, этнографического характера объединены тем, что относятся к одному региону, традиционно именуемому Смоленщиной. Составляющие сборник статьи и материалы в целом представляют объемную картину исторического и

культурного развития еврейской общины и межэтнических отношений в изучаемом регионе. В сборник вошли статьи исследователей из России, США и Израиля.

Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2017. 384 с. (русский)

Сборник включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2016 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». С 1998 г. вышло в свет уже 18 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций. В сборник вошли 19 статей ученых из России, Белоруссии, Израиля и Украины, посвятивших свои исследования формам контактов и типам конфликтов в поликультурной и поликонфессиональной среде.

Mordechai Zalkin. Rabbi and Community in the Pale. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2017. 332 p. (иврит)

Эта книга посвящена миру раввинов в общинах черты еврейской оседлости в XIX в. Однако в отличие от привычных исследований раввинистического мира, герои книги – не самые известные и выдающиеся раввины, главы иешив и хасидские цадики, а раввины «второго ряда» – раввины маленьких общин, на которых держался еврейский мир того времени; то есть те, кто хорошо знал действительность, в которой жили члены их общин, и должен был отвечать на широкий спектр самых разных вопросов, как каждодневных, так и экзистенциальных. Автор книги, основываясь на изучении биографий более тысячи раввинов, отвечает в свою очередь на ряд вопросов: кем были эти раввины; каков был процесс их обучения; оказывались ли они на своем месте благодаря талантам в области изучения и толкования Торы, благодаря семейным связям или потому, что обладали капиталом, достаточным для покупки места; удавалось ли им «прикрепиться» к своему месту или над ними постоянно тяготела угроза увольнения; как определялись условия их работы и уровень заработка и каково было их экономическое положение; воспринимали ли их члены общины как духовных пастырей и лидеров, чей статус предполагал исключительное влияние во всем, что касалось различных аспектов общинной жизни; как выглядела система взаимоотношений между ними и местными властями – судьями, богачами; как они находили компромисс между обязанностями толкователей Галахи и желанием заниматься учебой и преподаванием?

Vladimir Levin. Mi-Mahapecha le-Milchama: ha-Politika ha-Yehudit be-Rusia, 1907–1914. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2016. 503 p. (иврит)

Книга «От революции к войне: еврейская политика в России, 1907–1914» описывает политическую и общественную деятельность евреев в России в начале XX в., между первой русской революцией 1905–1907 гг. до начала Первой мировой войны в 1914 г. В этот период русские власти разрешили создание собраний и союзов и дали относительную свободу прессе – таких либеральных условий в России не было в прошлом и не появилось впоследствии вплоть до распада СССР. Книга раскрывает образ и программу еврейского гражданского общества, возникшего на «еврейской улице» в Российской империи в последнее десятилетие ее существования. Кроме этого, здесь рассмотрена попытка реформирования еврейских общин и поиск решений, которые устроили бы и религиозную, и светскую части населения. В работе также дается обзор еврейских политических партий в России в 1907–1914 гг. (Бунд, партия сионистов-социалистов, социалистическая еврейская рабочая партия (СЕРП), «Поалей Цион», сионисты, территориалисты, Еврейский народный союз, Еврейский демократический союз и «Фолкс-партей»). В центре внимания находится политика евреев в Думе и та еврейская деятельность вне ее стен, в результате которой зародилась связь между социалистическим и буржуазным лагерями, занимавшимися проблемами еврейской общины. Автор сравнивает политическую деятельность евреев с другими группами в российском обществе: феминистским движением, белорусским национальным движением и политической деятельностью мусульман.

Zvi Y. Gitelman Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930. 2nd edition. Princeton: Princeton University Press, 2016. 590 p. (английский)

(Первое издание: Zvi Y. Gitelman Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930. Princeton: Princeton University Press, 1972)

В книге известного американского профессора Цви Гительмана анализируется политика большевиков по отношению к евреям в первое десятилетие советской власти. Чтобы «большевизировать» еврейское население, советскими властями были созданы несколько специальных еврейских секций внутри партии. Программы этих секций, чьей целью была интеграция недружественных или безразличных евреев в новое государство, являются по сути частным случаем модернизации и секуляризации этнического и религиозного меньшинства. В исследовании «евсекций» в первое десятилетие советской власти, предпринятом Цви Гительманом, рассматриваются природа того вызова, который создавала модернизация, кризисы, которые она порождала, и реакции, которые она вызывала.

Anna Shternshis. When Sonia Met Boris: An Oral History of Jewish Life under Stalin. Oxford University Press, 2017. 246 p. (английский)

Советские евреи пережили рекордное количество различных травматических событий: Большой террор, Вторая мировая война, Холокост, голод 1947 года, «Дело врачей», антисемитская политика послевоенного периода и времен распада Советского Союза. Однако, как и миллионы других советских граждан, они выходили замуж и женились, воспитывали детей и строили карьеру, пытаясь устроить жизнь как можно лучше в глубоко враждебной среде. Анна Штерншис – одна из первых исследовательниц, которая записывает и анализирует устные свидетельства советских евреев, она исследует повседневную жизнь и те трудные выборы, которые евреи были вынуждены делать. Опираясь на материалы почти пяти сотен интервью с бывшими советскими гражданами, чье взросление состоялось к 1940-м гг., автор описывает как косвенные советские механизмы контроля (такие как жилищная политика и квоты в учебных заведениях), так и личные стратегии преодоления, игнорирования или даже использования преимуществ этих ограничений. Интервью показывают, как этническая принадлежность быстро превращалась в негативную характеристику, почти инвалидность, для советских евреев в послевоенный период. В конечном счете в монографии показано, что после десятилетий, прожитых в репрессивном и номинально атеистическом состоянии, этим евреям удалось сохранить сложное чувство еврейской идентичности. Однако же это такая идентичность, которая полностью разделяет еврейство и иудаизм и вместо этого связывает еврейство со светским обществом, уделяя приоритетное внимание шахматам, а не изучению Талмуда, классической музыке, а не хасидскими мелодиям. В монографии прослеживаются необычные контуры современной русской еврейской идентичности и ее корни.

David Biale, David Assaf, Benjamin Brown, Uriel Gellman, Samuel Heilman, Moshe Rosman, Gadi Sagiv, Marcin Wodziński. Hasidism: A New History. Princeton: Princeton University Press, 2017. 896 p. (английский)

Это первая комплексная история религиозного движения, сформировавшего современный иудаизм. Книга представляет собой взгляд на лидеров и последователей движения и показывает, что хасидизм – не возвращение в Средневековье, а продукт современности, сформировавший свою идентичность как альтернативу светскому миру. Хасидизм зародился в юго-восточной Польше, в мистических кругах, вокруг фигуры Исаэля Баал Шем Това, но движение начало распространяться только после его смерти в 1760 г. Вопреки представлению, согласно которому хасидизм перестал развиваться после XVIII в., авторы утверждают, что первая золотая эпоха хасидизма пришлось на XIX в., когда он занял новую территорию, завоевал

массу последователей и стал оплотом ортодоксального иудаизма. Первая мировая война, революция в России и Холокост почти истребили восточноевропейский хасидизм. Однако после Второй мировой войны движение переживает свой второй золотой век и разрастается чрезвычайно активно. Сегодня хасидизм переживает заметное возрождение в Израиле, США и других странах по всему миру.

Jonatan Meir, Gadi Sagiv (editors). Habad in the Twentieth Century. Spirituality, Politics, Outreach. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2018. 152 p. (английский)

Настоящая антология состоит из четырех больших статей о Любавичском Хабаде в конце XIX и в XX вв. Цель данной работы – преодолеть дефицит информации об этом религиозном течении. Несмотря на то, что Любавичский Хабад – одно из самых заметных и влиятельных направлений в иудаизме, большинство работ о нем или посвящены самым видным фигурам, или написаны последователями этого течения и зачастую отличаются предвзятостью. Авторы статей – ведущие исследователи Хабада, которые занимаются изучением этого явления с различных точек зрения: исторической, теологической, социологической и политической. Поскольку Хабад сохранил свои теологические, организационные и политические характеристики неизменными в течение всей своей истории, это собрание замечательно показывает его как единое целое.

Ilia Lurie. Milchamot Lubabitch: Hasidut HABAD be-Rusia ha-Tzarit. Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, 2018. 384 p. (иврит)

Книга «Любавичские войны: Хабадский хасидизм в царской России» посвящена истории и борьбе Хабадского хасидизма, который известен как одно из самых заметных и активных хасидских движений на территории черты оседлости в России, а также в Израиле. В центре внимания книги находится общественное мировоззрение и политическая деятельность руководителей Хабада в свете тяжелых кризисов, которые коснулись российских евреев в XIX и начале XX в. Все это рассматривается в широком историческом контексте и с привязкой к процессам, характерным для традиционного еврейского общества в России в указанный период. В работе рассматривается период служения трех адморов: р. Менахема Менделя, р. Шмуэля и р. Шолома Дов-Бера. Этот период начался с развития механизмов и общественных основ двора цадика и хасидских общин, а закончился разрушением общественных и политических рамок российского еврейства в водовороте Первой мировой войны.

Marcin Wodziński. Historical Atlas of Hasidism. Princeton: Princeton University Press, 2018. 280 p. (английский)

«Исторический атлас хасидизма» – справочная книга по картографии одного из самых живых и важных мистических движений современности. Она включает 74 крупноформатные карты и большое количество иллюстраций, диаграмм и таблиц. Этот атлас анализирует появление и распространение хасидизма, его династии, дворы и молитвенные дома, распространение в Новом Свете, кризис в связи с двумя мировыми войнами и Холокостом и впечатляющее послевоенное возрождение. В книге демонстрируется, как география повлияла не только на общественную организацию хасидизма, но и на его духовную жизнь, типы религиозного лидерства и культурное выражение. Исследование сфокусировано не только на лидерах хасидизма, но и на тысячах их последователей, живших далеко от хасидских центров; автор рассматривает хасидизм в большой исторической перспективе – от зарождения в XVIII в. до сегодняшнего дня – и предоставляет читателю обширные базы исторических и современных данных на основе геоинформационных систем. Таким образом, в работе представлена полная картина этого процветающего и разнообразного религиозного движения.

Ada Rapoport-Albert. Hasidic Studies: Essays in History and Gender. Oxford: Oxford University Press, 2018. 424 p. (английский)

Ада Рапопорт-Альберт была одной из ключевых фигур в мощнейшей трансформации в изучении истории хасидизма, которая произошла в 1970-е гг. Представленная книга – это собрание различных эссе автора. Они были написаны в течение сорока лет и обновлены для настоящего издания с учетом с новейших и наиболее важных исследований, появившихся уже после первой публикации этого собрания эссе.

Благодаря этой исследовательнице мы знаем, что хасидизм XVIII в. развивался в контексте глубокой духовности, а не политического, общественного, экономического или религиозного кризиса. Он не представлял собой «классический период» движения и не был проектом демократизации, улучшения иерархии религии и духовности. Хасидизм XVIII в. точнее всего можно описать как прелюдию к зрелому движению XIX в.: изначально неинституционализированное, нецентрализованное, оно развилось благодаря процессу отмежевания от традиционного аскетически-мистического хасидизма. Лидеры его элиты стали осознавать наличие отдельной групповой идентичности только после смерти Баал Шем Това, и в результате этого с конца XVIII до начала XIX в. они экспериментировали с различными формами доктрины, литературой, организацией, лидерством и передачей власти. Вклад Рапопорт-Альберт в изучение роли женщины в развитии хасидизма был определяющим. Ее работа подчеркивает, что, вопреки стремлению хасидизма сделать физическое более духовным, движение продол-

жало воспринимать женщин с неисправимым материализмом: женщины не могли отбросить свою «врожденную» сексуальность и достичь духовных высот. Таким образом, сохранялась гендерная иерархия, и первые 150 лет существования хасидизма женщины никогда не были официальными членами группы. Хасидское движение XX . (в частности Хабад) отреагировало на современный феминизм переоценкой роли женщины. Однако Хабад одинаково усвоил и современные риторические приемы, чтобы защищать традицию, и некоторые постулаты феминизма, чтобы создать антифеминизм, который наделил бы женщин силой, не пересматривая их традиционные гендерные роли. Эссе в этом издании в целом отражают утверждение профессора Рапорт-Альберт о важности изучения хасидизма как для иудаики в целом, так и для академического исследования религии.

Ora Wiskind-Elper. Hasidic Commentary on the Torah. Oxford: Oxford University Press, 2018. 230 p. (английский)

В монографии Оры Вискинд-Эльпер исследуются глубокие интеллектуальные и религиозные вопросы, которые поднимали хасидские мыслители в комментариях к Торе, и выводятся на передний план особенности их проповедей (*драшот*). Автор рассматривает широкий круг вопросов: творение, откровение и возмездие, герменевтику, эпистемологию, психологию, романтизм, поэзию и поэтику, историю искусства, художественную литературу на иврите, культурную историю и способы выражения еврейского страдания и надежды. Полностью погружившись в тексты и их духовную суть, она обнаруживает в них постмодернистские вызовы традиционным нравственным и религиозным ценностям. Представленная работа – комплексное исследование, уникальное своей ясностью и оригинальностью. Оно использует разнообразные критические исследования хасидизма как общественного и идеологического движения. В то же время оно сконцентрировано на хасидских комментариях к Торе, и каждая из его глав представляет фундаментально новый подход. Переводы автора сами по себе являются новым важным достижением в традиции и духовной истории.

Marcin Wodziński. Hasidism: Key Questions. Oxford: Oxford University Press, 2018. 368 p. (английский)

В соответствии с новаторским и интердисциплинарным подходом в монографии «Хасидизм: ключевые вопросы» рассматриваются самые основные характеристики любого общественного или религиозного движения: определение, гендер, лидерство, демографический охват, география, экономика и упадок. Эта книга – первая попытка ответить на все вопросы по этим темам, связанные с конкретным религиозным движением. Принимая во внимание ограниченность существующих исследований хасидизма, кни-

га Марчина Водзинского предлагает сосредоточиться на четырех важных темах. Во-первых, в ней представлена антиэлитистская попытка исследовать не лидеров хасидизма, а его массовых последователей. Во-вторых, она использует новые источники, которые редко или вовсе не привлекались в исследовании хасидизма (в том числе архивные документы, еврейские книги памяти, ходатайства, статистические и визуальные материалы). В-третьих, исследование покрывает классический период хасидизма полностью: от его зарождения как института в конце XVIII в. до масштабного кризиса и упадка в период Первой мировой войны. Наконец, вместо того, чтобы фокусироваться на интеллектуальной истории, эта книга предлагает интердисциплинарный подход, использует современную методологию из соответствующих смежных областей: социологии и антропологии религии, демографии, исторической географии и др. Сочетая традиционные главные проблемы в исследовании движения с привлечением новых источников и использованием новой методологии, эта монография предоставляет принципиально новый взгляд на многие центральные вопросы в историографии хасидизма – одного из самых важных религиозных движений современной Восточной Европы.

Липунов И., Кизилев М. Караимское кладбище в Иосафатовой долине. Симферополь: Салта, 2017. 264 с., ил. (русский)

Целью данной книги является желание предоставить читателю возможность хотя бы частично ознакомиться с одним из самых грандиозных, древних и уникальных памятников крымской многонациональной истории, каковым является караимское кладбище в Иосафатовой долине близ пещерного города Чуфут-Кале. Автором фотографий, иллюстрирующих данный альбом, является известный симферопольский фотограф и искусствовед И.С. Липунов, автором предисловия и исторических комментариев – историк и востоковед М.Б. Кизилев. Помимо исторического введения в историю некрополя, в книге также приводятся фотографии наиболее любопытных надгробных памятников, даны переводы некоторых надгробных эпитафий. Книга является первой и пока единственной публикацией, которая позволит читателю ознакомиться с этим уникальным памятником.

Караимы Феодосии: история, религия, культура / Ред. и сост. В.А. Ельяшевич, М.Б. Кизилев. Симферополь, Феодосия: Таврида, 2018. 376 с.

Данный сборник посвящен истории, религии и культуре караимской общины Феодосии. Детально и подробно рассматривая различные аспекты многовековой истории местных караимов, книга в популярной форме рассказывает читателям о наиболее интересных традициях общины, освещает

самые впечатляющие памятники архитектуры и биографии ее выдающихся деятелей. Богато иллюстрированная старинными фотографиями, книга предназначена для самых широких читательских кругов, интересующихся этнической историей Крыма.

История и культура горских евреев / Рук. проекта А.Т. Гилалов; научн. ред. Е.М. Назарова, И.Г. Семенов. М., 2018. (русский)

Книга, написанная международным коллективом авторов из России и Израиля, посвящена различным аспектам традиционной и современной культуры горских евреев и их прошлому. В ней рассмотрены проблемы этногенеза горских евреев и положение современных горско-еврейских групп в различных государствах – Израиле, России, Азербайджане, США, Канаде, Германии и Австрии. Издание богато иллюстрировано фотографиями из различных музейных и частных собраний, а также материалами экспедиций разных лет в места традиционного проживания горских евреев.

Израиль древний и новый. Труды кафедры иудаики / Науч. ред. А.Б. Ковельман; ред. А.С. Вайсман. Вып. 2. М.: Индрик, 2018. 208 с. (русский)

Данное издание продолжает серию, начатую кафедрой иудаики в 2015 г. Задача настоящей книги (и нескольких последующих, запланированных в этой серии) – восполнить недостаток учебных пособий по иудаике на русском языке. В состав издания вошли пособия к двум курсам, читаемым на кафедре иудаики ИСАА МГУ: по истории и литературе древнего Израиля (М.В. Вогман) и по литературе на идише (А.Л. Полян). Рассматриваемые явления еврейской культуры помещены в общемировой контекст. Авторы – молодые преподаватели кафедры, а в относительно недавнем прошлом – ее выпускники – также дают обзор историографии и методик изучения своего предмета, дают библиографические рекомендации, ставят перед собой задачу развить у студентов навыки анализа исторических источников и литературных текстов.

В.Е. Кельнер. Щит. М.М. Винавер и еврейский вопрос в России в конце XIX – начале XX в. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018. 510 с. (русский)

Книга профессора Виктора Ефимовича Кельнера посвящена истории еврейского вопроса в России, еврейского правозащитного и политического движения, роли еврейских партий и организаций в политической и общественной жизни в России и их деятельности по защите и продвижению национальных интересов своего народа. В центре этой дея-

тельности стоял известный политик, юрист, член ЦК Партии Народной Свободы (Конституционно-демократическая партия), депутат Первой Государственной думы Максим Моисеевич Винавер (1863–1926). В книге производится попытка проанализировать роль еврейского вопроса в эволюции общероссийской общественной жизни во второй половине XIX — начале XX в. Значительное место в работе отведено исследованию воздействия еврейского либерального движения на механизм принятия решений различных российских политических и государственных структур по еврейскому вопросу. Монография написана на основе документов из архивохранилищ России, США и Израиля и снабжена иллюстративным материалом.

Архив еврейской истории, т. 10 / Отв. ред. О.В. Будницкий. М., 2018. 367 с. (русский)

В 10-м томе «Архива еврейской истории» публикуются воспоминания военного врача Авраама-Бер Ельяшевича (1848–1934), охватывающие период от его детства и юности до начала XX в., а также воспоминания его внучки, доктора искусствоведения Аллы Русаковой (1923–2013) о дедушке и в особенности об отце, младшем сыне А.-Б. Ельяшевича, деятеле партии эсеров и одном из основоположников системы инженерно-экономического образования в СССР профессоре Александре Ельяшевиче (1888–1967). Воспоминания Нины Кривинюк (урожд. Вольфсон, 1922–2014) посвящены периоду Великой Отечественной войны. Старший лейтенант медицинской службы Вольфсон находилась в действующей армии с июля 1943 по май 1945 гг. В издание также включены исследования о визуальных методах пропаганды счастливой жизни в еврейских колхозах на материале творчества советских фотожурналистов Аркадия Штеренберга, Семена Фридланда и Михаила Глидера, об истории разгрома киевского Института еврейской пролетарской культуры, о полемике в связи с публикацией в сентябре 1961 г. стихотворения Евгения Евтушенко «Бабий Яр». Завершают том публикации о конфликтах внутри еврейской общины Шклова в начале XIX в. и русскоязычных писем Шолом-Алейхема. Опубликованные в томе материалы хранятся в архивах Москвы, Санкт-Петербурга, Киева, Иерусалима и Тель-Авива.

Светлана Амосова (Москва, Россия)

М.н.с., Институт славяноведения РАН, центр славяно-иудаики, Москва.

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7614-6549

Эстер Зыскина (Иерусалим, Израиль)

Бакалавр востоковедения, 2-й год магистратуры, Еврейский университет в Иерусалиме, факультет гуманитарных наук, кафедра истории еврейского народа и современного иудаизма

E-mail: eticatka@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1907-5366

Svetlana Amosova (Moscow, Russia)

Researcher, Institute of Slavic Studies, Russian Academy of Sciences

E-mail: sveta.amosova@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7614-6549

Esther Zyskina (Jerusalem, Israel)

B.A. in Oriental Studies, The Hebrew University of Jerusalem, The Faculty of Humanities, The Department of Jewish History and Contemporary Jewry, M.A. Studies (2nd year): The Hebrew University, Mt. Scopus, Israel, Jerusalem

E-mail: eticatka@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1907-5366

Периодическое издание

Judaic-Slavic Journal

2018

№. 1

Сдано в набор 10.10.2018

Подписано в печать 06.11.2018

Дата выхода в свет 04.12.2018

Формат 70x100 1/16

Офсетная печать

Усл.печ.л. 18,5

Тираж 150

Цена свободная

Учредитель

Российская академия наук, Институт славяноведения РАН
119334 Москва Ленинский проспект, 32-а, корпус "В"

Издатель

МОО Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «СЭФЕР»
Тел. / phone number: (+7-495) 938-00-70
e-mail address: sefer.journal@gmail.com

Отпечатано в типографии «Пробел-2000»,
109544, Москва, ул. Рабочая, д. 91