

ЕЎРАПЕЙСКИ ГУМАНІТАРНЫ УНІВЕРСІТЭТ

ЦЭНТР ЯЎРЭЙСКІХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

**ЦАЙТШРЫФТ**

ЧАСОПІС

*для даследавання яўрэйскай гісторыі, дэмаграфіі  
і эканомікі, літаратуры, мовы і этнаграфіі*

ТОМ 6 (11)

ВІЛЬНЯ  
2019

---

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ЕВРЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**ЦАЙТШРИФТ**

ЖУРНАЛ

*по изучению еврейской истории, демографии  
и экономики, литературы, языка и этнографии*

ТОМ 6 (11)

МИНСК – ВИЛЬНЮС  
2019

**Научно-консультативный совет:**

проф. Надежда Аблова (Беларусь)  
д-р Феликс Акерманн (Германия)  
проф. Эяль Бен-Ари (Израиль)  
д-р Ирена Вайшвилайте (Литва)  
д-р Юргита Вербицкене (Литва)  
д-р Семен Гольдин (Израиль)  
д-р Аркадий Зельпер (Израиль)  
д-р Михаил Кизилов (Россия)  
д-р Евгений Котляр (Украина)  
д-р Илья Лурье (Израиль)  
д-р Артур Марковский (Польша)  
д-р Виктория Мочалова (Россия)  
д-р Павел Терешкович (Беларусь)  
д-р Велвл Чернин (Израиль)  
д-р Дебора Ялен (США)

**Главный редактор:**

Дмитрий Шевелёв (Беларусь)

**Редакционная коллегия:**

Елена Гросс (Беларусь)  
Андрей Замойский (Беларусь)  
Анастасия Иокша (Армения)  
Клер Ле Фоль (Великобритания)  
Алексей Махнач (Беларусь, Литва)  
Александра Полян (Россия)  
Дмитрий Прохоров (Россия)  
Степан Стурейко (Литва)  
Алексей Сиверцев (США)  
Евгений Розенблат (Беларусь)  
Инна Соркина (Беларусь)  
Шауль Штампфер (Израиль)

<https://tsaytshrift.blogspot.com/>

Ежегодник основан в 2011 году.

Этот том вышел благодаря гранту Центрального агентства управления проектами Министерства иностранных дел Литвы (проект No. P2019-Vb-Ba-06 «Разработка концепций восстановления бывших синагог в Беларуси с ориентацией на нужды местных сообществ»).

В левом нижнем углу обложки фрагмент картины Сальвадора Дали «Постоянство памяти».

ISSN 2029-9486

© Европейский гуманитарный университет, 2019  
© Центр еврейских исследований, 2019  
© Коллектив авторов, 2019

**Advisory Board:**

Prof. Nadezhda Ablova (Belarus)  
Dr. Felix Ackermann (Germany)  
Prof. Eyal Ben-Ari (Israel)  
Dr. Velvl Chernin (Israel)  
Dr. Semyon Goldin (Israel)  
Dr. Mikhail Kizilov (Russia)  
Dr. Eugeny Kotlyar (Ukraine)  
Dr. Ilia Lurie (Israel)  
Dr. Arthur Markowski (Poland)  
Dr. Viktoria Mochalova (Russia)  
Dr. Pavel Tereshkovich (Belarus)  
Dr. Irena Vaišvilaitė (Lithuania)  
Dr. Jurgita Verbickienė (Lithuania)  
Dr. Deborah Yalen (USA)  
Dr. Arkady Zeltser (Israel)

**Editor-in-chief:**

Dr. Dzmitry Shavaliou (Belarus)

**Editorial board:**

Dr. Alena Gross (Belarus)  
Dr. Anastasiya Ioksha (Armenia)  
Dr. Alexei Makhnach (Lithuania, Belarus)  
Dr. Claire Le Foll (Great Britain)  
Dr. Alexandra Polyan (Russia)  
Dr. Dmitry Prokhorov (Russia)  
Dr. Evgeni Rozenblat (Belarus)  
Dr. Stsiapan Stureika (Lithuania)  
Prof. Alexei Sivertsev (USA)  
Dr. Ina Sorkina (Belarus)  
Prof. Sha'ul Stampfer (Israel)  
Dr. Andrei Zamoiski (Belarus)

<https://tsaytshrift.blogspot.com/>

The annual has been founded in 2011.

This issue has been published thanks to the grant from Central Project Management Agency of the Ministry for Foreign Affairs of the Republic of Lithuania (Project No P2019-Vb-Ba-06 “Development of community-based restoration concepts for former synagogues in Belarus”).

There is a fragment of the work by Salvador Dali “The Persistence of Memory” on the bottom right hand corner of the cover.

ISSN 2029-9486

© European Humanities University, 2019  
© The Center for Jewish Studies, 2019  
© The contributors to the volume, 2019

## Содержание

*Ад галоўнага рэдактара. Вільня, верасень 2019.* . . . . . 5

### **Исторический отдел**

Тема номера: Еврейское культурное наследие

*С. Стурейко*

Сохранение бывших синагог в Беларуси: коммуникативное измерение проблемы. . 6

*И. Романова, И. Шендерович*

История синагог после синагог . . . . . 22

*З. Копельман*

Истории о хелмских мудрецах, или Еврейская община в смеховом Зазеркалье . . . 46

*Е. Олешкевич*

Любавичские реббе и их книги: книжная культура и формирование библиотеки . . 61

*И. Вавренюк*

Еврейские дети и школьное обучение в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) . . . 76

*В. Ельяшевич*

Самоназвание караим: происхождение, история и интерпретации. . . . . 85

*Дм. Прохоров*

«Он был кристально чистым и скрупулёзно честным человеком...»

(к составлению научной биографии Абрама Яковлевича Хаджи) . . . . . 101

### **Источники**

*Дм. Рублев*

«Анархистское движение в России действительно начинается».

Из переписки Г. Золотарева и П. Кропоткина (1901-1912гг.) . . . . . 110

*Дм. Шевелёв*

Испытание сионизму. Доклад Д. Бен-Гуриона на Билтморской конференции

1942 г. . . . . 141

*А. Замойский, В. Пичуков*

Ге-Холуц в БССР. Публикация документов (часть 1). . . . . 162

### **Ближневосточный отдел**

*L. Mantsevich*

Creation of the State of Israel and the Jewish Community in France . . . . . 193

### **Искусствоведческий отдел**

*В. Градинскайте*

Влияние художников-литваков на американское искусство. . . . . 199

## **Очерки, обзоры, рецензии**

*Н. Голант*

Заметки об однодневном путешествии в Бобруйск, приуроченном к открытию  
«Еврейского дворака» (август 2019) . . . . . 210

*Th.Dr. P. Damohorská*

The 11th International Convention of Asia Scholars, Leiden, July 15-19, 2019 . . . . 216

*Д. Шевелёв*

«Еврейская революция» в Беларуси?  
(Обзор западных изданий 2013-2017 гг. по истории белорусского еврейства) . . . . 218

*A. Abraham*

Rev.: Maina Chawla Singh. Being Indian, Being Israeli: Migration, Ethnicity  
and Gender in the Jewish Homeland (New Delhi, 2010) . . . . . 229

*М. Шаповалов*

Рец. на: Шандра А. В. Урегулировать нельзя оставить.  
Очерки британской политики «Белых книг» в Палестине (Арзамас-Саров, 2019) . . 234

Рец. на: Markowski, Artur. Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne.  
Pogrom białostocki 1906 r. Warszawa: Wyd-wo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018 . . . 238

Рец. на: Хаім Нахман Бялік. Выбраная паэзія (Мінск, 2017) . . . . . 240

Summaries / Резюме . . . . . 241

Наши авторы / Contributors . . . . . 248

Contents . . . . . 256

## **На идише**

Резюме . . . . .iii

## *Ад галоўнага рэдактара*

Шаноўныя сябры!

Нам пашанцавала зрабіць чарговы нумар *Часопіса*. Выданне прыпынілася тры гады таму з-за недахопу сродкаў. Супрацоўнікі Еўрапейскага гуманітарнага ўніверсітэта, якія нас падтрымліваюць, у рэшце рэшт знайшлі некаторую суму на працяг той справы, якую мы пачалі ў 2010 годзе. Колькі б яшчэ тамоў не з'явілася, упэўнены, што *Часопіс* здолеў дасягнуць той мэты, што ставілася тады: змясціць яўрэйскія даследаванні на Беларусі ў шырокі кантэкст тых тэндэнцый, якія характарызуюць яўрэйскую навуку ў свеце.

Хацелася б падзякаваць усім чытачам за водгукі, як станоўчыя, так і крытычныя. Лічу, што яны ўсе былі вельмі каштоўнымі. Адкажу на адну заўвагу: *Часопіс* ніколі не задумваўся як «спроба быць голасам “трыццацігадовых”». Каб зразумець гэта, дастаткова было звярнуцца да рэдакцыйных уступаў. Мы хацелі рабіць добры і якасны навуковы часопіс, і, падаецца, у нас гэта атрымалася.

*Tsaytshrift/Časopis* з'явіўся тады, калі ва ўсходнееўрапейскіх краінах, за выключэннем Польшчы і, магчыма, Венгрыі, спыніўся выхад яўрэйскіх навуковых часопісаў. Мы знайшлі тое, чаго не хапала астатнім і чаго ўсе чакалі. Першы нумар пабачыў свет у 2011 годзе — літоўскі *Pinkas* тады ўжо не выходзіў, а рускі «*Вестник Еврейского университета в Москве*» друкаваўся рэдка і несвоечасова. Дарэчы, за намі ўслед рушылі астатнія — і малдаўскі «*Сборник научных трудов Института иудаики*», і пецяўбургскі *Judaica Petropolitana*, і кіеўскі *Judaica Ukrainica*.

Гэты том прысвечаны яўрэйскай культурнай спадчыне, у шырокім разуменні паняцця «спадчына». Магчыма, камусьці можа падацца, што нумар мае пэўнае адценне постмадэрнізму, значыць, так атрымалася, а крытыкі і рэцэнзенты няхай спрабуюць зразумець чаму.

*Зм. Ш.*

Вільня,

верасень 2019

Пакуль рыхтаваўся гэты нумар надышла сумная навіна: на 46-м годзе жыцця не стала нашай сяброўкі і калегі Вольгі Александраўны Сабалеўскай. Вольга шмат зрабіла для таго, каб беларускую іудаіку ведалі. Асабіста ў мяне засталіся яе кнігі. Дзякуй ёй за ўсё! Светлая памяць! Рэдкалегія выказвае спачуванні родным Вольгі...

## Исторический отдел

### **Тема номера: Еврейское культурное наследие**

С. Стурейко

#### **Сохранение бывших синагог в Беларуси: коммуникативное измерение проблемы<sup>1</sup>**

В Беларуси существуют целые категории памятников, осознанных в качестве культурного наследия и даже внесенных в соответствующие охранные списки, но исключенные из современной жизни, часто вовсе заброшенные. Наряду с сельскими поместьями и старинными мельницами, бывшие синагоги представляют вероятно наибольшую группу подобных объектов. Особенно это характерно для территории Западной Беларуси, где их сохранность гораздо выше.

Некогда яркие достижения еврейской культуры, после трагедии Холокоста, унесшей ее носителей, синагоги были национализированы и переданы в управление местным предприятиям либо органам власти. Большинство их было переоборудовано под новые, несвойственные им ранее функции: жилые здания, склады, дома культуры, мастерские, магазины. Их интерьеры преобразовали в соответствии с потребностями и эстетическими вкусами новых владельцев. Оказалось, однако, что поддержание этих помещений довольно затруднительно. Рассчитанные на другое они оказались дорогими и неэффективными в эксплуатации. Все это наложило на не слишком благоприятную экономическую обстановку, не способствовавшую инвестициям в старые сооружения. В итоге, после доведения зданий до аварийного состояния, многие из них окончательно оставили.

Сегодня, согласно подсчетам исследователей Центра еврейского искусства Еврейского университета Иерусалима (*Historic Synagogues of Europe 2018*), из 124 исторических зданий синагог и бывших синагог в Беларуси только 66 находятся в удовлетворительном техническом состоянии и продолжают функционировать. Остальные 58 либо заброшены (многие уже в руинах), либо скоро будут оставлены как объекты коммунального хозяйства с высоким износом.

Ситуация, складывающаяся вокруг них, ставит перед специалистами по культурному наследию множество вопросов. Действительно ли перед нами наследие, требующее усилий по сохранению? Кто должен прилагать такие усилия и насколько они могут быть эффективны в условиях практически повсеместного отсутствия иудейских религиозных общин? Какие новые функции могут выполнять бывшие синагоги?

Обсуждение этих вопросов вскрывает большое количество проблем, осмысление которых невозможно без обращения к современной философии на-

---

<sup>1</sup> Данное исследование стало возможным благодаря гранту Центрального агентства управления проектами Министерства иностранных дел Литвы (проект No. P2019-Vb-Va-06 «Разработка концепций восстановления бывших синагог в Беларуси с ориентацией на нужды местных сообществ»).

следия. Можно сказать, что анализ ситуации, при использовании должной оптики, позволяет вскрыть механику современного процесса наследия, давно переросшего из технологической задачи сохранения артефактов в динамичный коммуникативный акт, разворачивающийся по определенным некодифицированным правилам, с участием множества акторов. Думается, что синагоги могут послужить, ни много ни мало, триггером для реформатирования подходов к работе с наследием в Беларуси.

Цель настоящей статьи — разложение ситуации на теоретические уровни и определение ключевых вопросов, актуальных для развития мышления о наследии в Восточноевропейском регионе.

Статья является обобщенной рефлексией двух проектов, реализованных Белорусским комитетом ИКОМОС в сотрудничестве с Европейским гуманитарным университетом. Реализация проектов стала своеобразным исследованием действием, позволившим поместить абстрактные идеи наследия в практический контекст. Первый проект назывался «Разработка концепции восстановления бывшей Ошмянской синагоги, ориентированной на нужды местного сообщества» (2018 г.) и затрагивал, как следует из названия, Ошмянскую синагогу, второй — «Разработка концепций восстановления бывших синагог в Беларуси с ориентацией на нужды местных сообществ» (2019 г.) был посвящен синагогам в Витебске, Желудке и Изабелине.

За время обоих проектов было проведено восемь мероприятий, включающих как экспертные встречи, так и креативные сессии с представителями местных инициатив, заинтересованных в сохранении бывших синагог, и привлечших более 50 человек. Важной спецификой обоих проектов стало обращение к литовскому опыту работы с аналогичным наследием, во-первых, через проведение двух образовательных поездок по восстановленным или восстанавливаемым в настоящее время синагогам, а во-вторых, через подключение литовских экспертов по наследию.

### ***Уровень первый. Наследие или нет?***

Вопрос о том, относятся ли описываемые бывшие синагоги к объектам культурного наследия, не так прост. С одной стороны, раз мы помещаем их в контекст разговора о наследии, значит они им являются. С другой стороны, кто на самом деле уполномочен квалифицировать объекты?

Как определено культурное наследие с точки зрения закона? Кодекс Республики Беларусь о культуре дает следующую цепочку определений:

— Историко-культурное наследие представляет собой совокупность наиболее отличительных итогов и свидетельств исторического, культурного и духовного развития народа Беларуси, воплощенных в историко-культурных ценностях.

— Историко-культурная ценность — культурная ценность, которая имеет отличительные духовные, художественные и (или) документальные достоинства, и которой придан статус историко-культурной ценности.

— Культурная ценность — созданные (преобразованные) человеком или тесно связанные с его деятельностью материальный объект и нематериаль-

ное проявление творчества человека, имеющие историческое, художественное, научное или иное значение (Кодэкс РБ аб культуры 2016, арт. 82.1, арт.1.3, 1.8).

Получается, историко-культурное наследие — это то, чему на основании экспертной оценки предоставлен соответствующий статус. Трактовка по сути совпадает с самым распространенным в Беларуси отношением: наследие — то, что охраняется государством. Залог охраны — включение объекта в Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь, пополняемый Советом Министров с подачи экспертных органов Министерства культуры и областных советов.

Каково же положение синагог? Анализ действующего списка показывает, что исторических синагог, включенных в него, не много. В нижеследующей таблице представлен полный перечень объектов, включенных в список именно как синагоги (хедеры и иешивы тоже попали в таблицу, как маркированные принадлежностью к религиозной еврейской культуре, они выделены курсивом) (табл.1).

Табл. 1.

Брестская область	Витебская область	Гомельская область	Гродненская область	Минская область	Могилевская область
Кобрин (2002) Пинск (2010) Пинск (2010) Ружаны (2002) Столин (2002)	Лужки (2010) <i>Витебск (2002)</i>	Чечерск (2002)	Гродно (2007) Гродно (2002) Ошмяны (2002) Слоним (2002) <i>Воложин (1998)</i>	<i>Клецк (2000)</i>	Быхов (2002) Шклов (2002) <i>Могилев (1998)</i>

Кроме того, некоторое количество бывших синагог включено в список и охраняются, однако не обозначено принадлежностью к еврейской культуре. Подобных объектов не много. Яркий пример — здание Русского драматического театра им. М. Горького в Минске, обозначенное в списке как «Здание нач. XX в., 1902-1906 гг., 1930-е гг., 1950-1970 гг.». Оно было внесено в 2001 году.

Можно обратить внимание на даты включения объектов в список. Во многом эти годы — результат бюрократической работы по упорядочиванию списка. Далеко не всегда даты отражают фактическое время регистрации объекта в качестве наследия (см.: Диаграмма 1).

Во-первых, некоторые из них отнесены к памятникам архитектуры еще в советское время, будучи включенными в Свод памятников истории и культуры Белоруссии (академическое справочное издание, готовившееся Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора Академии наук БССР по каждой области с 1984 по 1987 гг.). Например, Быховская синагога (Збор помнікаў 1986, 132). Нахождение в Своде уже определяло объекты как ценные. Свод стал первым полуформальным списком охраняемого наследия Беларуси.





Диаграмма 1.

Во-вторых, 2002 год, выразительно преобладающий на диаграмме, объясняется постановлением Совмина Республики Беларусь от 19 сентября 2001 г., отменившим предыдущее решение об узаконивании Свода памятников в качестве официального охранного списка. Облисполкомам и Мингорисполкому рекомендовано было считать утратившими силу списки памятников местного значения (Несцярчук 2003, 146). На начало 2002 г. в Государственный список оказалось включено лишь 497 объектов недвижимого наследия (Несцярчук 2003, 145). Соответственно, необходимо было в срочном порядке уточнить список.

Если сопоставить данные Государственного списка со списком исторических синагог Центра еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме (в книге «Синагоги Беларуси. Каталог существующих зданий» также указаны 124 синагоги.), получим, что только 14% зданий признаются ценными.

Существует еще один неформальный список — проект Андрея Дыбовского «Глобус Беларуси» ([globus.tut.by](http://globus.tut.by)). В нем на данный момент 111 существующих объектов определены как синагоги. Процент включенных в Государственный список синагог составляет 16%.

Почему так мало? Означает ли это, что оставшееся большинство объектов не обладают исторической и культурной ценностью? Отнюдь. Они уже включены в другие, неформальные списки, вокруг них организуется просветительная активность: реализуются культурные проекты (например, *Belarus Shtetl* или *Brest Stories Guide*), проводятся экскурсии, издаются книги.

Должны ли в итоге все синагоги пополнить Государственный список? Не обязательно. Разделение ответственности за судьбу зданий — историко-культурных ценностей между собственником и государственными органами в действующей системе охраны предполагается только на уровне принятия проектных решений. На уровне материальной и эксплуатационной ответственности разницы между охраняемыми и неохраняемыми государством объектами не существует. Нахождение в списке означает лишь, что повреждение объектов недопустимо, а также что к их ремонту, реконструкции и восстановлению

будут предъявляться особые требования, соответствующие устоявшейся методике работы с архитектурным наследием, что выразится в необходимости дополнительного согласования архитектурных проектов соответствующими государственными органами. Вопрос об эффективности списка, как основного инструмента охраны наследия в Беларуси, еще ожидает дискуссии.

Что же происходит сегодня с бывшими синагогами, не охваченными списком? Ответственность за их сохранение лежит целиком на собственнике. Действительно, он правомочен принять решение о сносе объекта. Однако на практике это происходит редко и точно не носит системного характера. В большинстве случаев пустующие здания, находящиеся в коммунальной собственности, медленно приходят в упадок и остаются в состоянии руин десятилетиями.

Напротив, есть случаи (правда, и не многочисленные), когда к бывшим синагогам относятся как к наследию без вмешательства государственных органов. Например, в 2018 г. бизнесмены Павел Подкорытов и Андрей Колас приобрели у Волковыского РАЙПО за \$1,5 тыс. здание синагоги в местечке Изабелин, которое ранее собирались снести. Покупка не сопровождалась условиями по его сохранению. На данный момент синагога принадлежит ЧТУП «Маёнтак Падароск». Владелец бизнеса Павел Подкорытов готов передать ее общественной организации, которая имеет опыт в реставрации и ревитализации исторических зданий. Объект видится бизнесменам как центр волонтерской активности, а также мультикультурный центр, демонстрирующий разнообразие культур ВКЛ, один из центров притяжения туристического кластера Волковыск — Подороск — Ружаны. В ближайшее время планируются проведение инженерно-технических работ в здании синагоги, определение состояния конструкций, разработку концепции и проекта реставрации (Савушкина 2019).

В Бобруйске на углу улиц Чонгарской и Бахарова десятки лет стояли полуразрушенные стены старой синагоги. Весной 2018 г. на месте руин по инициативе местной еврейской общины стартовали работы по проекту «Старая синагога — исторический музей». Речь идет о благоустройстве коммунальной территории и консервации руин с включением их в жизнь современного Бобруйска. По плану около руин синагоги XIX в. появится музей под открытым небом. Проект предусматривает консервацию остатков здания, ограждение и благоустройство, очищение, восстановление и консервацию стен. По периметру территория обнесена забором, внутри уложены пешеходные дорожки и разбиты газоны. Также установлена беседка и оборудована небольшая стоянка. Заключительный этап — установка в оконных проемах, сейчас заложённых кирпичом, двухсторонних витражей — еще в будущем. Идея благоустройства и интерпретации руин в том, чтобы люди, находящиеся снаружи здания, видели изображение внутреннего убранства синагоги, а те, кто находятся внутри него — старую бобруйскую улицу. В общей сложности работы обошлись примерно в \$30 тыс. Деньги собирались «всем миром» с 2016 г., их жертвовали как бобруйчане, так и жители других стран (Маслова 2018).

Третий пример: недалеко от музея Марка Шагала в Витебске располагается аутентичное здание каменной синагоги в аварийном состоянии. Сохранились только стены и фасад с декоративными элементами, частично перекрытия. В 2000-х гг. неоднократно поднимался вопрос восстановления здания, однако работы не начались. Летом 2019 г. на руины синагоги снова обратили внимание. С инициативой выступили музей Марка Шагала и социально-культурное учреждение «*Vitebsk4.me*». 7 июля во дворе синагоги прошел воскресник. После уборки участниками акции была установлена информационная доска «Рядом с нами — необычный памятник старины» с фотографиями синагоги 1931 и 1980-х гг., а также печати ее правления и современная фотопроекция (Васильева 2019). В сентябре 2019 г. в одном из оконных проемов на первом этаже здания установлен дизайнерский плакат, акцентирующий внимание на идентичности здания.

Напомним, что во всех трех случаях речь идет об объектах, не внесенных в Государственный список и, соответственно, не определенных официально как наследие. Тем не менее, собственники либо местные инициативы трактуют синагоги именно как культурное наследие. Получается, роль государственного регулирования при определении наследия постепенно отходит на второй план, и на смену экспертно-ориентированной модели наследия приходит более автономная, в рамках которой собственники или сообщества сами принимают на себя ответственность за объект. Эта ответственность также может реализоваться в модусе сохранения и восстановления.

Юридическое определение наследия покрывает лишь сферу, касающуюся взаимодействия гражданина и государства по поводу наследия. Если же речь о взаимодействии граждан напрямую (а это большинство случаев), определение наследия должно даваться совсем в другом ключе. Соответственно, инструментарий работы с ним тоже нужен новый. Подробнее про это — далее.

### ***Уровень второй: чье это наследие?***

Современная теория культурного наследия носит выраженный коммуникативный уклон. Архитектурное наследие все меньше мыслится застывшими материальными артефактами, по случайности сохранившимися до нашего времени. Наследие — скорее динамичная коммуникативная структура, и значит, в работе с ним имеют значение не только вопросы консервации и восстановления, но прежде всего роль, которую памятники играют сегодня (Kowalski 2013, 100).

Во-первых, наследие больше, чем материальный объект. Древность, уникальность, аутентичность, хотя и являются важными факторами, ни один из них не определяющий пока объект не обретает общественной ценности. Материальные характеристики объектов на втором плане. Наследием может стать уродливое индустриальное здание, концлагерь или объект, не имеющий эстетики. Не может культурный ландшафт охраняться в отрыве от населяющей его культуры. Любая традиция без интерпретации остается механическим повторением, а груда камней — камнями.

Во-вторых, наследие не тождественно истории. У исследователя наследия Дэвида Лоуэнтала есть замечательная книга «Прошлое — чужая страна». Один из анализируемых в ней сюжетов — стремление людей к романтизации прошлого и попытки соответствовать образцам поведения других времен без понимания, что на самом деле представление об этой чужой стране — лишь наши собственные проекции, имеющие мало общего с исторической правдой (Lowenthal 1985, 219). Следовательно, история наследия должна преподноситься не как череда переделок объектов, но как история отношений вокруг него, и даже более точно — история борьбы за контроль над смыслами, заключенными в наследии.

Самое главное: важнейшая характеристика наследия — его принадлежность. Наследие всегда чье-то. Но ничто не может быть вашим, если вы сами это не присваиваете. Один из любимых афоризмов Ханны Арендт: «Наше наследие досталось нам без завещания» (Арендт 2014, 9). Каждый потребитель конструирует его, опираясь на собственные интеллектуальные ресурсы (память, знания, принадлежность и т.д.) (Ashworth 2015, 35). Невозможно «продать» наследие тому, кто не в состоянии оценить его через привязку к личному опыту (Ashworth 2015, 98). Только «свое» будет пользоваться успехом.

Ядро наследия — послание, связанное с настоящим и будущим. Наследие может быть представлено как культурно-обусловленная коммуникативная практика и способ сопричастности истории (Smith 2006, 45). Но наследие — не обязательно про прошлое. Сообщества используют свою ретроспективную память и представления о нем для формирования образа будущего (Harvey 2008, 22). Поэтому наследие — модель для реальности.

Наследие может считаться коллективно переживаемой иллюзией, точкой относительного согласия во времени и пространстве. В этом, кстати, заключается постоянная необходимость показа, демонстрации его туристам и горожанам (Kowalski 2013, 101). Желание показа — не что иное, как замаскированное намерение трансляции. И значит, настоящий смысл знакомства с памятником не в том, чтобы узнать что-то, а чтобы стать кем-то.

Здания бывших синагог в Беларуси, особенно если в городах отсутствуют иудейские религиозные общины, неизбежно попадают в дихотомию «свое-чужое» и «далекое-близкое». Это связано с исторически двойственным положением еврейских сообществ в белорусских городах. Будучи органично включенными в городскую жизнь, они, тем не менее, оставались довольно закрытыми, со своими храмами и культурными кодами, со своей повесткой общественной жизни.

Отличной иллюстрацией такой двойственности служит расположение Ошмянской синагоги. Согласно законодательству царской России, синагога могла быть построена лишь на удалении от православной церкви (Кляйнманн 2019). Так и произошло. Однако, если сегодня мы попробуем оценить получившееся расстояние, увидим, что на самом деле они стоят довольно близко. То, что в начале века оценивалось как «вдали», оказалось неожидан-

но близким. Субъективность этого расстояния, как представляется, основана на ментальной дистанции.

Но даже сегодня синагоги воспринимаются как чужое место, наделенное чужим религиозным смыслом, интересное лишь туристам. В 2005 г. в Лоеве коммунальные службы снесли здание последней синагоги. Показательно, что за всю историю здания не сохранилось ни одной(!) его фотографии. Еще более показательна ситуация с распределением средств на обновление городской среды и отдельных архитектурных памятников при подготовке к Республиканскому фестивалю «Дажынкi», с особым размахом отмечаемому в Беларуси с 1996 по 2014 гг. За этот период было отремонтировано множество объектов культурного наследия, и ни одной синагоги (Агарэльшава 2014).

Синагоги не воспринимаются своими. Наиболее типичная отводимая им модель — музеи еврейской культуры, созданные на средства израильских или американских евреев, ведь именно еврейские туристы особо заинтересованы в таком наследии.

Суть современных проектов по восстановлению зданий бывших синагог должна заключаться прежде всего в преодолении этой ментальной дистанции, в перемещении синагоги из категории исключительно еврейского наследия в категорию местного наследия, важного для современных жителей белорусских городов; в выработке собственного отношения и представления о еврейской культуре и городской истории до и во время Холокоста, в детабуривании еврейской тематики. Наследие, таким образом, должно быть актуализировано и присвоено. В этом деле на место чистой «музеефикации» должно прийти креативное использование, закрепляющее важную роль объектов в современной жизни. Примеры таких проектов уже существуют. Придумать новый смысл для этих зданий в данный момент важнее поиска средств на их восстановление. Социокультурные проекты, реализуемые вокруг синагог, важнее проектов строительных.

### ***Уровень третий: что можно, и что нельзя делать с синагогой?***

В 2018 г. во время поездки по бывшим синагогам, восстановленным в Литве, группа белорусских реставраторов посетила Пакруойскую синагогу — красивое деревянное здание с интерьером в голубом цвете и восстановленными историческими росписями, вновь открытое в качестве актового зала местной библиотеки в 2017 г. На одной из потолочных панелей сотрудница библиотеки показала нам рисунок поезда с паровозом. Рисунок выглядел наивным, будто пришел из детских книжек. Оказалось, реставраторы по старым фотографиям и реально сохранившимся следам восстановили историческую роспись 1885 г. Согласно сюжету росписи, поезд был предназначен для путешествия в Палестину. Примечательно, однако, что реальная железная дорога появилась в округе лишь спустя 15 лет. Таким образом, художники в 1885 году, рисуя современное чудо техники, находились ни пике современности. Можем ли мы сегодня представить в бывшем сакральном здании совре-

менные росписи, включающие летающие доски или гиперлуп? Или мы отдадим предпочтение традиционным сюжетам?

Иными словами, почему объект, ставший выдающимся благодаря устремленности в будущее и применению самых передовых технологий и решений, переходя в разряд наследия, архаизируется и немедленно вступает в конфликт с современностью? И вот уже общественность негодует по поводу установленных стеклопакетов, лифта и прочих достижений цивилизации. С другой стороны, никто вроде бы не возражает против электричества или комфортного туалета. Каковы же контуры допустимой современности в архитектурном наследии? Кто может быть легитимным проводником современности, и от кого она может встретить наибольшее неприятие?

В большинстве литовских случаев пошли как раз по традиционному пути восстановления. Синагоги восстанавливаются такими «как были» и «музеефицируются». Надо сказать, что восстановления и реконструкции делаются в основном на литовские, европейские и скандинавские деньги. Например, расположенные в центре города Йонишкис, Белая и Красная синагоги создают целостный комплекс. Красная синагога была отреставрирована и музеефицирована в 2011 г. В 2017 г. по программе Министерства культуры отреставрирована Белая синагога. Новая мебель, а также электронное оборудование создают хорошие условия для проведения всевозможных мероприятий. В обеих синагогах также создана экспозиция, презентующая историю города и еврейской общины.

В городе Кедайняй в 2002 г. восстановили барочную Новую синагогу. В ней сделали Межкультурный центр, филиал Регионального музея с отличной культурной программой. В 2004 г. Старая синагога, расположенная неподалеку, открыла двери в качестве художественной школы.

Прямо сейчас продолжается реставрация синагоги в местечке Жежмаряй. По замыслу инициаторов, там разместится музей еврейского быта. В Алитусе полным ходом идёт реконструкция старой каменной синагоги. Здесь также будет филиал краеведческого музея.

Музей или государственное учреждение культуры, располагающиеся в реконструированной синагоге, обычно не вызывают сопротивления у экспертов по наследию. Однако насколько такая новая функция устойчива, особенно в условиях уменьшения численности населения маленьких городов и, соответственно, потребителей этих музеев и культурных центров? Превращаются ли синагоги в настоящие центры местной жизни, присвоенными сообществом, или это по-прежнему точки притяжения и концентрации «чужих» (вместо евреев теперь в синагогах туристы)?

Польский опыт реконструкции бывших синагог дает куда менее однозначные примеры.

В городе Билгорай на юго-востоке Польши построен новый район «Кресовый городок», стилизованный под мультикультурное местечко довоенной Польши. Это — совмещение исторической романтики и бизнес-расчета. «Кресовый городок» должен стать настоящим жилым районом: с квартирами, магазинами,

офисами, учреждениями, кафе, а также музеями. Один из последних разместится в копии синагоги из белорусской Волпы, построенной здесь по старым фотографиям. Саму синагогу XVIII в. разрушили или в войну, или в 1947 г. Примечательно, что на «возрождение» ее на совершенно новом месте удалось получить дополнительное финансирование Евросоюза — около 400 тыс. евро.

Синагога в Иновлодзе была заложена в начале XIX в. В то время евреи составляли 1/3 местного населения. После войны синагога стала складом, а позже библиотекой. Затем здание вернули еврейской общине, однако та продала его. 12 лет назад синагога стала продуктовым магазином. Наверное, это самый странный такой магазин в Польше. Над стеллажами с туалетной бумагой, пивом и консервами — фрески с надписями на иврите и русском. Под потолком огромная люстра. Это памятник, охраняемый воеводским реставратором, и все работы по реконструкции были согласованы. Управление местной гмины хвалится достопримечательностью на въездном стенде (Józefiak 2019).

Наконец, краковский молитвенный дом «Хевра-Тегилим» в еврейском районе Казимеж, который был построен в 1896 г. До 2006 г. в нем был танцевальный зал. В 2013 г. здание внесли в список памятников, а в 2016 г. его переоборудовали под ресторан, для чего на месте арон-кодеша пробили дополнительный вход и раскрыли старые фрески с изображениями Иерусалима. И вот самое интересное: несмотря на протест иудейского сообщества, современный собственник здания — еврейская община (!) не только согласовала перемены, но и помогла арендатору в реализации проекта (Стурэйка 2018).

Итак, допустим ли в бывшей синагоге ресторан? Критики такого подхода обычно ссылаются на сакральный характер постройки. Да, синагога — это место, где община собирается для молитвы. Но неправильно было бы отождествлять ее с церковью или костелом. Это не храм. Более того, синагога не представляет собой «филиал» крупного религиозного учреждения, т.к. синагоги независимы. Исторически за синагогой закреплялись не только религиозные функции. При синагогах имелись школы, в которых дети изучали Тору. Существовал обычай по субботам и праздникам выступать с лекциями на темы недельной главы Торы или по проблемам еврейского законодательства, связанным с предстоящим праздником. Синагога является местом проведения встреч, собраний, торжеств. Иногда синагога — также место заседания раввинского суда. Правление синагоги, как правило, располагает фондами для помощи нуждающимся, предоставляет ссуды.

Получается, продолжать традицию может на самом деле большой спектр функций. Однако еще раз: насколько готовы к нетипичным решениям еврейские общины, городские активисты, историки, сами реставраторы и государственные органы охраны культурного наследия? Как должно произрастать новое реставрационное мышление, совмещающее преодоление технологических проблем по обеспечению здания новой функцией, сохранение ценных атрибутов наследия и креативное экспонирование исторических этапов жизни объекта? На взгляд автора, именно новизна реставрационных подходов и устойчивость функций

здания — тот самый паровоз, который должен обеспечить современность и тем самым подчеркнуть преемственность и истинность этого наследия.

### ***Ошмянская синагога***

Со сложностью заявленной проблематики команда Белорусского комитета ИКОМОС столкнулась во время разработки концепции восстановления бывшей Ошмянской синагоги. Построенная в начале XX в., в послевоенное время синагога перестала использоваться по прямому назначению и была передана под склад райпотребкооперации. С 2012 г. она находится в ведении отдела идеологической работы, культуры и по делам молодежи Ошмянского райисполкома, курируется Ошмянским краеведческим музеем им. Ф. Богушевича, с которым ИКОМОС уже реализовал несколько проектов, в т.ч. создание постоянной экспозиции (Стурейко 2015). Восстановление синагоги беспокоило нас, прежде всего в контексте развития музея, активизации культурной жизни райцентра, а также с точки зрения апробации новых реставрационных подходов.

Сейчас в синагоге разобраны конструкции советского времени, проведены работы подготовительного периода, включая разборку отдельных проемов, очистку интерьеров от мусора и профилактическую заклепку фрагментов живописи, установлена подсветка. Сотрудники музея следят за порядком. Тем не менее, синагоге необходим большой объем работ по реставрации.

Общая проблема сохранения данной синагоги, как и множества подобного рода памятников в районных центрах, состоит из двух частей:

1) Будучи включенной в Государственный список историко-культурных ценностей Республики Беларусь, реставрация и даже первичная консервация синагоги должна быть одобрена Министерством культуры. Это возможно только если проект выполнен на высоком уровне, который весьма сложно достигнуть в небольшом городе при недостатке человеческих и материальных ресурсов.

2) Местные власти не обладают большой мотивацией для привлечения ресурсов для сохранения того, что не было присвоено сообществом в качестве важного местного наследия и что по-прежнему является атрибутом чужой культуры.

Так образуется замкнутый круг, который мы попытались разорвать в ходе реализации совместного проекта Европейского гуманитарного университета и ИКОМОС.

В течении 2018 г. был организован ряд мероприятий: семинар для представителей Ошмянского сообщества в Вильнюсе, обучающая поездка белорусских реставраторов по восстанавливаемым литовским синагогам, семинар в самих Ошмянах, на котором своим опытом делились литовские и белорусские эксперты. Наконец, 27 сентября 2018 г. в Минске в Национальном историческом музее состоялась презентация разработанной концепции (Рубинчик 2018).

Наш проект решал две взаимосвязанные цели: коммуникативную и реставрационную.



С точки зрения коммуникации, самой важной задачей было перенесение объекта из категории исключительно еврейского в категорию местного наследия. Для этого мы провели отдельный семинар с местными лидерами (сотрудники учреждений культуры, образования, представители райисполкома и местных предприятий) (Санюк 2018). Во время семинара мы искали ответы на три вопроса. Ниже представлены результаты обсуждений:

1) Каковы текущие культурные потребности Ошмян?

В настоящее время Ошмяны — небольшой город, районный центр с действующим производством и выгодным приграничным положением, в котором наблюдается рост количества жителей и развитие сферы услуг. Здесь сформирована базовая инфраструктура: Дом культуры, библиотека, музей и кинотеатр. Все они были построены в советский период и во многом несут отпечаток устаревших представлений о потребностях провинциальной культурной жизни. Каждое выполняет собственные функции и имеет специфическую программу. Можно сказать, что культурной жизни города необходим новый импульс, переводящий ее характер из провинциальной в региональную. Импульсом могло бы стать появление площадки, стимулирующей развитие новых форматов культурного потребления и интегрирующей активности существующих институций.

Опрос фокус-групп показал, что в настоящее время городу требуются:

- ремесленный центр с возможностью продажи продукции (в Ошмянском районе зарегистрировано около 60 ремесленников);
- кинотеатр средней вместимости (существующий слишком велик для города, используется от случая к случаю);
- качественный выставочный зал;
- культурное пространство с хорошей акустикой и трансформируемой сценой для мероприятий;
- актовый зал районной библиотеки;
- площадка для новых форматов молодежной коммуникации;
- музейная экспозиция, посвященная еврейской истории Ошмян (в существующем краеведческом музее данной теме отведено недостаточно места);
- книжный магазин с букинистическим отделом (в городе нет ни одного);
- кафе с культурной программой.

2) Насколько сегодня актуально обращение к еврейскому наследию?

Несмотря на отсутствие в Ошмянах еврейской общины, сохранение еврейского наследия является важным фактором исторического характера города и его культурной идентичности. Еврейская культура не исчезла вместе с носителями. Ее следы распознаются в локальных традициях (в т.ч. кулинарных), диалектных выражениях, в памяти — как о выдающихся бизнесменах, ученых и деятелях культуры, так и о трагедии Холокоста. Во многих семьях хранятся специфические предметы еврейского быта. Также в достаточной степени сохранилась окружающая синагогу старая застройка.

Обращение к еврейскому наследию сегодня — не только возможность дальнейшего сохранения и трансляции локальной культурной памяти, но так-

же средство актуализации международного культурного и туристического потенциала города.

Здание бывшей синагоги — одна из трех доминант типичного белорусского местечка наряду с католической и православной церквями. Все они сохранились в Ошмянах и, за исключением синагоги, прошли недавнюю реновацию. Неиспользуемое здание синагоги — аутентичный памятник, репрезентирующий мало где сохранившуюся традицию деревянных синагог. Этот выдающийся объект после нахождения адекватной функции, соответствующей реновации и презентации может задавать новый качественный уровень местному культурному пространству.

3) Каковы требования к новым функциям восстановленного здания синагоги?

Реставрация и реконструкция бывшей синагоги необходимы как с точки зрения удовлетворения текущих культурных потребностей, так и потому что это краеугольный элемент еврейского наследия Ошмян, находящегося под угрозой.

При разработке средне- и долгосрочного менеджмент-плана реставрируемого объекта необходимо учитывать следующие требования:

— мультифункциональность и историчность: восстановленный объект должен продолжить историческую функцию интеграции местных жителей; ответственность за составление культурной программы синагоги должны взять на себя все существующие учреждения культуры и образования Ошмян, при этом большая часть этих мероприятий должна носить некоммерческий характер и быть ориентирована на самые разные категории жителей;

— приоритет должен отдаваться функциям, раскрывающим международный культурный и туристический потенциал объекта: музейная составляющая будет способствовать продолжению сбора артефактов и изучению еврейского прошлого Ошмян; качественное выставочное и сценическое пространство — притягивать культурные проекты; необходимость привлечения материальных и креативных ресурсов простимулирует развитие проектной деятельности учреждений и общественных организаций;

— устойчивость функционирования здания будет подкреплена устройством кафе, книжного магазина, проведением коммерческих выставок и кинопоказов, студией звукозаписи, платной арендой для мероприятий, продажей сувениров и ремесленных изделий.

С точки зрения реставрационного проекта, общее решение, предложенное командой ИКОМОС заключается в том, чтобы разделить реставрацию на несколько этапов, от простого (дешевого) к сложному (дорогому), последовательная реализация каждого из которых будет предполагать постепенное введение синагоги в социокультурный оборот и тем самым поспособствует привлечению все больших ресурсов (Распрацоўка канцэпцыі 2018).

Первый этап. Разработка и согласование проектно-сметной документации на первоочередные и противоаварийные работы (архитектурно-строительный

проект), а также на устройство экспозиционного пространства в помещении «бабинца» (женской части). Изготовление, поставка и монтаж элементов экспозиции.

Мы решили начать с женской части, т.к. она не требует больших капиталовложений (в отличие от главного зала с куполом) и при оборудовании отдельного безопасного выхода может использоваться практически «как есть». Неотапливаемое помещение можно использовать не только для расширения экспозиции музея, но прежде всего в качестве обзорной площадки, с которой открывается вид на ценные росписи молельного зала. На эту площадку можно безопасно приводить не только экскурсантов, но и детей из местной художественной школы для натурального исследования художественного наследия и творческих упражнений. Так синагога их пустующего покинутого места превращается в место, где занимаются дети, и которое является полноценным туристическим объектом, репрезентирующим Ошмяны. Иными словами, у нее меняется статус, что упрощает поиск средств на второй и третий этапы реставрации.

Второй этап. Разработка, согласование и утверждение научно-проектной документации на специальные работы по реставрации настенной живописи молельного зала. Проведение специальных работ по реставрации.

Третий этап. Разработка проектно-сметной документации и воплощение в натуре экспозиционного пространства в помещении молельного зала. Проектирование и воплощение в натуре интерьеров вспомогательных помещений.

Реализация второго и третьего этапов позволит создать полноценное многофункциональное пространство, соответствующее требованиям, сформулированным местным сообществом.

Однако реализация программы неожиданно застопорилась на этапе согласования первого этапа в Министерстве культуры. Дважды эксперты Министерства отказывали, не понимая почему нужно выделение именно таких этапов в такой последовательности, почему не начать работу с главного (самого дорогого) — с реставрации купола и живописи. 3 апреля 2019 г. Научно-методический совет по историко-культурному наследию при Министерстве культуры подтвердил научность предлагаемых решений. Теперь, учитывая это решение, ИКОМОС готовит очередной пакет документов на согласование проекта.

### ***Заключение***

Как показал ошмянский опыт, разработка стратегии восстановления бывшей синагоги — достаточно сложный процесс, предполагающий включение большого числа участников, а также использование новых приемов коммуникации вокруг наследия. Кроме того, парадоксальным образом официальный статус историко-культурной ценности может препятствовать скорейшему восстановлению синагоги ввиду разногласий о методических принципах работы с архитектурным наследием.

Специфичность описанного случая еще не проявила себя до конца. Разговор о бывших синагогах — это всегда обоснование выбора между ценным

и ненужным, своим и чужим, возможным и недопустимым. Тем он и интересен. Автор полагает, что в случае начала работ по реализации первого этапа реставрации, в Ошмянах возникнут новые дискуссионные сюжеты, требующие аккуратного анализа и реагирования. Культурное наследие бывших синагог продолжит быть полем вопросов.

Таким образом, сохранение синагог — это задача, которая должна решаться одновременно на трех уровнях (как минимум на трех!): на уровне нормативно-правового регулирования, на уровне интенсивной работы с местными сообществами и на уровне методики и технологии реставрации. Все это невозможно без выработки нового языка наследия, произрастающего из современных теоретических концептов, не столько конвенциональных, сколько направленных на развитие мышления о наследии.

Наконец, это еще и вопрос о праве на утрату. Должны ли мы ставить целью сохранить все здания, даже если они никому не нужны? Должны ли мы, как эксперты, «вести» местные сообщества и инициативы до конца, или, в конечном счете, это их, а не наша ответственность? Современная философия наследия не догматична. Она пытается работать со всеми ситуациями, складывающимися во взаимоотношениях людей вокруг наследия. Бывшие синагоги в этом смысле — прекрасный пример сложнейшей проблемы со множеством вариантов ответа, и мы продолжаем этот поиск.

### **Библиография**

Агарэлышава Н. Спіс фактычных пераўтварэнняў, здзейсненых падчас падрыхтоўкі да рэспубліканскіх «Дажынак» у 1996-2012 гг. [у:] *ARCHE*, 2014, №4, с. 225–234.

Арендт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М.: Изд-во Института Гайдара, 2014.

В Польше возводят копию синагоги, которая сгорела в Гродненской области во время войны [tut.by 20.12.2014 <http://news.tut.by/culture/428779.html>](http://news.tut.by/culture/428779.html)

Васильева С. На синагоге в Витебске установили уникальную памятную табличку [в:] *Витебский курьер* 22.08.2019 <<https://vkurier.by/181653>>

Збор помнікаў гісторыі і культуры: Кн.3. Магілёўская вобласць. Мінск: Беларускае савецкае энцыклапедыя ім. Петруся Броўкі, 1986.

Кляйнманн И. Камни преткновения — Хоральные синагоги в столицах [в:] *Лехаим* 16.09.2019 <<https://lechaim.ru/academy/kamni-pretknoveniya-horalnye-sinagogi-v-stolitsah/>>

Кодэкс Рэспублікі Беларусь аб культуры. 20 ліпеня 2016 г.

Маслова М. На развалинах старой синагоги начались восстановительные работы [в:] «Бобруйский курьер» 15.05.2018 <<http://babruysk.by/na-razvalinax-staroj-sinagogi-nachalis-vosstanovitelnye-raboty>>

Несцярчук Л. М. Ахова гісторыка-культурнай спадчыны Беларусі. Мінск, БелТА, 2003.

Распрацоўка канцэпцыі аднаўлення будынка былой Ашмянскай синагогі. Беларускі камітэт ІКАМОС 24.12.2018 <<http://belarus.icomos.org/?p=323>>

Рубинчик В. Как «освоить» ошмянскую синагогу? [belisrael.info](http://belisrael.info) 27.11.2018 <<https://belisrael.info/?p=17260>>

Савушкина С. Купить синагогу, чтобы ее спасти. ICOMOS-Беларусь 06.06.2019 <<https://www.facebook.com/icomosby>>

Санюк А. В. Ошмянах прошел семинар «Разработка концепции использования здания бывшей Ошмянской синагоги» [в:] *Ашмянскі вестнік* 05.09.2018 <<http://www.osh.by/?p=46340>>

Еременко А., Райхинштейн М. (сост.). Синагоги Беларуси. Каталог существующих зданий. Иерусалим, 2019.

Стурейко С. А. Музей и музейщики: кризис краеведческого музея и опыт его трансформации [в:] *Неприкосновенный запас*, 2015, №6, с. 179-195.

Стурэйка С. Кракаў. Малітоўны дом Хеўра Тэхілім. ICOMOS-Беларусь, 05.09.2018, <[https://www.facebook.com/icomosby/posts/1057047934468535?\\_\\_tn\\_\\_=-R](https://www.facebook.com/icomosby/posts/1057047934468535?__tn__=-R)>

Ashworth G. Planowanie dziedzictwa. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2015.

Harvey D. C. The History of Heritage [in:] Graham B. and Howard P. (eds.). *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*. New-York: Routledge, 2008, p.19-36.

Historic Synagogues of Europe <<http://historicsynagoguesofeurope.org>>

Józefiak B. Biblioteka, spożywczyak, magazyn okien. Drugie życie synagog niewiele ma wspólnego z duchowością [in:] *Gazeta.pl* <<http://weekend.gazeta.pl/weekend/1,152121,21625241,biblioteka-spozywczyak-magazyn-okien-drugie-zycie-synagog.html>>

Kowalski K. O istocie dziedzictwa europejskiego — rozważania. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2013.

Lowenthal D. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Smith L. *Uses of Heritage*. New-York: Routledge, 2006.

И. Романова, И. Шендерович

## История синагог после синагог<sup>1</sup>

В августе 2019 в г. п. Порозово Свислочского района на торги было выставлено «здание специализированное складов, торговых баз, баз материально-технического снабжения, хранилищ» общей площадью 474,3 кв.м., без канализации, водопровода, отопления и электричества, с естественной вентиляцией, износ составлял 47%. Стартовая стоимость объекта — 12,3 тыс. бел. рублей (около 6 тыс. долл.). В техпаспорте указано, что здание введено в эксплуатацию в 1964 году (Под Свислочью за \$6 тыс. продается синагога... 2019). В прошлом центр религиозной жизни местной еврейской общины — синагога, построенная в XIX веке из бутового камня, теперь скромно называлась «склад».

По переписи 1878 г. треть из 1500 жителей поселка были евреями. Сейчас еврейской общины в Порозово нет. Возле здания синагоги в 2018 году установлен памятник 400 убитым евреям Порозовского района. Ни точное количество, ни имена их, ни даже места расстрелов неизвестны.

Здание синагоги 1604 г. в г. Высочин Каменецкого района в 1992 году было продано за бесценок частнику под автомастерскую, в техпаспорте указана дата постройки — 1936 г. (Воробьева 2010).

В начале XX в. практически каждый город и местечко имели, как минимум, одну синагогу. В крупных городах их было несколько десятков: в Бобруйске, где на 1897 г. еврейское население составляло более 70%, — 42 синагоги и молебных дома, в Минске — 52, в Гродно — 43, в Витебске — 60, в Гомеле — 26, в Слониме — 24, в Могилеве — 38.

В начале 2000-х гг. Фонд еврейского наследия (*Foundation for Jewish Heritage*), основной задачей которого является сохранение еврейских архитектурных объектов, реализовывал масштабную программу по составлению перечня всех исторических синагог Европы, а также определению наиболее важных из них с целью сохранения<sup>2</sup>.

Согласно полученным данным, до 1939 г. в Европе насчитывалось около 17 тыс. синагог, на сегодняшний день сохранилось лишь немногим более

---

<sup>1</sup> Данное исследование стало возможным благодаря гранту Центрального агентства управления проектами Министерства иностранных дел Литвы (проект No. P2019-Vb-Ba-06 «Разработка концепций восстановления бывших синагог в Беларуси с ориентацией на нужды местных сообществ»).

<sup>2</sup> В результате этой работы были подготовлены два сборника: *Synagogues in Ukraine: Volhynia* by Sergey R. Kravtsov and Vladimir Levin Jerusalem, 2017. *Synagogues in Lithuania. A Catalogue*. Editors: Aliza Cohen- Mushlin, Sergey Kravtsov, Vladimir Levin, Giedrė Mickūnaite and Jurgita Šiauciūnaitė-Verbickienė. Vols 1–2, Vilnius: Vilnius Academy of Arts Press, 2010–2012.

Материалы, собранные Центром еврейского искусства, доступны в Индексе еврейского искусства им. Бецаделя Наркиса, см.: *The Bezalel Narkiss Index of Jewish Art* ([cja.huji.ac.il](http://cja.huji.ac.il)). См. также карту: <http://historicsynagoguesurope.org/synagogue-map> <http://www.foundationforjewishheritage.com/projects.html?fbclid=IwAR1FsLaIl9dk0R9f0M3Vam9nefF3fQp3unX38OvovaBudSuiAJugNkQLa-g>

3300 объектов, из которых менее четверти являются действующими синагогами. Остальные либо заброшены, либо используются не по назначению, в них расположены склады, фабрики, рестораны, бассейны, пожарные станции, автомастерские.

На территории Республики Беларусь в начале XX в. существовало не менее 1 600 синагог; сегодня же сохранилось 124 здания действующих и бывших синагог, т.е. около 8% от их изначального числа.

С помощью Центра еврейского искусства при Иерусалимском университете Фондом был составлен каталог с подробной информацией о большинстве зданий синагог. Туда были внесены даты строительства, количество прихожан, состояние храмов и данные об их нынешнем использовании. На основании фактов составлен так называемый «рейтинг значимости». Инициаторы проекта говорят, что спасти все здания синагог они не смогут. Из общего их количества было отобрано 160; потом осталось 19, которые могут быть отреставрированы (В Англии разработали план... 2018).

В рамках этой программы в Беларуси с участием местных историков и архитекторов были исследованы, обмеряны и описаны 65 зданий бывших и ныне действующих синагог. Проект определил историко-архитектурную важность пяти синагог как «интернациональную» (Слоним, Быхов, Гродно, Столин, Ошмяны) и еще 18-ти как «национальную». Вместе с тем физическое состояние 11 белорусских синагог было оценено как «очень плохое» и 37 как «плохое» (Бюлетэнь маніторынгу гістарычнай прасторы).

Закрытие синагог, использование их зданий под хозяйственные нужды началось в БССР, как и в целом по СССР, еще в 1920-е — 1930-е годы в рамках антирелигиозной государственной политики. В годы Второй мировой войны на территории БССР было уничтожено около 800 тыс. евреев. Многие здания синагог тогда были разрушены или сгорели, оставшиеся не могли быть использованы по назначению. Формально советское законодательство разрешало существование религиозных общин при наличии у них молитвенного здания и регистрации, однако на деле легальное функционирование иудаизма было невозможно. Показательна в этом смысле история, которая имела место в Бобруйске. Евреи этого города в 1945 г. попытались использовать предоставляемые законом возможности для регистрации общины и получения здания синагоги (Smilovicky 1995; Smilovicky 2014; Раманова 2016). В городе из сохранившихся зданий бывших синагог три были заняты культурными и образовательными учреждениями, четыре переданы в жилой фонд, в двух располагались производства (Smilovicky 2014, 53). Евреи просили дать им одно из разрушенных зданий, обязались восстановить его собственными силами и за собственный счет.

Дополнительным аргументом для властей в решении позволить евреям Бобруйска открыть молитвенный дом являлось то, что евреи для молитвы собирались «самовольно по домам» (НАРБ ф.952, оп.1, д.12, л.2-3). Однако довольно неожиданно, если учесть, что, кажется, официальные Москва и Минск были не против, дело застопорилось по вине местных органов: категорически

против предоставления здания под синагогу был председатель облисполкома Жданович. Уполномоченный Совета по делам религиозных культов (СДРК) Уласевич, заместитель председателя Совета министров БССР (СМ БССР) Ильюшин требовали от Ждановича передачи евреям здания бывшей синагоги (НАРБ ф.952, оп.1, д. 5, л. 222-225).

11 апреля 1946 г. евреи получили полуразрушенное здание синагоги по адресу К. Либкнехта, 53. Буквально за месяц строительство было закончено на 80%, по разным данным затрачено на него было от 80 до 100 тыс. рублей (НАРБ ф.952, оп.1, д.5, л. 200-201, 227). Однако своим постановлением от 25 мая 1946 г. горсовет потребовал передать синагогу под партшколу (НАРБ ф.952, оп.1, д.5, л. 228). Председатель СДРК при СМ СССР Полянский 20 июня 1946 г. писал районному уполномоченному Куличкову о необходимости разобраться с данным вопросом (НАРБ ф.952, оп.1, д.5, л. 227). 30 сентября 1946 года Бобруйский облисполком обязал Бобруйский горисполком передать синагогу под общежитие для учащихся производственного комбината инвалидов Великой Отечественной войны (НАРБ ф.952, оп.1, д.5, л. 200). И снова уполномоченный СДРК по БССР Уласевич писал в Москву. На этот раз он указывал, что передача здания совершенно нецелесообразна, и что здание не может быть использовано под общежитие без перестройки (НАРБ ф.952, оп.1, д.5, л.321-322). Его поддержал новый уполномоченный СДРК по Бобруйской области Хоромецкий, он подчеркивал, что евреи угрожают международным скандалом, говорят, что «если вы закроете синагогу, вся Америка будет знать» (Smilovicky 2014, 69). Решение исполкомов Бобруйского обл- и горсовета о передаче здания под общежитие было отменено постановлением Совета Министров БССР (от 10 февраля 1947 г.). Здание было оставлено еврейской религиозной общине (НАРБ ф.952, оп.1, д.8, л.23). Однако 1 марта 1947 г. Бобруйский облсовет снова поднимал вопрос перед СМ БССР о неправомерности оставления здания евреям (НАРБ ф.952, оп.1, д.8, л.135).

Все это время, пока власти Бобруйска запрещали, а представители СДРК отстаивали права бобруйских евреев, последние регулярно и открыто проводили молитвенные собрания в восстановленном здании (НАРБ ф. 4-п, оп.29, д. 582, л. 47).

На 1 июля 1947 г. заявления о регистрации иудейских религиозных общин были поданы из 17 городов Беларуси.

10 августа 1948 г. было принято решение удовлетворить ходатайство группы верующих евреев об открытии синагоги в г. Бобруйске (НАРБ ф. 952, оп.1, д.10, л.1). В сентябре еврейская община города была официально зарегистрирована, однако уже в ноябре «деятельность ее была временно прекращена», а здание синагоги опечатано (НАРБ ф. 952, оп. 1, д. 14, л. 140). Постановлением облисполкома от 22 августа в связи с тем, что здание еврейской синагоги «оказалось пустующим» оно передавалось областному архиву (НАРБ ф.952, оп.1, д.17, л.290-292). Конфискованные при закрытии синагоги богослужебные книги и свитки Торы было решено отдать в Минскую религиозную общину (НАРБ ф.952, оп.1, д.20, л.237). Здание синагоги «очистили» от всех декора-



тивных элементов и пристроили двухэтажный корпус из силикатного кирпича со стороны улицы К.Либкнехта, тем самым спрятав молитвенное здание.

В 1949 г. в БССР действовало только 2 официально зарегистрированные синагоги — в Минске и Калинковичах. Из направленных в то время заявлений с просьбами о регистрации еврейских общин Украины удовлетворено было 42%, БССР — только 10% (Altshuler 2012, Kindle, loc. 681). В начале 1950-х годов на территории РСФСР было 29 официально действующих синагог, в Украине — 40, Грузии — 25, Молдавии — 11 (Бейзер 2002, с. 42).

В 1956 г. в Могилевский облисполком было подано заявление с просьбой об открытии синагоги в Могилеве и регистрации еврейского религиозного общества. В заявлении отмечалось, что в городе более 500 верующих иудеев, которые собираются для совершения молитв и обрядов по частным домам. Верующие просили выделить в их распоряжение бывший молитвенный дом по ул. К. Либкнехта, 21, в котором размещалось добровольное культурное общество «Спартак», отмечали, что это здание будет использоваться также иудеями Чаус, Шклова, Бельничей. Именно под предлогом того, что здание используется под спортивный клуб с 1938 года, в передаче здания евреям было отказано (История могилевского еврейства 2011, 49-50).

В 1962 г. была закрыта синагога в Калинковичах (Smilovicky 2014, 69). Теперь верующие евреи за исключением Минска, где осталась единственная на всю Беларусь действующая синагога, могли совершать религиозные обряды только тайно в частных домах и квартирах.

Вместе с тем, качественно построенные здания синагог были весьма привлекательны с точки зрения использования их под различные хозяйственные нужды. В синагогах размещались самые разнообразные учреждения: спортивные, музыкальные, водительские школы (Могилев, Любань, Шклов, Ивье); Дома культуры (Желудок, Василишки, Острино, Бобруйск, Могилев, Барановичи, Ивенец); цеха заводов и фабрик (Пружаны, Ошмяны, Шклов), магазины (Ивенец, Быхов, Щучин, Новый Двор, Ивье); разнообразные конторы, такие как жилищно-коммунальное управление (Столбцы), правление колхоза (Городок Молодеченский район), «Облпотребобщество» (Ивье), архив ЗАГС и нотариальная контора (Гродно); гаражи и автобазы (Ивье, Ружаны) и просто склады и сараи (Долгиново, Ошмяны, Быхов, Индура). Хоральная синагога Минска стала сразу Еврейским, а затем Русским драматическим театром (ул. Володарского), синагога на нынешней улице Богдановича — Домом природы. Многие бывшие синагоги стали жилыми домами (см.: Синагоги Беларуси [2012]). Закономерно, что здания перестраивались в соответствии с их новыми функциями.

Московский еврейский активист Семен Янтовский в начале 1980-х гг. писал:

«...Ни в одном из городов Белоруссии нет здания настоящей синагоги, в подлинном смысле этого слова. Хотя во многих городах старые здания синагог сохранились [...] они используются не по своему

назначению. Существующие, действующие синагоги, моельные дома или миньяны в буквальном смысле ютятся в простых хатах. Только в Минске моельный дом находится на первом этаже двухэтажного деревянного дома [...] Внутренний вид молитвенных очагов еще хуже, чем внешний. [...] Все свидетельствует о полном пренебрежении к месту, где совершаются богослужения. И внешний вид, и внутренний не могут не внушать удручающей тоски. [...] Я не касаюсь вопросов численности прихожан, почти повсюду едва набирается миньян для коллективной молитвы. Нигде я также не встречал детей, молодежь. Это говорит о крайней подавленности, убогости жизни, духовной жизни, и оставляет очень тяжелое впечатление после посещения еврейских общин в Белоруссии» (Цит. по: Бейзер 2002, 44-45)

### ***Наследие***

Во второй половине 1980-х гг. на волне движения за национальное возрождение возрастает интерес не только к прошлому собственного народа, но и прошлому страны в целом, в том числе еврейскому наследию. В это время велась большая работа по формированию списка историко-культурного наследия, осуществлялось издание *«Збора помнікаў гісторыі і культуры Беларусі»* как части Всесоюзного многотомного издания *«Свода памятников истории и культуры народов СССР»*. Собранные материалы были использованы при утверждении Государственного списка историко-культурных ценностей Республики Беларусь (*Дзяржаўны спіс... 2009*). В данный список вошли 11 зданий бывших синагог и комплексов: два здания первой половины XVII в. — Слоним (ул. Советская) и Быхов; одно — конца XVIII в. — Столин; шесть — второй половины XIX в. — г. Кобрин, г.п. Ружаны, Чечерск, Гродно (ул. Б.Троицкая), Ошмяны, Слоним (ул. Коммунистическая); два — начала XX в. — Гродно (ул. Социалистическая) и Могилев (комплекс на улице Большая Гражданская). А также здания бывшей иешивы в Воложине (1803 г.) и Клецке (1920 г.).

На каждую историко-культурную ценность заполняется учетная карточка и составляется паспорт единого образца. На недвижимой материальной историко-культурной ценности устанавливается охранный доска утвержденного образца — все это осуществляется за счет средств собственника историко-культурной ценности. Для обеспечения сохранности недвижимой материальной историко-культурной ценности разрабатывается проект зон охраны. Государство, таким образом, берет на себя функции защитника объекта, однако головной болью данные объекты становятся для собственников — чаще всего городских властей, которые с удовольствием бы избавились от такого имущества.

В 1985 г. на базе научно-реставрационных производственных мастерских было создано специализированное объединение «Белреставрация», которое в 1988 г. стало Белорусским специализированным институтом по разработке проектной документации для реставрации памятников истории и культуры

(Белспецпроектреставрацией) (Постановление Совета Министров Белорусской ССР от 18 февраля 1988 г.). Среди прочего Институт получил заказы на проведение работ по изучению Слонимской, Быховской, Столинской синагог. Были проведены археологические раскопки, архивные изыскания, изучено состояние зданий. С использованием технологий того времени было сфотографировано, зарисовано и описано все то, что тогда еще можно было задокументировать; разрабатывались проектные предложения по реставрации и использованию зданий.

Однако дело до восстановительных и реставрационных работ, как правило, не доходило. Здания, не попавшие в список историко-культурных ценностей, просто могли быть разрушены. Например, в 1945 г. в Бобруйске было 9 зданий синагог, а сейчас осталось только шесть. В 2000-е гг. были снесены здания синагог в Могилеве, Минске, Щучине, Любани, обрушилась часть Витебской синагоги.

Присвоение статуса историко-культурной ценности не спасало здания от саморазрушения. Уже в 2000-х гг. провалилась крыша на здании Ружанской синагоги, синагога в Быхове совсем лишилась крыши.

### Наследники

Дискуссии о том, кто является правообладателем, законным владельцем зданий синагог продолжаются. Наследниками исчезнувших еврейских общин могут считать себя иудейские общины Беларуси или международные еврейские организации, муниципальные власти или местные гражданские сообщества.

#### а) международные еврейские организации

С крахом Советского Союза интерес к еврейскому наследию в Восточной и Центральной Европе проявили международные еврейские организации. В 1992 году для координации действий по реституции собственности еврейских общин, организаций и частных лиц в данном регионе Всемирный еврейский конгресс учредил Всемирную еврейскую организацию по реституции (*World Jewish Restitution Organization — WJRO*). Ее миссия состоит в том, чтобы консультировать и вести переговоры «с государственными и местными органами власти для заключения соглашений и обеспечения законодательства, касающегося реституции собственности еврейского народа» (*World Jewish Restitution Organization 2019*).

Для начала было решено создать центральный банк данных, в котором будет собираться информация о еврейской собственности. Предполагалось также выделять средства на реализацию еврейских культурных и образовательных проектов.

Сам процесс реституции зависел, прежде всего, от действующего законодательства в рамках каждой отдельно взятой страны. Так, в Венгрии и Чехии предполагался возврат недвижимости в частную собственность, а в странах СНГ — нет. Организация работает в Польше (по частной собственности) и Литве (по общинной собственности), а также Румынии.

Вместе с тем, *WRJO* поднимал вопрос о том, что небольшие религиозные еврейские общины в Восточной и Центральной Европе не являются единственными наследниками синагог, так как потомки тех, кто эти синагоги строил, проживают сейчас в США, Израиле и других странах. В 1996 г. организации — члены *WRJO* пришли к соглашению, что, в случае выплаты компенсации от упомянутых стран, она будет поделена между евреями СНГ и международными еврейскими организациями (Бейзер 2002, 21).

Эта инициатива международной еврейской организации была поддержана руководством Ассоциации еврейских организаций и общин Украины (Ваада Украины). В Киеве на средства *WRJO* стал действовать Институт еврейской материальной культуры и архитектуры, который занялся сбором сведений о еврейской общинной собственности, как сохранившейся, так и утраченной. В конечном счете, Институт передал в *WRJO* список, включавший до 2 000 объектов, в том числе около 300 синагог и других религиозных зданий (Бейзер 2002, 21).

В Беларуси, как, впрочем, и в Украине, закона о реституции нет. Основатель белорусского еврейского музея и активистка еврейского движения 1990-х-2000-х гг. Инна Герасимова вспоминает, что и в Беларуси в начале 1990-х годов зарубежные еврейские организации пытались наладить сбор материалов по еврейской собственности. Однако, как она отмечает, дальше разговоров дело не пошло (Интервью с Инной Герасимовой 2019). В настоящий момент в рубрике «Беларусь» сайта *WRJO* размещено только фото Кобринской синагоги.

#### *б) еврейские общины Беларуси*

Согласно переписи 1897 г. на территории современной Беларуси проживало более 900 тысяч евреев. В наиболее крупных центрах — губернских и уездных городах — они составляли более половины населения (в среднем — 59,4%) Так, в Могилеве проживало 21 547 евреев (50% всего населения); в Витебске — 34 440 (52%); в Минске — 47 562 (52%); в Гомеле — 20 385 (55%), в Бресте — 30 260 (65%) и в Пинске — 21 065 (74%) (Розенблат, Еленская 2002, 27-52).

Первая послевоенная перепись 1959 г. зафиксировала в БССР немногим более 150 тыс. евреев (около 2% населения)<sup>3</sup>, к 2009 году осталось около 13 тыс. (0,14%). Атеизация и ассимиляция в советский и массовая эмиграция в постсоветский периоды не оставляют шансов на возрождение полноценной жизни иудейских общин в бывших еврейских городах и местечках. За исключением нескольких общин в наиболее крупных городах еврейские организации чрезвычайно слабы, малочисленны, состоят преимущественно из пожилых людей. В небольших городах и деревнях, как правило, евреев практически нет.

Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях» от 17 декабря 1992 г. разрешил (но не обязывал) местным органам власти пере-

---

<sup>3</sup> Согласно последующим переписям евреев в Беларуси было: в 1970 — 148 тыс. (1,64%), в 1979 — 135,5 тыс. (1,42%), в 1989 — 112 тыс. (1,1%), в 1999 — примерно 28 тыс. (0,28%).

давать религиозным организациям «в собственность или безвозмездное пользование церковные здания», исключая те, «которые используются как объекты культуры, физической культуры и спорта»<sup>4</sup>.

С начала 1990-х гг. программу поддержки реституции на территории СНГ начал «Джойнт» (JDC, Американский еврейский объединенный распределительный комитет). Его прежняя политика, базирующаяся на том, что деньги надо вкладывать не в «кирпичи и раствор», а только в «людей и программы», подверглась некоторой корректировке: речь шла также и о «кирпичах» — о синагогальных зданиях. Основными критериями для вложения средств со стороны «Джойнта» были, во-первых, актуальное состояние здания, степень его изношенности, и, во-вторых, способность общины содержать это здание и использовать его.

Здания синагог по закону РБ «О свободе совести и религиозных организациях» 1992 года возвращались только религиозным объединениям. Начинать следовало, таким образом, с регистрации еврейских религиозных общин (даже при отсутствии значительного числа верующих). «Джойнтом» реализовывалась программа по оказанию юридической помощи по оформлению регистрационных документов, а также юридическая, инженерная и прочая помощь по возвращению еврейской собственности, проводились специальные семинары, издавались пособия для тех, кто занимался вопросами реституции и ремонта<sup>5</sup>. Оказывалась некоторая финансовая поддержка.

Если в советский период культовое здание могло быть передано религиозному обществу только в «безвозмездное пользование» исключительно в культовых целях (таков именно был и остается статус ранее действовавших синагог в Москве, Санкт-Петербурге, Киеве), то теперь община могла получить синагогу «в собственность» и распоряжаться ею по своему усмотрению, например, устроить в ней центр социальной помощи или воскресную школу, производственные мастерские или гостиницу, сдавать помещение или его часть другой общественной или коммерческой организации, перестроить его (по согласованию с государственными органами), продать (Бейзер 2002, 19).

Сегодня в Беларуси зарегистрированы следующие еврейские объединения с несколькими десятками членов-организаций: Иудейское религиозное объединение в Республике Беларусь (ИРО); Объединение иудейских религиозных общин в Республике Беларусь (Хабад); Религиозное объединение общин прогрессивного иудаизма в Республике Беларусь, а также нерелигиозное объединение — Союз Белорусских еврейских общественных объединений и общин.

---

<sup>4</sup> Текст закона см. на Национальном правовом интернет-портале Республики Беларусь <<http://www.pravo.by/document/?guid=3961&p0=V19202054>>

<sup>5</sup> Первое такое «Руководство по возвращению конфискованной еврейской общинной собственности» было выпущено в июне 1995 года. Оно включало советы историка, юриста и инженера, а также тексты законов и постановлений о реституции. За ним последовали руководства, посвященные отдельным вопросам — архивному поиску, ремонту и т.п. Всего вышло пять таких руководств «к действию».

В начале 1990-х гг. еврейским общинам было передано несколько зданий бывших синагог Беларуси: в Бобруйске, Гомеле, Пинске, Гродно. В самом Минске Иудейское религиозное объединение в 1994 г. получило отдельно стоящий комплекс из трех зданий на ул. Даумана, которые в прошлом не являлись общинной собственностью. Их отдали взамен маленького и ветхого здания действовавшей ранее синагоги на ул. Кропоткина. Позднее, в 1998 году, здание синагоги на ул. Кропоткина было передано общине Хабада (Бейзер 2002, 18). В 2003-2009 гг. было построено здание современной синагоги, прежнее здание было встроено в новое.

Так же ИРО были переданы исторические здания синагог в Борисове, Кобрине, Ивенце и здание Воложинской иешивы. В свое время им были предложены здания Слонимской, Ружанской и Пружанской синагог. Но поскольку Слонимская и Ружанская синагоги имеют статус историко-культурной ценности, а это уже другой порядок затрат на реставрацию и содержание, от их приобретения ИРО вынуждено было отказаться.

Зарегистрированная в 1993 г. иудейская религиозная община Могилева обратилась к властям с просьбой вернуть ей здание бывшей синагоги. Из трех сохранившихся зданий два находились в удовлетворительном состоянии, так как в них размещались спортивные школы; третье здание, которое находилось в отдаленном районе (ул. Большая Гражданская, 13), пустовало, было в аварийном состоянии.

Еврейская община Могилева просила предоставить им одно из зданий спортивных школ. Однако многочисленные обращения к властям, как от имени ИРО, так и международной общественности (из Финляндии — евангельских христиан-баптистов, Англии — Уилберфордского совета и Кентонской синагоги, США — Межрелигиозного Совета Большого Нью-Йорка) оказались безуспешными.

Через несколько лет общинам Могилева было предложено то здание синагоги, которое было в аварийном состоянии (ул. Большая Гражданская, 13). Здание находится в списке объектов историко-культурного наследия. Однако к этому времени помощь «Джойнта» прекратилась, а собственных средств на ремонт у общин не было. В 2005 г. оно было выкуплено частными лицами.

Надо отметить, здания синагог передавались общинам практически за бесценок. Однако постепенно условия становились более жесткими: от нового собственника требовалось провести реконструкцию в обозначенные сроки (три года), создать рабочие места и т.д., могли оговариваться и другие дополнительные условия, например, запрет на продажу данного здания (Сацук 2019).

Первоначально предполагалось, что приобретенные помещения будут более-менее приведены в порядок и сданы частично в аренду, на полученные таким образом деньги будет производиться дальнейший необходимый ремонт. Однако опыт сдачи в аренду не увенчался успехом: доход от аренды часто не покрывал затраты на ремонт. ИРО продало частным лицам здания синагог в Кобрине и Борисове. Здания синагоги в Ивенце и иешивы в Во-

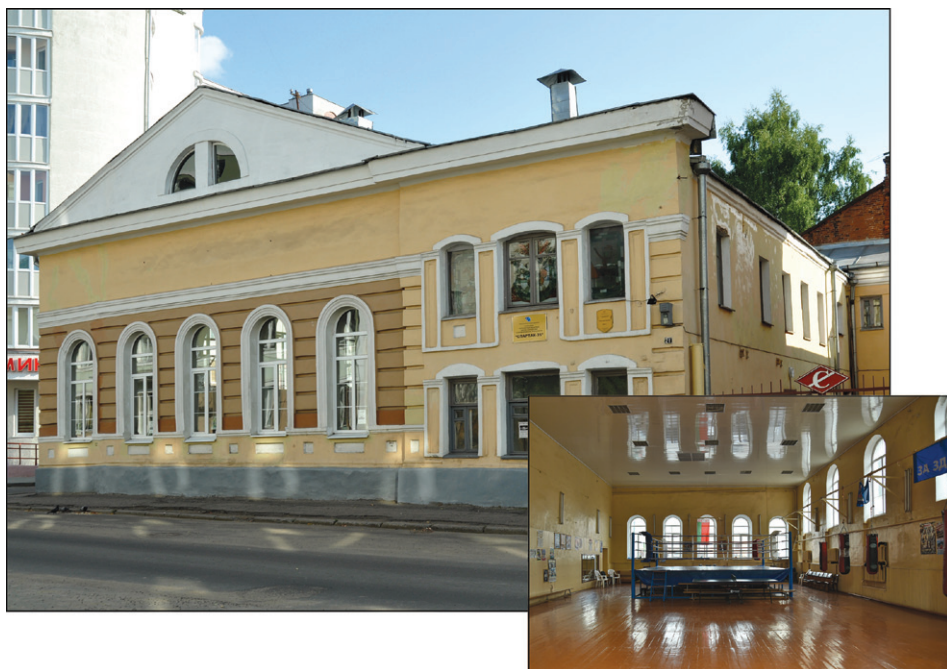


Фото 1. Могилев. Спортивный зал в здании бывшей «Купеческой» синагоги.  
2019 г. Фотографии Александра Литина

ложине, несмотря на признанное историческое и духовное значение последней, пустуют.

Кобринская синагога стоит заброшенная и постепенно разрушается: часть окон и двери забиты досками; в здании Борисовской синагоги размещается склад; в Ружанах сложилась аварийная ситуация: нет крыши, бима разваливается; Ивенецкая синагога стоит пустой.

Успешных примеров использования белорусскими еврейскими организациями исторических зданий синагог по своему предназначению — единицы. В Гомеле иудейская община здание синагоги выкупила, отремонтировала и использует как еврейский общинный центр. В здании синагоги Бреста (построена в 1880-е гг.) в советское время находился клуб «Прогресс». В 1990-х гг. здание было продано на аукционе за 7 000 долларов частнице, которая сдавала его в аренду под различные коммерческие и торговые учреждения. Иудейская община города на том основании, что был нарушен порядок продажи — здание не было в первую очередь предложено еврейской общине — подала в суд и выиграла. Однако предприниматель подала апелляцию и вернула здание. В 2018 г. владелица сама выставила здание на продажу, но уже за 400 тыс. долларов. На торгах цену удалось сбить до 300 тысяч. За короткое время с помощью разнообразных спонсоров и банковских кредитов

общине Бреста удалось собрать необходимую сумму и в 2019 году выкупить историческое здание (Интервью с Ефимом Басиным 2019).

Историческое здание синагоги использует и еврейская община Гродно. Но об этом чуть ниже. Остальные религиозные общины здания арендуют (в Полоцке, Молодечно, Бобруйске, Мозыре, Орше, Слуцке, Могилеве, Борисове, Гродно, Быхове и др.). В Витебске построена новая синагога.

Во всех этих городах, за небольшим исключением, есть здания бывших синагог, общины, которые не могут позволить себе эти здания, так как рациональнее арендовать для молитв и встреч «чужое» помещение, чем приводить в пригодность «свое».

Руководитель ИРО Григорий Хайтович отмечает невозможность содержания на балансе общин зданий синагог за исключением г. Минска, где организация хотела бы получить дополнительную собственность, так как именно здесь, во-первых, сосредоточена основная часть еврейской жизни Объединения (здесь работают представительства фондов и организаций, сюда приезжают гости, здесь проходят мероприятия с приглашением послов и зарубежных гостей), и, во-вторых, здесь успешнее всего можно сдавать здания в аренду и за счет полученных средств оказывать помощь другим общинам. Отличным вариантом считается получение здания синагоги в Троицком предместье (Дом природы) (Интервью с Г.Л. Хайтовичем 2019).

Таким образом, возврат требующих больших капиталовложений зданий синагог общинам, не мог стать и не стал вариантом по спасению этих исторических зданий.

#### *в) город*

Функциональное использование зданий синагог по их целевому назначению за очень небольшим исключением, как отмечалось выше, невозможно. Если они еще не проданы частным инвесторам, то находятся на балансе облисполкомов, райисполкомов, сельсоветов и являются собственностью населенного пункта.

Ряд зданий не только синагог, но и, например, здания Воложинской (пустует) и Мирской иешив (почта, магазин и жилые квартиры) действительно представляют собой большую духовную и культурную ценность, привлекают или могут привлечь паломников и туристов.

В Беларуси сохранилось несколько деревянных синагог: в Любани, Лепеле и Ивенце, а также две синагоги в Пинске (о деревянных синагогах см.: Piechotka & Piechotka 2004; Krinski 1996). Синагоги в Беньяконях, Калинковичах, Паричах, Лапичах деревянными можно считать лишь условно, так как они обшиты сайдингом, либо обложены кирпичом. В Чечерске в здании синагоги находится баптистская церковь, в Рожанке Щучинского района здание синагоги было перестроено под православную церковь.

Синагоги в Лужках (Шарковщинский район), Новом Свержене, Ружанах, Крево, Быхове, две синагоги в Бобруйске, Витебске и др. представляют собой развалины и только статус историко-культурного памятника, если он есть, не позволяет снести эти руины.



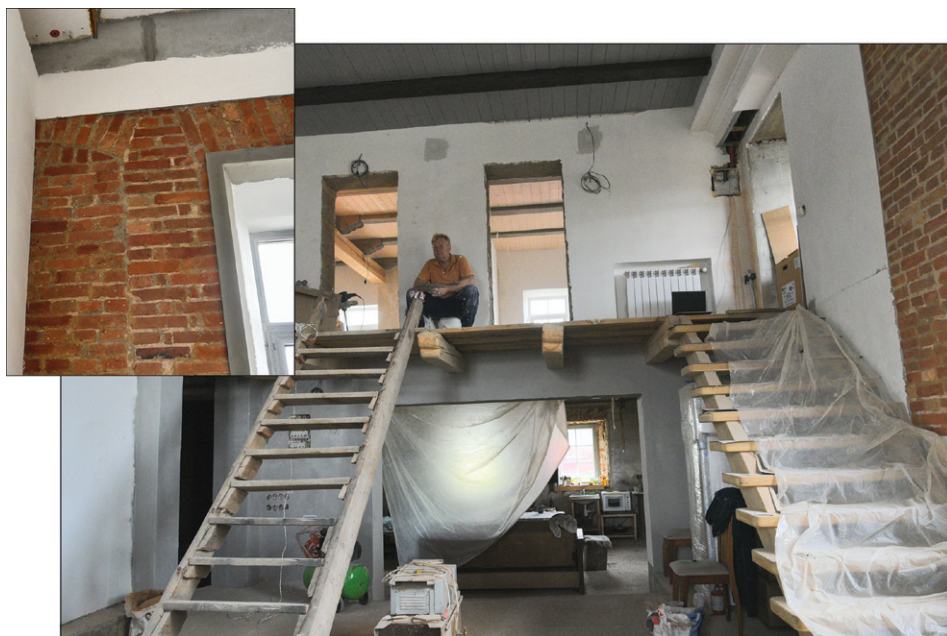


Фото 2. Мир. Реконструкция здания бывшей синагоги под жилое помещение. Фрагмент кладки Арон кодеша. 2019 г. Фотографии Александра Литина

Для местных властей это проблема — здания или их остатки стоят в центре города и разрушаются. Город либо использует их, если использует, исходя из своих хозяйственных (склады, магазины и т.д.) и культурных потребностей, либо продает их в частную собственность. При решении вопроса о передаче здания или выставлении его на аукцион это здание сразу должно предлагаться еврейской общине. И только в случае отказа последней — продаваться. За последние десятилетия таким образом немало зданий бывших синагог перешли в руки частных собственников или были снесены.

Те здания, которые использовались в утилитарных целях, подвергались капитальным перестройкам. Вопрос о сохранении аутентичного вида стоит только в случае, если это здание признано объектом культурного и исторического наследия. В ином случае — владелец волен поступать, как почитает нужным. Парадоксально, но использование зданий синагог под складские помещения способствовало сохранению не только внешнего вида, но и декора интерьера. Вместе с тем, как отмечает глава Белорусского добровольного общества охраны памятников истории и культуры А. Остапович, именно использование здания, пусть и в хозяйственных целях, сохраняет ему жизнь: стоит зданию оказаться заброшенным, как дни его сочтены. В качестве примера он приводит Пружаны: после выведения из здания синагоги цеха молокозавода здание начало стремительно разрушаться (Интервью с А.Остаповичем 2019).

Здания синагог в Беларуси, за очень небольшим исключением, выглядят как обычные гражданские постройки. К тому же здесь не бывает «легко узнаваемых» символов храма типа куполов, звонниц, минаретов и пр. В условиях отсутствия наследников и трансляции опыта уже буквально через одно поколение информация о том, что это был когда-то молитвенный дом, может быть утеряна (Синагоги Беларуси [2012]).



Фото 3. Долгиново. Частные сараи в здании бывшей синагоги. 2017 г.  
Фотографии Александра Литина.

Довольно типичный разговор с местными жителями практически в любом населенном пункте, где есть здания синагог, проходит примерно по следующему сценарию. На вопрос: «Знаете ли вы, что было в этом здании?» — в конце концов можно услышать ответ: «Это было что-то еврейское», и даже более конкретно: «Евреи тут молились», «Школа была еврейская». В таком случае респонденты уверены, что этот объект представляет собой ценность, его надо сохранять как часть истории города и т.д. Такую же позицию займут те респонденты, которые не знали, что это, но им объяснили авторы данного исследования. Таким образом, все принимают: еврейская история — составная часть нашей истории, мы должны сохранять объекты, связанные с этим, так как это история нашего города и т.д. На следующий закономерный вопрос: «Кто должен это здание ремонтировать, реставрировать?» и т.п. ответ также однозначный: «Так это ж еврейское, пусть евреи и деньги дадут и/или

сделают». При этом считается безусловным, что здания, находящиеся на территории города, поселка принадлежат населенному пункту, государству.

### **Практики**

Сегодня в Беларуси осуществляется ряд негосударственных проектов по реставрации и апроприации зданий синагог. Это, прежде всего, проекты в Ошмянах, Бобруйске, Слониме. Все три проекта реализуются разными агентами, исходные установки и цели их также различны, тем более интересно посмотреть на три этих примера в качестве возможных вариантов развития событий.

### **Это наследие Беларуси: Ошмяны, Могилев и др.**

*«Мы и так делаем большую работу по еврейскому наследию. Пусть и они что-то сделают» (А. Остапович, председатель Белорусского добровольного общества охраны памятников истории и культуры).*

С бывшими зданиями синагог сегодня работают белорусские общественные организации, в частности ICOMOS Беларуси (общественная организация, занимающаяся архитектурным и археологическим наследием) и Белорусское добровольное общество охраны памятников истории и культуры.

В фокус внимания ICOMOS здание синагоги в Ошмянах попало при разработке новой концепции краеведческого музея. Само здание незадолго до этого было передано в ведение музея. Надо отметить, что данная синагога — единственный в Европе сохранившийся образец внутреннего деревянного «обратного» купола с росписями и деревянного фронтона с резными фигурами львов<sup>6</sup>. Когда-то такие конструкции были характерны для больших деревянных синагог Восточной Европы, но все они сгорели во время войн или были разрушены. Несомненно, на сегодняшний день это уникальный объект исторического и культурного наследия.

В своей концепции ICOMOS исходил из того, что это здание — важная часть истории города, надо вернуть ему первоначальный вид, сохранить имеющиеся росписи, но, ввиду отсутствия здесь евреев, — придать зданию новую функцию, т.е. сделать его полезным для города<sup>7</sup>.

Среди партнеров проекта — городские власти, заинтересованные в ремонте здания, а также создании новых рабочих мест, развитии инфраструктуры и, возможно, привлечении туристов, и местный музей, историки, краеведы. Эксперты ICOMOS подчеркивают необходимость включения в работу над проектами местного населения. В ином случае, отмечают они: «Выстроенная в ходе культурной интервенции конструкция с отъездом столичных специалистов неизбежно рухнет» (Интервью с А. Выгонной 2019).

<sup>6</sup> Об уникальности синагоги в Ошмянах см.: <https://www.youtube.com/embed/xItkombbAqs> (дата обращения 10.05.2019).

<sup>7</sup> Концепция апроприации синагоги обсуждалась с участием Европейского гуманитарного университета, а также специалистов, которые восстанавливали старую часть Вильнюса и Литовским комитетом ICOMOS.

Одной из форм работы с местным сообществом стал проектный спектакль, реализованный здесь в 2016 г. Сценарий спектакля построен не только на основе работ историков и этнографов, но и воспоминаний местных жителей (в том числе эмигрантов, например, воспоминания Розы Левит<sup>8</sup> о гетто). Таким образом история города и его жителей была рассказана самими жителями для жителей, но с привлечением профессиональных сценаристов, режиссеров и актеров. В качестве декораций использовался сам город в целом и его отдельные здания в частности, например, синагога — для рассказов, связанных с историей евреев, истории гетто (Чубат [2016]). Как отметила автор проекта Анна Выгонная, эксперт ICOMOS: «Синагога — это как символ, как привязка к месту. Аура этого города, этой площади. Не было бы этого места — эти воспоминания так сильно бы не звучали. Убери синагогу, и эти вещи якорь потеряют» (Интервью с А. Выгонной 2019).

Эту часть проекта можно признать успешной: для местных жителей история была реактуализирована, сегодня они с гордостью рассказывают о здании, демонстрируют осведомленность относительно еврейского присутствия в городе в прошлом.

Само здание синагоги претерпело довольно сильные изменения в советский период: прорублен вход со стороны арон-кодеша, замурован прежний вход, убрана лестница на второй этаж в женское отделение. В целом здание требует большой работы по его реставрации и ремонту, не способствует его сохранности и протекающая крыша. ICOMOS был разработан план срочных мероприятий: спасательные работы (вставить окна и двери, перекрыть крышу), консервационные мероприятия, возвращение прежнего вида. На первом этапе предполагалось за небольшие деньги и в сжатые сроки «поселить жизнь» в так называемый «бабинец» (женская половина синагоги), который лучше всего сохранился. «Бабинец», согласно расчетам ICOMOS, может быть отремонтирован и введен в эксплуатацию в качестве дополнительного пространства для нужд местного музея в течение одного строительного сезона. Затем планируется приступить к поиску денег, подготовке всей необходимой документации и, наконец, полноценной реставрации большого зала (в том числе реставрации живописи) и осуществлению дизайн-проекта (Интервью с И. Раханским 2019). Однако на сегодняшний день архитектурно-строительный проект ICOMOS-2017 г. не утвержден Министерством культуры. Любые работы с синагогой в Ошмянах, фактически, остановлены.

Относительно новых возможных функций здания руководитель проекта ICOMOS в Ошмянах Игорь Раханский говорит, что синагога — это прекрасная инфраструктура для культурных проектов местного музея. Также очень удачным проектом, с его точки зрения, было бы создание здесь студии звукозаписи: в здании потрясающая акустика, а факт его расположения — практически на границе — делает привлекательной студию и для зарубежных пользователей (Интервью с И. Раханским 2019).

---

<sup>8</sup> Роза Левит маленькой девочкой выжила в Ошмянском гетто, теперь живет в Канаде. Активно делится своими воспоминания об Ошмянах на Facebook.

В Желудке Щучинского района, в котором в начале 1930-х гг. проживало 1 800 евреев и было четыре синагоги, ситуация отличается радикально: сейчас городок вымирает. Дом культуры, частью которого является синагога, будет закрыт. Интерьер почти полностью переделан. Синагога, вероятнее всего, станет складом. А. Остапович признает, что здесь ничего уже поделать нельзя, так как нужен инвестор, а какой инвестор придет в Желудок? Продлить жизнь зданию может только введение его в хозяйственный оборот (Интервью с А. Остаповичем 2019). Анна Выгонная считает, что сохранять синагогу там нет ни сил, ни смысла. Однако стоит сберечь память о еврейской общине и синагоге. Одним из вариантов, по ее мнению, может стать демонтаж здания с тем, чтобы сохранить от естественного разрушения самую «ценную» стену, стену с арон-кодешом. Эта стена, по мнению Анны Выгонной, может стать прекрасной декорацией в центре города, фоном для проведения различных мероприятий и т.д. (Интервью с А. Выгонной 2019).

Здание синагоги в Изабелине (Волковысский район) также претерпело основательную трансформацию, прежде здесь был местный бар «Соки-воды», затем оно стояло заброшенным. Несколько лет назад здание было приобретено частным лицом и теперь используется совместно с Белорусским добровольным обществом охраны памятников истории и культуры для организации и проведения образовательных молодежных лагерей. В будущем планируется открытие там школы охраны наследия.

В здании синагоги в г. Могилеве (ул. Большая Гражданская, 13) планируется открытие ресторана. Реконструкцией здания руководит Белорусское добровольное общество охраны памятников истории и культуры. Осуществляется попытка вернуть зданию исторический внешний вид на начало XX в. Реставраторы подчеркивают, что внутри предусмотрено сохранение фрагментов арон-кодеша, кладки и др., также в интерьере будут представлены экспонаты, найденные во время земляных работ на синагогальном дворе (плитка, кирпичи, фрагменты гранитных плит с надписями на иврите). Как отметил А. Остапович, лично курирующий этот проект: «Функция функцией, но визуально мы спасли объект... Эти объекты мы никогда не вернем к их назначению. Вариант — с любой функцией, но как объект, чтобы было видно, что это было, с сохранением того, что можно. Но это только при наличии нормальных инвестиций. Если будут инвесторы — вернем. У нас куча и церквей, и костелов в руинах... Местные власти заинтересованы, чтобы мы приводили их в порядок. Никакого предубеждения — еврейское, нееврейское. Взаимовыгодное сотрудничество» (Интервью с А. Остаповичем 2019).

Синагогальный комплекс в Лужках Шарковщинского района (здание синагоги и миква) является типичным примером комплекса иудейских культовых зданий XIX в. После войны здание использовалось как магазин, в котором продавался керосин, с 1970-х гг. здание пустовало, затем было приспособлено местными жителями под сарай для содержания животных. В 2010 г. Белорусское добровольное общество охраны памятников истории и культуры добились присвоения комплексу в Лужках статуса историко-культурной

ценности, так как комплекс является «материальным памятником еврейской культуры в Беларуси, связанный с носителем идеи, оказавшей влияние на ход развития еврейской культуры, и далее еврейского национального государства, что в свою очередь затронуло ход исторических событий в мире в новейший период» (в Лужках родился и получил начальное образование отец современного иврита Элиэзер Бен-Иегуда) (Синагога ў Лужках 2012).

Белорусским Обществом охраны памятников к 2012 г. была разработана концепция по реставрации этого комплекса. Однако проект пока остается не реализованным. В 2014 г. в рамках проведения Международной конференции «Арт-Лимуд Беларусь», которая проходила в Витебске, в Лужках была открыта туристско-информационная доска, посвященная Элиэзеру Бен-Иегуде.

Обществом охраны памятников была также проведена вся необходимая работа по получению статуса историко-культурной ценности для синагоги в Новом Свержене, однако присвоен он не был.

### **Это наследие евреев Беларуси: Бобруйск, Гродно**

*«Тора говорит, что можно разрушить здание, если построишь новую синагогу... Это святое место, намоленное. Здание, кирпичи не важны, но здесь молились люди!» (Раввин Шауль Хабабо).*

В 2002 г. еврейская община Бобруйска получила здание бывшей иешивы (начала XX в.) по ул. Социалистическая, д. 36. В беседе с авторами данной статьи Раввин Шауль Хабабо отметил, что воспринимает это как подарок города и государства иудейской общине, подчеркивает: «Когда не установлены законы [реституции], то по человеческому пониманию. В любом случае, я благодарен за этот подарок» (Интервью с раввином Шаулем Хабабо 2019).

Шауль Хабабо отмечает, что сегодня действительно проще и дешевле построить новое здание, которое бы отвечало всем необходимым требованиям, чем заниматься перестройкой и ремонтом старого. Однако, как он подчеркивает, нельзя не считаться с тем, что есть здание «намоленное, достойное своего уважения, своей молитвы и достоин уважения человек, который строил это здание».

Ремонт и модернизация здания потребовали огромных затрат: после закрытия иешивы в 1937 г. здесь находился военный склад, потом ателье «Ромашка», затем здание долго стояло без использования. С 2002 г. здесь действует синагога. В планах — возврат исторического внешнего вида здания, но с использованием современных материалов.

Сегодня хабадская синагога в Бобруйске стала заметным фактором еврейской жизни в Беларуси, жизни не только религиозной, но и культурной (здесь работает детский сад, разнообразные кружки и т.д.), помещения предоставляются для еврейской общины ИРО.

Синагога является довольно популярным туристическим объектом, по словам рава Шауля, ее посещают более 10 тыс. туристов в год. Вместе с тем, он отмечает, что синагога не может взять на себя функции популяризатора еврейского прошлого и настоящего. Во-первых, у нее изначально другие

функции, а во-вторых, и это надо также учитывать, посещение еврейской синагоги даже как туристического объекта с ознакомительной целью приемлемо не для всех.

Одним из способов привлечь внимание к истории и наследию евреев Бобруйска, по его мнению, призван «Еврейский дворик». Данный объект создан вокруг двух стен синагоги начала XX в. (угол ул. Чонгарской и ул. Бахарева). Сама синагога была закрыта еще в 1920 г., с 1932 г. в здании находилась мельница. После пожара 1969 г. здание долго не использовалось; в 1978 г. его перестроили под склад и гараж спортивного мотоклуба; в 1982 г. здесь разместились организация «Кинотехпром». Потом здание оставалось заброшенным.

Сохранившаяся часть синагоги, ввиду своей эффектности, всегда привлекала внимание туристов. «Еврейский дворик» является собственностью города, как отмечает рав Шауль, это облегчает уход за ним, уменьшает ответственность. Еврейской общине города было позволено заняться его созданием и обустройством.

На сохранившихся стенах здания размещены стенды о религиозной жизни и знаменитых людях, картинки из еврейской жизни, рядом — информационные баннеры, вокруг — беседка, дорожки, скамейки, фонари, клумбы. Раввин подчеркивает: «Человек не заходит в религиозное место, это под открытым небом, но успеет почувствовать еврейскую жизнь, которая здесь была... Человек ознакоми́вается с еврейской жизнью, и это его ни к чему не обязывает».

В собственность общины переходит и соседнее с действующей синагогой здание. Это тоже здание бывшей синагоги, сейчас оно пустует. В перспективе именно там будет молитвенный зал, т.е. синагога, а в нынешнем двухэтажном здании планируется открыть еврейский культурный центр и разместить еврейские организации города.

Все работы проводятся не за счет городского бюджета. Для ремонта синагоги, создания еврейского дворика привлекались большие донорские средства, организацией сбора средств занимался лично рав Шауль. Были открыты специальные счета. Раввин отмечал, что посильную помощь оказывало местное население: «Им приятно посмотреть, что двигается работа. Помогают. Приносят, участвуют. Есть обратная связь от людей. Это именно белорусы. Это очень приятно. Я даже не ожидал такого плотного общения между общинами, все понимают значение этого объекта. Поддерживают, что история евреев богатая, стоит ее возвысить. На “Еврейский дворик” примерно половину денег пожертвовали неевреи».

Открытие «Еврейского дворика» состоялось 4 августа 2019 г. Само по себе это мероприятие было важно не только с культурной точки зрения. Как отметил в своем интервью рав Шауль: это не только возможность показать людям, что еврейская жизнь в Бобруйске была и есть, но и способ показать донорам, куда пошли уже собранные деньги, а также получить дополнительные.

Целевая аудитория по пожертвованиям — евреи-выходцы из Бобруйска. Пожертвования осуществляются через хорошо налаженный механизм краудфандинга — Федерацию еврейских общин СНГ. При перечислении денег

через данный фонд можно указать целевое назначение, на какой конкретно город должны быть присланы эти деньги Рав Шауль подчеркивает: «Я сам отправляю людям ссылку и сразу уже высылаю анкету, где указано, что на Бобруйск. Я постоянно им напоминаю. Нет автоматической помощи. Надо инициировать постоянно». Раввин отмечает важность сделать видимой жизнь еврейской общины Бобруйска для потенциальных доноров посредством сети интернет, в том числе через социальные сети (Интервью с раввином Шаулем Хабабо 2019 г. ). В Бобруйске имеется еще 5 зданий синагог, все они датируются концом XIX — началом XX вв. После их закрытия там размещались различные государственные учреждения: онкологический диспансер, а затем Отдел медицинских судебных экспертиз (ул. Пушкина, 110), дом культуры, теперь здание пустует (ул. Комсомольская, 53), тюрьма МГБ, затем Центр туризма, краеведения и экскурсий детей и молодежи (ул. Дзержинского, 50), городской клуб физкультуры и спорта (ул. Социалистическая, 34), зональный архив (ул. К. Либкнехта, 59).

Шауль Хабабо подчеркивает, что такое количество зданий общине не нужно. Каждый из объектов требует не только огромных средств и большой работы, но и функционального применения. Он отмечает: «Доживет или не доживет здание — это от меня не зависит». Однако раввин одобряет идею обозначения этих зданий путем размещения табличек или информационных баннеров. Он уверен, что городские власти поддержат эту идею. Относительно того, как позволительно использовать бывшие здания синагог рав Шауль отмечает, что здесь могут быть и культурно-образовательные учреждения, и производства: «Но надо понимать — это здание храм. Понимание должно быть человеческое, что там храм» (Интервью с раввином Шаулем Хабабо 2019)<sup>9</sup>.

В здании Гродненской синагоги после войны находились склады, с 1960-х гг. здесь работали художественные мастерские. В 1991 г. это здание было передано иудейской общине. Реставрация и ремонт здания производились как за счет частных зарубежных пожертвований, так и при помощи гродненских предприятий; довольно большая сумма была выделена Гродненским горисполкомом. Сегодня здание используется не только для отправления религиозных обрядов и молитв, но и как общедоступный выставочный и концертный зал (Кулевич 2016).

### **Это наследие евреев: Слоним**

*«Нам интересны не здания, а люди. Но! Без прошлого не может быть будущего» (Артур Лившиц, Председатель международной общественной благотворительной организации «Диалог», директор белорусско-британской организации «The Together Plan»).*

Международный проект восстановления синагоги в Слониме возник всего несколько лет назад. В 2016 году здесь побывали 27 представителей се-

---

<sup>9</sup> Среди реализованных инициатив Шауля: налаживание производства кошерного зефира знаменитым заводом «Красный пищевик» и поставки его в США, а в перспективе — и в Израиль.



мьи Каплински, имеющих корни в этом городе. Благодаря Наташе и Саймону Каплински о синагоге узнали в Великобритании. В сентябре 2018 г. международная благотворительная организация «Диалог», а также британская благотворительная организация *The Together Plan* (*The Together Plan* [2019]), которую представляли Артур Лившиц, Дебора Бруннер и Виктор Распов, организовали встречу в Слониме с Саймоном Каплински и исполнительным директором Фонда еврейского наследия в Великобритании Михаэлем Мэйлом. Был подписан Меморандум о взаимопонимании (Слонимская синагога вошла в список... 2018).

Слонимская синагога находится в первой четверке списка самых ценных культовых зданий Европы Фонда еврейского наследия, более того Фондом планируется отреставрировать ее одной из первых (*Plan to save Europe's synagogues...* 2018). Надо отметить, что в данный список включались не просто красивейшие или уникальнейшие здания, но проблема рассматривалась в комплексе, среди критериев были: подходит ли здание для реставрации или реконструкции; есть ли заинтересованные спонсоры и доноры (прежде всего выходцы из этих мест), а также целесообразность — для кого и зачем это делается.

Здание синагоги было возведено еврейской общиной в 1642 г. Храм в стиле барокко носил оборонительный характер: толщина стен нижнего яруса достигает двух метров с окнами-бойницами. Главный зал имел девятипольную систему сводов, которые поддерживались четырьмя колоннами, формировавшими биму. В советское время здесь располагался склад мебельного магазина. В пристройках, которые были возведены гораздо позже, работали колбасный магазин, молочный бар, галантерея. Со временем они закрылись, и с тех пор здание стало разрушаться быстрее (Слонимская синагога вошла в список... 2018), а поскольку здание расположено на территории рынка, то посетители рынка использовали его и как общественный бесплатный туалет.

Как отмечалось выше, это уже не первая попытка спасти здание. Синагогу обследовали, и здание храма признали аварийным, однако за 20 лет появилась только новая крыша. Сегодня частично сохранились лишь фрагменты фресок и лепнины, покрытой позолотой.

В городе имеются и другие здания бывших синагог: ныне спортзал медицинского колледжа (сам колледж — в доме еврея Рабиновича) и мебельный магазин (Слонимская синагога вошла в список самых значимых... 2018).

В качестве возможного архитектора, который будет заниматься восстановлением слонимской синагоги, называют Цзывая Со, получившего награду Королевского института британских архитекторов за проект Белорусской униатской церкви в Лондоне, в 2018 году церковь была признана «Лучшим религиозным зданием» на Всемирном архитектурном фестивале в Амстердаме. Цзывай Со отмечает, что здание также имеет нематериальную ценность, сентиментальную, что синагога в Слониме — это памятник национального и международного значения (Иванова 2018).

Для координации работ по Слонимской синагоге создана международная комиссия. Возглавляет комиссию Саймон Каплински. Патронами проекта яв-

ляются посол Великобритании, а также британские граждане, чьи предки родом отсюда. К проекту присоединяются выходцы из Слонима, и не только из Великобритании, ведется работа по налаживанию контактов с другими организациями.

В здании синагоги уже осуществлены необходимые исследования относительно возможности реконструкции. Сейчас ведется инженерный анализ, в частности установлены мониторы по фиксации движения трещин и фундамента. По завершении исследования предполагается консервация объекта на 4-5 лет. В этот период будет вестись поиск необходимых средств, разработка проектной документации. По предварительной оценке, затраты на все реставрационные работы составят порядка 5-6 млн долларов. Осуществлением всех работ будет заниматься британская строительная компания.

Артур Лившиц отмечает, что наиболее подходящий способ определить будущее синагоги — это создать возможность для открытого диалога между местными и международными экспертами в области наследия, а также обсуждение этого вопроса с общественностью в Слониме. Планируется, что в здании будет историко-культурный центр и музей. Артур Лившиц отмечает, что в Беларуси на сегодняшний день нет полноценного музея истории евреев, нет музея Холокоста: «Приезжающие иностранцы понятия не имеют даже о том, что в Минске было гетто! Ничего не знают ни о еврейской жизни, ни о Холокосте в Беларуси». Здание Слонимской синагоги, по его мнению, вполне подходящее место для музея такого рода.

Вместе с тем, Артур Лившиц подчеркивает, сам по себе проект интересен не только с точки зрения получения нового объекта культурного и исторического наследия, привлечения туристов, но и, прежде всего, с точки зрения возрождения здесь еврейской общины. В данный момент таковой в Слониме нет. «Стены для нашей организации ничего не значат. Основной критерий — люди! Просто так реставрировать здание смысла нет, надо его наполнять людьми, смыслами и т.д.». Такой мощный объект как Слонимская синагога, адаптированная под центр еврейской культурной жизни, как подчеркивает Артур Лившиц, вполне может стать важным катализатором для ассимилированных евреев Слонима и ближайших городов, стать важным прецедентом для существующих общин Беларуси.

По его мнению, реализация проекта сможет существенно увеличить число приезжающих в Слоним иностранных туристов, а также будет способствовать привлечению инвестиций в город, прежде всего за счет выходцев из Слонима (Интервью с А. Лившицем 2019).

### ***Выводы***

Относительно перспектив сохранения и введения в оборот зданий бывших синагог председатель ИРО Григорий Хайтович подчеркивает, что заинтересованным в этом должно быть, прежде всего, белорусское государство: «Это же памятники, туризм. В любом случае, государству будет лучше, если оно попытается сохранить это все, или, как минимум, инициировать между-

народные проекты, подписание межправительственных соглашений» (Интервью с Г. Хайтовичем 2019).

Директор *The Together Plan* и «Диалога» Артур Лившиц отмечает, что, прежде всего, в сохранение еврейского наследия должны быть вовлечены еврейские общины, как местные, так и выходцев отсюда. По его мнению, надо работать точно: «Возьмите одно здание, попробуйте поработать. Если бы община сама занималась поиском денег, идеи, работала с этим объектом — это было бы очень полезно не только для наследия, но и для жизни самой общины... Безусловно, белорусское государство должно участвовать в этих проектах. Но инициировать должна еврейская община. Не местная слабая и малочисленная община, а именно Минск. Он должен помогать и инициировать это на местах. Вести переговоры с государством» (Интервью с А. Лившицем 2019).

Белорусские эксперты (руководитель проектного бюро при белорусском комитете ICOMOS Игорь Раханский, глава Добровольного общества охраны памятников истории и культуры А. Остапович) предлагают исходить из того, что наследников у зданий синагог в Беларуси сегодня нет. Это собственность города, а значит, и исходить надо, прежде всего, из потребностей города.

Вместе с тем, кажется, все согласны с тем, что пренебрежение историческим значением этих культовых строений, игнорирование их культурного, коммерческого и туристического потенциала сегодня оправдано ничем уже быть не может. Сами по себе далеко не все здания представляют большой художественный интерес, важен контекст, история, люди, жизнь и деятельность которых так либо иначе была связана с этими зданиями. Однако в Беларуси сегодня нет исследовательского, образовательного или культурного центра, который бы мог предложить комплексную программу по инициированию изучения еврейской истории и наследия. Отдельные проекты осуществляются весьма точно, немногочисленные исследователи работают в рамках своих узких тем и чаще всего в отрыве от международной среды. Их исследования чаще всего носят теоретический характер и заключаются в подготовке статей и выступлений на конференциях.

Но в Беларуси есть то, с чем можно и стоит работать — еврейское культурное и историческое наследие, в том числе учтенные Фондом еврейского наследия 124 здания синагог (The Foundation for Jewish Heritage [2019]).

### **Библиография**

Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), ф.4-п, оп.29, д.582; ф.845, оп.1, д. 130; ф. 952, оп.1, д.5, 8, 10, 12, 14, 17, 20.

Интервью Иды Шендерович с бывшим директором еврейского музея Беларуси Инной Павловной Герасимовой. 14 августа 2019 г.

Интервью Иды Шендерович с исполнительным директором Брестского еврейского благотворительного центра «Хэсэд-Давид» Ефимом Алексеевичем Басиным. 16 августа 2019 г.

Интервью Ирины Романовой с руководителем Иудейского религиозного объединения Григорием Львовичем Хайтовичем. 31 июля 2019 г.

Интервью Ирины Романовой с председателем Белорусского добровольного общества охраны памятников истории и культуры Антоном Владимировичем Остаповичем. 1 августа 2019 г.

Интервью Ирины Романовой с художником-реставратором, экспертом ICOMOS Анной Альбертовной Выгонной. 1 августа 2019 г.

Интервью Ирины Романовой с руководителем проектного бюро при Белорусском комитете ICOMOS Игорем Раханским. 29 июля 2019 г.

Интервью Ирины Романовой и Иды Шендерович с раввином Шаулем Хабабо. 30 июля 2019 г. Бобруйск.

Интервью Ирины Романовой с председателем международной общественной благотворительной организации «Диалог», директором белорусско-британской организации «The Together Plan» Артуром Лившицем. 2 августа 2019 г.

Постановление Совета Министров Белорусской ССР от 18 февраля 1988 г. О создании Белорусского специализированного института по разработке проектной документации для реставрации памятников истории и культуры <<https://normativka.by/lib/document/500069669>>

Бейзер М. Наше наследие: синагоги СНГ в прошлом и настоящем. Москва-Иерусалим, 2002.

Бюлетэнь маніторынгу гістарычнай прасторы. Варшава, 2016, №1.

В Англии разработали план спасения синагог Европы. Один из первых — храм в Слониме. 29.02.2018 <<https://planetabelarus.by/publications/v-anglii-razrabotali-plan-spaseniya-sinagog-evropy-odin-iz-pervykh-khram-v-slonime->> ]

Воробьева Е. Старую синагогу в г. Высокое из автомастерской переоборудуют в кафе-бар. 23.08.2010 <<https://virtualbrest.by/news6276.php?fbclid=IwAR3x6jInu6t5lDjntNRVcZxv22CA6MvPGUn3jddiKaEP5sc90818QKJgna4>>

Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Рэспублікі Беларусь / Склад. В.Я. Абрамскі, І.М. Чарняўскі, Ю.А. Барысюк. Мінск: БЕЛТА, 2009. <<http://livingheritage.by/Publikacyi/hkk%20spis.pdf>>

«Еврейский дворик» открыли в Бобруйске. 4.08.2019 <<https://stmegi.com/posts/72372/evreyskiy-dvorik-otkryli-v-bobruyske/?fbclid=IwAR2ZhJuaC2mERAm1Hy1U9rQMujv3hB3t1ZjZSkD21KCSZuljP3nmADH7Yz4>>

Иванова Жанна. Известный британский архитектор: «Синагога в Слониме — это памятник национального и международного значения». 10.02.2018 Газета Слонимская <<https://www.gs.by/2018/02/10/izvestnyj-britanskij-arhitektorsinagogav-slonime-eto-pamyatnik-natsionalnogo-i-mezhdunarodnogo-znacheniya>>

История могилевского еврейства. Документы и люди: в 2-х книгах. Кн.2. Ч.3. Могилев: Амелия Принт, 2011.

Кулевич Р. “Люди больше не боялись говорить о своем происхождении”. 25 лет назад гродненскую синагогу вернули евреям. 12.12.2016 <<https://hrodna.life/articles/lyudi-bolshe-ne-boyalis-govorit-o-svoem-proishozhdenii-25-let-nazad-grodnenskuyu-sinagogu-vernuli-evreyam/?fbclid=IwAR3p-qQ9fAm48p5t7odTJpyyrXUunbF1r6fUJ3M1eJHSvWqevr1NeyyZfQ>>

Под Свислочью за \$6 тыс. продается синагога XIX века, которая уже успела стать складом. 05.08.2019 <[http://s13.ru/archives/252211?fbclid=IwAR3YHlvmJ2spqQoBss7dkPZrH0Z3LH95LsFEPKmaBu88RUHqi4\\_aC\\_2ednw](http://s13.ru/archives/252211?fbclid=IwAR3YHlvmJ2spqQoBss7dkPZrH0Z3LH95LsFEPKmaBu88RUHqi4_aC_2ednw)>

Раманава І. Пасляваенны яўрэйскі Бабруйск [у:] *Беларускі гістарычны агляд*, 2016, т. XXIII, с. 105-132.

Розенблат Е., Еленская И. Динамика численности и расселения белорусских евреев в XX веке [в:] *Диаспоры*, 2002, №4, с. 27-52.

Сацук С. Почему белорусскую недвижимость даже даром брать не хотят? 12.08.2019 <<https://charter97.link/ru/news/2019/8/12/344512/?fbclid=IwAR00ssYTAqvkIri1ZbshwsPJwKlxWYJ8UFczEKbX8aF706bWJNWax5tYm4Y>>

Синагоги Беларусі. [2012] <<https://irhazor.livejournal.com/78698.html>>

Чубат А. Ашмяны: Дыялог жыхароў і горада. [2016] <<https://eurobelarus.info/special-project/choice-belarus/2016/10/01/ashmyany-dyialog-zhyharo-gorada.html>>

Синагога ў Лужках. Праект адбудовы. 14.07.2012 <<https://westki.info/artykuly/13467/sinagoga-u-luzhkah-praekt-adbudovy>>

Слонимская синагога вошла в список самых значимых для восстановления в Европе 21.02.2018. <[https://www.sb.by/articles/khram-napomnil-o-sebe.html?fbclid=IwAR1js894oIc3wlnAdPMcPkk7rEOjiemAz3WxMbEDWDVGMDO8UTgC86K\\_ntI](https://www.sb.by/articles/khram-napomnil-o-sebe.html?fbclid=IwAR1js894oIc3wlnAdPMcPkk7rEOjiemAz3WxMbEDWDVGMDO8UTgC86K_ntI)>

Altshuler M. Religion and Jewish Identity in the Soviet Union, 1941–1964. Waltham, MA: Brandeis University Press, 2012. [Kindle ed.]

The Bezalel Narkiss Index of Jewish Art <<http://cja.huji.ac.il>>

Foundation for Jewish Heritage <<http://www.foundationforjewishheritage.com/projects.html?fbclid=IwAR1FsLa1l9dk0R9f0M3Vam9nefF3fQp3unX38OvovaBudSuiAJugNkQLa-g>>

Historic Synagogues of Europe: Map <<http://historicsynagoguesofeurope.org/synagogue-map>>

Krinsky C. H. Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning. Dover publications, 1996.

Plan to save Europe's synagogues receives high-profile backing. Simon Schama, Howard Jacobson and Natasha Kaplinsky among supporters of campaign to protect Jewish heritage <<https://www.theguardian.com/world/2018/feb/03/save-synagogues-europe-jewish-heritage-simon-schama>>

Piechotka M. and Piechotka K. Heaven's Gates: Wooden Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth. Warsaw: Wydawnictwo Krupski i S-ka, 2004.

Smilovicky L. Jewish Life in Belarus: the Final Decade of the Stalin Regime, 1944–53. Budapest: CEU Press, 2014

Smilovicky L. Jewish Religious Life in Bobruisk, 1944-1954 [in:] *Jews in Eastern Europe* 1995, No2 (27), p.43-54.

Cohen-Mushlin A., Kravtsov S., Levin V., Mickūnaite G. and Šiauciūnaitė-Verbickienė J.(eds.) Synagogues in Lithuania: A Catalogue. Vols. 1–2, Vilnius: Vilnius Academy of Arts Press, 2010–2012.

Kravtsov S. R. and Levin V. Synagogues in Ukraine: Volhynia. Jerusalem: Zalman Shazar Center & Center for Jewish Art, 2017.

The Together Plan <<https://thetogetherplan.com>>

World Jewish Restitution Organization <<https://wjro.org.il/about-wjro/about-us-our-mission/>; <https://wjro.org.il/our-work/restitution-by-country/belarus>>

З. Копельман

## **Истории о хелмских мудрецах, или Еврейская община в смеховом Зазеркалье**

*Блаженны те, чей путь непорочен,  
следующие Торе Господней.*

Пс. 118:1

*Что пройдет — то будет мило.*  
А. С. Пушкин

«Народный смех и его формы — это... наименее изученная область народного творчества. <...> В... развитии фольклористики и литературоведения смеющийся на площади народ так и не стал предметом сколько-нибудь пристального и глубокого культурно-исторического, фольклористского и литературоведческого изучения. В обширной научной литературе, посвященной обряду, мифу, лирическому и эпическому народному творчеству, смеховому моменту уделяется лишь самое скромное место», — писал Бахтин (Бахтин 1990, 8). Хотелось бы предложить свой анализ еврейских смешных народных историй о «мудрецах из Хелма», который приводит к довольно неожиданным заключениям.

Истории о мудрецах Хелма стали неотъемлемой принадлежностью культуры традиционного еврейского местечка, называемой идишкайтом. Воспринимаемые как фольклор, они впервые появились в литературе на идише в 1867 г. в сборнике *Blitsende vitsen oder lakhpilen* («Блестящие шутки, или пилюли смеха»). Автором сборника, где среди прочего были опубликованы шесть анекдотов о еврейских мудрецах некоего городка Хес (von Bernuth 2016, 132-133), считается Айзик Меир Дик, в свое время чрезвычайно популярный писатель<sup>1</sup>.

В 2016 г. в США вышла книга «Как мудрецы попали в Хелм», являющаяся скрупулезным исследованием генезиса историй о хелмских мудрецах (von Bernuth 2016). Автор пишет: «Хелмские обитатели ни в коем случае не были единственным в мире сообществом глупцов, как не были они и первыми», и представляет нам разработанные разными культурами и на разных языках повествования о некоем локусе, населенном дураками: Готам в Англии (сер. XVI в.; по-английски), Лалебург в «могущественном королевстве Утопия» (1597, а в 1598 те же сюжеты выходят на немецком языке, а город выступает под новым именем Шильды) (von Bernuth 2016, 60). В XIX веке

<sup>1</sup> Айзик Меир Дик (1814–1893) — виленский еврейский писатель, адепт Гаскалы; опубликовал около 300 рассказов и несколько небольших сборников записанных им еврейских народных анекдотов. Его произведения выходили маленькими тонкими книжечками, в которых он по-своему перелагал коллизии из мировой литературы, помещая их в еврейскую среду и особенно акцентируя невероятность или комичность происходящего. То была литература на потребу не слишком взыскательной публике, но, с другой стороны, творчество Дика закладывало фундамент новой художественной литературы на идише и формировало читательскую аудиторию.

мы, наконец, попадаем в Хес, город, о еврейских обитателях которого рассказывается на идише и под которым подразумевали реальный город Хелм, или Хелем, поначалу обозначая его как место обитания «мудрецов» лишь одной первой буквой названия, произносимой, согласно ашкеназской фонетике, *хес* (*хет* в современном иврите)<sup>2</sup>. Американский историк культуры Рут фон Бернгут полагает, что сюжеты о «мудрецах» из Хелма восходят к немецкому источнику о жителях Шильды. Не полемизируя с ней, собираюсь сфокусировать читательское внимание на сугубо еврейских аспектах хелмских историй, благодаря которым они стали национальным культурным достоянием.

Настоящая статья берет за основу цикл историй о мудрецах Хелма, составленный Менахемом Кипнисом<sup>3</sup>, и предлагает прочесть его как признание в любви к исчезающему на глазах автора еврейскому общинному бытию, признание, которое прячет ностальгию под маской комического. Ведь каковы бы ни были предшествующие инокультурные и иноязычные воплощения историй о глупцах, только мудрецы Хелма принадлежат к типичной восточноевропейской общине и действуют в обстоятельствах, характерных для жизни традиционного еврейства.

Одной из отличительных черт историй о мудрецах Хелма в цикле М. Кипниса является замкнутость и полнота изображаемого мира. Еврейские жители небольшого польского городка — это своего рода идеальная община, в которой представлены все структуры и механизмы социальной регуляции, а утопичность картины подчеркивается *мудростью* ее членов: они — *мудрецы*, подобно тем избранным благословенной памяти мудрецам Мишны и Талмуда, которые создали для последующих поколений детализированную картину еврейского бытия, методы развития Галахи и особый пласт иврита для ее описания (см.: Урбах 2016).

Цикл историй о мудрецах Хелма выстроен по лучшим литературным образцам и начинается с мифа о возникновении еврейского города:

Некогда в далеком прошлом ангел, отвечающий за рождение людей, получил два полных мешка человеческих душ, чтобы рассеять их

---

<sup>2</sup> Использование первой буквы топонима вместо полного названия населенного пункта — явление нередкое, например, «губернский город NN» в «Мертвых душах» (полагают, что это был Нижний Новгород), как и условная топонимика для обозначения типических коллизий в провинции («Город Эн» Л. И. Добычина, 1935 г., Энск в «Двух капитанах» В. А. Каверина, 1945).

<sup>3</sup> Как сообщает фон Бернгут, автором, составившим первый связный цикл литературных историй о мудрецах Хелма, был известный музыковед и этнограф Менахем Кипнис (1878–1942), погибший в Варшавском гетто. В 1922 году он начал еженедельно печатать в газете *Гайнт* истории «о давнем прошлом славного города». После публикаций Кипниса популярность хелмских мудрецов стала невероятной, а жители, и особенно жительницы, Хелма писали в редакцию письма с просьбой прекратить этот цикл, поскольку теперь у хелмских девушек и юношей нет почти никаких шансов найти достойного жениха или невесту. М. Кипнис опубликовал 67 историй о хелмских мудрецах, чем существенно расширил знакомый по устной традиции набор сюжетов. Он выбрал для себя роль хелмского корреспондента газеты и сообщал о том, чему, как правило, «был свидетелем», что актуализировало фольклор и привязывало его ко времени и месту. Эти тексты удостоились многих последующих переложений для взрослых и детей. Фон Бернгут приводит множество таких изданий на иврите и на идише. Здесь и далее, если не оговорено особо, истории о мудрецах Хелма будут даны по: Sabzerou 2004.

по всей земле. В одном мешке были души мудрецов, а в другом — души глупцов.

Ангел летел над землею и сеял души поровну: если высыпал в некоем месте горсть мудрых душ, тут же сыпал туда и горсть глупых душ, с тем чтобы во всяком месте на земле родилось одинаковое число мудрых и глупых людей.

И когда тот ангел прибыл в место, где позднее был выстроен город Хелм, зацепился крыльями за высокую гору, поросшую колючими деревьями и кустами. Попробовал высвободиться, но упал. В мешок с душами мудрецов вонзилась большая колючка и проделала в нем дыру. Просыпались из дыры мудрые души и усеяли всю округу. Оттого все, кто родились в том месте, оказались мудрецами, оказались понятливыми и обладали особенно острым умом.

Прошли годы. Мудрые дети выросли и стали мудрыми взрослыми. Сказали друг другу: «Давайте построим себе город и назовем его Хелм». Как сказали, так и сделали... (Sabzerou 2004, 7-8)

Далее описывается создание типичного еврейского локуса: люди строят дома, возводят большой бейт-мидраш, выделяют место для кладбища, строят баню, пытаются решить проблему городского освещения, копают и оборудуют колодец. Последующие истории фокусируются на отдельных, обязательных для еврейской общины людях, таких как синагогальный служка, раввин, *сойфер*, держательница корчмы, представители разных профессий, а также король, если пользоваться польским монархическим титулом, или царь — если заимствовать библейский титул. И, наконец, нам предлагают анекдоты из жизни отдельных горожан, а также случаи их контактов с иногородними и с иноверцами, как в Хелме, так и за его пределами. В отличие, скажем, от историй о Гершеле Острополере, где Гершеле всегда выступает как индивидуум, мобилизующий свою хитрость и остроумие для достижения той или иной цели, причем зачастую за счет простодушия других евреев и особенно евреек (см.: Гершеле Острополер 2000), жители Хелма предстают едва ли не праведниками: они радеют о благе общества, решают все спорные вопросы на общих собраниях, прислушиваются к добрым советам и наставлениям. Но, странным образом, они выглядят глупцами, и как таковые запечатлелись в народном сознании.

В архиве Х. Н. Бялика сохранились две истории о жителях Хелма, и можно предположить, что Бялик замыслил издать на иврите свой сборник о достославных мудрецах, потому что прежде чем предложить их читателю, наш национальный поэт и популяризатор еврейского книжного наследия пишет: «На самом деле мудрецы Хелма были великими глупцами, правда, им было присуще искать мудрые решения, глубоко исследовать предложенные им советы и прибегать ко многим странным хитростям, и потому они сами и их идеи всегда вызывали смех и насмешки, так что они и по сей день сливут образцом глупости»<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> <[https://benyehuda.org/bialik/izavon\\_article\\_098.html](https://benyehuda.org/bialik/izavon_article_098.html)>



Приведу первую из изложенных Бяликом на иврите историй:

Как-то раз мудрецы Хелма посмотрели и нашли, что их баня расположена слишком далеко от города. Тут же собрали собрание на чердаке синагоги и поставили вопрос ребром: «Как же так? Да ведь это обременительно для общества!» Сидели на чердаке семь дней и семь ночей, искали, как поступить, предлагали то да се и не расходились, пока не постановили: нужно переместить баню в город, толкая ее вперед.

Решили и сделали: встали рано поутру, едва рассвело, и все, от мала до велика, собрались позади бани, подоткнули полы лапсердаков, засучили рукава и принялись толкать. Солнце наяривало что твоя печь, а хелмцы знай трудятся в поте лица, толкают изо всех сил. [Тут Бялик описывает их слаженную дружную работу, включая трудовые возгласы, типа: раз-два, взяли!] В полдень жар стал нестерпим, взмокшие хелмцы остановились, сняли лапсердаки, сложили их в кучу на пригорке и тут же вернулись к работе. Пока они толкали, явились двое воров, забрали потихоньку все лапсердаки и скрылись.

Чуть позже обернулись хелмцы, посмотрели на пригорок — а лапсердаков-то нет! Тут уж они не могли сдержаться: «А мы молодцы! Не иначе, так далеко отодвинули баню, что наших одежек стало не видно!»

Эта история, на мой взгляд, скорее восхваляет еврейских обитателей Хелма: они озаботились общим удобством, пожалели тех, кому трудно ходить на далекие расстояния, без всякого принуждения и безвозмездно вызвались выполнить трудную работу на благо общества. А то, что они не подумали об изнанке человечества, о том, что на свете есть воры, — разве это непременно глупость? Может быть, это та самая наивность и чистота, которую Всевышний ожидает найти в каждом правоверном еврее, как сказано: «...и явил Себя Господь Авраму, и сказал ему: Я — Бог Всемогущий. Ходи предо Мною и будь непорочен» (Быт. 17:1).

Собрания хелмцев, длящиеся «семь дней, семь ночей», собираются по разным поводам и упомянуты в большинстве историй, касающихся общины и города в целом<sup>5</sup>. Вначале, когда жители будущего Хелма еще только строили себе дома, нося на спине тяжелые стволы спиленных деревьев с вершины горы к ее подножию, они созвали «общее собрание», чтобы обсудить совет, поданный им случайным *литваком*<sup>6</sup>: «Зачем же напрягаться и нести бревна на спине, если можно просто скатывать их сверху вниз!» (Sabzerou 2004, 10).

<sup>5</sup> Эти «собрания мудрых», призванные вынести решения по животрепещущим вопросам, касающиеся всего общества, напоминают Мужей Великого собрания — членов еврейского законодательного органа Сангедрин в эпоху Второго Храма (V–I вв. н.э.).

<sup>6</sup> Учитывая, что слово литвак (букв. — литовский еврей) обозначает тут стороннего человека, а на обсуждение поданного им совета понадобилось много времени, можно заключить, что хелмские обитатели были хасидами, а литвак — противником хасидизма, миснагедом.

После недельных прений хелмцы решили прислушаться к совету и, втащив тяжелые бревна снова на вершину горы, с радостью и облегчением принялись скатывать их вниз. В следующий раз на «великом собрании» они обсуждали, как им пронести по узким улочкам длинные бревна, которые необходимы для постройки бейт-мидраша: беда в том, что неся бревна поперек улиц, невозможно было сохранить в целостности стоящие на склоне жилые дома, и собрание постановило снести дома и поставить их заново по окончании строительства бейт-мидраша (Sabzerou 2004, 13-14). Собрание созывали, и когда нужно было определить площадь будущего городского еврейского кладбища, и когда решали, как делать полки в бане — из строганных досок или нестроганных. Кстати, соломоново решение, принятое ими: строгать доски с одной стороны и класть их гладкой стороной вниз, — пародирует разрешение споров в Вавилонском Талмуде, где мудрецы принимают как истинные взаимоисключающие мнения по одному вопросу, разделяя (во времени, по месту или по каким-то условиям) ситуации, в которых нужно следовать каждому из них. В Хелме же мудрецы воспользовались тем, что доски имеют верхнюю и нижнюю сторону, поэтому разные поверхности могут служить в бане одновременно, одна как нутро полка, а другая — как его наружное сидение. Так, развлекая слушателей, а позднее читателей, истории о мудрецах Хелма закрепляли в их сознании основополагающие принципы национального общинного бытия, и те, кому были недоступны сложные рассуждения знатоков в бейт-мидраше, учились у евреев из смехового Зазеркалья, по-своему превращавших в жизнь этику и закон.

Национальная специфика историй о хелмских мудрецах особенно отчетливо видна в сравнении с советскими переложениями ряда их сюжетов, выполненных идишским поэтом Л. М. Квитко в стихах для детей. Возьмем для примера историю о луне и сопоставим три ее версии. В книжке, приписываемой А. М. Дику, о луне можно прочесть в двух из шести анекдотов о евреях из города Хес, и хотя они даны как независимые, объединяю их в одну историю:

1. Как-то зимой небо было настолько плотно покрыто тучами, что горожане несколько месяцев кряду не могли исполнить ритуал «Кидуш Левана» (Освящение нового месяца). Но когда один из них выехал из города и оказался в 50 верстах от него, он увидел сияющую в небе луну. Хелмец подтащил к тому месту бочку с водой и, когда на поверхности воды ярко засияла луна, плотно закрыл бочку крышкой и отправил прямиком в Х.

6. Однажды житель Х. оказался в другом городе и прислал своим землякам письмо, где сообщил, что видел в небе их луну и просит выслать ему денег, чтобы он мог приступить к торгу (Цит. по: von Bernuth 2016, 132-133).

У Кипниса спустя полвека тот же сюжет выглядел примерно так:

### **Проблема городского освещения**

Уже были построены бейт-мидраш и баня и отведено место для кладбища, и все же некоторым хелмцам не спалось ночами. Они хотели выйти пройтись, чтобы успокоить душу, а на улице кромешный мрак. Сказали: «Следует освещать город Хелм также и по ночам!»

Снова собрали хелмцы собрание, спорили и искали выход и обсуждали вопрос семь дней и семь ночей, пока, наконец, решение не было найдено: все жители города должны объединить усилия и в час полнолуния поставить на рыночной площади бочку с водой.

Как решили, так и сделали. И когда заглянули в бочку, полную воды, увидели в ней дивный светящийся диск. Тут же тщательно накрыли бочку простынями и попонами, перевязали веревками и приставили двух крепких евреев — охранять сосуд, запечатанный печатью *да-яна*, раввинского судьи.

В конце месяца, когда луна в небе исчезла, снова ночью все погрузилось во мрак. И опять хелмцы собрались на рыночной площади, окружили бочку и со священным трепетом сняли с нее простыни и попоны, намереваясь вынуть луну и повесить ее на небесном своде, чтобы освещала улицы. Но когда заглянули в бочку, с изумлением обнаружили, что луны-то нет!

— Украли! — сказали друг другу и в огорчении разошлись по домам. А город Хелм по-прежнему погружался во мрак в конце и в начале каждого нового месяца (Sabzerou 2016, 19-21).

Сравним для начала две эти версии. Легко видеть, что в истории из сборника 1867 года проблема заключается в невозможности исполнить религиозный ритуал в силу погодных условий, тогда как в истории начала 20-х гг. XX в. проблема является социальной и касается защиты интересов меньшинства, страдающего бессонницей (стрела, метящая во фрейдизм?). Тем не менее и в более поздней версии присутствуют осколки традиции: бочку с луной охраняют не только два еврейских богатыря, но и печать раввинского судьи. На фоне различий, свидетельствующих о секуляризации еврейства за период между публикациями, видно сходство: евреи Хелма действуют сплоченно и пекутся о благе своей общины, даже находясь вдали от родного городка. Они следуют библейскому императиву: *возлюби ближнего, как самого себя* (Лев. 19:18), который религиозным авторитетом рабби Акивы был возведен в один из главных принципов иудаизма.

Третья версия в изложении Л. М. Квитко полностью отчуждает действующих лиц от еврейской общины, которая в условиях Советской власти прекратила свое существование. Сюжет трансформировался в семейную историю о любящем мальчике, пожелавшем преподнести маме подарок, но кроме имени Лемеле и идиша, ничто не указывает на ее принадлежность национальной культуре евреев. Стихотворение «Шарик-фонарик» (пер. с идиша Елены Благиной) (Квитко 1965, 228-230):

Луна высоко поднялась над домами. / Понравилась Лемлу она: /  
Купить бы такую тарелочку маме, / Поставить на стол у окна! //

Вот матери Лемл говорит осторожно: / — Не хочешь ли вишен ку-  
пить? / А мать отвечает: — Ну что ж, это можно / Ведро не забудь за-  
хватить. //

Ой, шарик-фонарь / Фонарик-кубарь, / Отборных куплю, так и  
быть! //

На рынке к ларешнику он подбегает: / Что, луны бывают у вас? — /  
А тот усмехнулся: / — Бывают, приятель! / Приди вечером — не сейчас. //

Ой, шарик-фонарь, / Фонарь-кубарь, / Ведро я оставлю у вас! //

Насилу до вечера дожил мальчишка — / к ларешнику снова бе-  
жит. / Тот вынес ведро. Глядь — / в воде под покрывкой / луна золо-  
тая лежит. //

Ой, шарик-фонарь, / Фонарик-кубарь, / Сверкает она и дрожит! //

Лемл деньги платил и от счастья смеялся. / Когда же по улицам  
шел, / То все расплескать свою ношу боялся, / А дома поставил на  
стол. //

Ой, шарик-фонарь, / Фонарик-кубарь, / Я дивное диво нашел! //

Снимает покрывку — под ней раскачалась / Вода ледяная одна. / —  
Где вишни, бездельник ты? — мать раскричалась. / Лемл плачет на-  
взрыд: — Где луна? //

Ой, шарик-фонарь, / Фонарик-кубарь, / Обманщица, видно, она!

У Квитко сюжет стал универсальным и потерял изрядную долю своей ко-  
мичности. Что с того, что мальчишка не сообразил, что нельзя внести домой  
лунное отражение? Зато когда тот же сюжет представлен в контексте озабо-  
ченности взрослых исполнением заповеди или благоустройством города, он  
делается гораздо смешнее. Об этом писал в своей работе «Смех» (1900) фран-  
цузский философ Анри Бергсон: «Чтобы понять смех, его необходимо пере-  
нести в его естественную среду, каковой является общество; в особенности же  
необходимо установить полезную функцию смеха, каковая является функци-  
ей общественной. Такова будет — и скажем это сразу же — руководящая идея  
всех наших исследований. Смех должен отвечать известным требованиям со-  
вместной жизни людей. Смех должен иметь общественное значение» (Берг-  
сон 1992, 14). Истории о хелмских мудрецах смешны, потому что все, что в  
них происходит, узнаваемо в своем социальном аспекте: этот смех важен для  
тех, кто так или иначе связан с еврейской общиной.

Традиционный уклад и забота хелмцев о каждом еврее своей общины вы-  
разительно представлены в истории об их раввине (Sabzerou 2016, 28-30):

Евреи Хелма назначили себе раввина, на устах которого не иссяка-  
ют слова Торы, а сам он благочестив и праведен, известен своим благо-  
образием и добрыми делами. Да только им ни разу не довелось видеть  
его голову.

Однажды раввин пропал. Хелмцы всей общиной вышли его искать. Искали на рынке, на улицах, в бейт-мидраше и по соседству с бейт-мидрашем, но все безуспешно — раввина нигде не было.

Ходили туда и сюда по главной городской площади, как вдруг обнаружили мертвеца без головы. Задумались обитатели Хелма: возможно, это и есть их раввин? Была ли у их раввина голова? Если у него была голова, то этот человек не может быть их раввином. Но если у него не было головы, то это наверняка их раввин.

Пошли к синагогальному служке, который ежедневно прислуживал их раввину, и спросили: «Была ли у нашего раввина голова?»

Служка им ответил: «Я не знаю. Раввин всегда был завернут в талес, и я видел только то, что было ниже талеса».

Пошли хелмские обитатели к банщику, помогавшему их раввину, когда тот каждую пятницу утром приходил в баню мыться, и спросили: «Была ли у нашего раввина голова?»

Банщик им ответил: «Я не знаю. Раввин всегда сидел на верхнем полке, и его окутывал густой пар, так что я ни разу не видел его голову».

Пошли хелмцы к ребецн, жене раввина, и спросили ее: «Была ли у раввина голова?»

Ребецн им ответила: «Я не знаю. Но я точно знаю, что у него был нос».

Спросили хелмцы: «А откуда ты знаешь, что у него был нос?»

Отвечала ребецн: «Потому что накануне каждой Субботы и каждого праздника раввин заготавливал себе нюхательный табак».

Так и осталась та тайна неразгаданной, и хелмцы не смогли установить, жив их раввин или нет.

В основе этой истории лежит важная заповедь — необходимость «развязать *агуну*». Дело не в том, была ли голова у хелмского раввина, а в том, жив он или нет, поскольку если жив, должен будет вскоре вернуться, а если нет, необходимо удостовериться его кончину, чтобы ребецн не осталась соломенной вдовой, т.е. женщиной, связанной узами брака, но живущей без кормильца и супруга (на иврите — *агуна*). Ведь только в случае доказанной смерти мужа еврейская женщина может снова выйти замуж и устроить свою жизнь и жизнь детей от первого брака. Оттого-то и ищут хелмские мудрецы своего раввина, оттого и опрашивают возможных свидетелей, чтобы сделать единственно верное заключение. Эта история словно вышита по канве реальных случаев пропажи еврея, которого ищут странствующие торговцы и специально отряженные посланцы, опрашивая всякого, кто мог видеть пропавшего вдали от дома.

Однако абсурдность ситуации, когда именно у раввина, главного интеллектуала общины, подвергается сомнению наличие головы, вызывает смех публики, причем особенно смешно евреям, которым до боли зна-

комы все атрибуты традиции в этой истории. Тут уместно привести еще одно рассуждение Анри Бергсона о социальном аспекте смеха: «Не существует комичного вне собственно человеческого. Пейзаж может быть красивым, привлекательным, величественным, невыразительным или безобразным; но он никогда не будет смешным. Если мы смеемся над животным, то потому, что нас поразила в нем свойственная человеку поза или человеческое выражение. Мы можем смеяться над шляпой, но смех наш вызван не куском фетра или соломы, а формой, какую ей придали люди, то есть человеческим капризом, воплотившимся в ней» (Бергсон 1992, 11).

И еще одна история о раввине, основанная на библейском стихе «И народ твой — все праведники» (Ис. 60:21), который говорит о жителях Иерусалима в «конце дней», но, будучи вынут Устной традицией из пророческого контекста, широко использовался еврейскими проповедниками вне связи со временем.

### **Все праведники**

Как-то раз пришли два хелмца к раввину на суд. Сказал им раввин: «Говорите каждый по очереди и выкладываете свои требования. Вот выслушаю вас и вынесу свое решение».

Начал один из них говорить и изложил перед раввином все свои требования. Выслушал его раввин и сказал: «Правда на твоей стороне, ты прав».

Тут выступил второй и предъявил свои требования, обосновав их одно за другим. Выслушал его раввин и сказал: «Правда на твоей стороне, и ты тоже прав».

Услыхала его из кухни ребецн и поспешила в комнату. Встала перед мужем и сказала в сердцах: «Если они оба правы, кто заплатит тебе за судейство? Если все праведники, на что мы будем жить?»

«Вот и на твоей стороне правда», — ответил ей раввин (Sabzerou 2016, 36-37).

Эта история словно проецирует слова пророка о евреях-праведниках будущего «золотого века» на недавнее настоящее, ныне безвозвратно утраченное в ходе исторического развития, в первую очередь, волею самих евреев. Тем самым традиционный уклад еврейской общины, так немилосердно подвергавшийся критике в литературе еврейского Просвещения (Гаскалы), в нашей истории предстает «золотым веком» прошлого, а комическое нейтрализует пафос этой культурной параллели.

И, наконец, последняя в рассматриваемом цикле история — «Дивный город Варшава» (Sabzerou 2016, 125-126), главный смысл которой таится, на мой взгляд, не в том, что можно было бы условно назвать комедией ошибок, а в экспозиции:

Хелмский переплетчик был любознательным человеком. Он любил все испробовать и испытать на себе, учиться не только на основе того, что слышал, но — и особенно — из того, что видел своими глазами.

Сидя в бейт-мидраше, он, бывало, внимательно прислушивался к беседам хелмских обитателей, внимал их речам о святом и о повседневном, их частным беседам и историям, сказываемым во всеуслышание, а также тому, что нашептывалось на ушкó.

Но больше всего он любил слушать рассказы о Варшаве. Как невероятно велик этот город, как высоки в нем дома, как просторны поля вокруг него, как мудры и блистательны живущие в нем люди, и прочее, и прочее...

И всегда-то он вмешивался в речь рассказчика и задавал всяческие вопросы, расспрашивая о подробностях, однако убедился, что все говорят о Варшаве с чужих слов, а на самом деле никто в Варшаве не был.

Далее сообщается, как движимый желанием увидеть «дивный город» собственными глазами и составить себе о нем *истинное* представление, переплетчик решил отправиться в Варшаву. На вопрос изумленной жены: «Что тебе Варшава?» он ответил: «После моего путешествия жители Хелма наконец-то смогут узнать, что такое истинная Варшава. И пусть до сих пор о Варшаве рассказывали у нас многие, никто не знает ее *истинного* облика, потому что все их рассказы — не более чем слухи» (курсив мой — З.К.).

О том, что случилось с переплетчиком, можно понять из детского стихотворения Л. М. Квитко «Из Бембы в Дрембу», переложившего также хелмскую историю о путешествии в Варшаву. Правда, стихотворение лишено какой-либо привязки к месту или национальности, разве что написанное на идише, оно каким-то образом ассоциируется с евреями, да в топониме Дремба (дрёма) можно услышать отзвук одной из версий происхождения названия Хелм: от еврейского *халом*, означающего *сон, мечта, воображаемая реальность*. Итак, стихотворение Квитко «Из Бембы в Дрембу» (в переводе Елены Благиной) (Квитко 1960, 220-223):

Тишка-парнишка / Собрался тайком / И в Дрембу из Бембы /  
Ушёл вечером. //

Бабушка в Дрембе / Коврижки пекла, / Дух доносился / До Бембы-села. //

Тишка шагает / На солнце, в тени — / В мыслях у Тишки / Коврижки одни. //

Солнышко стало / За холм уплывать. / Начал наш Тишка / Хромать, уставать. //

Думает: «Дай / Заночую в лесу. / Завтра коврижки / Домой принесу. //

Только вертеться / Я стану во сне... / Как бы не спутать / Дорогу-то мне! //

Дай-ка разуюсь, / Сниму башмаки, / В сторону Дрембы / Направлю носки...» //  
Так он и сделал — / Разулся и лёг.. / А на рассвете / Бежал пастушок. //  
Он увидел / Под кустом башмаки, / В сторону Бембы / Направил носки. //  
Тишка проснулся. / Смеётся: — Каков! / Я бы пропал / Без своих башмаков! //  
А уж теперь / Добреду как-нибудь... — / Так он сказал / И отправился в путь. //  
Тишка шагает / На солнце, в тени — / В мыслях у Тишки / Коврижки одни. //  
Видит он крыши, / Над крышами — дым. / Бемба иль Дремба / Лежит перед ним? //  
Бемба иль Дремба, / Дремба иль Бем?.. / Дремба как Бемба, / Как Бемба совсем. //  
Бембские домики, / Садики, пруд... / Бембские дети / По стёжке бегут. //  
Тишка глядит / На свои башмаки: / Пылью дорожной / Покрылись носки. //  
— Что это значит, / Скажите, друзья? / Может быть, я — / Это тоже не я?

Концовка стихотворения доводит описанную ситуацию до абсурда и помогает юному читателю осмыслить приключение глупенького Тишки<sup>7</sup>. Имя Тишка, Бемба-село и проказливый пастушок переносят сюжет хелмской истории в славянскую реальность, тогда как исходная история о переплетчице сталкивает еврейского персонажа с неевреем, недвусмысленно указывая, что путаница произошла в результате вмешательства последнего, пусть даже намерения у него были самые добрые:

...Пока переплетчик спал, по дороге прошел крестьянин из соседней деревни. Крестьянин увидел спящего жителя Хелма и его башма-

---

<sup>7</sup> Универсальный характер идишского стихотворения подтверждается его сходством с фольклорным, переведенным с английского С. Я. Маршаком стихотворением «Старушка»: «Старушка пошла продавать молоко. / Деревня от рынка была далеко. / Устала старушка и, кончив дела, / У самой дороги вздремнуть прилегла. // К старушке веселый щенок подошел, / За юбку схватил и порвал ей подол. / Погода была в это время свежа, / Старушка проснулась, от стужи дрожа, // Проснулась старушка и стала искать / Домашние туфли, свечу и кровать, / Но, порванной юбки ощутив края, / Сказала: “Ах, батюшки, это не я! // Пойду-ка домой. Если я — это я, / Меня не укусит собака моя! / Она меня встретит, визжа, у ворот, / А если не я, на куски разорвет!” // В окно постучала старушка чуть свет. / Залаяла громко собака в ответ. / Старушка присела, сама не своя, / И тихо сказала: “Ну, значит, не я!”» (Маршак 2007, 24). Замечу, что в оригинале у Квитко мальчика зовут Лемл, но переводчица, видимо, уловила тенденцию еврейского поэта, не педалировать еврейскую суть происходящего и смело заменила имя Лемл на Тришку. (Именно Квитко принадлежат строки: «Анна-Ванна, наш отряд / Хочет видеть поросят / И потрогать спинки, / Много ли щетинки».)



ки, оставленные у края дороги, и подумал: «Да ведь башмаки могут потеряться, неровен час, их кто-нибудь сшибет». Он поднял башмаки и переставил поближе к голове спящего, нечаянно повернув их носками в обратную сторону. <...>

Переpletчик из Хелма пробудился от долгого сладкого сна, посмотрел на башмаки и сразу понял, в каком направлении ему следует идти (Sabzeu 2016, 129).

Излишне добавлять, что любознательный путешественник нашел Варшаву точной копией Хелма:

...Городская баня — точная копия хелмской бани, здешняя синагога и синагога в Хелме — воистину близнецы, и даже идущие по улицам люди во всем похожи на своих хелмских собратьев (Sabzeu 2016, 130).

На этом история в сборнике Юдит Сабзеру заканчивается, но есть версия, в которой переpletчик заходит в свой дом, встречается там женщину и детей, которых «распознаёт» как варшавян, исключительно похожих на его домочадцев, и остается с ними. Так или иначе, читателю предоставляется возможность заключить, что не все, что увидено нами воочию, истинно, хотя именно это слово красной нитью прошило заключительную историю цикла о мудрецах из Хелма.

У евреев *очевидному* издавна противостояла *книжная* традиция, и в этом сила национального образа жизни, сохранившего наш «вечный народ» вопреки соблазнам внешних культур и открытий<sup>8</sup>. Эту историю можно прочесть и как притчу: евреи Хелма проводят время в бейт-мидраше, читая, изучая и обсуждая книги, рисующие для них картину мира во всей его полноте.

Но, как писал Бялик: «Всех их ветер унес, / К свету, солнцу, теплу, / Песня жизни взманила, нова, незнакома; / Я остался один, позабытый, в углу / Опустелого Божьего дома» (стихотворение «Последний» в переводе В. Жаботинского, 1902 г.). Герой истории, как многие-многие евреи на рубеже XIX–XX веков, покидает бейт-мидраш и родной городок ради того, чтобы узнать мир не из книг, а на собственном опыте, и манит его не двор хасидского цадика, а большой современный город Варшава. При таком прочтении вмешательство нееврея-крестьянина можно истолковать как влияние Просвещения, воспринятого евреями больших городов из немецкой и русской общественной мысли и внесшего путаницу в устойчивую книжную картину мира и еврейства. Не исключено, что выбор профессии героя — переpletчик — указы-

<sup>8</sup> Иллюстрацией к книжному *modus vivendi* евреев может служить стихотворение Пушкина «Движение», сталкивающее очевидное с интеллектуальным постижением: «Движенья нет, сказал мудрец брадатый. / Другой смолчал и стал пред ним ходить. / Сильнее бы не мог он возразить; / Хвалили все ответ замысловатый. / Но, господа, забавный случай сей / Другой пример на память мне приводит: / Ведь каждый день пред нами солнце ходит. / Однако ж прав упрямый Галилей». (Пушкин 1974, т. 2, 67). Примечательно, что русский поэт полагает веру в истинность очевидного «забавной».

вает на то, что этот обитатель Хелма концентрируется лишь на внешней оболочке книг, не утруждая себя изучением их внутреннего содержания, ведь и в бейт-мидраше он не сидит над книгой, как принято у евреев спокон веку, а прислушивается к досужим разговорам. Так «смешная» история превращается в ламентацию, плач по «народу книги», который, отрекаясь от своей самобытности, стремится поскорее стать гражданином мира<sup>9</sup>.

И снова процитирую Бахтина: «...Организованные на смеховом начале и освященные традицией обрядово-зрелищные формы были распространены во всех странах средневековой Европы <...> Все эти обрядово-зрелищные формы, как организованные на начале смеха, чрезвычайно резко, можно сказать принципиально, отличались от серьезных официальных — церковных и феодально-государственных — культовых форм и церемониалов. Они давали совершенно иной, подчеркнута неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений; они как бы строили по ту сторону всего официального — второй мир и вторую жизнь, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которых они в определенные сроки жили. Это — особого рода двумирность, без учета которой ни культурное сознание Средневековья, ни культура Возрождения не могут быть правильно понятыми» (Бахтин 1990, 10).

Хотя Бахтин пишет о Средневековье и Ренессансе, я убеждена, что то же характерно для всех последующих эпох. Истории о мудрецах Хелма возникают в еврейской письменности на пике увлечения Гаскалой, первый влиятельный центр которой в Российской империи находился в Вильне, городе, где жил и писал Айзик Меир Дик. Оттого его шесть фрагментов о мудрецах города Хес имели целью выставить традиционных евреев невежественными глупцами. Однако истинно народную любовь истории о хелмских мудрецах завоевали после публикаций М. Кипниса в начале 20-х гг. XX в., когда традиционное общество уже было почти окончательно разрушено широко пропагандируемым прогрессом, как техническим, так — и в большей степени — социальным. Ведь к 1922 г. в России уже окончательно победили большевики, в Германии идеалы Ноябрьской революции 1918 года уходили в небытие на фоне усиливающегося антисемитизма, а сионистская колонизация Палестины вдохновлялась социалистическим идеалом и отреклась от идиша и двухтысячелетней истории *галута*, сформированной религиозными книгами. На этом историческом фоне еврейские умы и сердца все теплее откликались на

---

<sup>9</sup> «Обрушившиеся на евреев в 1840-х и в первой половине 1850-х гг. репрессии против еврейской одежды, отмена кагалов, “разбор” евреев на “полезных” и “беспольных” — все свидетельствовало о массовой атаке властей на основы еврейских традиционных порядков. Это наступление издавна приписывается еврейскими историками влиянию маскилов, “просвещенных” евреев, обратившихся к содействию властей в своей борьбе против традиционной общины, раввинистической учености, каббалы и хасидизма. Радикальные маскилы действительно периодически представляли николаевской администрации обличительные записки о тлетворном влиянии хасидизма на “нравственность” российских евреев, предоставляли цензурному ведомству списки “вредных” еврейских книг, подлежащих уничтожению. Записки маскилов находили определенную поддержку в правительственных кругах» (Минкина 2008).

рассказы об идеальном традиционном чисто еврейском обществе «мудрецов из Хелма», где все делается сообща, где наблюдается истинная демократия, как следует, в частности из этой истории:

### **Царь Хелма**

В один прекрасный день хелмцы решили поставить над собой царя. Царь ходил по городу в обычной одежде и простых кожаных башмаках, как все остальные жители, и никто из хелмцев при встрече с ним не мог распознать в нем царя и отдать ему царские почести.

Это обстоятельство весьма огорчало руководителей общины. Они созвали великое собрание, заседали семь дней и семь ночей и решили, что царь не откладывая должен обуть золотые туфли и носить их на улицах города во все последующие дни. Тогда прохожие сумеют его распознать и выкажут ему подобающее царям уважение.

Да только где ж взять золотые туфли? После глубоких раздумий хелмцы поступили следующим образом: они обошли один за другим все дома и собрали все женские и девичьи украшения, отдали собранное золото ювелиру, и тот переплавил украшения и сделал царю золотые туфли<sup>10</sup>.

Царь надел на ноги золотые туфли и пошел гулять по Хелму. Но очень скоро его туфли покрылись толстым слоем пыли. Прохожие не замечали, во что он обут, и по-прежнему не оказывали ему царские почести.

Снова собрали хелмцы великое собрание, снова заседали, судили да рядили, и, наконец, постановили: царю следует носить свои золотые туфли в руках, тогда они не запылятся и не запачкаются грязью, и все увидят их блеск еще издали, поймут, что перед ними царь, и окажут ему должный почет.

Сказано — сделано. Царь снова обулся в свои простые кожаные башмаки, взял в руки блестящие золотые туфли и отправился расхаживать по городским улицам. Увидев золотые туфли, хелмцы сразу понимали, кто перед ними, и выказывали своему царю подобающий почет (Sabzerou 2016, 33-35).

Почитатели хелмских мудрецов находили в историях о них то лучшее, что знали и помнили из недавнего прошлого, когда у них, евреев, была своя автономная в культурном отношении община, обеспечивавшая им альтернативный, «внегосударственный», как писал Бахтин, образ жизни и человеческих взаимоотношений. Они понимали, что это особое бытие безвозвратно ими утрачено, и оттого отзывались в первую очередь не на критику или сатиру, а на то родное, семейное, дорогое сердцу, что запечатлели эти истории о мудрецах исчезающей на глазах «идишской атлантиды».

<sup>10</sup> Ср. с историей создания золотого тельца: «И сказал им Аарон: выньте золотые серьги, которые в ушах ваших жен, ваших сыновей и ваших дочерей, и принесите ко мне. И весь народ вынул золотые серьги из ушей своих и принесли к Аарону. Он взял их из рук их, и сделал из них литого тельца, и обделал его резцом» (Исх. 32:1-3).

### **Библиография**

Оцифрованные материалы из архива «Дома Бялика» в Тель-Авиве: <<https://benyehuda.org/bialik/index.html>>

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Худ. лит-ра, 1990.

Бергсон А. Смех: Эссе о значимости комичного / Пер. с фр.: И. Гольденберг; Науч. ред.: И. С. Вдовина. М.: Искусство, 1992.

Гершеле Острополер: Анекдоты / Сост. и пер. с идиша: Х. Бейдер; предисл. З. Копельман. М.: Мосты культуры / Иерусалим: Гешарим, 2000.

Квитко Л. Моим друзьям. М.: Детская литература, 1960.

Минкина М. Жандарм и цадики. Капитан Васильев в поисках российского Бар-Кохбы [в:] «Лехаим», 2008, № 5 (193) <<https://www.lechaim.ru/academy/zhandarm-i-tsadiki>>

Маршак С. Веселые стихи и песенки / Пер. с английского. М.: Астрель, 2007.

Пушкин А. С. Собр. соч.: В 10 т.: Т.2. М.: Худ. лит-ра, 1974.

Урбах Э. Мудрецы Талмуда, их верования и мнения / Пер. с ивр. и англ. Е. Левина и М. Орлова. М.: Мосты культуры / Иерусалим: Гешарим, 2016.

von Bernuth R. How the Wise Men Got to Chelm. The Life and Times of a Yiddish Folk Tradition. NY: New York University Press, 2016.

Sabzerou Y. Khelm ve-khakhameyha: Meitav sipurey ha-khelma'im (Хелм и его мудрость: Лучшие хелмские рассказы). Kefar Monash: 'Ofarim, 2004.

Е. Олешкевич

## **Любавицские ребе и их книги: книжная культура и формирование библиотеки**

Библиотека Шнеерсона часто воспринимается исключительно в контексте яростных судебных споров между США и Россией, однако она обладает более чем двухвековой историей, в которой юридические разбирательства — лишь отдельный эпизод. Эта коллекция является ярким примером того, как отношение к книге менялось на протяжении XIX в. под воздействием модернизации. В данной статье рассматривается, как формировалась библиотека печатных книг, принадлежавших адморам<sup>1</sup> Хабада, и как изменилось отношение к ней владельцев с начала XIX в. Рукописная коллекция любавицских ребе не является темой данной статьи, поэтому рукописи будут упоминаться только в тех случаях, когда это важно для рассмотрения коллекции печатных книг.

### **Основатель движения Хабад — р. Шнеур Залман (1745–1813)**

История библиотеки начинается в конце XVIII в. вместе с появлением движения Хабад. В 1801 году книжная коллекция его основателя, р. Шнеура-Залмана (1745–1812), насчитывала по меньшей мере 103 книги. Во время его ареста в 1801 г. книги были изъяты и отправлены на проверку «белорусскому гражданскому губернатору» (Дубнов 1910, 270), также была составлена их опись. По всей видимости, она охватывала все книги, имевшиеся на тот момент в домашней библиотеке (хотя в самой описи этого не сообщается), т.к. в списке присутствуют «Хумаш» (Пятикнижие), «Микроот гдолот», Иерусалимский и Вавилонский Талмуды и т.д. Если бы книги отбирались из более обширного собрания, то, скорее всего, для проверки были бы изъяты какие-то более специфические сочинения, например, по каббале — поскольку проверять на предмет инакомыслия Ветхий завет не имело никакого смысла.

В списке книг фигурируют лишь их названия; место издания указано только в одном случае, что не дает возможности идентифицировать конкретные тома<sup>2</sup>. Дальнейшая судьба книг в документах, опубликованных еврейским историком С. Дубновым, не отражена, но по всей видимости они были возвращены владельцу после окончания процесса.

Однако лишь очень немногие из тех изданий сохранились. В 1810 г. дом р. Шнеура-Залмана пострадал от сильного пожара, и многие книги были уничтожены (Schneersohn 2012, 55–56). Затем, в 1812 г., семья основателя Хабада бежала из Ляд от наступающих французских войск. В письмах сына р. Шнеура-Залмана, р. Дова-Бера (1773–1827), упоминается, что они выеха-

<sup>1</sup> *Адмор* — титул хасидских цадиков. Данная аббревиатура в переводе с иврита означает «наш господин, учитель и наставник».

<sup>2</sup> Про книгу «Эмек га-мелех» сказано, что она издана в Амстердаме.

ли из Ляд на 20 телегах<sup>3</sup> и взяли с собой только легкие вещи (Schneersohn 2012, 39–40). Взяли ли они с собой домашнюю библиотеку, неизвестно. Вероятно, какое-то количество книг и рукописей все-таки было вывезено из Ляд<sup>4</sup>, и их унаследовал р. Дов-Бер после смерти отца. В Лядах же в конце 1812 г. случился еще один пожар, и книги, оставленные там, скорее всего сгорели (Schneersohn 2012, 23).

По сведениям главного библиотекаря Хабада Шалома-Дова-Бера Левина, сохранилось по меньшей мере четыре книги с рукописными пометками р. Шнеура-Залмана. После отъезда из Любавичей в 1915 г. Шнеерсоны увезли их с собой в Ростов-на-Дону (Levin 1993, 11)<sup>5</sup>, затем в Ленинград, оттуда — в Латвию и затем — в Польшу, однако во время поспешного отъезда в США в 1940 г. шестой адмор Хабада р. Йосеф-Ицхак (1880–1950) не смог взять их с собой. Судьба этих книг во время войны неизвестна. Одна книга впоследствии была обнаружена, местонахождение трех других до сих пор неизвестно (Levin 1993, 11).

Книги с рукописными пометками р. Шнеура-Залмана явным образом воспринимались как ценные, однако ценность в них представляли пометки, а не сами книги. Они даже хранились вместе с рукописями (Levin 1993, 11), что еще больше подчеркивает важность именно рукописного элемента. О других книгах, находившихся в библиотеке р. Шнеура-Залмана, но не содержавших маргиналий, ничего не известно. Либо таких книг не сохранилось, либо они не воспринимались как особая ценность и со временем смешались с остальными томами в библиотеке<sup>6</sup>.

### **Второй адмор Хабада — р. Дов-Бер (1773–1827)**

Сын р. Шнеура-Залмана, р. Дов-Бер (1773–1827), как и его отец, не избежал внимания местной администрации, и в материалах судебного преследования, ведшегося в отношении него, присутствуют также сведения о его библиотеке (Schneersohn 2012, 406). Согласно отчету 1826 г., в его доме было найдено 611 книг в четырех шкафах. В этот раз списка книг не составлялось, зато чиновник, осматривавший дом ребе и синагогу, отметил, что в синагоге книг не было обнаружено, и привел слова одного из жителей Любавичей<sup>7</sup> о том, что

<sup>3</sup> В некоторых перепечатках этого письма, вероятно, буква «каф» (обозначающая цифру 20) спуталась с буквой «бет» (2), поэтому иногда речь идет не о 20, а о 2 телегах (см., например: Levin 1993, 10). Однако в последнем издании писем р. Дов-Бера все же говорится о 20 телегах. С точки зрения здравого смысла 20 телег выглядят более разумно, поскольку на них ехали 28 человек, а также на телеги были погружены вещи (что сложно себе представить, если бы телег было две).

<sup>4</sup> О сохранившихся книгах с пометками р. Шнеура-Залмана см. далее.

<sup>5</sup> Это следует из того, что книги добрались вместе с р. Йосефом-Ицхаком до Польши, — если бы они были отправлены на хранение в Москву вместе с другими томами, то находились бы сейчас в Российской государственной библиотеке (подробнее см. далее).

<sup>6</sup> И если это действительно так (что никаким образом невозможно проверить), то это свидетельствует об отношении к книге в целом: книги, даже находившиеся в библиотеке адмора, не имеют большой ценности, если в них нет пометок.

<sup>7</sup> После смерти отца р. Дов-Бер решил не возвращаться в Ляды и поселиться в Любавичах.

у них не было принято оставлять книги в синагоге, все книги хранятся дома у ребе, и если кому-то необходима какая-либо книга для изучения, то он берет ее у ребе, предварительно получив разрешение (Schneersohn 2012, 305). В этих же документах фигурируют описания того, как в 1813 г. р. Дов-Бер собирал деньги в т. ч. на покупку книг — что, помимо прочего, свидетельствует о том, что хоть он и получил от отца в наследство сохранившиеся книги, их было очень мало. Покупка книг упоминается наряду с постройкой синагоги, т.е. подразумевается, что их приобретение — так же, как и строительство синагоги — необходимо не только для личного пользования ребе, но и для общественного. Библиотека, содержащая более 600 книг, была достаточно значительной для синагоги: например, в бейт-мидраше в Воложине в 1762 г. насчитывалось около 120 книг (Hundert 2000), а в синагогах в Житомире даже в начале XX в. имелось, как правило, около сотни книг, лишь в редких случаях — 300–400 книг (Levin 2017, 159).

### **Третий адмор Хабада — р. Менахем-Мендл (1789–1866)**

Третий адмор, р. Менахем-Мендл (1789–1866), вероятно, унаследовал библиотеку р. Дова-Бера и значительно ее расширил: согласно одному из свидетельств, у него было в общей сложности 12 шкафов с книгами и два шкафа с рукописями в двух комнатах (Schneersohn 1984, 2, 457)<sup>8</sup>. Пинхас-Дов-Бер Гольденштейн, ребенком побывавший в покоях ребе, также вспоминает, что в той комнате, где ребе принимал последователей, две стены были заняты книжными шкафами (Goldenstein 1987, 62). Другой современник р. Менахе-ма-Мендла уточняет, что все стены его комнаты были обставлены книжными шкафами и книги занимали все пространство от пола до потолка (Lurie 2006, 11)<sup>9</sup>. К этому моменту библиотека уже, скорее всего, предназначалась исключительно для нужд ребе, т.к. его сакральный<sup>10</sup> статус был очень высок (Lurie 2006, 13–21), и передача кому-либо в пользование книг из его библиотеки, возможно, и происходила, но воспринималась уже не как рутинное событие, а как важный символический акт, как своего рода особое благословение.

Шестой адмор Хабада р. Йосеф-Ицхак подробно описывает, как его прадедущка покупал книги. Два раза в год, на Шавуот и на Хануку, в Любавичи приезжал книготорговец. Он привозил с собой список имеющихся у него книг и сразу же по приезде передавал его ребе, чтобы тот мог заказать по

---

<sup>8</sup> Об этом сообщает р. Йосеф-Ицхак (1880–1950), шестой адмор Хабада. Подробнее о проблематичности этого свидетельства см. далее.

<sup>9</sup> Свидетельство р. Йосефа-Ицхака вызывает вопросы в т.ч. потому, что он упоминает две комнаты, в то время как, согласно другим источникам (см. подробнее: Lurie 2006), ребе молился, учил Тору, ел и принимал хасидов в одной и той же комнате. Возможно, отсутствие упоминаний о другой комнате с книгами связано с тем, что в эту комнату посторонним не было доступа и туда могли попасть только члены семьи.

<sup>10</sup> Поскольку хасидский цадик воспринимался не просто как религиозная фигура, но и как посредник между Богом и людьми, имеющий непосредственное влияние на процессы, происходящие в мире, то в глазах его хасидов он обладал не только религиозным и социальным статусом, но и сакральным.

нему интересующие его издания. Книги, купленные за один приезд книготорговца, легко могли занять целый шкаф (Schneersohn 1984, 2, 457).

Однако это описание вызывает вопросы. Начнем с того, что повествование в нем идет от лица р. Шмуэля, четвертого адмора Хабада (1834–1882). Однако сам р. Шмуэль не мог рассказать этого р. Йосефу-Ицхаку, поскольку умер через два года после его рождения (р. Йосеф Ицхак родился в 1880 году, а р. Шмуэль, его дедушка, умер в 1882 г.). Отец р. Йосефа-Ицхака, р. Шалом-Дов-Бер (пятый адмор Хабада, 1860–1920), мог слышать историю о покупке книг от своего отца и рассказать об этом сыну, однако это не добавляет истории достоверности. Тем не менее, главная сложность состоит в другом: в этом описании р. Менахем-Мендл слишком сильно напоминает самого р. Йосефа-Ицхака и его отца (списки книг, покупка большого количества книг; подробнее см. далее). Учитывая склонность шестого адмора Хабада к «переносу» собственного опыта на своих предков (Raparport-Albert 1988, 145–159)<sup>11</sup>, кажется еще более вероятным, что р. Йосеф-Ицхак здесь на самом деле описывает себя и своего отца. Интересно, что, по-видимому, для него наличие обширной библиотеки и интерес (совершенно современный) к библиографическим редкостям становится важной чертой в описании лидера Хабада — в отличие от самого его прадедушки, в письмах которого мы не находим ни одного упоминания о покупке или заказе книг. Исходя из этого, можно предположить, что для р. Менахема-Мендла библиотека имела практическое, но не библиографическое значение. В то же время рукописи р. Шнеура-Залмана и р. Дова-Бера и книги с их рукописными пометками скорее всего имели для него, как и для его преемников, сакральную ценность.

Однако сколькими бы книгами ни обладал р. Менахем-Мендл, подавляющее большинство их сгорело во время пожара в 1857–1858 гг. (Schneersohn 2013, 143)<sup>12</sup>. Тем не менее, почти за десять лет, прошедшие с момента пожара и до его смерти в 1866 году, он успел собрать новую библиотеку — о чем с уверенностью можно утверждать, поскольку в описании раздела имущества между его сыновьями после его смерти упоминаются также книги (Levin 1993, 36).

#### **Четвертый адмор Хабада — р. Шмуэль (1834–1882)**

Младший сын р. Менахема-Мендла, р. Шмуэль, оставшийся в Любавичах, получил часть отцовской библиотеки. Р. Йосеф-Ицхак в своих воспоминаниях и беседах упоминает, что его дедушка с детства тратил все деньги, полученные в подарок или в качестве платы за хорошую учебу, на покупку книг

<sup>11</sup> Историк А. Рапарпорт-Альберт в своей статье подробно рассматривает историографические сочинения р. Йосефа-Ицхака и показывает, что, описывая деяния своих предков, он переносит на них ценности современного ему Хабада, сформированные реалиями первой половины XX в. и сложностями, с которыми р. Йосеф-Ицхак столкнулся, будучи лидером движения. Его описания предыдущих адморов зачастую противоречат исторической действительности их жизни, однако формируют особую «хабадскую историографию» (Raparport-Albert 1988).

<sup>12</sup> Точная дата пожара неизвестна.



(Schneersohn 1984, 2, 456–457), однако тенденциозность его описаний уже обсуждалась выше.

Тем не менее, очевидно, что р. Шмуэль покупал книги, как до того, как стал адмором, так и после этого. Но он не просто покупал книги — он был первым из адморов, для кого библиотека и обладание книгами в целом приобрело символическое измерение. Об этом свидетельствует совершенно иной формат пользования книгами: р. Шмуэль отмечал в принадлежавших ему томах факт своего владения ими посредством владельческих записей, штампов и особых переплетов. Нам ничего неизвестно о штампах, экслибрисах или даже владельческих записях предыдущих адморов<sup>13</sup>, как в силу того, что книг из их библиотек сохранилось слишком мало (особенно из библиотек р. Шнеура-Залмана и р. Дова-Бера), а так и, видимо, в силу того, что владение книгами не обладало для них символической ценностью.

Подход р. Шмуэля был иным — ему было важно обозначить то, что книга относится к его библиотеке, — например, посредством владельческих записей. В одном из томов, хранящихся в библиотеке Шнеерсона в Российской государственной библиотеке (РГБ), присутствует надпись на иврите, сделанная его рукой: «Шмуэль Шнеерсон, [купил] за цену в 60 копеек»<sup>14</sup>. Книги с похожими надписями обнаружены также в библиотеке Хабада в Нью-Йорке (Levin 1993, 40).

Помимо этого, у р. Шмуэля было три владельческих штампа. Одним из них он пользовался, еще не будучи адмором, т. к. текст на нем гласит «Шмуэль, сын адмора шлита<sup>15</sup>, Шнеерсон»<sup>16</sup>. Другие два штампа с текстом «Шмуэль Шнеерсон, Любавичи» — один еврейскими буквами, второй латиницей — относятся к периоду, когда он стал адмором<sup>17</sup>.

Р. Шмуэль упорядочил собрание рукописей и снабдил каждую специальной маркой с названием и оглавлением (Levin 1993, 37). По всей видимости, его книги также были переплетены особым образом (т.е. у него был свой владельческий переплет), т.к. в 1900-е гг. его сын, р. Шалом-Дов-Бер, отмечал, что книги, полученные им в наследство от отца, отличаются по внешнему виду от его собственных книг, если только их не переплетали заново (Schneersohn 1986, 2, 158, 164).

---

<sup>13</sup> Например, в книге «Сифрият Любавич» [«Любавицская библиотека»], изданной Хаббадом и наиболее подробно описывающей историю библиотеки любавицских ребе — нет ни одного упоминания о владельческих записях и тем более о штампах или особых переплетах первых трех адморов — скорее всего, потому что их владельческие признаки не были обнаружены ни в одной из книг (за исключением рукописных маргиналий, но они писались не для того, чтобы зафиксировать владение книгой).

<sup>14</sup> БШ РГБ Ш 2/16, рег. № 2382-И.

<sup>15</sup> *Шлита* — сокращение на иврите, означающее «да продлятся дни его, амен».

<sup>16</sup> БШ РГБ Ш 5/142, рег. № 3830-И.

<sup>17</sup> См. наиболее часто встречающийся штамп на иврите, например, шифры БШ РГБ Ш 2/22, Ш 1/13, Ш 5/122 и т.д. Штамп с надписью латиницей — БШ РГБ Ш 6/186, рег. № 3619-И, такой же штамп встречается на конверте письма 1879 года, адресованного р. Шмуэлю (см.: РГВА, ф. 706к, д.5, л.52).

Изменение отношения к книгам было лишь одним из элементов общей картины — р. Шмуэль, по-видимому, был первым «модерным» хабадским адмором, перенявшим буржуазное мировоззрение и образ жизни (подробнее об образе жизни р. Шмуэля см. Lurie 2018, 42–43). Его дорогой последовал и его сын, р. Шалом-Дов-Бер, развив уже совершенно современное отношение к библиотеке: он интересовался библиографическими редкостями, использовал владельческие записи и штампы, чтобы обозначить свое владение книгами, составил каталог своей библиотеки и т.д. (см. далее).

О библиотеке р. Шмуэля упоминают даже нееврейские источники, сообщая следующее: «в доме [р. Шмуэля] помещается библиотека еврейских каббалистических и талмудических книг, состоящая более чем из 2000 томов» (Дембовецкий 1882, 1, 714). Возможно, сам факт наличия настолько большой библиотеки вызывал интерес и удивление. Или же обладание обширной библиотекой было одним из атрибутов буржуазного образа жизни: библиотека упоминается почти сразу после того, как сообщается, что «[р. Шмуэль] держит карету, прекрасных лошадей, имеет погреб с отличными старыми винами и вообще живет очень хорошо» (Дембовецкий 1882, 1, 713–714).

В завещании р. Шмуэль просит разделить книги между сыновьями, чтобы каждый получил треть библиотеки (Schneersohn 2002, 14). Если вышеприведенное описание верно, то у каждого из его сыновей должно было остаться около 700 книг. В свете этого особенно впечатляет, насколько его средний сын, через некоторое время после его смерти ставший пятым адмором Хабада, и внук, будущий шестой адмор, увеличили семейную библиотеку.

### **Пятый и шестой адморы Хабада — р. Шалом-Дов-Бер (1860–1920) и р. Йосеф-Ицхак (1880–1950)**

Р. Шалом-Дов-Бер был известным библиофилом и покупал множество книг и рукописей. Ему было хорошо известно понятие библиографической редкости, и он был заинтересован в покупке именно таких книг. Как и его отец, он считал необходимым фиксировать свое владение книгами посредством владельческих записей<sup>18</sup>, штампов<sup>19</sup> и особых владельческих переплетов<sup>20</sup> — для него это было уже чем-то само собой разумеющимся.

Важной для него была и ностальгическая ценность книг вне зависимости от наличия в них рукописных пометок (ср. с отношением к книгам р. Шнеура-Залмана). В 1900-х гг. р. Шалом-Дов-Бер просил р. Йосефа-Ицхака составить список дублетных книг на продажу, однако предостерегал его от того, чтобы в список случайно не попали книги, доставшиеся ему от отца, — с ними любавичский ребе расставаться не хотел (Schneersohn 1986, 2, 158, 164). Тема маргиналий здесь уже не фигурирует: такие книги никому не пришлось бы в голову продавать, тем более что р. Шалом-Дов-Бер сам активно искал по все-

<sup>18</sup> См., например, БШ РГБ Ш 3/193, пер. №4561-И; Ш 3/107, пер. №3124-И.

<sup>19</sup> См.: БШ РГБ Ш 7/362, пер. № 4791-И.

<sup>20</sup> По всей видимости, коричневый переплет, часто встречающийся в коллекции Шнеерсона, является как раз владельческим переплетом Р. Шалома-Дова-Бера.

му миру и покупал рукописи предыдущих адморов, оказавшиеся по какой-то причине в чужих руках<sup>21</sup>. Для него важным был сам факт того, что книги находились в библиотеке его отца, и даже отсутствие в них маргиналий не подвигает р. Шалом-Дова-Бера их продать.

Книги пятого адмора занимали в доме, по меньшей мере, две комнаты: маленький кабинет и зал (Schneersohn 1986, 2, 656)<sup>22</sup>. В зале стояло 12 шкафов с книгами. Ранее эти книги, по-видимому, находились в спальне ребе (Schneersohn 1986, 2, 470–471).

Как истинный библиофил, он заботился об организации и сохранности своей библиотеки. В 1913 г. в Любавичи был приглашен известный библиограф Шмуэль Винер (1860–1929) для помощи р. Шалому-Дову-Беру в организации его книжной коллекции. По всей видимости, Винер дал указания и об условиях хранения книг, т. к. в письмах р. Шалом-Дов-Бер просит ставить книги не слишком скученно, чтобы они могли «дышать», как советовал Винер (Schneersohn 1986, 2, 656). В 1914 году ребе даже предлагал составить каталог библиотеки с тематической разбивкой (Schneersohn 1986, 2, 762), однако, по всей видимости, это решение не было претворено в жизнь, поскольку уже в 1915 г. Шнеерсоны спешно покинули Любавичи.

Пятый адмор подолгу находился за границей, благодаря этому в нашем распоряжении имеются его многочисленные письма, где обсуждается в т.ч. покупка книг. Р. Шалом-Дов-Бер часто просил сына, оставшегося в Любавичах, прислать ему каталоги книг, чтобы он мог оценить их рыночную стоимость (Schneersohn 1986, 3, 83, 163), сообщал ему о новых приобретениях, навел справки о том, как лучше переслать книги в Россию (Schneersohn 1982a, 1, 249), и т.д.

В письмах р. Шалом-Дова-Бера фигурируют многочисленные списки: уже упомянутый список дублетных книг на продажу, список всех имеющихся у него книг, список книг, полученных в наследство от отца, и т.д. В частности, список всех книг р. Шалом-Дов-Бер просит прислать ему в 1901 г., причем

<sup>21</sup> Помимо духовного аспекта, покупка рукописей предыдущих адморов имела и политическую составляющую. После смерти р. Менахема-Мендла между его сыновьями началась борьба за то, кто же займет место отца. В итоге, как уже упоминалось, в Любавичах остался младший сын р. Менахема-Мендла, р. Шмуэль, а его братья основали собственные дворы, соперничающие с Любавичами. Покупка рукописей имела своей целью также поднять авторитет любавичского двора (который после смерти р. Шмуэля долгое время находился в кризисе) и представить его наиболее легитимным наследником Хабада, что являлось абсолютно новой, современной мотивацией, поскольку именно факт владения рукописями (а не факт обучения у ребе, прямого контакта и т.д.) воспринимался как залог легитимности и правильного толкования. Подробнее о политической составляющей покупки рукописей предыдущих адморов см.: Lurie 2018, 39-40.

<sup>22</sup> Обычно «залом» называется синагога, однако здесь явно имеется в виду не малый зал (синагога) двора, т.к. для того, чтобы дойти до него, р. Шалому-Дову-Беру нужно было выйти из дому (см.: Levin 2010, 219) — следовательно, там скорее всего не могли стоять книги из его личной библиотеки. В письмах применительно к залу используется притяжательное местоимение «мой», и он упоминается наравне с кабинетом и спальней. Возможно, в доме р. Шалом-Дова-Бера был собственный молитвенный зал, в котором также стояли его книги.

этот список, видимо, представлял собой отдельную книгу, т.к. он просит снять с нее переплет и прислать ему в нескольких конвертах сами листы (Schneersohn 1986, v. 3, 163) — это свидетельствует о размерах библиотеки.

Реализацией идей отца об организации библиотеки занимался преимущественно р. Йосеф-Ицхак. Именно он составлял списки дублетных экземпляров, подписывал в дефектных томах, каких именно листов в них не хватает (Schneersohn 1986, 2, 652) (в коллекции Шнеерсона, хранящейся в РГБ, мы находим множество таких записей), отдавал книги в переплетную мастерскую (Schneersohn 1986, 2, 446) и т.д.

У р. Йосефа-Ицхака была и своя собственная библиотека, которая размещалась в его доме (Schneersohn 1986, 2, 652). О наличии у будущего шестого адмора собственной библиотеки свидетельствует его владельческий переплет<sup>23</sup>, экслибрис, владельческие записи и штампы<sup>24</sup>. При этом библиотеки отца и сына воспринимались как самостоятельные и отличные друг от друга коллекции (т.е. книжное собрание воспринималось как личная, а не семейная собственность). Например, в одном из писем р. Шалом-Дов-Бер упоминает, что р. Йосеф-Ицхак при расстановке книг добавил к его книгам свои собственные (Schneersohn 1986, 2, 652), явным образом воспринимая книги сына как его личное имущество. Помимо этого, в некоторых книгах, переплетенных во владельческий переплет р. Йосефа-Ицхака, присутствуют записи, что книга была подарена им отцу<sup>25</sup>. Наличие и переплета дарителя, и дарственной записи свидетельствует о том, что она воспринималась как его собственность и лишь посредством дарения перешла в собственность его отца.

Как и его отец, р. Йосеф-Ицхак активно покупал книги — как в любавичский период (Schneersohn 1982b, v. 1, 12–17), так и во все последующие<sup>26</sup>. О его покупках в бытность в Любавичах известно меньше, чем о приобретениях его отца, поскольку в нашем распоряжении имеется слишком мало писем, написанных им до 1920 г., когда после смерти р. Шалома-Дова-Бера адмором стал р. Йосеф-Ицхак.

Однако библиотека любавичских ребе пополнялась не только посредством покупки книг. Иногда их хасиды дарили им книги. Как правило, это делали приближенные ко двору люди: статус ребе был очень высок, поэтому сделать ему подарок могли только те, кто по социальному положению был к нему приближен (хотя, разумеется, в рамках хасидского двора никто не мог в полном смысле быть ему ровней). Например, р. Яков-Копыль Зелигсон —

<sup>23</sup> Зеленый коленкоровый переплет с инициалами «Йуд-шин» (инициалы шестого адмора Хабада: йуд-шин — Йосеф Шнеерсон) в нижней части корешка.

<sup>24</sup> См., например, БШ РГБ III 3/6, рег. №2272-И и III 9/54, рег. №4756-И.

<sup>25</sup> БШ РГБ III 5/76, рег. №3189-И.

<sup>26</sup> Самым масштабным приобретением р. Йосефа-Ицхака была библиотека Шмуэля Винера. Р. Йосеф-Ицхак приобрел ее в 1924 году взамен любавичской библиотеки, отправленной на хранение в Москву перед отъездом в Ростов в 1915 г. и национализированной после революции (подробнее см. далее). Библиотека Винера содержала более 13 тыс. книг и рукописей; в 1927 г. р. Йосефу-Ицхаку удалось вывезти ее в Латвию. Позже собрание Винера стало основой библиотеки Хабада в Нью-Йорке.

один из свидетелей при заключении *тнويم* (договора о помолвке) р. Йосефа-Ицхака (Levin 2015, 66), а также секретарь иешивы «Томхей тмимим» (Schneersohn 1982b, 1, 23–24, 74), подарил в 1904 году на Пурим шестому адмору Хабада «Сефер хасидим», изданную в Франкфурте-на-Майне в 1713 г.<sup>27</sup> Еще две книги были подарены р. Йосефу-Ицхаку Хаимом Моносоном<sup>28</sup>, одним из хасидов Хабада, с разницей в день в 1906 г.<sup>29</sup> Брат Хаима Моносона, Менахем-Маниш, был крупным предпринимателем, купцом первой гильдии и был тесно связан с семьей р. Шалома-Дова-Бера<sup>30</sup>. Сам Хаим Монозон также часто упоминается в письмах пятого и шестого адморов (Schneersohn 1982b, 1, 84, 207–208; Schneersohn 1986, 4, 139) и, вероятно, был одним из приближенных лиц р. Йосефа-Ицхака.

Иногда сами авторы дарили адморам свои книги. К примеру, р. Авраам-Давид Лавут, последователь Хабада и раввин города Николаева, занимавшийся в т. ч. редактурой нового издания хабадского сиддура «Тора 'ор»<sup>31</sup>, подарил ребе два экземпляра книги «Бейт Аарон ве-ѓосафот», которую он редактировал. О том, что книга была подарена именно автором, свидетельствует штамп р. Авраама-Давида Лавута. Издание вышло в конце 1880 года, и в начале его присутствует *ѓаскама* (одобрительное письмо) р. Шмуэля, поэтому изначально подарок предназначался, вероятно, для него. Однако затем один из экземпляров был переплетен во владельческий переплет р. Шалома-Дова-Бера<sup>32</sup>, а другой — во владельческий переплет р. Йосефа-Ицхака<sup>33</sup>, и книги дополнили их домашние библиотеки. Для авторов книг отправка своего сочинения такому влиятельному человеку как любавичский ребе могла быть первым шагом на пути к славе и признанию.

### Библиотека «Томхей Тмимим»

Помимо двух личных библиотек, в Любавичах была и еще одна библиотека, непосредственно связанная с семьей Шнеерсонов, — библиотека основанной в 1897 г. р. Шаломом-Довом-Бером иешивы «Томхей тмимим» (о ней см. подробнее: Lurie 2018).

Книги попадали в библиотеку иешивы различными способами. Зачастую их покупали специально для иешивы. Например, один из меценатов выразил

<sup>27</sup> См. БШ РГБ Ш 2/34, пер. №1712-И.

<sup>28</sup> Хотя в записях указана только фамилия, над записью находится владельческий штамп Моносона с упоминанием Москвы. Из двух братьев Моносонов только Хаим жил в Москве, Менахем-Маниш Монозон же жил в Петербурге. См.: БШ РГБ Ш 3/11, пер. № 1817-И, Ш 12/145, пер. №7505-И.

<sup>29</sup> Все три книги были подарены р. Йосефу-Ицхаку до того, как он стал адмором. Как сын ребе, он также обладал достаточно высоким социальным и сакральным статусом, однако все же не настолько высоким, как сам адмор.

<sup>30</sup> Подробнее о нем см. Lurie 2006, 49–50.

<sup>31</sup> А еще он был прапрадедушкой седьмого адмора Хабада, р. Менахема-Мендла (1902–1994).

<sup>32</sup> См. БШ РГБ Ш 11/95, пер. №5421-И.

<sup>33</sup> См. БШ РГБ Ш 1/138, пер. №2174-И.

желание, чтобы половина пожертвованных им денег была потрачена на расходы по содержанию иешивы, а вторая половина — на книги (Schneersohn 1986, 3, 234). Скорее всего деньги на покупку книг выделялись из бюджета иешивы на регулярной основе. Иногда на штампе иешивы был даже указан год, когда книга была приобретена<sup>34</sup>.

Некоторые люди завещали свои библиотеки иешиве, к примеру, р. Дов-Нахман Горовиц, морэ га-цедек<sup>35</sup> из Витебска (ум. в 1913–1914 гг.). В книгах из его библиотеки стоит специальный штамп с текстом «Из книг р. Дова-Нахмана Горовица, которые он пожертвовал, согласно своему завещанию, в любавичскую иешиву». О том, что книги до иешивы действительно добрались, сообщают ее владельческие штампы на титульных листах.

Иногда книги в иешиву дарили. Так, например, р. Шалом-Дов-Бер и его сын отдавали в иешиву книги из своих личных библиотек: такие книги переплетены во владельческие переплеты, однако содержат также штампы или надписи о принадлежности их иешиве<sup>36</sup>. Речь шла именно о дарении, а не о передаче во временное пользование, т.к. иначе иешива бы не ставила в книгах свой штамп.

Книги из библиотеки иешивы часто можно легко распознать — на них видны следы неконтролируемого детско-юношеского использования: каракули, рисунки на форзацах и титульных листах и общая потрепанность<sup>37</sup>. Форзацы книг зачастую использовались как тетрадь для отработки навыков письма: на них часто и по многу раз повторяется написание имен, названий городов, клишированных фраз из письмовников и т.д. (подробнее об этом см.: Олешкевич 2018). Тематический охват этих книг также подтверждает их «иешивное происхождение»: среди них много изданий Пятикнижия, Танаха, Мишнайт, Талмуда и «Шульхан арух».

Однако «детское использование» — это не единственный отличительный признак книг из иешивы. У любавичского отделения «Томхей тминим» также было несколько собственных владельческих штампов<sup>38</sup>, некоторые из них уже упоминались выше. Правда, иногда эти штампы попадали в руки учеников, и тогда в книгах появлялись следы «детского

<sup>34</sup> См.: БШ РГБ III 2/139, рег. №1954-И.

<sup>35</sup> Досл. «учитель праведности». В Российской империи XIX в. — человек, по сути выполняющий функции раввина (т.е. выносящий галахические постановления по различным вопросам), но не обладающий официальным статусом раввина города, своего рода «второстепенный раввин».

<sup>36</sup> В качестве примера книги, подаренной в иешиву р. Йосефом-Ицхаком, см. например, БШ РГБ III 2/179, рег. №1802-И. Пример книги, подаренной р. Шаломом-Довом-Бером: БШ РГБ III 2/139, рег. №1954-И.

<sup>37</sup> По-видимому, такое использование было более характерно для хедеров при иешиве, где учились мальчики в возрасте с 13 лет, чем для «взрослого» отделения иешивы. Подробнее про строение и идеологию «Томхей тминим» см.: Lurie 2018.

<sup>38</sup> Наиболее частотный штамп см., например, в книгах БШ РГБ III 7/43, рег. №№3857-И и 3858-И; III 8/3, рег. №3829-И. Второй штамп иешивы см., например, в БШ РГБ III 2/139, рег. №1954-И.

использования»: в некоторых из них все титульные листы покрыты густым слоем таких штампов.

Библиотека «Томхей тмимим» принципиально отличалась от личных библиотек р. Шалома-Дова-Бера и его сына. Во-первых, уже упомянутым «детским использованием»: подобную типологию использования не встретишь в элитных домашних библиотеках, к которым имел доступ ограниченный круг лиц (такowymi были библиотеки р. Шалома-Дова-Бера и р. Йосефа-Ицхака) (см.: Олешкевич 2018).

Во-вторых, тематический охват библиотек был абсолютно различным. Если для иешивы требовались канонические тексты и в большом количестве (чтобы обеспечить ими учеников), то личные библиотеки адморов были куда более разнообразными по содержанию. Помимо этого, если в иешиву покупались в основном дешевые издания, то для личных библиотек Шнеерсоны часто охотились за библиографическими редкостями.

### **Отъезд из Любавичей**

Осенью 1915 г. Шнеерсоны покинули Любавичи и уехали в Ростов-на-Дону, а библиотеку отправили на хранение в Москву на Кокоревские склады (Софийское подворье), которыми владел купец Зелик Персиц, хасид Хабада (см.: Lurie 2018, 51).

По всей видимости, в Москву были отправлены как обе домашние библиотеки, так и библиотека иешивы «Томхей тмимим». Общее количество отправленных в Москву книг неизвестно. В конце 1920-х гг. р. Йосеф-Ицхак упоминает, что библиотека его отца насчитывала более 5400 наименований и более 12 тыс. томов и что существовала ее опись (Schneersohn 1985, 11, 82). Если описание р. Йосефа-Ицхака верно, а также учитывая то, что, помимо собрания р. Шалома-Дова-Бера, в Москву были отправлены книги самого р. Йосефа-Ицхака и иешивы, общее количество отправленных в Москву томов должно было составлять приблизительно 14–16 тыс.<sup>39</sup>.

Неизвестно, сохранилась ли опись библиотеки р. Шалома-Дова-Бера или его сына<sup>40</sup>. По утверждениям главного библиотекаря Хабада, опись книжной коллекции была якобы составлена в 1914 году в Любавичах и хранится ныне в библиотеке Хабада в Нью-Йорке (Grimstead 2013, 352–353). Однако происхождение этой описи неясно. Более того, в ней отсутствуют книги, точно относящиеся к коллекции, что ставит ее достоверность под большой вопрос.

С собой в Ростов Шнеерсоны взяли только рукописи и около 60 книг (Levin 1993, 63, 65). В 1920 г., за несколько дней до смерти, р. Шалом-Дов-Бер

---

<sup>39</sup> Количество книг в библиотеке р. Йосефа-Ицхака и в библиотеке иешивы неизвестно, поэтому точно вычислить общее число книг также невозможно.

<sup>40</sup> Личный архив р. Йосефа-Ицхака, где эта опись гипотетически могла бы находиться, был захвачен Советской армией в Польше в конце Второй мировой войны, и опись в нем отсутствует. Однако уже в письме конца 1920-х гг. р. Йосеф-Ицхак говорит об описи в прошедшем времени — это может значить, что уже в тот момент опись была утеряна (Schneersohn 1985, 11, 82).

завещал все книги своему единственному сыну, кроме примерно 25 книг, которые он просил отдать своей супруге и внукам (Schneerson 1986, 2, 905–906). Вероятно, эти 25 книг были в числе тех, которые Шнеерсоны увезли в Ростов.

Несмотря на вполне модерное отношение р. Шалома-Дова-Бера и р. Йосефа-Ицхака к библиотеке, в нем были и традиционные элементы: все, что было непосредственно связано с предыдущими ребе Хабада, имело в их глазах особую сакральную ценность. С одной стороны, такие книги и рукописи воспринимались (вполне традиционно) как некий «канал связи» с великими предками. С другой стороны, сам факт того, что они находятся в руках любавичской ветви Хабада, считался (вполне модерно) залогом легитимности их толкований и воспринимался как необходимый элемент лидерства (см.: Lurie 2018, 40). По всей видимости, книги, отвечающие этим двум критериям, и уехали со Шнеерсонами в Ростов: например, уже упоминавшиеся издания с маргиналиями р. Шнеура-Залмана. Так, р. Шалом-Дов-Бер и р. Йосеф-Ицхак отправили на хранение в Москву первое издание сидура, составленного р. Шнеуром-Залманом (Шклов, 1803), — крайне редкую книгу, которая, казалось бы, должна иметь большое значение как одна из первых хабадских книг. Шкловский сидур был куплен р. Шаломом-Довом-Бером после 1887 года — в одном из писем о публикации нового издания сидура он пишет, что никак не может достать первое издание, чтобы сравнить с ним текст (Schneerson 1982a, 1, 19). Значит в этот момент в домашней библиотеке сидура еще не было: он появился позднее и, следовательно, не был в распоряжении никого из предыдущих адморов. Поэтому шкловский сидур был для р. Шалома-Дова-Бера и его сына библиографической редкостью, но не представлял сакральной ценности.

### **История коллекции после Октября 1917 г.**

После прихода к власти большевиков законодательная система бывшей Российской империи претерпела радикальные изменения, в результате которых стала возможна национализация имущества, коснувшаяся в т. ч. библиотек. Был принят ряд декретов о реквизиции книг, под которые попали и библиотеки Шнеерсонов (подробнее см.: Oleshkevich 2018).

В 1919 году Наркомпрос предписал Румянцевскому музею, который позднее стал библиотекой им. В. И. Ленина, а затем Российской государственной, «осмотреть библиотеку раввина Шнейерсона» (ОХИД РГБ оп.14, д.115, л.1). Румянцевский музей признал указанные книги важными для пополнения своего еврейского фонда и в 1920 г. постановил вывезти их с Софийского подворья, однако вследствие различных логистических и финансовых причин книги попали в библиотеку только летом 1924 г. (ОХИД РГБ, оп. 14, д.115). Р. Йосеф-Ицхак, вернувшись из Ростова, прикладывал значительные усилия, чтобы вернуть библиотеки, однако эти усилия не увенчались успехом (подробнее см.: Oleshkevich 2018).

Во время вывоза книг и передачи их в библиотеку был зафиксирован только их вес и количество ящиков. Никакой описи или хотя бы ее упомина-



ния в архиве РГБ найти не удалось. Библиотека в тот момент не справлялась с притоком новых национализированных книг, поэтому если описать книги на русском и европейских языках еще хоть как-то удавалось<sup>41</sup>, то с описанием книг на иврите все было гораздо сложнее. Даже сам факт того, что в дневнике поступлений упоминается лишь, что ящики с книгами «сложены в складе (б. церковь) в главной части, середина, правая от двери половина» (ОХИД РГБ, оп.24, д.116, л.8.), говорит о том, что описать настолько большое поступление книг на иврите не было возможности. Такая судьба ждала не только книги любавичских ребе — например, точно также в библиотеку было перевезено, но не описано собрание барона Давида Гинзбурга (1857–1910), его описание началось лишь в середине 1930-х гг. (ОХИД РГБ, оп. 35, д. 105, л. 22об.).

До описания библиотеки Шнеерсонов, по всей видимости, в советские годы ни у кого руки так и не дошли, хотя попытки запустить этот процесс были. Например, в 1935 г. с Всесоюзным внешнеторговым объединением «Международная книга» был заключен договор «об обработке еврейских книг, в частности собрания Шнеерсона» (ОХИД РГБ, оп.54, д.2, л.100)<sup>42</sup>. Этот договор так и не был реализован, поскольку «Международная книга» в силу неизвестных причин настаивала на «выдаче [ей] полностью всего этого собрания», в то время как договором была предусмотрена только «возможность замены» книг из собрания Шнеерсона «тождественными и равноценными экземплярами» (ОХИД РГБ оп.54, д.2, л.100). Не совсем ясно, почему на основании договора об обработке «Международная книга» потребовала передачи книжного собрания ей в собственность. Сам договор в архиве РГБ отсутствует, равно как и какие-либо другие документы, относящиеся к этому вопросу.

Тем не менее, очень заманчивым представляется связать это внезапно появившееся желание получить собрание Шнеерсона с письмом р. Йосефа-Ицхака — правда, датированным 1936 г., на год позже описываемых событий, где он просит одного из своих хасидов, оставшихся в СССР<sup>43</sup>, устроиться на работу в Ленинскую библиотеку таким образом, чтобы никто не знал, кто он такой (Schneerson 1985, 11, 82), — вероятно, для того, чтобы разузнать, что происходит с книжной коллекцией любавичских ребе. Однако у нас нет никаких оснований полагать, что эти два документа действительно связаны между собой.

Как уже было упомянуто выше, в момент прибытия коллекции Шнеерсона в библиотеку никакой описи составлено не было, в актах зафиксировано лишь количество ящиков (35) и их общий вес (411 пудов = примерно 6 700 кг) (ОХИД РГБ оп.14, д.115, л.20). В Ленинской библиотеке применялся принцип форматной расстановки (т.е. по размеру книг), что не давало возможности сохранить целостность коллекции. Однако в 1935 году речь идет о собрании Шнеерсона как об отдельной коллекции, иначе было бы бессмыс-

<sup>41</sup> См. инвентари за 1920–1925 гг. в ОХИД РГБ.

<sup>42</sup> Не совсем понятно, что в данной ситуации означает «обработка» и почему она подразумевает выдачу «Международной книге» дублетов.

<sup>43</sup> Возможно, Залмана-Иделя Жислина.

ленно обсуждать ее передачу. В одной из записок об обработке книг на национальных языках упоминается, что в конце 1935 г. была «развернута большая работа по освоению и размещению этих фондов» (ОХИД РГБ оп.35, д.74, л.21 об.–22), до этого еврейским фондом занимался лишь один работник, «который описывал и шифровал обязательный экземпляр» (ОХИД РГБ оп.35, д.74, л.22). Вероятно, именно в результате этой развернутой в 1935 г. большой работы собрание Шнеерсона было «освоено и размещено», перестав существовать как целостная коллекция и растворившись в фондах Ленинской библиотеки.

На этом заканчивается история этого книжного собрания как целостной коллекции, и начинается совсем другая, гораздо более современная история о судебных спорах, попытках выделить тома из этого собрания среди других книг на иврите, хранящихся в РГБ, и о сложностях их идентификации.

### **Заключение**

Отношение любавичских ребе к книгам менялось на протяжении XIX в. Для первых трех адморов Хабада (р. Шнеур-Залман, р. Дов-Бер, р. Менахем-Мендл) библиотека имела скорее функциональное значение, в то время как рукописи и книги с рукописными пометками предыдущих адморов обладали совершенно иным статусом и воспринимались как более ценные. Модерное отношение к книгам появилось у четвертого адмора, р. Шмуэля, для которого стало важным зафиксировать свое обладание книгами посредством владельческих записей, штампов и особых переплетов. Его сын, р. Шалом-Дов-Бер, и внук, р. Йосеф-Ицхак, уже являлись вполне современными библиофилами: для них в книгах имела важность не только их содержательная, но и библиографическая составляющая. Одновременно рукописи и книги с маргиналиями предыдущих адморов по-прежнему обладали сакральной ценностью — не только как «канал связи» с великими предками, но и как залог легитимности предлагаемых их владельцами толкований и ценностей, что также представляет собой модернизацию традиционного отношения к подобным книгам.

### **Библиография**

Библиотека Шнеерсонов, Российская государственная библиотека (далее БШ РГБ) Ш 1/13; Ш 1/138; Ш 2/16; Ш 2/22; Ш 2/34; Ш 2/139; Ш 2/179; Ш 3/6; Ш 3/11; Ш 3/107; Ш 3/193; Ш 5/76; Ш 5/122; Ш 5/142; Ш 6/186; Ш 7/43; Ш 7/362; Ш 8/3; Ш 9/54; Ш 11/95; Ш 12/145.

Отдел хранения и использования документов Российской государственной библиотеки (далее ОХИД РГБ), оп.14, д.115; оп.24, д.116; оп.35, д.74, 105; оп.54, д.2.

Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии: В 3 т.: Т.1. Могилев: Тип. губернского правления, 1882.

Дубнов С. М. Вмешательство русского правительства в антихасидскую борьбу (1800–1801) (Окончание) [в:] *Еврейская старина*, 1910, №2, с.253–283.

Олешкевич Е. Детство за переплетами еврейских книг: некоторые аспекты детской книжной культуры на примере книг из коллекции Шнеерсона [в:] *Материалы конференции «История книжной культуры XV-XX в.: К 100-летию научно-исследовательского отдела редких книг РГБ»*, т.2, М., 2018, с.216–225.

- Goldenstein P. D. Maine Lebensgeschikhte [in:] *Kerem Habad* 1987, #1, p.60–66.
- Grimstead P. K. Chabad Sacred Texts, Russian-American Art Loans, and a Tall Ship Named 'Hope': Beyond Cold War Over a Restitution Claim? [in:] *Art, Antiquity and Law* XVIII (4), 2013, p.345–406.
- Hundert G. D. The Library of the Study Hall in Volozhin, 1762: Some Notes on the Basis of a Newly Discovered Manuscript [in:] *Jewish History* 14 (2), 2000, p.225–244.
- Levin V. The Social Function of Synagogue Ceremonial Objects in Vohynia [in:] *Synagogues in Ukraine: Vohynia: Vol.1 Jerusalem: The Center for Jewish Art – The Hebrew Univ. of Jerusalem; The Zalman Shazar Center*, 2017, p.139–176.
- Oleshkevich E. Rediscovering the Schneerson Collection: Historical Aspects and Challenges of Provenance Research [in:] Kaiser, Olivia, Köstner-Pemsel, Christina & Stumpf, Markus (eds.). *Treuhänderische Übernahme und Verwahrung: International und Interdisziplinär Betrachtet*. Wien, 2018, p.321–334.
- Rapoport-Albert A. Hagiography with Footnotes: Edifying Tales and the Writing of History in Hasidism [in:] *History and Theory* 27 (4), 1988, p.119–159.
- Levin Sh. D. B (ed.). *Sifriyat Lubavich (Любавицкая библиотека)*. New York: Kehot, 1993.
- Levin Sh. D. B (ed.). *Tna'im, wort 'irusin u-nesuin (Договор о помолвке, помолвка и свадьба)*. NY: Kehot, 2015.
- Levin Sh. D. B (ed.). *Toldot Habad be-Russya ha-tsarit (История Хабада в царской России)*. NY: Kehot, 2010.
- Lurie I. 'Edah u-medinah: Hasidut Habad ba-Imperyah ha-Rusit, 1828-1882 (Община и государство: Хабад в Российской империи). Yerushalaim: Magnes Press, 2006.
- Lurie I. *Milhamot Lubavich: Hasidut Habad be-Russya ha-tsarit (Любавицские войны: Хабад в царской России)*. Yerushalaim, 2018.
- Schneersohn D. B. 'Igrot kodesh (Святые письма). NY: Kehot, 2012.
- Schneersohn M. M. 'Igrot kodesh (Святые письма). NY: Kehot, 2013.
- Schneersohn Sh. D. B. 'Igrot kodesh (Святые письма): [be-6 krakhim]. NY: Kehot, 1982a–2012. K. 1-6.
- Schneersohn Sh. 'Igrot kodesh (Святые письма). NY: Kehot, 2002.
- Schneersohn Y. Y. 'Igrot kodesh (Святые письма) [be-14 krakhim]. NY: Kehot, 1982b–1998. K.1-14.
- Schneersohn Y. Y. *Likutei diburim (Сборник бесед)*. [be-4 krakhim]. NY: Otzar ha-khasidim, 1980–1984. K.1-4.

## Еврейские дети и школьное обучение в Западной Беларуси (1921–1939 гг.)

### *Введение*

Западная Беларусь в 1921–1939 гг. по условиям Рижского мирного договора являлась частью Польского государства. На территории Польши как многоконфессионального полиэтнического государства евреи составляли 9,7–10,5% от всего населения (Еврейский мир. Ежегодник на 1939 г. 2002, 233–234; Tomaszewski 1985, 96–97). Согласно данным переписей населения Польши на территории Западной Беларуси (в границах современной Республики Беларусь) в 1921 г. проживало 241,5 тыс. иудеев и 185,7 тыс. евреев; в 1931 г. – 251,9 тыс. евреев (7,3% от общего количества), 283,3 тыс. иудеев (8,8% от общего количества жителей) (Эберхардт 1997, 91–121). Необходимо отметить, что переписи 1921 и 1931 годов не лишены существенных недостатков и даже фальсификации по отношению к еврейскому национальному меньшинству: переписи определяли национальность населения Польши по разным критериям – по национальности в 1921 г. и по родному языку и религии в 1931 г.

В 1921–1939 гг. евреи региона под влиянием традиций и экономических факторов продолжали жить большими патриархальными, часто многодетными семьями. Фактически нормой было наличие в семье 3–5 детей (ГАБр ф.2025, оп.1, д.99, л.184–200). В целом, еврейское население имело тенденцию к росту: согласно данным переписей 1921 и 1931 гг. за 10 лет количество еврейского населения Западной Беларуси увеличилось с 185,7 до 251,9 тыс. чел. (Tomaszewski 1985, 97). Общий коэффициент прироста населения в Полесском воеводстве за 1923–1926 гг. составил 33,8%, коэффициент прироста еврейского населения – 9,1%, коэффициент прироста населения евреев к общему коэффициенту прироста – 3,4%; процент еврейского населения в воеводстве – 12,6% (Шепетюк 1999а, 61), что соответствовало общей тенденции в государстве – увеличения еврейского населения. Данная тенденция объясняется сохранением традиционного образа жизни иудеев, большим количеством детей в семьях, относительно достаточным уровнем жизни и здравоохранения в 1920-х гг.

Количественный рост происходил за счёт роста рождаемости. Так, например, на территории Полесского воеводства в 1924–1925 гг. прирост еврейского населения в среднем составил на 2,4% больше, чем нееврейского (в Брестском повете 2,8%, Пружанском – 2,7%) (ГАБр ф.1, оп.2, д.1983, л.33об.–34).

По статистическим данным за 1928 г. в Полесском воеводстве мальчиков-евреев родилось на 2% больше по сравнению с предыдущим периодом, но смертность среди мужчин евреев за этот период составила на 19,8% больше, чем среди евреек (ГАБр ф.1, оп.2, д.1987, л.1–9). В целом, девочек в еврейских семьях рождалось меньше, чем мальчиков (например, в «Книге за-

писи родившихся евреев Бреста» за 1932 г. зарегистрировано 403 младенца, из них девочек 147 (36%) (НИАБ в г.Гродно ф.1906, оп.1, д.3, л.1–46); за 1933 г. — 447 и 180 (40%) соответственно (НИАБ в г.Гродно ф.1906, оп.1, д.6, л.1–100); за 1934 г. — 426 и 185 (43%) соответственно (НИАБ в г.Гродно ф.1906, оп.1, д.8, л.1–49)). Мужская смертность, по разным причинам была выше (вследствие врождённых заболеваний, несовместимых с жизнью, большого процента травматизма и др.). Например, в 1932 г. в Бресте скончалось 256 евреев, из них 15 мальчиков-младенцев (НИАБ в г.Гродно ф.1906, оп.1, д.5, л.1–30). В архивных документах отражены факты наступления инвалидности и даже смерти вследствие проведения обряда обрезания — например, в Лунинце (ГАБр ф.1, оп.3, д.1275, л.19об.).

В целом в 1921–1939 гг. на территории региона наблюдался количественный рост еврейского населения, хотя происходило его уменьшение в процентном отношении к общей численности населения других национальностей. Доля родившихся мальчиков была больше, но и смертность мужского еврейского населения была выше. Детей в еврейских семьях по сравнению с семьями других национальностей рождалось больше. Отмеченные выше факты и тенденции позволяют предложить реконструкцию жизни еврейских детей Западной Беларуси в 1921–1939 гг. с акцентом на школьное образование.

### ***Семейные традиции и этнокультурные особенности***

Детей в традиционной еврейской семье рассматривали как бесценный дар, их отсутствие — как знак морального несовершенства и гнева небес. Наибольшую радость у родителей вызывало рождение сына, что было связано с патриархальностью еврейского общества и той ролью, которую играл, согласно верованиям, сын в судьбе родителей (т.к. считалось, что молитва сына после смерти родителей может спасти их от ада) (Соболевская 2005, 299). Имя мальчикам давали традиционно во время обряда обрезания на 8 день с момента рождения (брит-мила), девочкам — во время чтения отцом Торы. В 1921–1939 гг. сохранялась традиция (особенно у хасидов) давать двойные имена: Двойра-Лея, Адольф-Юда, Абрам-Хайна, Фейга-Рохля, Мойша-Фроим, Сруль-Янкель, Йозеф-Бер, Сара-Лея (ГАБр ф.2005, оп.2, д.4664), Мовша-Мордух (ГАБр ф.1, оп.3, д.1272, л.60), Пейсах-Йоель (ГАБр ф.1, оп.3, д.125314, л.20), Хаим-Леви (ГАБр ф.1, оп.3, д.85413, л.50), Мовша-Хирш (ГАБр ф.370, оп.1, д.40, л.2) и др. В то же время ассимилированные евреи стали чаще давать своим детям нееврейские имена — Станислав, Антоний, Владислав (ГАБр ф.1, оп.3, д.769, л.28), Якуб (ГАБр ф.1, оп.3, д.128418, л.1 об.), Александр (ГАБр ф.1, оп.3, д.1284, л.7), Софья (ГАБр ф.2025, оп.1, д.9937, л.146). В повседневности использовались как имена сакральные, полученные при обрезании, так и обиходные прозвища: Моисей — Мовша (ГАБр ф.1, оп.3, д.128418, л.9), Мойша (ГАБр ф.5, оп.3, д.62321, л.5), Мошко (ГАБр ф.1, оп.3, д.1254, л.19); Исаак — Ицко (ГАБр ф.1, оп.3, д.1272, л.4), Ицка (ГАБр ф.59, оп.2, д.675, л.18); Соломон — Шлома (ГАБр ф.1, оп.3, д.1272, л.23), Шлёма (ГАБр ф.370, оп.1, д.29, л.15) и др.

Внешне еврейские мальчики отличались от сверстников в первую очередь тем, что их не стригли до 3 лет. В 3 года проводили обряд первой стрижки (опшерениш), оставляя длинными только волосы на висках — пейсы; одевали талит (талес), начинали процесс обучения в семье.

Этнокультурные особенности евреев традиционно сохранялись в одежде их детей. Традиция предписывала выполнять правило шаатнеза, которое запрещало смешение шерстяной и льняной тканей. Мужчины традиционно носили туникообразную рубашку, брюки, длинный чёрный кафтан, шапку. Необходимо отметить, что мужской головной убор был фактически показателем экономического положения его владельца. Традиционно евреи носили маленькую шапочку (ермолку), более богатые хасиды носили штраймл (дорогой головной убор, который одевали по праздникам и торжественным случаям). Своеобразной одеждой мужчин был арбеканфес (фактически нижняя одежда мужчин), состоящий из куска ткани длиной до полутора метров с дыркой посередине, на который вешали цицит (цицес) — своеобразный пояс со свисающими 8 нитями. После обряда бар-мицва мальчики полностью переходили на взрослую мужскую одежду. Но евреи региона (кроме хасидов и мусарников (приверженцев движения Мусар)) отличались чисто европейским костюмом, что было обусловлено пауперизацией, ассимиляцией, антисемитизмом.

Спецификой еврейского мировоззрения и педагогики является тот факт, что из детства сразу существует переход во взрослую жизнь путем проведения специального обряда инициации (бар-мицва или бат-мицва). Согласно законам иудаизма, еврейский ребёнок достигает совершеннолетия в 13 лет плюс 1 день для мальчиков и 12 лет плюс 1 день для девочек (в Западной Беларуси бат-мицва праздновалась редко). Он становится бар-мицва или бат-мицва, то есть взрослым; на него возлагается ответственность за соблюдение норм иудаизма; он получает право участвовать во всех сферах жизни еврейской общности; и что особенно важно — юноши могут молиться в миньяне (кворум из 10 мужчин, необходимый для общей молитвы и исполнения ряда церемоний).

Воспитание детей как особо почетная миссия в 1921–1939 гг. возлагалось на иудеек с целью передачи традиций народа. До 3-х лет мальчики и девочки находились под покровительством матери. Еврейское воспитание было глубоко национальным: с детства каждый еврей ощущал свою принадлежность к особому богоизбранному народу, имевшему славное прошлое, и которого ожидало не менее славное будущее (Соболевская 2005, 303–309).

### ***Еврейское образование***

Традиционно евреи тяготели к образованию, которое позволяло сохранить идентичность в полиэтническом многоконфессиональном обществе Польского государства 1921–1939 гг. Одной из главных заповедей еврейской религии было изучение Торы, которую начинал изучать мальчик с 3-х лет (Герасимова 1996, 39). Далее детей отправляли учиться в начальные еврейские религиоз-

ные школы. Система таких школ позволяла получать начальное религиозное образование и тем самым на практике реализовать один из важнейших принципов иудаизма — через учение передавать традицию. В целом, под влиянием общественно-политического, социально-экономического, культурного факторов образование евреев Западной Беларуси имело следующие черты: оно стало больше готовить к практической деятельности; школы, особенно начальные частные, стали беднее; домашних учителей практически не было в связи с пауперизацией населения; вузов в регионе не было вообще; в образовании произошёл особый синтез различных подходов и тенденций, в то же время, шла борьба различных мировоззрений и концепций; евреям в целом традиционно был характерен билингвизм и даже полилингвизм.

Весьма важным для проживания евреев в диаспоре являлся языковой фактор. В 1921–1939 гг. дети евреев говорили на идише, белорусском, польском, иврите. В целом, в быту еврей-литваки говорили на идише, но молились и изучали религиозные тексты на древнееврейском языке. Поколению евреев межвоенного периода был хорошо знаком белорусский язык, без которого была невозможна торговля с крестьянами на ярмарках и выездная торговля. В местах совместного проживания евреев и белорусов сформировалось белорусско–еврейское двуязычие (Вавренюк 2017а, 98–106). В результате тесного языкового контакта в белорусском языке распространёнными были гebraизмы, преимущественно заимствованные из Библии: «амінь» (евр. амен — «подлинно, верно и крепко») и др. Белорусский язык пополнили и заимствования из идиша, причём часть их в процессе употребления потеряла этнографическую окраску: «гешэфт» (интерес), «шахер-махер» (обман), «хала» (витая булка), «пэйсы» (длинные волосы), «хаврус» (союз), «лапсердак» (длиннополый сюртук) и др. (Абрамова 1997, 97–98).

### ***Религиозные школы***

1920-е — 1930-е гг. являлись периодом бурного развития образования. Типами начальных еврейских религиозных школ в 1921–1939 гг. были хедеры, талмуд-торы, а также школы обществ «Хойрев», «Тахкемоне», «Явне», «Бейт-Яков». Самыми распространёнными типами начальных школ среди иудеев на территории Западной Беларуси в 1920-е гг. являлись хедеры. Хедеры были смешанными (для детей обоих полов) и только для мальчиков, реформированными и традиционными.

В 1930-е годы хедеры стали малочисленными (например, в 1932/1933 учебном году в Пружанах в хедере Бергера Герша училось всего 13 учеников (ГАБр ф.310, оп.1, д.126, л.2) и, по большей части, были закрыты польскими властями. На протяжении всего периода 1921–1939 гг. продолжали работать нелегальные хедеры, которые были востребованы ортодоксальными кругами и беднотой (как дешёвые школы). Так, например, в 1933 г. в Пинске работало четыре подобных хедера (ГАБр ф.59, оп.2, д.623, л.13).

Распространению образования и сохранению еврейской культуры значимо способствовали талмуд-торы, которые в 1921–1939 гг. в Польском го-

сударстве являлись популярными наравне с хедерами. Причём, если ранее талмуд-торы были открыты только для мальчиков (традиционные), то в 1920-х – 1930-х гг. широкое распространение получили и талмуд-торы реформированные, в которых обучались также и девочки. Располагались они в основном на территории городов и местечек, что объяснялось урбанизацией евреев: в Пинске было два таких учебных заведения (ГАБр ф.59, оп.2, д.652, л.3–8), и два в Гродно ГАГО ф.56, оп.1, д.63, л.148). Востребованность талмуд-торы можно объяснить религиозностью иудеев, а также отсутствием платы за обучение (или наличием самой минимальной суммы) (Вавренюк 2014б, 359–375).

С 1929 г. в Польше организация «Хойрев» открыла школы для мальчиков, где преподавание велось на польском и идише. Наполняемость классов была большой. Так, в школе «Хойрев» в Кобрине в 1933/1934 учебном году обучалось 262 мальчика в восьми классах, а во 2-м «А» и в третьих классах было по 43 ученика.

В русле модернизации образования специально для девочек по всей территории Польского государства была создана сеть религиозных ортодоксальных школ «Бейс-Яков», где обучение шло на польском и идише (ГАБр ф.59, оп.2, д.621, л.1–39). Полученное образование давало им ряд преимуществ в жизни: будучи билингвами или полилингвами, девочки имели больше шансов получить работу.

Отдельная сеть школ (совместных и для мальчиков) была создана обществом «Тахкемоне». Эти школы приравнивались к государственным начальным. Обучение велось на двух языках — польском и иврите. В смешанных школах мальчики и девочки находились в разных классах и совместно занимались лишь на некоторых предметах. Разнообразным был и перечень изучаемых предметов. Школы «Тахкемоне» пользовались популярностью (например, в подобной школе Бреста на 15.09.1935 г. училось 226 учеников (ГАБр ф.59, оп.2, д.673, л.16 об.).

В местечках и деревнях открывались еврейские религиозные школы общества «Явне». Так, в Столинском повете Полесского воеводства из трех частных школ в 1932/1937 гг. одна школа «Явне» была в Рубле (ГАБр ф.59, оп.2, д.613, л.1). В 1937 г. в Польше работало 229 таких школ (15923 учеников). Школы «Явне» были предназначены для детей обоих полов, но обучение шло раздельно. Обучение шло на польском языке и иврите. Такие школы также пользовались популярностью (например, в школе «Явне» в Пружанах в 1931/32 учебном году обучался 181 ученик (Вавренюк 2014а, 74–85).

После окончания начальной школы дети евреев могли продолжить обучение в средних (гимназии, лицеи, государственные школы) или профессиональных учреждениях образования. Так, например, в 1931 г. в Западной Беларуси в гимназиях учеников-иудеев было 32,7% (у 32,6% учащихся родной язык был древнееврейский и идиш).

В 1934/1935 учебном году евреи в государственных школах составляли в Польше 80,8% всех учащихся, в частных — 46,7%, в Западной Беларуси —



соответственно 52,9% и 47% (Вавренюк 2017а, 98–106). После успешного окончания хедера или «Талмуд Торы» мальчики могли продолжить религиозное образование в иешивах, которые были представлены различными течениями иудаизма (хасидизм, миснагим, мусар и др.).

### ***Светское образование***

Еврейями в Польше была создана сеть светских школ, гимназий и лицеев. Ведущую роль в еврейской светской культурной жизни играло общество «Тарбут», которое работало через сеть официальных учреждений с преподаванием на иврите (ГАБр ф.59, оп.2, д.60423, л.1). В 1925 г. «Тарбут» насчитывал 113 школ на территории Западной Беларуси, в 1929 г. — 151, в 1934 г. — 183 (Вабішчэвіч 2008, 185–187). Так, только в Виленском воеводстве в 1930 г. было 18 школ «Тарбут», наряду с 15 школами (Центральная идишитская школьная организация (ЦИШО) (наиболее массовая образовательная организация, действовавшая под патронатом Бунда, которая в официальных польских кругах получила название Объединение еврейских школ (ОЕШ)), одной школой «Шуль-Культ» (культурно-просветительская организация, которая ставила перед собой задачу развития еврейской культуры, основанной на иврите), 2 гимназиями и др. (Heller 1930, 262–271).

В 1930-е гг. активно открывало светские школы «Объединение еврейских школ» (ОЕШ) с обучением на польском и идише. Например, только в Белостоке в 1933/1934 учебном году они учредили пять школ (ГАБр ф.59, оп.2, д.625, л.1–59).

Еврейские дети хорошо знали мир, в котором им доведётся жить, чему содействовал практицизм еврейского воспитания. С раннего детства ребёнка нацеливали на освоение его будущей профессии: игрушки символизировали лавки, товары, монеты; с деньгами обязательно как будущим хозяйкам давали играть дочерям (Соболевская 2005, 307). Дети постоянно помогали своим родителям в их трудовой деятельности в магазинах и мастерских, выполняя несложные работы, например, служа курьерами.

Приоритетными видами занятости евреев являлись торговля и ремесло: в этих отраслях было занято в 1931 г. — 79% населения иудейского вероисповедания Польши (2 453,8 тыс.) (Sciper 1937, 608). В 1931 г. в промышленности Полесского воеводства трудилось 55 311 иудеев (62,2%) (ГАБр ф.93, оп.1, д.44, л.13–71), по всей же территории Польши — 1 313 000 евреев. Характерным явлением была монополизация еврейями некоторых профессий (например, швейной промышленности (Шепетюк 1999б, 162–167).

Сложившиеся традиции и условия проживания сделали популярным среди евреев ремесленное образование (столярное, швейное и др.). Так, например, в Полесском воеводстве в 1930/1931 учебном году работали 9 ремесленных и ремесленно-торговых школ (из них 4 еврейские) (ГАБр ф.59, оп.2, д.1390, л. 15 об.–16). В Бресте особо востребованной была столярная специальность в школе и курсах ОРТ (ГАБр ф.5, оп.3, д.3216, л.15).

В 1920-х гг. в Польше сложилась сеть еврейских культурно-просветительных и образовательных учреждений, которые с целью организации досуга, просвещения и привлечения масс проводили музыкальные и театрализованные представления, концерты, балы, просмотры фильмов, выставки и др. (Вавренюк 2017б, 256–259). Через различные мероприятия детей постоянно вовлекали в общественно-политическую жизнь. Например, только на территории Новогрудского воеводства для детей в III–IV кварталах 1934 г. различные организации провели 10 представлений и 5 игр (ГАБр ф.1, оп.10, д.66, л.16 об.).

Политическая дифференциация среди евреев была очень сильной, но первенство было в руках сионистов. Физическая подготовка являлась частью кампании по нормализации еврейской жизни, причём укрепление физического здоровья рассматривалось как залог духовной силы нации. В физическом оздоровлении еврейского народа идеологи сионистского проекта видели необходимую предпосылку для реализации идеалов движения. На территории Западной Беларуси действовали спортивные организации евреев («Штерн», «Моргенштерн», Рабочее товарищество физического воспитания «Ютжня», «Хапоэль», «Маккаби» и др), при этом лидерские позиции занимало «Маккаби» (Вавренюк 2016, 124).

Кроме процессов, непосредственно связанных со школьным образованием, стоит отметить еще один аспект деятельности еврейских организаций, целью которой была социальная защита детей. В 1920-е — 1930-е гг. в регионе наблюдался процесс активной пауперизации евреев. На основании данных, опубликованных Всемирным Еврейским Конгрессом в 1939 г., миллион евреев в Польше жило в полной нищете (около 1/3 всего еврейского населения страны) (Еврейский мир 2002, 241). Как отмечали архивные документы «одна третья часть еврейского населения в Польше стоит перед голодной смертью. Распространенными явлениями того периода были попрошайничество» (НАРБ, ф.242, оп.1, д.299, л.32), голодные обмороки и истощение, брошенные дети (Еврейский мир 2002, 241).

Под воздействием ряда политических и экономических факторов, особенно в годы мирового экономического кризиса, распространённым явлением стало еврейская детская беспризорность и сиротство. Еврейские газеты пестрили сообщениями о покинутых на улицах детях (Еврейский мир 2002, 241). С целью ликвидации беспризорности и сиротства с 1923 г. благотворительная еврейская организация «Союз товариществ опеки над еврейскими сиротами «Центос»» занималась учётом бездомных и осиротевших детей и помещением их в приюты. В 1927 г. общее число опекаемых детей только в Полесском воеводстве составило 1 479 человек. В 1932 г. на территории Полесского воеводства работало 11 опекунских заведений для еврейских детей (в них содержалось 352 ребёнка) (Пашкович 2001, 209–211). Постоянно отчисляли средства бедным и обездоленным детям еврейские религиозные гмины (только в Бресте в 1933 г. отчисления составили 1700 злотых (ГАБр ф.1, оп.10, д.2296, л.144 об.–145)).

Наиболее значительными среди многочисленных благотворительных организаций являлись «Товарищество охраны здоровья еврейского населения в Польше» (ТОЗ), «Союз опеки над еврейскими сиротами» и «Общество охраны здоровья еврейского населения» (ОЗЕ) (Позин 2009, 78–81). Основная задача деятельности ТОЗ заключалась в повышении уровня здоровья населения, при этом особое внимание уделялось обездоленным и сиротам. ТОЗ проводило большую работу по охране здоровья: проводился регулярный медицинский осмотр как больных, так и здоровых детей; действовали программы «Капля молока» (бесплатное питание для грудных детей) и «Школьная медицина» (обследование врачами учащихся); дети от 2 до 16 лет осматривались стоматологами; функционировали детские лагеря. (Еврейские организации и общины г. Гродно... 1998, 218–222). Основной формой деятельности Брестского отделения ТОЗ была организация летних оздоровительных колоний для детей. Одна из таких действовала в местечке Домачево (Пашкович 2001, 208–209).

### **Выводы**

Отношение к детям в еврейских семьях носило традиционный характер. Еврейские семьи продолжали сохранять традиции, воспитывая в их рамках своих детей. Сохранению еврейской идентичности способствовала работа учреждений образования и деятельность общественно-политических организаций. Воспитание и образование позволили евреям сохранить свою идентичность в полиэтническом многоконфессиональном обществе Польского государства 1921–1939 гг. В то же время, именно дети через образование и вовлечение в общественно-политическую деятельность в первую очередь ощутили на себе все процессы модернизации, впитывая все реалии жизни евреев как национального меньшинства западнобелорусского региона 1921–1939 гг.

### **Библиография**

Государственный архив Брестской области (ГАБр), ф.1, оп.2, д.1983, 1987; оп.3, д.769, 854, 1253, 1254, 1272, 1275, 1284; оп.10, д. 66, 2296; ф.5, оп.3, д. 623, 3216; ф. 59, оп.2, д.604, 613, 616, 621, 623, 652, 673, 675, 1390; ф. 93, оп.1, д.44; ф.310, оп.1, д.126; ф. 370, оп.1, д.29, 40; ф.2005, оп. 2, д. 4664; ф. 2025, оп. 1, д. 99.

Государственный архив Гродненской области (ГАГО), ф.56, оп.1, д.63.

Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ), ф.242, оп.1, д.299.

Национальный исторический архив Беларуси в Гродно (НИАБ в г. Гродно), ф.1906, оп.1, д. 3, 5, 6, 8.

Абрамова Е. Гебраизмы и идишизмы в белорусском языке [в:] *Евреи Беларуси*. Вып. 1. Минск, 1997, с. 96–102.

Еврейские организации и общины г.Гродно в 1930 г. [Документ] [в:] *Евреи Беларуси*. Вып. 3-4. Минск, 1998, с. 218–222.

Вабішчэвіч А.М. Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.). Брэст, 2008.

Вавренюк И. И. Культурные связи белорусов и евреев Западной Беларуси (1921–1939 гг.) [в:] *Государства Центральной и Восточной Европы в исторической перспективе: Сб. науч. ст.*

по мат. II Междунар. научн. конф., Пинск, 24-25 ноября 2017 г.: В 2 ч. Пинск, 2017, вып. 2, ч. 2, с. 98–106. (а)

Вавренюк И. И. Прокат еврейских фильмов на территории Западной Беларуси (1921–1939 гг.) [в:] VII Междунар. науч.-практ. конф. «Традиции и современное состояние культуры и искусств»: Зб. дакладаў і тэзісаў міжнар. нав.-практ. канф. «Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў» (Мінск, Беларусь, 24-25 лістапада 2016 г.): У 2 т. Мінск: Права і эканоміка, 2017. Т. 1, с. 256–259. (б)

Вавренюк И.И. «Маккаби» в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) [в:] *Беларусь и славянский мир в интеллектуальном контексте времени: Сб. материалов науч.-практ. конф., Брест, 10 марта 2016 г.* Брест, 2016, с. 21–24.

Вавренюк И.И. Развитие начального иудейского образования в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) [в:] *Вестник Брэсцкага ўніверсітэта*, серия 2: Гісторыя. Эканоміка. Права. 2014, №2, с.74–85. (а)

Вавренюк И.И. Развитие «Талмуд Тор» в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) [в:] *Иудаика и арамеистика: Сб. науч. статей на основе материалов Третьей ежегодной конференции по иудаике и востоковедению* / Петербургский ин-т иудаики. СПб., 2014, с.359–375. (б)

Герасимова И. П. Еврейское образование в Белоруссии в XIX–начале XX вв. и отношение к нему российского самодержавия: Дис. ... канд. ист. наук / БГПУ им. Максима Танка. Минск, 1996.

Еврейский мир. Ежегодник на 1939 г. Иерусалим: Гешарим; Москва: Мосты культуры. Минск: МЕТ, 2002.

Пашкович Е. Деятельность светских благотворительных организаций на территории Полесского воеводства в 1921–1939 гг. [в:] *Міжнародная студэнцкая навукова-практычная канферэнцыя «Беларусь і Польша ў XX стагоддзі: агульнае і адметнае ў гістарычных лёсах» (7 – 8 красавіка 2000г.)*: Зб. мат. Брэст, 2001, с.206–211.

Позин Г. История Общества охранения здоровья еврейского населения (1912–1921) [в:] *Материалы XVI ежегодной Международной конференции по иудаике*. Москва, 2009, ч. 3, с.78–81.

Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины: жизнь до Катастрофы Донецк, 2005.

Шепетюк В. В. Еврейское население Полесского воеводства по данным статистики межвоенного периода [в:] *Берасцейскі хранограф: Зб. навук. прац*, 1999, №2, с.54–72. (а)

Шепетюк В. В. Участие еврейского населения в формировании и функционировании торговых отношений на территории Полесского воеводства (1921–1939 гг.) [в:] *Чалавек. Этнас. Тэрыторыя: Праблемы развіцця заходняга рэгіёна Беларусі: Матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., Брэст, 23–24 крас. 1998 г.*: У 2 ч.: Ч. 2. Брэст, 1999, с.162–167. (б)

Эберхардт П. Дэмаграфічная сітуацыя на Беларусі: 1898–1989. Минск (Берасьце): Белфорт, БФС, 1997.

Drugi powszechny spis ludności z dn. 9.XII. Statystyka Polska. 1931. Seria C. Zeszyt 87. Województwo Poleskie. Warszawa, 1938.

Tomaszewski J. Ojczyzna nie tylko Polaków: Mniejszości narodowe w Polsce w latach 1918-1939. Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1985.

Heller M. Wilno jako ośrodek żydowskiego życia kulturalnego [w:] *Wilno i ziemia Wileńska. Zarys monograficzny*. Wilno, 1930, t.1, s.262–271.

Sciper D. Dzieje handlu żydowskiego na ziemiach Polskich. Warszawa: Nakładem Centrali Związku Kupców w Warszawie, 1937.

В. Ельяшевич

## Самоназвание *караим*: происхождение, история и интерпретации

### **Введение**

Знакомство русского языка со словом *караим* началось после присоединения Крыма к Российской империи в 1783 г. и третьего раздела Речи Посполитой в 1795 г., в то время, когда скипетр императрицы Екатерины II простерся до небольших по численности еврейских общин, исповедующих необычный иудаизм и именуемых себя *караимами*. Пожалуй, первым документом на русском языке, в котором встречается слово *караим*, является прошение караимских общин Крыма на имя Екатеринославского и Таврического генерал-губернатора графа П. А. Зубова в 1795 г. «Общество наше древнее Еврейское под именем *караимы*» — пишут в прошении о себе караимы (ГАРК Ф. 241, л. 12). Однако, все же в течение всего XIX в. слово *караим* для русского человека звучало необычно, и население Российской империи, за исключением жителей тех областей, где проживали караимы, с ним не было знакомо. Это слово отсутствует и в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля. Только в XX в. слово *караим* было официально признано русским языком и стало нормативным для толковых словарей: «Толкового словаря русского языка» под редакцией Д. Н. Ушакова (1935-1940) и «Словаря русского языка» С. И. Ожегова (1949).

Интересно, что уже на первоначальном этапе взаимодействия с русским языком самоназвание *караим-ы* приобрело специфическую форму с двойным множественным числом — к уже имеющемуся древнееврейскому окончанию «-им» было присоединено русское окончание множественного числа «-ы». Таким образом, древнееврейское окончание множественного числа «-им» в русском языке стало частью корня, а слово *караимы* приобрело двойное множественное окончание. Аналогичное явление мы можем наблюдать на примере таких слов как «серафим», «херувим» и «рефаим», которые в древнееврейском языке имеют форму множественного числа, а в русском языке приобрели значение единственного числа. Все эти слова пришли в русский язык из Ветхого Завета, где они употребляются исключительно в форме множественного числа.

Термин *караимы* с формой двойного множественного числа использовался в уже упомянутом нами документе 1795 г., написанном караимами на русском языке. Именно такая форма стала в русском языке нормативной и единственно правильной. Формой единственного числа мужского рода в русском языке является *караим*, единственного числа женского рода — *караим-ка*. Если говорить о древнееврейском языке, то формой единственного числа мужского рода является *карай*, а единственного числа женского рода — *караит*, множественное число — *караим*. Из древнееврейского языка слово *карай* без изменений пришло в разговорный караимский (крымскотатарский) язык.

По-караимски караим так и будет «карай», а множественное число от слова «карай» образуется путем прибавления тюркского окончания множественного числа «-лар» — «карайлар». Таким образом, в караимском языке слово «карайлар» состоит из древнееврейского корня «карай» и тюркского аффикса «лар». Интересно, что наравне с формой «карай-лар» употреблялась также и форма «караим-лер» с двойным множественным числом как в русском языке<sup>1</sup>.

Согласно общепринятой этимологии слово *караим* (будем в дальнейшем называть его термином) происходит от семитского корня Ка-Р-А с двумя лексическими значениями «читать» и «звать». По своему морфологическому составу состоит из корня «кара» или «карай» со значением «читающий», «чтец» и окончания множественного числа «-им» (кара/карай+им), что позволяет переводить его как «читающие». Например, словарь Д. Н. Ушакова переводит этот термин как «чтецы». В первом издании «Большой советской энциклопедии» термин *караим* производится от слова «карай» — «чтец», или «тот, кто, признает только писанный закон» (БСЭ 1937, 435). Похожий по смыслу перевод термина, с указанием на древнееврейское происхождение, можно найти во многих энциклопедиях и толковых словарях русского языка, а также современных еврейско-русских словарях. Объясняется он конфессиональной особенностью караимов, признающих в качестве канона только «Письменную Тору» («*Тора ше-би-хтав*»), в отличие от евреев-раввинистов, для которых каноничной является также и «Устная Тора» («*Тора ше-бэ'аль пэ*»). Попробуем разобраться в вопросе происхождения термина, для чего рассмотрим все известные нам толкования и интерпретации, предложенные еврейскими и караимскими авторами в разные времена вплоть до наших дней.

### **Исторические предшественники термина караим**

Термин *караим* является не единственным историческим самоназванием караимов. За десять веков своего существования ему приходилось делить первенство с другими терминами, выражающими религиозную самоидентификацию караимов, и лишь к XX веку он вытеснил их полностью. Поэтому перед тем как перейти к обзору толкований термина, необходимо сделать краткий экскурс в его историю.

Происхождение термина следует искать в самом учении караимов. Согласно наиболее обоснованной версии, зарождение караимского учения связано с именем Анана бен Давида (VIII в.), возглавившего в Багдаде ревизионистское религиозное движение внутри иудаизма, что признают с некоторыми поправками и оговорками и большинство поздних караимских авторов. По существу, Анан бен Давид создал только платформу, на которой позже, при Биньямине Нагавенди (IX в.) и Абу-Юсуфе Якубе аль-Киркисани (X в.), считающимися первыми караимскими экзегетами, было возведено здание караимского учения.

---

<sup>1</sup> См. например титульный лист изданной в 1888 году караимской междума.

Согласно версии, представленной в караимской историографии, разделение народа Израиля на две основные конфессиональные группы (будущие караимы и раввинисты) произошло в ветхозаветный период. Караимские авторы прошлого упоминают о живущих в древности праведниках, оставшихся верными письменной Торе, которые *de facto* считались ими караимами. «И поэтому в то время, когда вернулся дом Иуды из Вавилона в Иерусалим строить второй храм, — пишет караимский законоучитель Симха-Йичхак<sup>2</sup> Луцкий (XVIII в.), — даже в дни пророков и говорящих святым духом, то есть Аггея, Малахия, Даниила, Эзры и Неемии и Зерубавеля, **добрых смоковниц**, мир им, еще до того, как было прекращено пророчество, люди второго Храма разделились на две партии и на две Торы. Одна часть — это **добрые смоковницы** и все следующие за ними и укрепившиеся в истинной Торе, вторая часть — это те, кто укрепился в лживой новой Торе» (Lutski 1966, 84). **Добрые смоковницы (га-тэ'эним га-товот)** упоминаются в караимских источниках как предшественники караимов, живущие во время вавилонского пленения. Например, в письме 1029 г., написанном Давидом Иерусалимским га-Авелю Товию га-Баки в Константинополе, **добрые смоковницы** упоминаются как составители календаря, которым пользовались караимы (Vnei Resheph 1871, 15).

Далее, рассказывая о следующем религиозном расколе, произошедшем при Йегуде бен Табае и Шимоне бен Шатахе (II в.), Симха-Йичхак Луцкий пишет: «И с тех пор разделился дом Израиля на две партии... Одни были продолжателями добрых смоковниц, последовавшие за Йегудой бен Табаем благочестивым, душа его в саду Эден и назывались именем **чаддыким**, что значит стремящиеся к праведности...и от них пошли **караимы**»<sup>3</sup>. Слово **чаддыким (цаддыким)** является формой множественного числа от **чаддык** — «праведник», в ветхозаветном понимании этого слова, человек, живущий по Божьему закону. Как религиозный термин слово «чаддыким» в караимской и талмудической традициях имеет различную интерпретацию. Согласно талмудической точке зрения, караимы являются преемниками секты **цаддоким (садуккеи, или садуккеи и боэтусеи)**, называвшейся по имени ее основателей Цадока и Боэтуса, учеников Шимона Праведника (III в. до н.э.), но позже изменили свое название на **чаддыким**. Поэтому еврей-раввинисты называли караимов именем «цаддоким» («чаддоким») даже в то время, когда за ними закрепилось название «караим». Впрочем, существует аргументированное мнение российского гебраиста А. Я. Гаркави (1939-1919), что караимов к саддукеям относили также и ранние караимские авторы (Гаркави 1897, 1-14).

Согласно караимской точке зрения, термин **чаддыким** восходит к праведникам времен Второго Храма, строго следующим письменному закону. Термин **чаддыким**, используемый по отношению к протокараимам, можно встре-

<sup>2</sup> Здесь и далее имена и термины будут приводиться в караимской транскрипции.

<sup>3</sup> Вероятно, здесь имеется в виду обострение противоречий между фарисеями и саддукеями, произошедшее в правление Иоанна Гиркана I (см.: Грец 1905, 61-70). В книге «Кузари» Йегуды Галеви сообщается о возникновении караимского учения во времена Йегуды бен Табая и Шимона бен Шатаха.

тить в произведениях караимских авторов, а у двоих из них, Симхи-Йичхака Луцкого и М. И. Султанского (1771-1862), он даже используется в названиях книг: «Орах чаддыким» («Путь праведников») и «Зехер чаддыким» («Память праведников») соответственно. В сочинении «Зехер чаддыким» М. И. Султанский также придерживается принятой у караимов историографии и сообщает следующее: «*Та часть, которая последовала за святой письменной Торой и истинным толкованием, называлась тогда **чаддыким**, и их продолжателями стали иудеи, называемые в настоящее время **караим***» (Sultanski 1920, 71). К сожалению, эта популярная у караимов историческая концепция не подтверждается независимыми письменными источниками некараимского происхождения, вследствие чего ее следует интерпретировать скорее как пример романтизации караимами собственной истории.

И, наконец, еще одно малоизвестное самоназвание, встречаемое в караимских источниках. Согласно караимскому автору Саглу Абус-Сари (X в.) во времена Второго Храма предшественники караимов исповедовали свое верование тайно, опасаясь преследований со стороны их религиозных противников: «*Ученики Торы и следующие словам пророков не могли стоять перед ними и исполняли заповеди тайно, и Господь, благословен Он, помогал им и скрывал их*» (Гаркави 1897, 5). Эти «ученики Торы», тайно исполняющие заповеди, у других караимских авторов носят имя, заимствованное из книги Иезекииля 9:4 – **воздыхающие и скорбящие** («**га-нэ'энахим вэ-га-нэ'энаким**»). Элиягу бен Авраам, автор сочинения «Хиллук га-караим вэ-га-раббаним» («Разделение на караимов и раввинистов») (XIII в.), сообщает о том, что после первого религиозного раскола, произошедшего во время разделения Израильского царства, всем «боящимся Бога» пришлось спастись бегством и уходить на чужбину. Вот, что пишет автор о тех людях, которые остались верны письменной Торе: «*Они назывались **воздыхающие и скорбящие**, они также ушли в другие земли вместе с остальным народом и вместе с **добрыми смоковницами**, тайно и скрытно, и Даниэль и такие как он, Иеѓошуа бен Иеѓоцадак, Зерубавель, Эзра-софер, Нехемия, и пророки, и остальные их братья. Их религия – это наша религия, их путь – это наш путь, как о том есть у нас свидетельства*» (Pinsker 1860, 101).

Поскольку события двух религиозных расколов, по крайней мере, в том виде, в каком они представлены караимскими авторами, не отражены в общей еврейской истории, нам трудно судить о том, насколько достоверными являются и упомянутые в них самоназвания. И только исходя из независимых источников некараимского происхождения, к каковым, например, относятся сочинения арабских писателей Абуль-Хасан аль-Масуди (X в.) и Абуль-Фатх аш-Шахрастани (XII в.) мы можем говорить о реально существовавших исторических самоназваниях караимов. Оба эти автора сообщают о том, что последователи Анана бен Давида назывались по имени их предводителя **аль-Ананья (ананиим)** (в русском языке принята форма *ананиты*). В частности аль-Масуди упоминает название *аль-ананья агль ат-таухид валь-адль* – ананиты приверженцы правосудия и единства Божия,



которое было заимствовано ими у арабских мутазилитов и мутакаллимов (Гаркави 1897, 24; Pinsker 1860, 9). Сами караимы никогда не называли себя *ананитами*, но поскольку они также как и *ананиты* считают Анана бен Давида своим законоучителем, то это имя можно считать одним из исторических названий караимов.

Когда именно из среды *ананитов* выделилось уже собственно караимское учение сказать сложно, но первой крупной фигурой после Анана бен Давида в истории караимства считается Биньямин Нагавенди (IX в.). В эпилоге к своей книге «Сефер диним масат Биньямин» («Книга законов, слово Вениамина») Нагавенди обращается к читателям со следующими словами: «Я написал вам эту книгу законов, чтобы вы руководствовались теми же законами, что и ваши братья и друзья **ба'але-Микра**» (Ankori 1968, 215). Это самое раннее упоминаемое в письменных источниках самоназвание караимов. Несколько позже, например, у Сагла бен Мацлиаха и Салмона бен Йерухама в X в. (Pinsker 1860, 34; Mann 1935, 84), встречается семантически близкое ему самоназвание **бене-Микра**. Оба термина широко использовались караимами в качестве самоназвания вплоть до конца XIX в. и окончательно вышли из употребления только в XX в., что говорит нам об их прочной связи с самоопределением караимов.

Традиционно первый из этих терминов, *бене-Микра*, переводится как «сыновья Писания», а второй, *ба'але-Микра*, как «владеющие Писанием», но это только буквальный перевод. В семитских языках, таких как древнееврейский, арамейский и арабский, словосочетание «сын кого-то» и «владелец чего-то», является устойчивой лексической конструкцией, которая не поддается буквальному переводу.

В словосочетаниях *бене-Микра* и *ба'але-Микра* главным является слово «микра», которое встречается в ТаНаХе в двух значениях 1) «собрание» (буквально «созывание») от корня Ка-Р-А в значении «звать» (Чис. 10:2; Ис. 1:13); 2) «чтение» от корня Ка-Р-А в значении «читать» (Неем. 8:8). Слово «микра» в значении «собрание» образует устойчивое выражение «священные собрания» (*микра'э кодеш*), которым в ТаНаХе называются собрания сыновей Израиля во время праздников (Лев. 23:2, 4). В значении «чтение (Торы)» встречается в ТаНаХе в эпизоде, когда Эзра читал Тору народу: «И читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование, и народ понимал **прочитанное** (*микра*)» (Неем. 8:8). Отсюда впоследствии и весь религиозный канон (ТаНаХ) получил название «Микра». Например, Йегуда Лев бен Заав в корневом словаре «Оцар шорашим» («Сокровищница корней») слову «микра» дает определение «Тора или Священные Писания» (Bensew 1839, 832).

Арабский писатель Такин-Эдин аль-Макризи (XIV в.) сообщает нам явно противопоставляемые друг другу названия евреев-раввинистов «*ба'але-Мишна*», буквально «владеющие Мишной» или «читающие Мишну», и караимов «*ба'але-Микра*», буквально «владеющие Священным Писанием» или «читающие Священное Писание» (Pinsker 1860, 4). Связь термина *бене-Микра* со словом «Микра» в значении Священного Писания, можно проследить

в сочинениях ранних караимских авторов. Так, например, в письме Са'гла бен Мацлиаха (X в.) под *бене-Микра* имеются в виду сыновья Израиля, которые *«не делают никаких изменений в угоду своим желанием, но изучают и исследуют Тору Моисея, мир ему, и также книги пророков, мир им, и следуют тому, что сказано древними»* (Pinsker 1860, 34). В упоминаемом выше сочинении Элиягу бен Авраама «Хиллук га-караим вэ-га-раббаним» («Разделение на караимов и раввинистов») терминам *караим* и *бене-Микра* дается одно определение: *«...другие называют их так, потому что они не верят в новую Тору, то есть устную Тору, написанную не пророком и не пророчицей»* (Pinsker 1860, 100). Как видим, самоназвания *ба'але-Микра* и *бене-Микра* имеют неразрывную связь с понятием Священного Писания, что вполне соответствовало конфессиональным особенностям нового учения.

Ранний период в истории караимов отмечен целым рядом самоназваний, появившихся в процессе становления караимской доктрины, а затем исчезнувших с исторической арены. Только аль-Макризи в книге «Китаб аль-маваиз валь-'итибар» («Книга поучений и назидания») упоминает сразу пять таких самоназваний. В частности, он пишет, что еврейский народ в изгнании делился на три секты: раббаним, караим и шомроним<sup>4</sup>: *«Караимы (у аль-Макризи в арабской транскрипции караин. — В.Е.) называются еще бене-Микра. Они совсем не признают второй Храм, а только лишь первый, и поэтому называются ба'але дат га-ришона (то есть «последователи первой (изначальной, древней) религии»). — В.Е.)...Караимы еще называются моладиим, потому что определяют новолуние по расположению солнца и луны. Они называются также аш-шамайя, потому что они в строгости поступают согласно написанному, а не согласно преданию и толкованиям ...»* (Pinsker 1860, 8).

Название *баале-дат га-ришона*, насколько известно, встречается только у аль-Макризи. Оно говорит нам о том, что караимы считали себя последователями исконной религии Моисея («дат га-ришона») и противопоставляли себя в этом раввинистам. Название *моладиим* упоминают два других арабских писателя: аль-Масуди (X в.) и Абу-Рихан Мохаммед аль-Бируни (X–XI вв.). Описывая еврейские секты, аль-Масуди сообщает следующее: *«Вторая секта — это моладиим, они определяют новолуние по солнечно-лунному календарю и называют себя караим и аш-шамайя, потому что все делают только согласно написанному без всестороннего изучения и проведения аналогии»* (Pinsker 1860, 7).

Аль-Бируни разделяет всех иудеев на две секты *аль-Раббания* (раввинисты) и *аль-Миладия* (моладиим), причем из числа последней выделяет *аль-Анания* (ананиты): *«Вторую часть (иудеев) составляют аль-Миладия, которые начинают свои месяцы с момента конъюнкции...»* (Гаркави 1897, 25). Такое название караимов объясняется тем, что освящение начала месяца, от которого зависело правильное вычисление дат праздников и в конечном итоге правильное соблюдение заповедей, они совершали по новолунию — «мо-

<sup>4</sup> Шомроним — самаритяне.

лад». В упоминаемом нами выше письме 1029 г., автор, причисляя себя самого и своего адресата к *бене-Микра*, сообщает о неких **бене-Микра моладшим**: «А начало месяца освящают (имеются в виду бене-Микра, живущие за пределами святой земли — В. Е.) также как и мы по видимой луне, а не по новолунию, как наши братья бене-Микра моладшим» (Vnei Resheph 1871, 15). Другими словами, в X в. община *бене-Микра* делилась на тех, кто освящал начало месяца по астрономическому новолунию, и тех, кто освящал начало месяца по видимой луне.

Что касается малоизвестного и ныне совершенно забытого самоназвания ранних караимов **аш-шаммайя**, которое можно встретить у аль-Масуди, раввинистических и караимских авторов, то уже в то время его происхождение было спорным. По одному из существующих мнений, которого придерживались сами караимы, данное самоназвание происходит от имени законоучителя Шаммая (Pinsker 1860, 5). Караимский автор Ефет бен Сеид (XII в.) в своей книге «Га-'аттакат га-Тора» («Передача Торы») в которой он перечисляет всех учителей, передававших Тору, начиная от пророка Моисея и заканчивая его временем, отводит учителю Шамаю в этой цепочке значимое место и сравнивает его с Ананом бен Давидом (Pinsker 1860, 97-99). Тем не менее, А. Я. Гаркави считал, что это мнимое название основано на недоразумении (Гаркави 1897, 6).

И, наконец, еще одним историческим самоназванием караимов, навсегда ушедшим в прошлое, является название **авеле Чийон — плачущие/скорбящие по Сиону**. Это название связано с определенным периодом в истории караимизма и берет свое начало в движении *ананитов*. Последователи Анана бен Давида реализовывали широкую программу строжайшего соблюдения заповедей Торы и отказа от всего привнесенного, что сопровождалось тщательным изучением священных текстов. В знак траура по разрушенному Храму и Иерусалиму *ананиты* отказывались принимать в пищу мясо жертвенных животных (т.е. тех животных, которых приносили в жертву в Иерусалимском Храме) и не пили вина, что придавало их движению аскетический характер.

Так появилась доктрина «плача», которая столетием позже была принята и развита третьим по величине после Анана бен Давида караимским законодателем Даниэлем бен Моше аль-Кумиси (IX в.), ставшим идейным вдохновителем мессианского движения *авеле Чийон* — «плачущих по Сиону». Название движения было заимствовано из книги пророка Исаяи: «Возложить на (головы) о Сионе скорбящих (*«ле-авеле Чийон»*) — дать им красу вместо пепла, веселья елей вместо траура, облачение хвалы вместо мрачного духа» (Ис. 61:3), а сами приверженцы для краткости называли себя «га-'авель» («плачущий»), как, например, известный караимский писатель из Византии Йегуда Гадасси га-Авель (XII в.). *Авеле Чийон* призывали к покаянию и переселению в священный город Иерусалим, чтобы приблизить падение «малого рога» (ислама)<sup>5</sup> и пришествие Мессии. Живущих в диаспоре они порицали за недо-

<sup>5</sup> «Малый рог» — название ислама в иудейской традиции.

пустимое благополучие при разрушенном Храме. В Иерусалиме *авеле Чийон* заселили отдельный квартал и вели аскетический образ жизни: отказывались от мяса и вина, ходили в грубой мешковине и по очереди непрерывно читали покаянные молитвы. Переселившиеся в Иерусалим *авеле Чийон* называли себя **шошаним (лилии)**. В этом названии раскрывался мессианский характер общины — подобно тому, как лилии расцветают после окончания зимы, так праведники-чаддыким появляются на исторической арене в преддверии падения ислама, и наступления царства Мессии (Erder 2003, 213-237).

Итак, в ранний период истории караимского учения, его последователи использовали различные самоназвания, выражающие их религиозную самоидентификацию. Как следует из караимских письменных источников, самыми долговечными из них оказались такие самоназвания как *ба'але-Микра*, *бене-Микра* и *караим*. Исторически сложилось так, что на сегодняшний день доминирующим самоназванием стал термин **караим**, о котором и пойдет речь ниже.

### **Возникновение термина караим и его интерпретации еврейскими учеными**

По причине скудности письменных источников, практически не представляется возможным установить, когда впервые появилось самоназвание *караим*. Впервые термин встречается у младшего современника Биньямина Нагавенди Даниэля бен Моше аль-Кумиси (IX в.) в комментарии на книгу пророка Гошеа (Mann 1935, 80), и далее в X в. у Йефета бен Эли (Зихрон ларишоним 1903, 176) и Якуба аль-Киркисани (Ankori 1968, 219)<sup>6</sup>. Какой же смысл вкладывали в этот термин ранние караимские авторы?

Наиболее глубоко вопрос происхождения термина *караим* был изучен Симхой Пинскером (1801-1864) — первым исследователем собрания рукописей А. С. Фирковича. Результатом всей его исследовательской деятельности стала изданная в 1860 г. караимская антология «Ликуте кадмонийот» («Собрания древностей»), знакомящая читателя с ранее неизвестными сочинениями караимских авторов X-XIII веков. По словам А. Я. Гаркави, С. Пинскер был «первым ученым нашего времени, который раскрыл глубины и тайны из книг мудрецов бене-Микра, найденные Абен Решефом, и открыл глаза европейским ученым своими исследованиями караимских книг в сочинении «Ликуте кадмонийот» (Зихрон ларишоним 1903, VII.).

Симха Пинскер обратил внимание, что некоторые караимские авторы ставили после своего имени подпись «га-кара» или «га-карай» (например, Моше Дераи *га-Карай*, Сагл бен Маслиах *га-Кара*, Менахем *га-Карай*, Йаков бен Реувен *га-Карай*, Хасун бен Машиах *га-Кара*), что могло указывать на род их деятельности (Pinsker 1860, 16). На основе своих наблюдений С. Пинскер пришел к выводу, что термины *га-кара* или *га-карай* (множественное число *га-караим*) имеют в своей основе древнееврейский корень К-Р-А в значении «звать, при-

<sup>6</sup> У Якуба аль-Киркисани в арабском произношении «караин».

зывать» и первоначально использовались в значении *призывающий*. По мнению еврейского ученого так называли себя странствующие ананиты-миссионеры, выступавшие с проповедью своего учения, *призывающие* других стать последователями этого учения. Свою мысль С. Пинскер подкрепляет цитатами арабских писателей, и в том числе упоминаемого выше аль-Макризи, который производил термин *караим* от слова *кри'а* — «призыв» (в оригинале у автора арабское слово *ду'а* — «зов, воззвание») (Pinsker 1860, 8).

По мнению другого еврейского ученого Шмуэля Давида Луцатто (1800–1865), современника С. Пинскера, в прошлом среди иудеев термин *кар'а* являлся почетным званием людей, знающих язык священных текстов — «микра'э кодеш», и лишь после того, как караимы преуспели в знаниях древнееврейского языка этот термин закрепился именно за ними (Pinsker 1860, 16). Примерно такого же мнения, правда, относительно термина *ба'але-Микра*, придерживался российский гевраист Д. А. Хвольсон (1819-1911), считавший, что этим термином мог называться каждый, кто умел читать и писать на древнееврейском языке (Хвольсон 1866, 73). Немецкий гевраист Юлиус Фюрст (1805-1873) в сочинении «История караимизма» пишет о том, что в талмудический период (то есть в эпоху таннаев и амораев, I-V вв. н.э.) термин *кар'а* был почетным титулом знатоков еврейской письменности. Этот титул носили такие таннаи как Ханина, Элеазар бен Шимон и Леви бар Сиси. Средневековый комментатор Талмуда Раши (1040-1105) определяет термин как «владеющий Писанием (ба'аль-Микра. — В.Е.) знаток текстов и пунктуации». Антология мидрашей «Ялкут Шимони» объясняет термин *кар'а* через слово *даршан* — «проповедник» или «толкователь», а Талмуд — через арамейское «умеющие правильно читать Тору, Пророков и Кетувим» (Furst 1862, 129). Другое толкование, мы находим в уже упомянутом нами корневом словаре «Оцар шорашим»: «Караим — название секты, появившейся во времена второго Храма, основателями которой являются Цадок и Боэтус. [Они] отделились от фарисеев (*пэрушим*) и придерживались Торы согласно простому смыслу прочитанного, а не толкованиям фарисеев. Отсюда и называются [они] «караимы», точно также как фарисеи (*пэрушим*) называются этим именем, потому что они занимаются толкованием (*пэруш*)» (Bensew 1839, 832-833). Классик еврейской историографии Генрих Грец дает следующее объяснение самоназвания караимов: «Основное положение Анана было: «ищите усердно в писании». От этого возвращения к св. Писанию (*Mikra*), религиозная система, созданная Ананом, получила название «исповедание писания» или «караимство» (Грец 1905, 155).

Существует еще одно толкование термина, предложенное еврейскими учеными, но известное нам благодаря караимскому источнику. Так, среди материалов из архива Таврического и Одесского караимского духовного правления находится недатированный документ под названием «Сведения о караимах»<sup>7</sup>, приложенный к ответу Министерства внутренних дел на хо-

<sup>7</sup> Приблизительно 1841 г.

датайство караимов не распространять на них положение о евреях 1835 г. В «Сведениях» предлагается следующая версия происхождения термина<sup>8</sup>:

Между прочим известно, что Европейские историки выводят название «Караим» (по-немецки «Караиты») из Еврейского слова «Криим», которое значит призванные или приглашенные в общественное собрание для совета или для торжества. В древние времена, люди государственные и прочие сановники иудеев вообще, были называемы тогдашним почетным именем «Криим» или «Караим», которое означало одних приглашенных ко двору царскому. Из возникших в начале 2-го Храма двух иудейских сект: фарисеев, или толкователей закона, и саддукеев, не принявших толкования. Последняя состояла по большей части из людей знатных, военноподначальников и других сановников, которые по своей секте иногда были называемы Саддукеями, и иногда, по своему званию, Караимы. Это обстоятельство в последствие подало повод к тому, что слово «Караим» часто было употребляемо вместо слова «Саддукей», хотя и было много саддукеев из простых людей, то есть не Караимов (ГАРК ф.241, оп.1, д.1, л.78).

Весьма специфический взгляд на происхождение термина *караим* имел еврейский публицист и деятель Гаскалы И. Б. Левинзон (1788-1860). В книге «Та'ар га-софер» («Пишущая бритва») он сделал предположение о том, что термин изначально происходил от корня *Ка-Р-А* (куф-рейш-айин)<sup>9</sup> в значении «разрывать, отрывать». Объясняет это И. Б. Левинзон тем, что караимы *оторвались* или *откололись* от иудаизма и соответственно переводит термин *караим* как «раскольники». «*В первые времена их, вероятно, называли «кроим» (оторвавшиеся), — пишет И. Б. Левинзон, — потому что они отделились от саддукеев; но как слово «кроим» с переменною одной буквы означает «следующие св. писанию», то караимы заменили первое название последним, имея в виду пример, что талмудом дано название «кроим» трем известным ученым: Раву, Шмуелю и рабби Иохонону [так у Левинзона. — В.Е.], потому что они глубоко приникли в смысл св. писания» (Левинзон 1963, 8). Толкование И.Б. Левинзона, вероятно, продиктованное конфессиональным антагонизмом, имеет исключительно спекулятивный характер, что следует хотя бы из того, что он только предполагает его. Однако, в его сообщении для нас интересен термин «кроим» — «следующие Св. Писанию», которым были названы три еврейских законоучителя за их глубокие познания священных текстов.*

Толкование И.Б. Левинзона, которое мы также встречаем и у А. Б. Готлобера, известный караимский общественный деятель А. С. Фиркович (1787-1874) воспринял как оскорбление, нанесенное всем караимам, и написал свое опровержение, опубликованное в еврейской газете «Га-магид» в 1873 г. «*Те-*

<sup>8</sup> Сохранена орфография документа.

<sup>9</sup> Корень Ка-Р-А в значении «читать» и «звать» (каф-рейш-алеф) и корень Ка-Р-А в значении «разрывать» (куф-рейш-айин) имеют разное написание, но схожее произношение.

перь же, — пишет А.С. Фиркович, — пусть рассудят по справедливости мудрые люди между ним и мной. Нет у меня к нему никаких жалоб, кроме жалобы на имя «караим» (куф-рейш-айин. — В.Е.), имя новое и худое, которое я во все дни моей жизни не встречал ни в одной из прочитанных мной книг наших братьев раввинистов, как древних, так и современных. Не находил я нигде имя «караим» (куф-рейш-айин — В.Е.), а только имя «караим» (каф-рейш-алеф. — В.Е.), за исключением книги «Та'ар жасофер», автор которой из ненависти к караимам выдумал это худое имя» (Tshuwa Even Resheph 1873, 306)<sup>10</sup>. Чуть ниже А.С. Фиркович приводит следующее мнение о происхождении названия караим: «И даже ученые других народов выводят имя караим из Микраэ-Кодеш, но не как из того, что откололся Израиль от дома Давида».

Действительно, толкование термина И. Б. Левинзоном (а вслед за ним и А. Б. Готлобером) настолько контрастирует со всеми известными нам толкованиями, предложенными еврейскими авторами, что не оставляет сомнения в том, что это толкование является его собственным изобретением. В качестве иллюстрации общепринятой в еврейском мире точки зрения на термин караим, можно привести цитату из «Еврейской энциклопедии» издательства Брокгауза-Ефрона: «Таким образом, в среде рассматриваемой нами секты, победа осталась за теми членами, которые держались золотой середины, и с тех пор они, в отличие от ананитов, стали называться сначала Баале-Микра и Бене-Микра, а затем Караим (каф-рейш-алеф. — В.Е.); это последнее название они сохранили доныне. Все эти названия обозначают библейцев, последователей одной Библии, которые отвергают еврейские традиции» (Еврейская энциклопедия, 270).

### **Термин караим в интерпретации караимских авторов**

К сожалению, до настоящего времени нами не было обнаружено толкований термина караим в средневековой караимской религиозной литературе. Первые известные интерпретации появляются не ранее XIX в., и самая ранняя из них принадлежит караимскому раввину Мордехаю Иосифовичу Султанскому. В своей книге «Зехер чаддыким» («Память праведников», рукопись 1838 г.) он пишет следующее:

*Это слово [караим. — В.Е.] имеет два значения. Во-первых, оно происходит от слова «Микраэ кодеш» (Святые писания), по той причине, что мы основываемся не на предании, то есть на устной Торе, а только на «га-Микра», то есть на письменной Торе Моше, данной нам Господом на горе Синай для распространения по всему миру. Потому что Тора называется словом «Микра», как написано: «...и объясняли Микра» (Неем. 8:8). Такое же толкование слову «караим» дает Чацкий в его книге о караимах, которые у него носят название «секта караиорум». Во-вторых,*

<sup>10</sup> Автор выражает глубокую благодарность М. Б. Кизилу за предоставленную копию газеты «Га-магид».

*оно производится от выражения «криэ мозд»<sup>11</sup> (Чис. 16:2). Потому что, как сказано выше, в главе 17, все великие в Израиле были из чаддыким (Sultanski 1920, 98-99).*

Любопытно, что М.И. Султанский производит термин *караим* как от слова «Микра», так и от слова «кри'э» — «призываемые». Первой версии, как мы видели ранее, придерживался и его ученик А.С. Фиркович и некоторые еврейские ученые. Однако позднее среди караимов стало преобладать мнение, что их самоназвание производится от корня Ка-Р-А — «читать», что видно из публикаций на русском языке конца XIX — начала XX вв. Например, именно такая версия предлагается в четырех караимских катехизисах (Дуван 1890, 6; Шамаш 1913, 25; Фиркович, 1915; Прик 1917, 5), из которых мы процитируем катехизис Якова Вениаминовича Дувана — единственный, одобренный к печати Таврическим и Одесским караимским духовным правлением:

*Происходя из потомства Авраама, народа Израиля, мы, Караимы, исповедуем закон Моисеев. Название же Караим происходит от корня глагола (каго) читать, слово же (кагај) — читающий (кагаім), множ. число: читающие, т.е. придерживающиеся Св. Писания. Называемся также (bene mikra), т.е. сыны Св. Писания. Придерживаясь точного смысла Св. Писания, мы никаких толкований, которым нет подтверждения в самом Св. Писании, не принимаем. Таким образом, мы сохраняем Моисеев Закон в том виде, как он был до появления Талмуда в народе Израиля. Эпитет же (кагаім) «караим» стали мы придавать себе со времени появления Талмуда, для отличия от талмудистов (Дуван 1890, 6).*

Толкование термина через корень Ка-Р-А в значении «читать» можно также найти у представителей интеллектуальной караимской элиты конца XIX — начала XX в. Так, например, в очерке общественного деятеля и педагога Ильи Ильича Казаса (1832-1912) «Общие заметки о караимах», опубликованном в журнале «Караимская жизнь» в 1911 г., мы читаем:

*Слово караим производится от еврейского глагола кара — читать, и карай — чтец, человек, который в религиозных вопросах держится чтения, т. е. Св. Писания, признаёт авторитет только писанного закона, в противоположность талмудистам, которые кроме писанного закона признают и устный закон, устные предания, устные его толкования, основанные, по их мнению, на божественном откровении и равносильные Пятикнижию (Казас 1911, 37).*

В советский период в разных концах страны работала плеяда караимских общественных деятелей, имена которых ныне хорошо известны — это Серая

---

<sup>11</sup> Буквально «призываемые на собрания».



Маркович Шапшал, Борис Яковлевич Кокенай, Товия Симович Леви-Бабович, Давид Маркович Гумуш, Борис Саадьевич Ельяшевич, Семита Исааковна Кушуль, Марк Эзрович Хафуз. Все эти люди оставили после себя письменное наследие, как изданное, так и неизданное, состоящее из различных статей и очерков, посвященных истории и культуре крымских караимов. В их работах также можно найти толкования термина *караим*. Например, Т. С. Леви-Бабович (1879-1956) в своем сочинении «Три странички» придерживается версии, предложенной М. И. Султанским и А. С. Фирковичем: «...стали именовать себя «Бене Микра», то есть приверженцы только чистого учения Моисея и Пророков. Потом же вместо прозвища «Бене Микра», для краткости стали употреблять слово «Кара» (единственное число) и «Караимы» (множественное число)» (Леви-Бабович 1926, 11).

Но все же большинство авторов, таких как С. М. Шапшал (1873-1961), Б. Я. Кокенай (Кокенай, 1), Б. С. Ельяшевич (1881-1971) (Ельяшевич Б.д.) и М. Э. Хафуз (1920-2002) (Хафуз 1993, 4) придерживаются более распространенной версии, для иллюстрации которой мы приведем отрывок из неизданного сочинения С. М. Шапшала «К вопросу об этногенезе крымских караимов»:

*Слово **караим**, как известно, происходит от семитического корня кара(а). Причем, в древнееврейском языке означает: восклицать, призывать, называть, а также **читать**, а от него происходит форма **карай** — в значении читающий (св. писание), т.е. придерживающийся (св. писания). В виде окончания множественного числа придается к форме **карай** древнееврейское **-им**, или же тюркское **-лар**, и, таким образом, мы имеем форму **караим**, и наряду с ней **карайлар** (Шапшал 1957, 3).*

Как видим, у караимских авторов нет единого мнения в вопросе о происхождении термина *караим*, хотя прослеживаются две основные тенденции: производить термин от древнееврейского корня Ка-Р-А со значением «читать», и от слова «Микра» в значении «Священное Писание». Важно отметить, что первого из этих двух толкований придерживается большинство авторов.

### **Спекулятивные (антинаучные) интерпретации термина караим в конце XIX — начале XX вв.**

Случаи спекулятивного подхода к толкованию термина *караим* известны еще с XIX в., и с одним из них, принадлежащем И. Б. Левинзону, мы уже читателя познакомим. Однако, несмотря на явную тенденциозность этого автора, он все же традиционно производил термин из древнееврейского корня. Но были и такие толкования, с помощью которых искали происхождение термина в других языках — в первую очередь в тюркских. Самое раннее из таких толкований известно от крымоведа Василия Христофоровича Кондаракки (1834-1886), сообщающего нам, что термин *караим* происходит от принятого у хазар названия «еврейской религии» *Кара-Иман* (тюрк. «черная вера»)

(Кондараки 1875, 8-9). В данном случае мы, очевидно, имеем дело с народной этимологией, основанной на фонетическом созвучии. Это следует, во-первых, из негативного смысла, вложенного в толкование, который никак не мог исходить от самих караимов. Во-вторых, как было показано выше, термин *караим* возник совершенно в другой исторической и языковой среде. И, в-третьих, науке вообще неизвестно, чтобы хазары так именовали иудейскую религию. Одним словом, данное толкование является не более, чем выдумкой, но оно интересно тем, что здесь впервые из термина *караим* выделяется тюркский корень КАРА — «черный» (Кондараки 1875, 8-9).

Экстравагантную, но совершенно необоснованную теорию происхождения термина *караим* предлагает в своей работе о крымских караимах историк и археолог А. И. Полканов, выделяющий в нем два смысловых значения: религиозный и этнический. По мнению А.И. Полканова изначально термин *караим* имел этническое значение и предположительно восходил к названию монгольского племени «тумат-караит», но со временем был вытеснен религиозным термином, со значением «читающие» (Полканов 1995, 19-20). Этническую теорию происхождения термина продолжает развивать и его сын геолог Ю. А. Полканов, со временем полностью исключивший религиозное значение рассматриваемого термина. Если его отец только предполагал монгольское происхождение термина, то Ю. А. Полканов уже утверждает, что термин *караим* (ед. ч. — «карай») происходит от тюркско-монгольских этнонимов и дает его в переводе «черный, простой народ» (Полканов 1997, 14). В связи с этим он заявляет, что правильнее в русском языке произносить не *караим/караимы*, а *карай/караи*, вводя в оборот совершенно новую форму этого термина.

Дальнейшее развитие этой теории мы находим у его дочери А. Ю. Полкановой, которая, продолжая мысль своего отца, пишет о том, что самоназвание «карай» происходит «от имени народообразующего племени» керайтов. Кроме этого, А. Ю. Полканова пытается объяснить не укладывающееся в теорию ее деда и отца древнееврейское окончание множественного числа «-им» и раскладывает слово *караим* на корень «карай» и аффикс «-м» (аффикс сказуемости в крымскотатарском языке), что по ее мнению переводится с тюркского языка как «я карай» (Полканова 2012, 24-25). Это, кстати сказать, не единственная попытка объяснить древнееврейское окончание «-им» в якобы тюркском этнониме «карай». Так, например, Н. В. Кропотова, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института крымско-татарской филологии, истории и культуры и этносов Крыма, высказала мысль, что слово *караим* состоит из тюркского слова «карай» (тюркский этноним) и древнееврейского окончания «-им» (Кропотова 2014, 23-25).

Совершенно очевидно, что все приведенные в этом разделе толкования термина носят сугубо спекулятивный характер и основываются исключительно на фонетическом созвучии древнееврейского корня Ка-Р-А и тюркского КАРА. Авторы, настаивающие на тюркском происхождении термина *караим*, абсолютно игнорируют тот исторический контекст, в котором он возник и который сам по себе опровергает его тюркское происхождение. Термин

возник среди иудейской диаспоры Ближнего Востока задолго до появления там тюркоязычных племен, и уже только по одной этой причине он не может иметь тюркское происхождение. Данные спекуляции, несомненно, возникли на почве денудаизации караимской истории — социально-политического процесса, начавшегося еще в конце XIX в., и охарактеризованного заменой еврейских элементов в культуре караимов на тюркские.

### **Заключение**

На основе сделанного нами обзора известных интерпретаций термина *караим*, можно прийти к выводу, что он не имеет однозначного и бесспорного толкования. Это вызвано как тем, что корень Ка-Р-А, от которого производят термин, имеет как минимум два лексических значения, так и тем, что мы не располагаем одним достоверным толкованием, которое бы исключало все остальные. Итак, все рассмотренные нами толкования и точки зрения на происхождение термина, за исключением спекулятивных, делятся на следующие:

— от древнееврейского корня Ка-Р-А в значении «читать»: «читающий, признающий только письменный закон».

— от древнееврейского корня Ка-Р-А в значении «звать, призывать»: «проповедник», «миссионер».

— от древнееврейского корня Ка-Р-А в значении «звать, призывать»: «избранный», «выбранный» (из общины).

— от слова «Микра» (Тора): «признающий только письменный закон (Микра, Тора)».

— от древнееврейского корня Ка-Р-А в значении «читать»: «знаток письменного закона».

К сожалению, не представляется возможным отдать абсолютный приоритет одному из предложенных вариантов толкований и, таким образом, выбрать самый верный из них. Этот вопрос может быть решен только с появлением дополнительных материалов, желательных относящихся к начальному этапу развития караимского учения. Можно только отметить, что в поздний период караимской истории (конец XIX и XX вв.) сами караимы предпочитали объяснять свое самоназвание через корень Ка-Р-А в значении «читать» — «читающие», «признающие только письменный закон».

### **Библиография**

- Государственный архив Республики Крым (ГАРК) ф.241, оп.1, д.1.  
Большая советская энциклопедия (БСЭ), 1937.  
Гаркави А.Я. Исторический очерк караимства: (Из этюдов о еврейских сектах). Выпуск I. СПб., 1897.  
Грец Г. История евреев с древнейших времен до настоящего: Т.6. Одесса, 1905.  
Дуван Я. Катехизис, основы караимского закона. Руководство к обучению Закону-Божию Караимского юношества. СПб., 1890.  
Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем: Под общ. ред. д-ра А. Гаркави и д-ра Л. Каценельсона: Т.9. 1911.

Ельяшевич Б. С. Что должен знать каждый караим: [Рукопись]. Евпатория: Б.д. [Примерно 1960-е гг.].

Зихрон ларишоним: Часть VIII. Сохранившиеся остатки из древнейших Караимских книг по законоведению (Анана, Вениамина Наговенди и Даниила Алкумиси): Собрал, издал и объяснил А. Я. Гаркави. СПб., 1903.

Казас И.И. Общие заметки о караимах [в:] *Караимская жизнь*, кн.3-4. М., 1911, с.37-71.

Кокеней Б. Я. Крымские караимы [Рукопись]. Б.м.: Б.д.

Кондараки В. X. Универсальное описание Крыма: Ч.9. СПб., 1875.

Кропотова Н. В. К вопросу об этимологии этнонимов «караим» и «крымские караимы» [в:] *Тезисы докладов международной конференции, посвященной 130-летию со дня рождения Полканова Александра Ивановича (1884-1971). 15-16 августа 2014 г.* Симферополь, 2014, с.23-25.

Леви-Бабович Т. С. Три странички. Севастополь, 1926.

Левинзон И. Б. Таар гасофер: Краткий трактат о караимах. Одесса, 1863.

Полканов А.И. Крымские караимы. Париж, 1995.

Полканов Ю. А. Караи — крымские караимы-тюрки: История. Этнография. Культура. Симферополь, 1997.

Полканова А. Ю. Антропонимы крымских караимов. Симферополь, 2012.

Прик С. Главные основы караимского вероучения. Одесса, 1917.

Фиркович М. Караимский катехизис вкратце. Мелитополь, 1915.

Хафуз М. Э. Этническая принадлежность караимского народа [в:] *Историко-этнографические очерки: Материалы к серии «Народы и культуры»: Вып. XIV: Караимы*: Кн. 4, М., 1993, с.14-19.

Хвольсон Д.А. Восемнадцать еврейских надгробных надписей из Крыма: Сб. ст. по еврейской истории и литературе: Кн. I.: Вып. I-II. СПб., 1866.

Шамаш Я. Б. Краткий катехизис. Руководство к начальному обучению караимских детей Закону Божию и краткой истории караимизма. Евпатория, 1913.

Шапшал С. М. К вопросу об этногенезе крымских караимов: [Рукопись]. Вильнюс, 1957.

Ankori Z. Karaites in Byzantium. The formative years, 970-1100. New York, 1968.

Erder Y. The Mourners of Zion: The Karaites in Jerusalem of the Tenth and Eleventh Centuries [in:] Polliack M. (ed.). *Karaite Judaism. A Guide to its History and Literary Sources*. Leiden, Boston: Brill, 2003. pp. 213-237.

Mann J. Texts and Studies in Jewish History and Literature: Vol.II: Karaitica. Philadelphia, 1935.

Furst J. Geschichte des Karaerthums. Leipzig. 1862.

Bensew I. L. Otsar ha-shoroshim (Сокровищница корней). Wien, 1839.

Wney Reshef. Wien, 1871.

Lutski S-I. 'Orah tsadikim. Berur khiluk ha-karaim ve-ha-rabbanim (Путь праведников. Разъяснение о разделении караимов и раббанитов) [in:] *Dod Mordekhai*. 1966, am. 79-119.

Pinsker S. Likutey kadmoniyot (Собрания древностей). Wien, 1860

Sultanski M. Zekher tsadikim (Память праведников). Warsaw, 1920.

Tshuwa Even Resheph (Ответ Эвен-Решефа) [in:] *Hamagid* 1873, #33.

Д. Прохоров

**«Он был кристально чистым и скрупулёзно честным человеком...»  
(к составлению научной биографии Абрама Яковлевича Хаджи)<sup>1</sup>**

Одной из малоизученных этноконфессиональных общностей, проживающих на Крымском полуострове, являются караимы. Научная реконструкция их прошлого, наполненного многочисленными лакунами и неисследованными эпизодами, открывает перед учёными широкий пласт ранее не известных фактов из истории караимских общин Российской империи. В первую очередь это относится к биографиям деятелей караимского просвещения, науки, культуры, благотворителей и меценатов. Интерес специалистов различного профиля (историков, источниковедов, генеалогов и др.) к конкретному индивиду вызвал трансформацию методологии в контексте современных микроисторических подходов, когда внешняя форма историко-биографических исследований наполнилась новым содержанием. В «персональной истории» объектом исследования выступают персональные тексты, документы личного происхождения, или т. н. «эго-документы», а предметом исследования — история того или иного индивидуума во всей её уникальности и полноте (Суржикова 2014, 6).

*Хаджи Абрам Яковлевич (1871–1920)* — известный политический и общественный деятель, родился 11 февраля 1871 г. в семье караимского купца 2-й гильдии Якова Абрамовича Хаджи. После окончания Симферопольской мужской казённой гимназии, в соответствии с «Уставом о воинской повинности» 1874 г., в 1892 г. А. Я. Хаджи явился в Симферопольское по воинским делам присутствие, где его зачислили в ратники ополчения 2-го разряда. В 1895 г. он окончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета с дипломом 1-й степени (ГАРК ф.376, оп.2, д.934, л.1 об., л. 3, 4, 8). В удостоверении, выданном А. Я. Хаджи ректором Санкт-Петербургского университета 9 августа 1895 г., сообщалось, что он «в бытность свою студентом сего университета не принимал никакого участия в каких бы то ни было противозаконных проявлениях, обнаруживающих неуважение к закону или к установленным властями правилам» (рис. 1) (ГАРК ф.376, оп.2. д.934, л.9).

Известно, что одной из наиболее передовых, а, следовательно, и неблагоприятных с точки зрения правоохранительных структур прослоек российского общества являлось именно студенчество. Студенческие волнения 1861, 1887, 1890, 1899, 1900–1902 гг., имевшие место в вузах Российской империи, стали следствием активизации общественного движения. Политизация студенчества в пореформенный период приводила к конфликтам между руководством вузов с профессурой и студентами. Правительственный запрет на корпоративные студенческие организации, политизация и радикализация

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках госзадания Министерства науки и высшего образования РФ № FZEG-2017-0013 «Российская империя и Крым: основные проблемы, концепции, понятия».

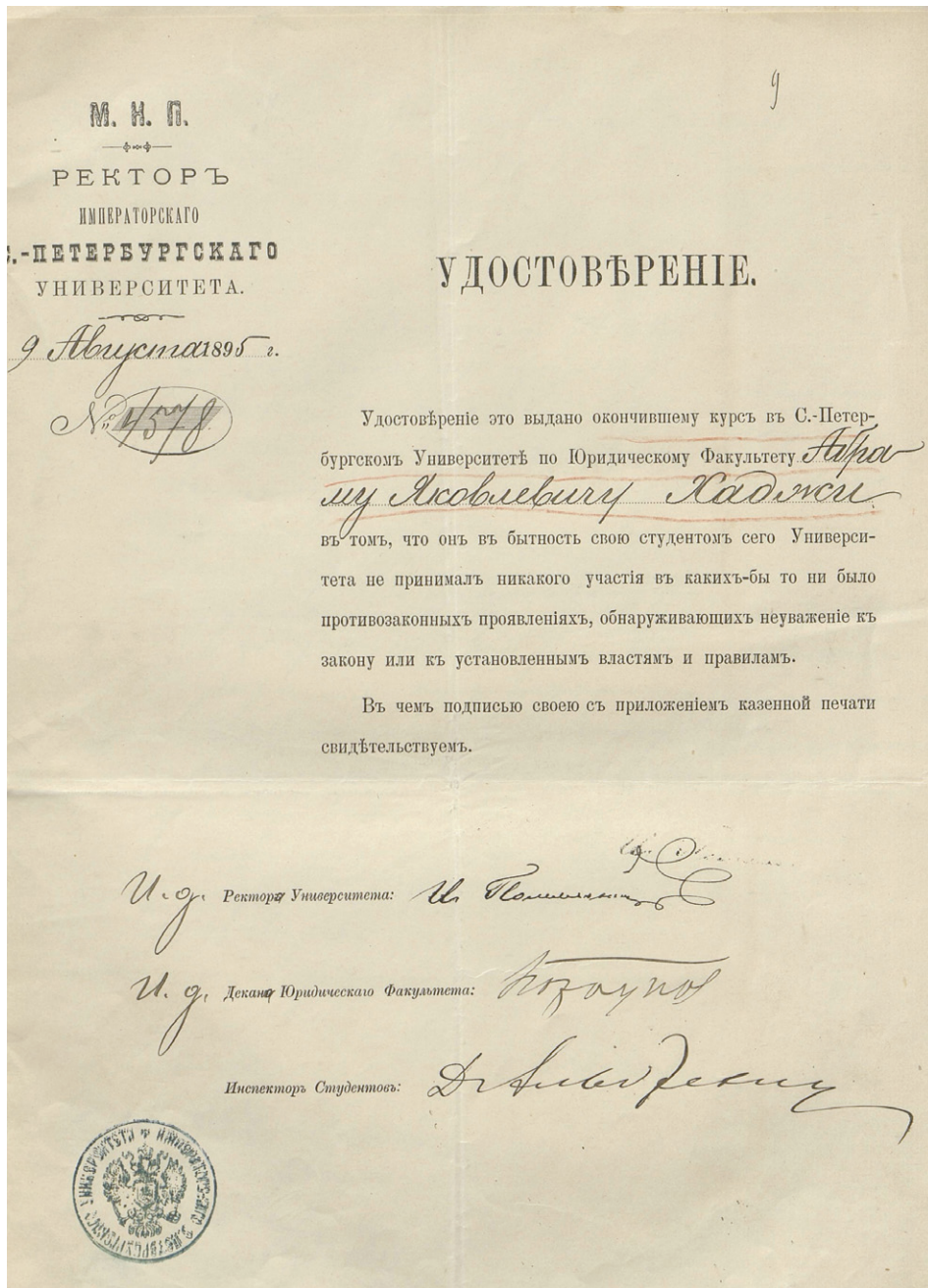


Рис.1. Удостоверение о благонадѣжности, выданное А.Я. Хаджи по месту учёбы (ГАРК ф.376, оп.2. д.934, л.9).

студенчества стали неизбежным следствием пореформенного периода в России. Именно поэтому за многими представителями студенческой корпорации полицией и органами политического сыска устанавливался гласный и негласный надзор. Одной из наиболее крупных студенческих организаций стала созданная силами студентов Санкт-Петербургского университета «Санкт-Петербургская студенческая корпорация», впоследствии расформированная полицией.

1 сентября 1895 г. А. Я. Хаджи получил назначение младшим кандидатом на судебные должности в Симферопольский окружной суд, однако уже 27 мая 1896 г. Абрам Яковлевич подал прошение об отставке по состоянию здоровья, о чём сообщалось в предписании старшего председателя Одесской судебной палаты председателю Симферопольского окружного суда (ГАРК ф.376, оп.2, д.934, л.13).

После своей отставки А. Я. Хаджи находит применение в различных сферах общественной деятельности. Например, он состоял гласным Симферопольской городской думы, сотрудничал в качестве члена плательщика в Симферопольском городском по государственному налогу с недвижимых имуществ присутствии. Помимо этого, он служил присяжным поверенным в звании кандидата права, имел обширную частную юридическую практику; занимал должность почётного попечителя Симферопольского русско-караимского министерского училища (с 1892 г.), являлся бессменным председателем «Симферопольского общества попечения о нуждах русско-караимского министерского училища» (в 1911–1920 гг.), жертвуя на благотворительные цели значительные денежные суммы. А. Я. Хаджи стал одним из инициаторов создания «Таврического купеческого банка» в Симферополе. Абрам Яковлевич пользовался заслуженным авторитетом и уважением среди единомышленников, о чём может свидетельствовать его избрание в мае 1890 г. на собрании симферопольской караимской общины в состав комитета, организованного для решения вопросов, связанных с постройкой в губернской столице нового здания караимской кенасы (Симферопольское караимское общество 1890). В Симферополе А. Я. Хаджи проживал по адресу ул. Екатерининская, 3, в доме, который достался ему по наследству от отца (ГАРК, ф.39, оп.1, д.69, л.4).

Члены большой семьи Хаджи успешно подвизались на ниве просвещения и благотворительности. Старшая сестра Абрама Яковлевича Хаджи, *Рахиль (Раиса) Яковлевна* (1869 – ?), окончила Симферопольскую женскую казённую гимназию в 1890 г. На протяжении многих лет трудилась в российской государственной системе караимского народного образования, работала преподавателем в частном бесплатном караимском женском училище 3-го разряда «Султан Сараф», первой заведующей и содержательницей которого была дочь известного караимского просветителя И. И. Казаса — Анна Ильинична Казас. В 1902 г. заведующей училищем, получившим название «Симферопольской девичьей караимской школы им. Э. Ч. Коген», становится Рахиль Яковлевна, где она преподаёт практически все предметы. Она также являлась председателем правления Симферопольского караимского благотворительно-

го общества, осуществлявшего разностороннюю поддержку малоимущих учащихся-караимов, вплоть до ликвидации этой организации в 1920 г. (Прохоров 2011, 112–119).

После обнародования царского Манифеста 17 октября 1905 г. в связи с оживлением общественно-политического движения в Таврической губернии в октябре оформляется Симферопольская организация конституционных демократов (кадетов), центристской политической партии России, в состав которой вошли либерально настроенные землевладельцы, средняя городская буржуазия (промышленники, купцы, банкиры), учителя, врачи и служащие. Симферопольское отделение партии возглавили князь В. А. Оболенский (рис. 2), землевладелец М. К. Мурзаев, Б. В. Тыртов; Феодосийским отделом партии кадетов руководил караим С. С. Крым, Джанкойским (созданным 28 октября 1905 г.) — председатель земской управы П. Н. Толстов. Членами Перекопского отдела состояли: секретарь Перекопской городской управы Яковлев, податной инспектор Васильев, уездный врач Герцык, а также караим Синани. Митинг кадетской партии в Ялте состоялся 12 ноября 1905 г., а местный комитет возглавили врачи П. Розанов и Волков (однако летом 1906 г. они были высланы из Ялты). Тогда же, в ноябре 1905 г., кадетская организация появилась и в Севастополе (её возглавил отставной генерал П. Д. Лесевич). Керченский комитет кадетов находился под руководством помещика Д. Д. Пospолитаки (Королев 1993, 16, 17).

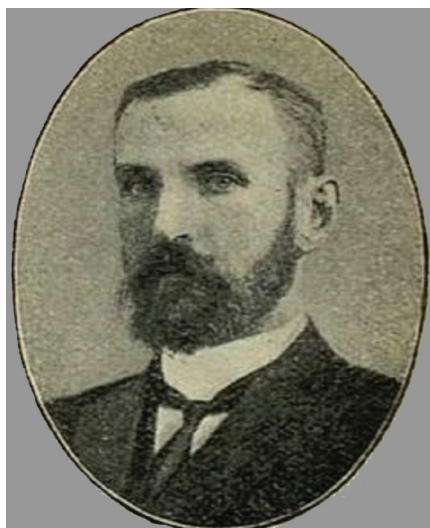


Рис.2. Князь Владимир Андреевич Оболенский

Общее собрание Таврической губернской Партии народной свободы, которое состоялось 17 марта 1917 г. в Симферополе, возглавил А. Я. Хаджи. Члены собрания высказались за установление демократической республики



и единодушие Советов с Временным правительством до конца войны (Зарубин, Зарубин 2006, 131). 20 ноября 1917 г. в Симферополе на Губернском съезде представителей городских и земских самоуправлений, куда собрались делегаты от земств, городов, советов и профсоюзов, было принято решение о создании Таврического губернского совета народных представителей. На съезде симферопольской караимской общины в декабре 1917 г. представителем в указанный комитет делегировали А. Я. Хаджи.

И хотя легитимность этого избрания впоследствии оспаривалась некоторыми караимскими кругами, тем не менее, доверие, оказываемое симферопольскими караимами А. Я. Хаджи, позволяло именно ему стать выразителем интересов общины. Так, например, он вошёл в состав делегатов на Общенациональный караимский съезд, проходивший в Евпатории в 1917 г. Тогда же А. Я. Хаджи избрали в состав комиссии, в обязанности которой вменялась разработка всех проблем, озвученных на съезде, но не получивших на нем окончательного решения. Именно эта комиссия послужила прообразом Караимского Национального Совета (КНС) — национально-конфессионального объединения, созданного в декабре 1917 г. при Таврическом и Одесском караимском гахаме. Первое заседание этой организации состоялось 7 декабря 1917 г. в Евпатории (ГАРК ф.241, оп.2, д.74, л.17–21; Хроника 1911, 125; Прохоров 2009, 573–621).

Дальнейшие перипетии жизненного пути А. Я. Хаджи нашли отражение в памятном сборнике биографий о 55 членах кадетской партии, убитых большевиками в период революции и гражданской войны. Книга выпущена в Париже в 1929 г. под редакцией известных деятелей партии кадетов Н. И. Астрова<sup>2</sup>, В. Ф. Зеелера<sup>3</sup>, П. Н. Милокова<sup>4</sup>, князя В. А. Оболенского<sup>5</sup>, С. А. Смирнова<sup>6</sup> и Л. Е. Эльяшева<sup>7</sup>, которые и стали авторами мемориальных очерков. Поскольку сборник является библиографической редкостью (его тираж составил 1 056 экземпляров), то воспоминания о А. Я. Хаджи соратников и товарищей по кадетской партии в преддверии 100-летия со дня его гибели, на наш взгляд, заслуживают того, чтобы быть опубликованными<sup>8</sup>.

<sup>2</sup> *Астров Николай Иванович (1868–1934)* — русский политический и общественный деятель, кадет. Московский городской голова в 1917 г.

<sup>3</sup> *Зеелер Владимир Феофилович (1874–1954)* — российский политический и общественный деятель, юрист, адвокат, видный представитель русской эмиграции, кадет. В 1920 г. занимал должность министра внутренних дел Южнорусского правительства, созданного при Главнокомандующем ВСЮР А. И. Деникине.

<sup>4</sup> *Милоков Павел Николаевич (1859–1943)* — русский политический деятель, историк и публицист. Лидер кадетов, министр иностранных дел Временного правительства в 1917 г.

<sup>5</sup> *Оболенский Владимир Андреевич (1869–1950)* — князь, общественный деятель, кадет, депутат Государственной думы I созыва от Таврической губернии.

<sup>6</sup> *Смирнов Сергей Алексеевич (1883–1956)* — российский предприниматель, государственный контролёр Временного правительства (1917). После революции 1917 г. вступил в кадетскую партию.

<sup>7</sup> *Эльяшев Лев Ефимович (1863–1946)* — член ЦК кадетской партии. Умер в эмиграции в США.

<sup>8</sup> Автор выражает глубокую признательность С. Шайтанову за предоставленную информацию об указанном сборнике.

В предисловии к сборнику его авторы, в частности, сообщали, что он посвящён «памяти членов партии Народной Свободы, убитых большевиками в период революционной анархии, расстрелянных по распоряжению коммунистической власти, по её наущению и при её содействии». «Установить число наших партийных друзей и товарищей, погибших от руки большевиков, невозможно», — указывалось далее, — «но едва ли мы ошибёмся, если скажем, что погибли из них сотни, а может быть, и тысячи. <...> Среди жертв большевистского террора такие люди — видные или скромные культурные работники — составляют подавляющее большинство. Особенно много погибло их в первый, анархический, период большевистской власти, когда в подвалах местных Ч.К. пачками расстреливали людей только за то, что они “буржуи”, “кадеты”, или “контрреволюционеры”, — клочки, часто не имевшие никакого внутреннего содержания. Название “кадеты”, ассоциировавшееся в представлении полуграмотных большевистских комиссаров и начальников военных отрядов с представлением о военных, участниках гражданской войны, сыграло роковую роль в трагической судьбе многих наших товарищей по партии» (Астров и др., 1929, 5, 6).

Именно такой оказалась и судьба Абрама Яковлевича Хаджи — по становлению чрезвычайной тройки особого отдела ВЧК при РВС 6-й армии (в составе председателя Быстрых, членов Брянцева и Цыбина) с формулировкой — «за связь с белыми» — он был расстрелян в Симферополе 24 ноября 1920 г. (Абраменко 2005, 253; Реабилитированные 2009, 54). Точное место его захоронения неизвестно.

#### *АБРАМ ЯКОВЛЕВИЧ ХАДЖИ*

*Абрам Яковлевич Хаджи, караим по национальности, родился в 1873-м году<sup>9</sup>. Окончив Симферопольскую гимназию, поступил на юридический факультет Петербургского Университета, где усердно занимался науками, но принимал близкое участие и в студенческом движении, вращаясь в радикальных кружках петербургской молодёжи.*

*По окончании Университета, Абрам Яковлевич вернулся в свой родной Симферополь, где занялся адвокатурой, которая и стала его постоянной профессией. В течение многих лет он состоял гласным Симферопольской городской Думы. Когда, после революции, произошли выборы в Думу демократическую, большинство старых гласных было забаллотировано, но А.[брам] Я.[Яковлевич] был избран и переизбирался каждый раз на выборах, назначавшихся сменяемыми друг друга в Крыму правительствами.*

*В партии Народной Свободы А. Я. Хаджи вступил с первых дней её основания, в 1905-м году, а с 1908 до 1918 года состоял председателем её Таврического губернского комитета.*

*Таково, в общих чертах, краткое жизнеописание этого, мало известного за пределами Таврической губернии, члена партии Народной Свободы.*

<sup>9</sup> В соответствии с формулярным списком о службе А. Я. Хаджи, датой его рождения является 11 февраля 1871 г.

Но тем, кто лучше знал покойного Абрама Яковлевича, кто имел возможность ближе с ним общаться, имя это говорит гораздо больше краткой биографии рядового провинциального общественного деятеля, и в этом сборнике, посвящённом памяти погибших наших товарищей и единомышленников, мне хочется более полно восстановить его образ.

В Симферополе все знали его маленькую, сутулую фигурку с большой головой, восточного типа лицом и сурово-задумчивыми подслеповатыми глазами. На один глаз он был совсем слеп, а другим видел плохо, и мог читать лишь через лупу, которую всегда носил в кармане. Его зрение было таким ещё с детских лет и это, вероятно, повлияло на всю его психику. На улице не узнавал знакомых, а когда его окликали, подходил вплотную, внимательно осматривая снизу вверх встреченного знакомого.

К внешним дефектам Абрама Яковлевича, кроме исключительно маленького роста и совсем плохого зрения, нужно прибавить ещё лёгкое заикание, когда он говорил, мешавшее плавности его речи. Кроме того, он был чрезвычайно застенчив и тиходумен, а потому в спорах и публичных состязаниях с быстрыми и находчивыми противниками часто пасовал. Словом, если можно представить себе тип человека, не могущего быть адвокатом, то таковым был А. Я. Хаджи. И, тем не менее, он был адвокатом, и адвокатом с довольно обширной практикой, не смотря на большое число конкурентов. Объясняется это другими качествами его. Он был кристально чистым и скрупулёзно честным человеком, широко образованным, хорошо знающим своё дело и добросовестно к нему относившимся. Сомнительных дел А.[брам] Я.[Яковлевич] никогда не вёл, и если он брался за дело, то, значит, он с чистой совестью мог отстаивать его правоту. Моральный авторитет этого маленького, подслеповатого и плохо владеющего речью человека, в судебных разбирательствах часто являлся более веским аргументом для суда, чем блестящие речи его противников. Те же свойства выдвинули его и в первые ряды симферопольской общественности. Он много работал в комиссиях городской Думы, а в общих собраниях выступал редко; никогда не говорил для того, чтобы что-нибудь сказать, а брал слово лишь в исключительных случаях, ради чего-нибудь нужного и важного. И его мнения выслушивались со вниманием, так как они были всегда продуманы и обоснованы. Большей частью он говорил спокойно и деловито, без полемического задора, и лишь тогда, когда в словах противника было искажение истины, он вскипал и как-то неуклюже начинал говорить резкости. Ибо, будучи сам исключительно добросовестным, в широком смысле этого слова, человеком, совершенно не переносил лжи, фальши и напыщенного фразёрства. В Симферополе многие говорили с иронией о «маленьком Хаджи», а между тем, ни одно общественное начинание не проходило без его участия. На партийных собраниях А.[брам] Я.[Яковлевич] тоже выступал редко. Однако, в течение многих лет, протёкших со времени роспуска второй Думы и вплоть до революции 1917-го года, он мог почти про себя сказать, что в Симферополе «партия — это я». Ибо в промежутки между выборами в Думу, всегда привлекавшими к партийной деятельности свежие силы, вёл скромную

партийную работу в Симферополе один Абрам Яковлевич, вкладывая в неё свою душу.

И так во всем. Каким бы общественным делом он ни занимался, он не претендовал на первые роли, и брался за них лишь в силу крайней необходимости. Тихий и скромный, он, однако, твёрдо и с упорством вёл свою линию, в соответствии со своими убеждениями и нравственным чутьём. В провинциальном городе о каждом человеке злословят. Об А. Я. Хаджи мне никогда не приходилось слышать ничего такого, что кляло бы тень на его частную и общественную жизнь.

Я был знаком с А. Я. Хаджи более 15 лет. В особенности сблизился с ним в период гражданской войны, когда перебрался из Петербурга в Симферополь. Часто бывал у него, в его доме, на Екатерининской улице, где он жил сначала со старухой матерью, а затем со старшей сестрой, всегда радушно угощавшей меня всевозможными караимскими лакомствами. Мягкий и тихий, А.[брам] Я.[Яковлевич] среди своих многочисленных братьев и сестёр пользовался огромным авторитетом, который чувствовался в отношении к нему даже в непринуждённых беседах за чайным столом.

О многом и многом мне пришлось переговорить за это время с А.[брамом] Я.[Яковлевичем], и только в этих дружеских разговорах, с глазу на глаз, он проявлялся весь, с его недюжинным умом, проницательностью мысли, умением понимать окружающих людей, с сильным духом и глубоким моральным чутьём.

И этого человека, никому не причинившего зла, тихого и скромного, убили... Убили самым отвратительным и коварным образом. Однажды, в разгар большевистского террора, в начале 1921-го года<sup>10</sup>, Абрам Яковлевич вышел из дому по какому-то делу, и больше назад не возвращался. Все поиски оказались тщетными. Если верить местным властям, в тюрьму его не приводили. Очевидно, где-нибудь за городом «вывели в расход».

В. Оболенский (Оболенский 1929, 193–196).

### Библиография

Государственный архив Республики Крым (ГАРК) ф.376, оп.2, д.934; ф.39. оп.1, д. 69; ф.241, оп.2, д. 74.

Абраменко Л. Последняя обитель. Крым, 1920–1921 годы. Киев, МАУП, 2005.

Астров Н. А., Зеелер В.Ф., Милуков П. Н., Оболенский В. А., Смирнов С. А., Эльяшев Л.Е. (ред.) От редакции [в:] *Памяти погибших*. Париж, 1929, с. 5–8.

Зарубин А.Г., Зарубин В.Г. Крым в 1917 г.: От эйфории Марта к конфронтации Октября [в:] *Историческое наследие Крыма*. Симферополь, 2006, №14, с. 122–186.

Королев В. И. Возникновение политических партий в Таврической губернии. Симферополь: Таврия, 1993.

Оболенский В. Абрам Яковлевич Хаджи [в:] *Памяти погибших*. Париж, 1929, с. 193–196.

<sup>10</sup> В тексте мемуаров В. Оболенского приведена ошибочная дата смерти А.Я. Хаджи — он был расстрелян по постановлению тройки особого отдела ВЧК при РВС 6-й армии 24 ноября 1920 г. в Симферополе.

Прохоров Д. А. Общественные, национально-культурные объединения и органы конфессионального самоуправления караимов в 1917–1920 гг. [в:] *Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии*. Симферополь, 2009, вып. XV, с. 573–621.

Прохоров Д. А. Взаимодействие культур в поликультурном обществе на примере деятельности женских русско-караимских учебных заведений Юга России во второй половине XIX — начале XX вв. [в:] *Предупреждение насильственных конфликтов в мультикультурных сообществах и формирование культуры мира: Сб. научн. трудов / Крымское отделение института им. А. Крымского*. Киев, 2011, вып. 1, с. 112–119.

Реабилитированные историей: В 27 т.: Кн. VI: Автономная республика Крым. Симферополь: АнтикВА, 2009.

Симферопольское караимское общество [в:] *Крымский вестник*, 1890, 25 мая, №110.

Суржикова Н. В. Эго-документы: интеллектуальная мода или осознанная необходимость? (Вместо предисловия) [в:] *История в эго-документах: Исследования и источники / Ин-т истории и археологии УрО РАН, Екатеринбург: «АсПУр», 2014, с. 6–13.*

Хроника текущей жизни. Симферополь: Таврический банк [в:] *Караимская жизнь*. М., 1911. Кн. 1, июнь, с. 125.

## Источники

Публикация Дм. Рублева

### **«Анархистское движение в России действительно начинается». Из переписки Г. Золотарева и П. А. Кропоткина (1901–1912 гг.)**

Гилель Золотарев — одна из наиболее примечательных фигур идиш-анархистского движения в США. Он был выдающимся публицистом, оратором и организатором. Большое значение его идеи имели для становления анархо-сионистского течения в среде еврейского анархистского движения.

Гилель родился в 1865 г. в Елисаветграде. Его отец был портным. Также он активно участвовал в общественной жизни. Так, еще на родине Золотарев-старший был одним из первых участников кружка «Духовно-библейское братство»<sup>1</sup>. Входил он и в состав общества «Ам Олам»<sup>2</sup>, разделяя социалистические взгляды его участников. Гилель первоначально посещал реальное училище, но не смел закончить. В 1881 г., после убийства народовольцами императора Александра II по югу России прокатилась волна еврейских погромов. В этой ситуации Золотаревы, как и многие еврейские семьи, вынуждены были покинуть Россию (Гончарок 2017, 113, 243). В 1882 г. они выехали в США. Перед отъездом Гилель проводит год в Одессе, где сближается с революционными кругами и, по примеру отца, вступает в «Ам Олам» (Avrich 1988, 189; Yanovsky 2007; Zimmer 2015, 19). По

<sup>1</sup> «Духовно-библейское братство» — еврейская общественно-религиозная организация, находившаяся под влиянием идей народничества и рационалистических христианских сект. Была основана в 1881 г. в Елисаветграде Я.М. Гординым. Ее участники отрицали религиозные догматы и обряды. При этом Библия рассматривалась ими лишь как свод этических установок. Основной жизненной задачей для активистов общества считалось нравственное совершенствование. Участники братства призывали евреев отказаться от черт характера и видов деятельности, которые, якобы являлись основными факторами, пробуждающими ненависть к ним со стороны коренного населения. Прежде всего, речь шла о торговле и содержании кабаков. Основным же занятием для еврейского населения должен был стать физический труд, прежде всего — земледелие. Кружок прекратил свое существование в 1882 г. В январе 1885 г. возродился и был легализован. С этого времени действовал как религиозная секта, приобретя разрешение на открытие собственной синагоги и избрание раввина. В 1889 г. секта получила финансовую помощь от толстовцев на открытие собственной земледельческой колонии. В 1890 г. ликвидирована после фактического запрета их религиозной деятельности распоряжением Министерства внутренних дел Российской империи.

<sup>2</sup> «Ам Олам» («Вечный народ») — еврейская общественная организация в России. Основана в 1881 г. в Одессе в ответ на еврейские погромы, прошедшие в том же году. Своей целью считала организацию еврейских сельскохозяйственных коммун в Америке. Имела отделения в Вильнюсе, Елисаветграде, Киеве, Кременчуге и Одессе. В 1881-1882 гг. организовала выезд нескольких сотен переселенцев в США. Организовала четыре сельскохозяйственные колонии в штатах Луизиана, Орегон и Южная Дакота. Были также созданы городские коммуны в Нью-Йорке и Сан-Франциско. К 1890 г. все поселения прекратили свое существование.

мнению Ш.-Й. Яновского<sup>3</sup>, одного из лидеров идиш-анархистского движения в США и соратника Золотарева, в Америке молодой Гилель «надеялся начать новую жизнь, жизнь труда, жизнь, построенную на новых социальных основах, на основах свободы и коммунизма» (Yanovsky 2007). В США Золотарева приняли участие в эксперименте по созданию еврейской коммунистической колонии (Гончарок 2017, 113, 243). Четыре года молодой Золотарев работал вместе с отцом в этой коммуне. Затем он оставил семью и начал самостоятельную жизнь (Yanovsky 2007).

В США герой нашей публикации сумел получить высшее образование. В 1892 г. он окончил медицинский факультет Нью-Йоркского университета и вскоре стал работать частнопрактикующим врачом. Впрочем, во время учебы в университете, ему пришлось зарабатывать себе на жизнь трудом портного (Zimmer 2015, 19, 21-22). По словам Яновского, Гилель так и не вошел в число богатых, преуспевающих врачей, поскольку тратил довольно много времени на анархистскую деятельность: «Вы сами уже понимаете, что при таком способе “участия” в бизнесе, как практиковал Золотарев, он не мог стать богатым. Едва-едва он зарабатывал на жизнь даже в то время, когда был еще здоров» (Yanovsky 2007). Лечиться к нему приходили многие анархисты (Avrich 2005, 329; Minkin 2015, 103), но как свидетельствовали некоторые из них в своих воспоминаниях, Золотарев не брал денег у тех товарищей по движению, которые не могли оплатить лечение (Avrich 2005, 329). Кроме того, ради заработка он давал уроки английского еврейским рабочим-иммигрантам и писал статьи для еженедельной газеты *People's Advocate* (Yanovsky 2007). Он принимает идеи анархизма в 1886 г., еще будучи студентом-медиком, под влиянием трагических событий 4 мая 1886 г. в Чикаго, связанных со взрывом на площади Хеймаркет и разгоном полицией митинга бастующих рабочих, а затем и несправедливо вынесенного приговора чикагским анархистам<sup>4</sup>. Сначала он вступает в Русский Прогрессив-

<sup>3</sup> Яновский Пауль-Йосеф (1864-1939) — деятель идиш-анархистского движения в Великобритании и США, журналист, публицист, переводчик и издатель. Уроженец Пинска. Из семьи раввина. В 1885 г. эмигрировал в США. С 1886 г. участник анархистской организации «Пионеры Свободы». В 1890-1910-е гг. один из близких друзей П. А. Кропоткина. С начала 1890-х гг. выступал с острой критикой тактики индивидуального террора, противопоставляя ей просветительскую и конструктивную деятельность анархистов по формированию элементов будущего общества. Призывал к созданию анархистских издательств, кооперативов, периодических изданий, профсоюзов и свободных школ. Редактор ведущих анархистских газет и журналов на идиш: «Варгайт» (Нью-Йорк, 1889 г.), «Дер арбеттер фрайнд» (Лондон, 1890–1894 гг.), «Ди фрайе гезелшафт» (Нью-Йорк, 1910-1911 гг.), «Фрайе арбеттер штиме» («Свободный рабочий голос») (1899-1919 гг.).

<sup>4</sup> 1 мая 1886 г. чикагские рабочие начали массовую забастовку, выдвинув требование введения 8-часового рабочего дня. Забастовочное движение было поддержано в Детройте, Нью-Йорке и др. городах, охватив более 350 тыс. чел. В Чикаго начались столкновения между полицией и рабочими, пытавшимися не допустить на предприятия штрейкбрехеров. 1 мая в одном из них погибли четверо и были ранены десятки бастующих. В ответ на это 4 мая на площади Хаймаркет анархисты провели массовый митинг протеста против действий полиции. Во время этой акции неизвестный бросил в полицейских бомбу. Один из них погиб, а митинг был разогнан полицией. В ответ на это 5 мая полиция разгромила помещения рабочих организаций в Чикаго, арестовав сотни активистов. Восемь анархистов

ный союз<sup>5</sup>. 9 октября 1886 г. Золотарев участвует в учредительном собрании идиш-анархистской группы «Пионеры свободы» и становится одним из ее лидеров (Гончарок 2017, 57, 59, 243-244; Avrich 1988, 177; Avrich 2005, 317; Zimmer 2015, 19, 21). Гилель был редактором вышедшего 15 февраля 1889 г. первого номера ее печатного органа, газеты «Варгайт», а затем входил в редколлегию вплоть до закрытия газеты (Avrich 1988, 180; Гончарок 2017, 57, 59, 243-244). «Он писал для газеты гораздо больше, чем ожидали люди; он агитировал за нее изо всех сил, и, более того, он вносил как можно больше денег на содержание газеты» (Yanovsky 2007), — вспоминал о работе Золотарева в этом издании Яновский, вступивший в ряды «Пионеров свободы» уже в то время, когда Золотарев стал одним из ее лидеров (Yanovsky 2007). Несмотря на свой очень непростой характер, идейные разногласия и частые ссоры с не менее темпераментным и вспыльчивым Гилелем Золотаревым, Шауль-Йосеф Яновский дал ему весьма лестную характеристику в своем мемуарном очерке: «Больше всего Золотарев был энтузиастом. Он был действительно глубоким мыслителем, имел хороший ясный ум; он никогда не переставал учиться, исследовать. Но то, что отличает Золотарева от всех товарищей его времени, — это его великий, неиссякаемый энтузиазм. И таким человеком он оставался всю свою жизнь. В самые тяжелые минуты своей жизни — а таких моментов было много, как в личной жизни, так и в жизни общественного деятеля, как мы скоро увидим, — он никогда не впадал в уныние, всегда оставался таким же живым, вдохновенным и вдохновляющим Золотаревым» (Yanovsky 2007) .

В 1880-е гг. Гилель Золотарев становится одним из популярных анархистских ораторов-пропагандистов, выступая на лекциях и митингах, проводимых «Пионерами свободы» в Нью-Йорке и сотрудничавшей с ними группой «Рыцари свободы» в Филадельфии (Гончарок 2017, 57, 58). Кроме того, он активно выступает в публичных диспутах против социалистов, а также представителей других анархистских групп (Avrich 1988, 178, 182-183). Золотарев был первым анархистом, с которым в 1889 г. познакомилась после своего переезда в США будущая великая анархистка Эмма

---

(Август Шпис, Альберт Парсонс, Адольф Фишер, Джордж Энгель, Луис Линг, Михаэль Шваб, Сэмюэль Филден и Оскар Небе) были отданы под суд по обвинению в организации взрыва и убийстве полицейского. Линг покончил жизнь самоубийством. Парсонс, Шпис, Фишер и Энгель были казнены 11 ноября 1887 г. Небе, Филден и Шваб были отправлены на каторгу, но освобождены в 1893 г. Тогда же губернатор штата Иллинойс признал, что осужденные стали жертвой полицейской провокации и не были причастны к организации взрыва. В память об этом событии Конгресс Второго Интернационала в Париже в июле 1889 г. принял решение о проведении ежегодных демонстраций в день 1 мая, объявленный Днем международной солидарности трудящихся.

<sup>5</sup> Русский прогрессивный союз — общественно-политическая организация русской эмиграции. Была основана в 1885 г. в Нью-Йорке сторонниками социалистических и анархистских идей. Члены организации создали библиотеку, организовывали собрания и лекции, вели пропаганду на русском языке среди эмигрантов из России. Преобладание в организации социал-демократов, захвативших в свои руки ее руководство, вынудило анархистов в 1886 г. выйти из состава союза.



Гольдман<sup>6</sup>, привлеченная его выступлением на митинге в Нью-Хейвене (Гольдман 2015, 9). Молодой Гилель Золотарев произвел на нее «чрезвычайно положительное впечатление как оратор», хотя впоследствии, сравнивая его с более знаменитыми анархистами, она отмечала, что позднее речь Гилеля показалась ей «банальной», «а плохо поставленный голос будил неприятные чувства» (Гольдман 2015, 44). Когда Эмма ушла из своей семьи, Гилель великодушно предоставил ей комнату в своей квартире, а затем помог с поисками жилья. Кроме того, Золотарев познакомил Гольдман с ее будущим соратником и возлюбленным — Александром Беркманом (Гольдман 2015, 9-11; Avrich&Avrich 2012, 30)<sup>7</sup>. Впоследствии Гилель

<sup>6</sup> Гольдман Эмма (1869-1940) — теоретик анархизма и феминизма, деятель американского и международного анархистского движения. Родилась в Ковно. Происходила из состоятельной еврейской семьи. В 1882 г. в Санкт-Петербурге примкнула к студенческому революционному кружку. В 1886 г. эмигрировала в США. Сблизилась с анархистскими организациями. Участвовала в деятельности «Пионеров свободы». Первоначально выступала сторонницей идей И. Моста, однако после неудачного покушения А. Беркмана на К. Фрика, управляющего заводами Карнеги, разочаровалась в них. Боролась за освобождение Беркмана, добившись сокращения срока его заключения с 22 до 14 лет. Постепенно стала одним из лидеров анархистского движения в США. Часто выступала на митингах, организованных анархистскими и рабочими организациями. С 1901 г. — редактор журнала *The Mother Earth* («Мать Земля») — одного из наиболее влиятельных анархистских и феминистских изданий. Выпустила ряд работ по теории анархического коммунизма («Анархизм»). Неоднократно арестовывалась за ведение анархистской пропаганды. Во время Первой мировой войны пропагандировала уклонение от призыва в армию. В 1919 г. вместе с А. Беркманом и др. анархистами была депортирована из США в РСФСР. Занималась работой по изучению истории революционного движения, установила связи с российскими анархистами, встречалась на Украине с участниками махновского движения. Во время Кронштадтского восстания вместе с А. Беркманом, Н. Перкусом и М. А. Петровским (Пиотровским) составила обращение к председателю Петроградского Совета Г. Е. Зиновьеву с предложением выступить посредником на переговорах с восставшими матросами. После подавления Кронштадтского восстания выехала за границу. Жила в Германии, Франции, США. Выпустила книгу «Разочарование Россией», в которой подвергла критике политику большевиков. Написала также обширные воспоминания «Проживая свою жизнь». В 1936–1939 гг. поддерживала борьбу испанских анархистов против франкистских мятежников.

<sup>7</sup> Беркман Александр (1870-1936) — теоретик анархизма, публицист, один из деятелей американского и международного анархистского движения. Уроженец Вильно. Происходил из семьи богатого торговца. В 12-летнем возрасте был исключен из гимназии за участие в революционном кружке. В феврале 1888 г. эмигрировал в США. В Нью-Йорке познакомился с Э. Гольдман, ставшей на долгие годы его гражданской женой. Участвуя в борьбе американских профсоюзов, сблизился с анархистами, был одним из основателей организации «Пионеры свободы». В 1892 г., желая выразить протест против расправы с бастующими рабочими на предприятиях концерна Карнеги, совершил неудачную попытку покушения на его управляющего, К. Фрика. За это был приговорён к 22 годам тюрьмы, но освобожден досрочно, проведя в заключении 14 лет. Выйдя на свободу в 1906 г. стал редактором ряда анархистских журналов и газет, участвовал в организации забастовок. За антивоенную пропаганду в годы Первой мировой войны был приговорен к 2 годам заключения. Вместо наказания вместе с Э. Гольдман в 1918 г. был выслан в Россию. Первоначально был сторонником сближения анархистов с большевиками, но вскоре осудил политику «военного коммунизма», подверг критике диктатуру РКП(б) и государственный террор по отношению к социалистам и анархистам. Свой взгляд на события в России изложил в книгах «Большевистский миф», «Русская трагедия» и «Кронштадтское восстание». Во время

также оказывал ей поддержку, рекомендуя ее своим пациентам как медсестру и сиделку (Avtich&Avtich 2012, 150).

С 1890 г. Золотарев был соредактором «Фрайе арбетер штиме» (ФАШ, FAS), органа объединенных идиш-анархистских групп США (Avtich 1988, 185; Zimmer 2015, 23-24). С 1892 г. он фактически руководит изданием этой газеты (Гончарок 2017, 64). В 1894-1899 гг. в ее издании наступает перерыв, затем она была возобновлена под редакцией Яновского, вернувшегося в США после долгого пребывания в Великобритании. Между старыми соратниками возникают споры. По словам Яновского, они по-разному смотрели на стратегию дальнейшего развития еврейского анархизма в США. Так, Золотарев был сторонником издания анархистского научно-теоретического журнала, рассматривая его, как средство просвещения рабочих. Этой линии соответствовала его редакторская и авторская работа в теоретическом анархистском журнале «Фрайе гезелшафт». Ш.-Й. Яновский, напротив, был сторонником широкой пропаганды анархизма через ежедневную газету, которая популяризировала бы анархистские идеи. Так позднее вспоминал об их дискуссии сам Яновский: «он участвует в издании ежемесячного научного журнала, то есть, по его словам, единственное, что должен делать еврейский анархизм. Я с ним не согласен. Я настаиваю на том, что наша пропаганда должна вестись в более широком масштабе, чего нельзя сделать с ежемесячным журналом, и Золотарев возбуждается, дымится, кричит пронзительными криками, что надо поднимать рабочих, но никогда, никогда не спускаться к ним» (Yanovsky 2007). Тем не менее, когда началось издание «Фрайе арбетер штиме», Шауль-Йосеф пригласил Гилеля сотрудничать в этой газете. Более того — они вместе проводили поездки по различным городам, успешно агитируя потенциальных читателей подписываться на это издание и жертвовать на него деньги (Yanovsky 2007).

Позднее позиция Золотарева также нередко входила в противоречие с точкой зрения Яновского. Так, в 1901 г. Гилель Золотарев вместе с Эммой Гольдманом защищал действия Леона Чолгоша<sup>8</sup>, совершившего покушение на президента США У. Мак-Кинли (Zimmer 2015, 34). В марте 1906 г. он предо-

---

Кронштадтского восстания 1921 г. предложил Г. Е. Зиновьеву посредничество в переговорах с восставшими при условии прекращения Красной армией боевых действий. В том же году вместе с Э. Гольдман покинул Россию и поселился в Берлине. В 1929 г. издал книгу «Азбука анархизма», один из основополагающих трудов по анархо-коммунистической теории. В 1920-е — 1930-е гг. занимался организацией помощи российским анархистам-эмигрантам, а также участникам анархистского движения, оказавшимся в тюрьмах и ссылках СССР. Осенью 1923 г. был одним из основателей «Совместного комитета помощи заключённым в России революционерам». С 1926 г. — фактический руководитель «Фонда помощи анархистам и анархо-синдикалистам в российских тюрьмах и ссылках» при Международной ассоциации трудящихся (МАТ). Покончил жизнь самоубийством.

<sup>8</sup> Чолгош Леон Франк (1873-1901) — анархист. Из семьи участников восстания 1863-1864 гг., эмигрировавших в США. 6 сентября 1901 г. на Панамериканской выставке в Буффало смертельно ранил президента США У. Мак-Кинли. По приговору суда казнен 20 октября 1901 г. Мак-Кинли Уильям (1843-1901) — американский политический деятель. В 1897 г. был избран президентом США от Республиканской партии. Был одним из инициаторов испано-американской войны 1898 г. В 1900 г. был переизбран на новый срок. В сентябре 1901 г. смертельно ранен анархистом Л. Чолгошем. Умер 14 сентября того же года.

ставил Эмме свой офис на Ист-Бродвей для проведения собрания инициативной группы, обсуждавшей планы издания анархистского журнала. Из этой инициативы вырос знаменитый *The Mother Earth* (Avrich&Avrich 2012, 187).

Золотарев сумел проявить себя как талантливый журналист и писатель. В 1890-х — начале 1920-х гг. он сотрудничает на страницах анархистских изданий «Фрайе арбетер штиме» (1890-1894, 1899-1977 гг.), «Ди фрайе гезелшафт» (1895-1900, 1910-1911 гг.), «Овнт-цайтунг» (1906 г.), а также в социалистической газете «Форвертс». Широкую известность среди идишеязычных читателей получили его книги о Ницше и Прудоне<sup>9</sup>, а также опубликованная в 1920-х гг. на страницах журнала «Ди цукунфт» («Будущее») первая часть его научной монографии «Социология». Золотарев получил известность и как писатель-беллетрист, публицист и драматург. Так, в 1909 г. под псевдонимом Г. Ордичев он участвовал в сборнике «Ин штром фун лэбн» («В потоке жизни»), в котором дебатировались вопросы, связанные с жизнью еврейской эмиграции в США. На сценах еврейских театров ставилась его драма «Последний самаритянин» (Гончарок 2017, 119, 243-244; Avrich 1988, 187-188; Zimmer 2015, 36). О признании его литературных заслуг среди еврейских писателей свидетельствует факт избрания Золотарева первым президентом основанного в июле 1911 г. Клуба идишистских писателей (Zimmer 2015, 36).

Золотарев не оставлял своим вниманием важные для еврейского народа события, происходившие в России. Так, он отозвался серией статей на Кишиневский погром 6-7 апреля 1903 г. (Гончарок 2017, 96, 243). Под влиянием тех трагических событий он переходит на сионистские позиции (Гончарок 2017, 85, 113). Так, вскоре вместе с несколькими товарищами он выступил на митинге в Нью-Йорке, где перед переполненным залом объявил себя еврейским националистом (Zimmer 2015, 38). Синтезу анархистских и сионистских идей посвящено, в значительной степени, его эссе «Эрнсте фрагн» («Серьезные вопросы»), появившееся на страницах «Фрайе арбетер штиме» в конце мая 1903 г. (Гончарок 2017, 243-244). В том же году эта работа была издана в Лондоне в виде брошюры (Patten 1998, 28). Историк Моше Гончарок назвал эту работу «манифестом анархо-сионизма» (Гончарок 2017, 243), а самого Золотарева — «виднейшим представителем анархо-сионизма в идишеязычном анархизме» (Гончарок 2017, 113). Иными словами, Золотарев был среди первых идиш-анархистов, которые пытались синтезировать сионистские и

<sup>9</sup> Ницше Фридрих (1844–1900) — великий немецкий философ, композитор, поэт. Оказал большое влияние на формирование комплекса идей анархического индивидуализма. Прудон Пьер-Жозеф (1809–1865) — французский публицист, один из основоположников анархизма. Считается первым мыслителем, использовавшим термин «анархист» для обозначения сторонников безгосударственной модели общественно-политического устройства. Приобрел большую известность своей первой книгой «Что такое собственность?» (1840 г.). На поставленный вопрос он ответил фразой, ставшей афоризмом: «Собственность — это кража». Предлагал ненасильственный, реформистский путь преодоления государственных и капиталистических отношений через создание независимой от государства системы прямого продуктообмена, действующей в рамках федерации производственных союзов трудящихся. Основные труды: «Система экономических противоречий, или Философия нищеты» (1846 г.), «Общая идея революции в XIX веке» (1851 г.).

анархистские идеи. Отмечая сильный рост антисемитских настроений в различных странах Европы и Америки, он делал вывод, что лишь национальное обособление евреев на определенной территории, в данном случае — в Палестине, а затем и создание национального государства, способны защитить их от дискриминации, притеснений и даже возможного геноцида в будущем. При этом в вопросе о будущем общественно-политическом строе Палестины он делал уступку национализму и этатизму, полагая, что это будет построенная по национальному признаку федерация, с политическим устройством наподобие Швейцарии, которая, в свою очередь, будет входить в мировое федеративное государство (Гончарок 2017, 114-116; Zimmer 2015, 38). Эта позиция вызвала сильную критику в идишеязычной анархистской среде. На страницах «Фрайе арбетер штиме» появились полемические статьи, а ее редактор Ш.-Й. Яновский заявил, что лишь полное ниспровержение государства и капитализма может разрешить «еврейский вопрос» (Zimmer 2015, 38-39). По оценкам историка Кениона Циммера, влияние идей Золотарева среди идиш-анархистов в США не было преобладающим: «Это слияние анархизма и территориализма завоевало лишь маленькую горстку идиш-анархистов» (Zimmer 2015, 39). В 1912 г., после знакомства с Хаимом Житловским<sup>10</sup>, Золотарев активно сотрудничает в его журнале «Дос найе лэбн» («Новая жизнь»).

История контактов Гилеля Золотарева и Петра Алексеевича Кропоткина начинается с визита последнего в США в 1897 г. Во время этой поездки Золотарев лично знакомится с Петром Алексеевичем. Кропоткин посещает собрания анархистов, проходившие на квартире Г. Золотарева, посвящает немало времени общению с ним. Среди обсуждаемых на тех встречах проблем было и знаменитое «Дело Дрейфуса», в связи с которым для анархистов весьма актуальной темой стала борьба с антисемитизмом (Avgich 1988, 89, 187; Zimmer 2015, 64-65). В 1901 г. Петр Алексеевич вновь посещает США. Судя по письму Золотарева от 12 апреля 1901 г., в это время они также контактировали. Этот документ характеризует дружеские отношения, сложившиеся между ними. Гилель не только делится с Петром Алексеевичем своими философскими идеями, но выражает озабоченность здоровьем своего учителя и даже горит желанием видеть его среди гостей на дне рождения сына (ГАРФ ф.1129, оп.2, д.1231, л.3-4 об.). Вскоре новая переписка возникла между Кропоткиным и Золотаревым в связи с событиями революции 1905-1907 гг. Идиш-анархистские организации и издания в США приняли самое живое участие

---

<sup>10</sup> Житловский Хаим (1865-1943) — публицист и теоретик еврейского и российского социалистических движений. В 1882 г. примкнул к народовольцам. В 1893 г. один из основателей Союза русских социалистов-революционеров за границей. С 1902 г. член партии эсеров. Автор теоретических работ, посвященных взаимоотношениям еврейской интеллигенции и народных масс, еврейскому социалистическому движению («Еврей к евреям», «Мысли об исторических судьбах еврейства», «Сионизм или социализм» и др.). Сторонник автономизма и территориализма: Житловский выступал за создание еврейских национально-культурных и территориальных единиц, а также земледельческих кооперативов в рамках существующих государств. Один из критиков сионизма, хотя в 1916 г. вступил в Поалей-Цион. С 1908 г. жил в США.

в организации кампании по сбору средств в пользу российских анархистов. Помощь Золотареву в сборе денег для русских товарищей оказывала и Эмма Гольдман (Zimmer 2015, 116). В своем письме Золотареву и Яновскому за февраль 1905 г. Кропоткин благодарит их за 100 долларов, собранные еврейскими анархистами и пересланные для российских товарищей на его адрес (Кропоткин 1931, 251).

Позднее, в 1907-1909 гг., Золотарев на страницах «Фрайе арбетер штиме» полемизировал с Кропоткиным, подвергшим критике идею создания еврейского национального очага в Палестине. Статья Петра Кропоткина «Еврейское националистическое движение», опубликованная в номере этой газеты от 2 октября 1909 г. фактически была ответом Гилелю Золотареву и др. анархо-сионистам (Гончарок 2017, 106). Оппонентом Золотарева в те же годы выступал и Ш.-Й. Яновский, редактор ФАШ и фактический лидер идиш-анархистского движения в США (Гончарок 2017, 117-118). Насколько большое значение придавал Кропоткин общению и полемике с героем нашей публикации, говорит то обстоятельство, что многие свои статьи на страницах ФАШ Петр Алексеевич начинал словами «Дорогой Золотарев» (Гончарок М. 2017, 106-107). В 1912 г. нью-йоркские анархисты и социалисты отметили юбилей Петра Алексеевича Кропоткина. Вскоре после этого события было основано Кропоткинское литературное общество, имевшее своей целью издание и распространение трудов Петра Алексеевича. Золотарев был избран членом исполнительного комитета этой организации (Avrich 2005, 364).

Активная анархистская, литературная деятельность, сочетавшаяся с тяжелой работой, подорвала здоровье Золотарева. Об этом свидетельствует Яновский: «Сердце становится слабее, и Золотарев вынужден отказаться от значительной части своей практики. Да, наступает время, когда его жена, которую он любил и уважал всю жизнь, должна идти вперед и помогать ему зарабатывать на жизнь. Наступает время, когда Золотарев едва может ходить, и все же он должен, чтобы хоть как-то поддерживать респектабельный образ жизни, читать лекции в вечерних школах, по десять долларов за лекцию. Да, он должен получить от FAS пять долларов за статью, над которой он работает целую ночь» (Yanovsky 2007). В то же время, как свидетельствует анархистка Гэсси Дэнэнберг<sup>11</sup>, в 1910-1917 гг. Золотарев читал лекции в Школе Феррера в Нью-Йорке<sup>12</sup> (Avrich 2005, 211).

Гилель Золотарев умер в 1921 г. (Гончарок 2017, 244). По одной из версий, причиной его смерти было заболевание раком (Avrich 2005, 211). В том же

<sup>11</sup> Дэнэнберг Гэсси (Denenberg Gussie) (1882-1980) — анархистка. Уроженка Пинска. В 1906 г. эмигрировала в США. С 1910 г. участница анархистского движения. В 1910-е гг. посещала занятия в Школе Феррера в Нью-Йорке. В 1973-1976 гг. дала ряд интервью американскому историку, выдающемуся исследователю анархизма Полу Авричу.

<sup>12</sup> Школа Феррера — среднее учебное заведение, основанное в 1911 г. последователями испанского педагога-анархиста, одного из основоположников и практиков «свободного воспитания» Ф. Феррера-и-Гуардии. Была одной из многих школ, основанных в рамках либертарного «Движения свободной школы» в США. Прекратила свое существование в 1920-е гг.

году, в далеком от Нью-Йорка подмосковном Дмитрове умирает и его старый друг Петр Кропоткин. В какой-то мере, это трагическое совпадение весьма символично. Уходило из жизни старое поколение анархистов, воспитанное на революционных традициях второй половины XIX в. И в то же время, уходили первые организаторы идиш-анархистского движения в США. Следует отметить, что друзья и последователи Гилеля, стремясь увековечить его наследие, основали «Издательский комитет доктора Г. Золотарева, выпустивший в 1924 г. трехтомное собрание его произведений» (Patten 1998, 28).

Всего публикатором было выявлено восемь писем Г. Золотарева за период с 12 апреля 1901 по 9 декабря 1912 г. Большинство из них написаны на его именных бланках типографской печати с указанием его адреса в Нью-Йорке и телефона. Объем переписки — 16 листов. Для публикации мы отобрали шесть писем. Ни одно из них не публиковалось ранее. Кроме того, мы публикуем сделанную рукой М. И. Гольдсмит<sup>13</sup> копию письма П. А. Кропоткина к Г. Золотареву, написанного в середине марта 1905 г. Подлинник письма не сохранился, но известно, что оно было опубликовано в ФАШ. Вероятно, работая над переписыванием текста, Гольдсмит использовала и опубликованный вариант, поскольку одно из примечаний к тексту обозначается как примечание редактора. При этом из него были исключены некоторые фрагменты личного характера. Вероятно, именно этим объясняются купюры в тексте, сделанные М. И. Гольдсмит при его копировании. Письма написаны на русском языке. Исправляя пунктуацию текста в соответствии с нормами современного русского языка, мы сохранили особенности стиля Золотарева и Кропоткина. В квадратных скобках раскрыты сокращения и даются пропущенные слова. В тексте сохранены подчеркивания (в том числе и двойное), имеющиеся в тексте документа.

*Д.И. Рублев*

---

<sup>13</sup> Гольдсмит Мария Исидоровна (1873-1933) — публицист, деятель анархистского движения России и Франции. Из семьи участников русских революционеров-эмигрантов, проживавших во Франции. Окончила Сорбонну, затем преподавала в ее стенах биологию. В 1915 г. получила степень доктора естественных наук. С 1896 г. входит в среду близких друзей П. А. Кропоткина. В 1900-е — 1920-е гг. была одним из наиболее известных публицистов анархистского движения России. Примыкала к анархистам-коммунистам «хлебовольцам», затем к анархо-синдикалистам. Выступала за участие анархистов в организованном рабочем движении и создание самоуправляющихся профсоюзов. Сотрудничала в ведущих анархистских газетах и журналах русской эмиграции: «К оружию!» (1903–1904 гг.), «Листки «Хлеб и воля»» (1906-1907 гг.), «Голос труда» (1911-1917 гг.) и «Рабочий мир» (1914 г.). Печаталась и в периодических изданиях еврейских анархистов «Дер арбетер фрайнд», «Фрайе арбетер штиме» и «Фрайе гезелшафт». В годы Первой мировой войны поддержала оборонческую позицию П. А. Кропоткина. В 1920-е — 1930-е гг. сотрудничала в печати анархистской эмиграции России.

## 1. Письмо Г. Золотарева П. А. Кропоткину 21 апреля 1901 г.

New York, April 12, 1901

Дорогой Друг и Товарищ!

Я только что получил Ваше письмо и, Бог мой, целую неделю пролежали больны, да к тому же заразились лихорадкой, а мы в невинном невежестве вообразили, что Вы в Chicago. И никто из товарищей так бойко, живо копошившихся вокруг Вас, когда Вы были здоровы, не знали, или по крайней мере не говорили, что знают, что Вы больны. Я воображаю, что значит быть окруженным строгим врачом и еще более строгой nurse<sup>14</sup> и не иметь возле себя ни единого живого лица — друга, теплого друга<sup>15</sup>. Недаром же Вам «скучно». Но как я рад, что Вы поправились и ничего «худшего» не было: «Доктор строго запретил говорить». И он, конечно, прав, «запретив принимать кого бы то ни было», и опять-таки прав. Не дозрели пока совершенно не оправались. Вы пишете «не принимать друзей — до субботы не могу никого». Я воздержусь до завтра, хотя грустно знать, что Вы больны, и я не могу хоть видеть Вас, не говорить с Вами, а только посмотреть и убедиться, что Вы оправались — выздоровели. Все-таки, завтра, как Вы сами говорите, это можно будет, Вас видеть, — приду. Разве только Вы сообщите, что теперь это нельзя. Не буду говорить с Вами, только посмотрю на Вас. Само собой разумеется, что товарищам не скажу ничего, чтобы они Вас не беспокоили. Вы спрашиваете, как мы живем. Все снова вошло в обыкновенную, конечно, жизнь. Я работаю и занимаюсь. На днях прочел прекрасный перевод книги «Рабство нашего времени» Толстого<sup>16</sup>. Чудный перевод — а сама книга местами просто перл анархистического мышления. Так и хочется старика расцеловать за ясность и солидность мысли. Затем я снова вдаюсь в изучение Nietzsche<sup>17</sup>, занятия которым занимали меня до Вашего приезда в Нью-Йорк. Я пишу и надеюсь закончить труд, как разбор Nietzsche. Я далеко не придерживаюсь его учения, точно так как и не вдаюсь в противоположный край часто «общественных» социалистов — в абсолютном господстве общества над личностью, но ищу социологический синтез, практически выражающийся в идеале анархистов-коммунистов. Мне бы хотелось, чтобы анархистическо-коммунистический идеал не только являлся бы желательным идеалом стремящихся к лучшему обще-

<sup>14</sup> Nurse — медсестра, англ.

<sup>15</sup> Далее — написанное неразборчиво по-английски вопросительное предложение.

<sup>16</sup> Толстой Лев Николаевич (1828-1910) — великий русский писатель и философ. В 1880-е гг. сформулировал комплекс религиозно-философских идей, получивших известность под названием «толстовство» и проводившихся в жизнь десятками тысяч его последователей в России и др. странах мира. Оказал влияние на развитие теории анархизма. Признан многими исследователями и публицистами как основоположник одного из его течений — христианского анархизма.

<sup>17</sup> Здесь и далее Nietzsche — Фридрих Ницше.

ственному устройству — это само по себе хорошо и желательно — но чтобы его можно было выводить из разных психического склада людей и всего общественного развития, при самом глубоком изучении человека с самых ранних пор и сложившихся общественных отношений. Кажется возможным выводить формулу развития, вполне соответствующую реальности как доисторической, так и исторической жизни общества, ведущую к человеческому сожителству, в котором «тяжба личности с обществом» по словам Михайловского<sup>18</sup> наконец перестанет [существовать]. И перестанет не как религиозный идеал только, а как следствие психологического и общественного склада людей. Выводить эту формулу — работа трудная.

Я прошлый понедельник написал письмо M-me Tcherkesoff<sup>19</sup> и просил ее выслать манускрипт «Report»<sup>20</sup>, а также писал Free society<sup>21</sup> — «Мы будем печатать “Report” во “Free Society”». Жена моя сильно занята приготовлением к маленькому семейному празднику. Во вторник 16 april моему сыну

---

<sup>18</sup> Михайловский Николай Константинович (1842-1904) — русский публицист, социолог, литературный критик, один из идеологов реформистского народничества.

<sup>19</sup> Черкезова (в девичестве — Рупертус) Фрида (около 1875 — после 1950) — анархистка. Уроженка Нидерландов. Сестра деятельницы анархистского движения Лили Рупертус, жены Х. Корнелиссена, одного из видных теоретиков анархизма в Нидерландах. С 1899 г. жена известного российского и грузинского анархиста В. Н. Черкезова. Была одним из близких друзей П.А. Кропоткина. Автор воспоминаний о Кропоткине, опубликованных в 1930-е гг. в изданиях анархистской эмиграции России.

<sup>20</sup> Речь идет о докладе «Раскол среди социалистов-государственников», который В.Н. Черкезов написал для выступления на Международном революционном рабочем конгрессе («Международном антипарламентском конгрессе»), который должен был собраться в Париже 19-23 сентября 1900 г. Его организаторами были Жан Грав, Поль Делессаль и др. анархисты, работавшие в революционно-синдикалистских профсоюзах Франции. Среди вопросов, которые планировалось обсудить, были освобождение профсоюзов от контроля политических организаций, объединение анархо-коммунистических групп в новый революционный Интернационал, издание международного анархистского журнала, соотношение коммунизма и анархизма, связь индивидуализма и анархизма, сионизм, всеобщая стачка и т.д. К участию в конгрессе были привлечены анархистские группы и кружки различных стран (Бельгии, Болгарии, Франции и Чехии), а также итальянские эмигранты-анархисты Парижа. Участвовать в этом мероприятии должна была и «Группа студентов социалистов-революционеров интернационалистов», среди активистов которой была М. И. Гольдсмит. Дата конгресса была выбрана с тем расчетом, чтобы привлечь к участию в нем делегатов проходивших накануне съездов профсоюзных объединений Франции: Всеобщей конфедерации труда и Федерации бирж труда. Таким образом международный форум анархистов был противопоставлен запланированному на 23-27 сентября 1900 г. конгрессу Социалистического Интернационала (Второго Интернационала). За несколько дней до открытия Международного революционного рабочего конгресса был запрещен французским правительством. Впоследствии доклад Черкезова был издан в рамках сборника материалов несостоявшегося конгресса (Черкезов 1902, 26-40).

<sup>21</sup> *Free Society* («Свободное общество») — анархистская газета. Выходила в Сан-Франсиско в 1895–1904 гг. (в 1895–1897 гг. — под наименованием *The Firebrand*). В конце XIX — начале XX в. считалась ведущей анархистской газетой в США. Среди ее сотрудников были выдающиеся анархистские публицисты В. де Клер, М. Кон, Э. Гольдман, Г. Келли. В газете публиковались произведения У. Уитмена.



сбудется восемь лет и вот соберутся друзья и проведут время весело. Ах, если бы Вы были в городе, можно было бы на<sup>22</sup> часик и Вас позвать на этот праздник.

Будьте здоровы. Я завтра увижу Вас хоть на минутку.

Все жду наступления завтрашнего дня.

H. Solotaroff

И.Д. Шлет Вам привет Вера Павловна<sup>23</sup>. Видите, я писал много дивно-го, чтобы Вы не скучали. Сумел ли я?

Источник: ГАРФ ф.1129, оп.2, д.1231, л.3-4 об.

## 2. Письмо Г. Золотарева П. А. Кропоткину 5 февраля 1905 г.

New York, Feb. 3st, 1905

Дорогой товарищ,

Сегодня мы получили Вашу телеграмму, в которой Вы сообщаете о получении высланных нами 500 долларов в пользу Русской Революции. Не знаю, каково состояние Вашего здоровья и не знаю, следует ли Вас затруднять как чтением, так и ответами на мое письмо, но я знаю, что настоящее положение дела требует ясного понимания деятельности здешних анархистов по отношению к России. Я знаю, что требуется ясное определение наших отношений к социалистическим и революционным партиям России и, наконец, требуется точное направление нашей деятельности в дальнейшем пособии делу Русской Революции. Словом, требуется много точных разъяснений и ясность, без которой наша дальнейшая деятельность для России может терпеть серьезный ущерб. Вот почему я вынужден обратиться к Вам, дорогой товарищ, за некоторыми очень важными сведениями. Дело в том, что за последние 2-3 года самые деятельные элементы русских анархистов, в особенности анархистов Нью-Йорка и даже Соединенных Штатов вообще, неумоимо работали то в пользу той, то в пользу другой Русской партии социалистов, помогая то социалистам-революционерам<sup>24</sup>, то Бунду денежными средствами. Конечно, мы хорошо знали, что как тот, так и другой из них социал-демократы, но почему-то мы думали, что анархистического движения в России вовсе нет, а помогать России добиваться свободы казалось врожденной необходимостью, от которой никто из нас не мог отказаться; вот зачем мы и присоединились к той или другой партии для помощи русским борцам, фактически растворяясь в деятельности этих партий. Правда, за последнее время тут появились совсем молоденькие люди, которые называют себя Русскими анархистами — они даже образовали группу, которую назвали громким именем «Анархия», — правда тоже, что от времени до времени мы получали здесь двухнедельное

<sup>22</sup> Далее слово неразборчиво.

<sup>23</sup> Личность не установлена.

<sup>24</sup> Речь идет о Партии социалистов-революционеров (эсеров).

издание «Хлеб и Воля»<sup>25</sup>, которое представлялось здесь анархистическим изданием какого-то Русского заграничного комитета, который состоит в связи с политически действующими и пропагандистскими группами в России. Но признаться, мы как-то недоверчиво относились к этим уж очень молоденьким людям и, признаться, тоже «Хлеб и Воля», как реденькое и совсем бедненькое издание, часто переполненное теоретическими статьями о всемирном движении и программе анархизма (как напр. №№ 12-13), но ни словом не упоминающими о Русском анархическом движении, тоже не вызвало много энтузиазма и доверия, и мы, должно быть, по старой привычке и приобретенной инерции продолжали успешно работать для социалистов-революционеров. Каковы бы ни были наши теоретические разногласия, даже с их крайне правым крылом — марксистами, экономическими монистами и централистами — мы во всяком случае усматривали в их крайне левом крыле<sup>26</sup> антимарксистов, синтетических монистов-федералистов, верующих в возможность возрождения Русского крестьянства на принципе общинного владения землей — людей, идеалы которых всего более подходят нашим идеалам и верованиям, а в их боевой организации мы усматривали безусловно необходимый в России способ борьбы с Русским самодержавием. Как бы то ни было, мы в них усматривали наших временных товарищей и отдавали им свою лепту на Русское дело. А лепта эта была, не преувеличивая за эти два с половиной года, по крайней мере 5000 долларов.

Но вот оказалось, что в России вспыхнула Революция. Закипела работа помощи среди нас этому великому событию и казалось бы в эти великие дни фактического пробуждения Русского народа, в эти радующие дни восхода светлого солнца Русской Свободы, все перипетии теоретических разногласий должны были отпасть и все должны были бы объединиться в одну дружную семью для помощи Русской Революции. Да, казалось так, но оказалось иначе! На конференции всех Русских организаций оказалось, что об объединении социал-демократов с анархистами, которых в России вовсе нет и речи быть не может, но те же и социалистов-революционеров, как политической силы в России, не признают — оказалось еще больше — оказалось, что и социалисты-революционеры нас анархистов в России тоже не признают и что мы своей помощью Русской Революции до сих пор просто-напросто растворялись в их деятельности и что дальнейшая наша помощь Русской Революции должна носить такой же характер. Само собой разумеется, что анархисты вдруг очнулись к сознанию своего истинного поведения в игре объединения всех Русских фракций и заявили свой громкий протест. Со всех сторон товарищи требовали от меня, чтобы я созвал общую конференцию всех Русских анархистов

---

<sup>25</sup> «Хлеб и Воля» — газета, орган анархистов-коммунистов «хлебовольцев». В состав редакции входили: Г. И. Гогелия, Л.В. Иконникова, М. Г. Церетели и Г. Г. Деканозов. Среди ее сотрудников были П. И. Кропоткин, М. И. Гольдсмит и В. Н. Черкезов. Издавалась в Женеве (август 1903 — сентябрь 1905 гг.). Вышли 24 номера.

<sup>26</sup> Речь идет о Партии социалистов-революционеров.

для точного определения своего поведения в деле помощи Русской Революции. Я созвал такую конференцию, и я рад сообщить Вам, что на ней явились все личности здешних Русских анарх[истов]. Тут были и совсем молоденькие Русские анарх[исты] и товарищи, которых я знаю много-много лет в движении. Тут были и такие, которые годы не видали друг друга из-за личных неурядиц между собой, но и такие, которые и теперь работают вместе. И вместе же отдавали свою энергию не своему движению, а другому, которое вдруг оказалось чужим. Были тут такие товарищи, которые убеждены в том, что в России существует и действует молодое, но здоровое анархистическое движение, но были и такие, которые еще до сих пор веруют в то, что в данный момент самый верный способ помощи Русской Революции и есть посылка всех средств боевой организации социалистов-революц[ионеров]. Да были еще тут и такие товарищи, которые в доказательство несерьезного и незначительного анархистического движения в России приводят как факт то, что Чайковский<sup>27</sup> да и чуть ли не Вы сами для России работаете с социалистами-революционерами. Все эти товарищи — анархисты. И они то все и пришли на эту конференцию. И вот эта-то конференция постановила.

Во-первых — составить комитет, который собирал бы всевозможными путями денежные средства для вспомоществования Русской Революции вообще и русскому анархистическому движению в России в частности, если такое серьезное движение существует в России.

Во-вторых — немедленно собрать 1000 долларов и по Вашему адресу и Вашему распоряжению послать их для Русской Революции. Частичным исполнением этого постановления были немедленно собраны 500 долларов при участии группы Freie Arb[eter] Stimm[e], личных усилий товарища Яновского, группы «Анархия» и частных пожертвований отдельных товарищей. Эти деньги были отосланы Вам на следующий день мной и тов. Яновским.

---

<sup>27</sup> Чайковский Николай Васильевич (1850-1926) — революционер, политический деятель России. Уроженец Вятки. Из семьи помещика. В 1869-1874 гг. участник революционного народнического кружка, который в честь него получил название «чайковцы». В рамках этой организации познакомился с П.А. Кропоткиным, дружеские отношения с которым сохранял в течение многих лет. После разгрома своей организации в 1874 г. эмигрировал в США. Увлечшись идеей «богочеловечества», основал религиозно-коммунистическое поселение в штате Канзас. С 1879 г. жил в Европе. Один из основателей «Фонда Вольной русской прессы» в Лондоне. С 1904 г. член Партии эсеров. Занимался организационной и пропагандистской работой среди эмигрантов. В 1905 г. совершал поездки в США, где с помощью организации «Друзья русской свободы» организовал сбор средств в поддержку Русской революции. В 1907 г. вернулся в Россию, был арестован. Около года содержался в Петропавловской крепости. После освобождения вышел из партии эсеров. Во время Первой мировой войны — оборонец. После свержения монархии в марте 1917 г. был избран в ЦК Трудовой народно-социалистической партии, а также — членом Исполкома Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов. Также был избран депутатом Всероссийского Учредительного собрания от Вятской губ. После Октябрьского переворота 1917 г. один из организаторов антибольшевистского сопротивления. В 1918 — начале 1920 гг. занимал пост председателя Верховного управления Северной области — одного из антибольшевистских правительств. После отставки с этого поста поддерживал белое движение. В 1920 г. эмигрировал. Активно участвовал в общественно-политической деятельности эмиграции.

И в-третьих — обстоятельно разузнать следующее:

1) Каково анархистическое движение в России?

2) Посредством каких организаций или зарубежных комитетов могут анархисты, по Вашему мнению, всего лучше помочь денежными пособиями фактически Русской Революции, ведь одними симпатиями Русское дело не далеко подвинешь. Когда мы говорим о фактической Русской Революции], мы думаем — действительными вооруженными восстаниями или боевыми актами, а не распространением литературы. Хотя мы прекрасно понимаем громадное значение последнего.

3) Как можно поставить «Хлеб и Волю» на более солидный базис, как Русский орган анархического движения в России — для Русских товарищей.

4) Если анархизм еще только в зародыше в России, не достигали ли все денежные пособия для Русской Революции посылаемые анархистам, своего наивернейшего назначения, если бы они отправлялись боевой организации социалистов-революционеров?

5) Не можете ли Вы мне прислать программу деятельности Заграничного Анархистического Комитета? Его издание etc.<sup>28</sup> Не можем ли мы помочь этому комитету чем-нибудь, помимо денежной помощи? Я хорошо знаю, что я Вас утомил этими письмами, но еще больше затрудняя Вас ответом. Но что делать, дорогой товарищ? Вы сами ведь видите крайнюю нужду таковых разъяснений всего того, о чем я говорил и я прошу Вас немедленно ответить. Поверьте, я бы Вас не обременил бы, если б я не думал и что это крайне необходимо. Отвечайте же пожалуйста.

Примите сердечный поклон от жены и мальчишки. Жена мне рассказывала, что Еly<sup>29</sup> читал ей письмо от Сани<sup>30</sup>. «Бабушка»<sup>31</sup> очень ча-

<sup>28</sup> Так в тексте. Etc. — et cetera (лат.) — и тому подобное.

<sup>29</sup> Личность не установлена.

<sup>30</sup> Саня — псевдоним А.М. Шапиро. Шапиро Александр Михайлович (настоящие имя и отчество — Абрам Моисеевич) (1883-1946) — революционер, публицист, деятель русского и международного анархистских движений. Уроженец Ростова-на-Дону. Сын революционера-народовольца. Окончил французскую школу в Константинополе (Турция). В середине 1890-х гг. примкнул к анархистам. В 1900-е и 1910-е гг. в Лондоне входил в состав редакции газеты «Der arbeitер freind». В 1907 г. делегат Международного анархистского конгресса в Амстердаме. Был избран секретарем бюро Анархистского интернационала. В 1910 г. вместе с Р. Рокером основал Комитет помощи русским анархистам. В 1915 г. подписал Манифест анархистов против Первой мировой войны. В 1917 г. вернулся в Россию, вступил в Союз анархо-синдикалистской пропаганды, вошел в редакцию «Голоса труда». В 1918-1920 гг. — сотрудник Комиссариата по еврейским национальным делам. С 1920 г. сотрудник НКВД. В 1920-1921 гг. оказывал помощь заключенным анархистам, контактировал с представителями европейских анархо-синдикалистских профсоюзов, не рекомендуя им связывать себя с Профинтерном и Коминтерном. С 1922 г. сотрудничал с русскими анархо-синдикалистами, действовавшими в эмиграции. В октябре 1922 г. выслан из СССР. Поселился в Берлине. Делегат учредительного конгресса МАТ. Был избран членом его Секретариата. В 1923 г. член редакции газеты «Рабочий путь». После прихода к власти в Германии нацистов в 1933 г. переехал во Францию. Редактировал анархо-синдикалистскую газету *La Voix du Travailleur* («Голос рабочего»). В 1941 г. выехал в США.

<sup>31</sup> Бабушка — псевдоним Е. К. Брешко-Брешковской. Брешко-Брешковская Екатерина Константиновна (1844-1934) — российская революционерка, общественно-политическая

сто бывала у нас, когда она бывала в Нью-Йорке — теперь она в Чикаго.

Да, между прочим — я чуть было не забыл. Английские товарищи, среди которых и Rocker<sup>32</sup>, собираются издать хороший английский журнал. Они просят меня просить Вас хотя изредка присылать им кое-что для печатания и просят позволить им считать Вас среди своих сотрудников. Что мне передать им от Вашего имени? Лично я бы давно писал Вам, если бы я не боялся затруднять Вас ответами.

Ваш Н. Solotaroff

Источник: ГАРФ ф.1129, оп. 2, д.1231, л.5-8 об.

---

деятельница. Уроженка Иваново. Из дворянской семьи. В начале 1870-х гг. примкнула к революционным народникам. Контактировала с «чайковцами». В 1874 г. приняла участие в «хождении в народ». Вела пропаганду среди крестьян в Киевской, Херсонской и Подольской губерниях. Вскоре была арестована. В 1877 г. на процессе 193-х участников «хождения в народ» была приговорена пяти годам каторги. Отбывала ее на Каре. С 1879 г. на поселении. За побег в 1881 г. приговорена к четырем годам каторги. С 1884 г. на поселении в Прибайкалье. В 1896 г. освобождена из ссылки по амнистии. Участвовала в деятельности подпольных эсеровских организаций. Была сторонницей тактики политического и аграрного террора. Большие надежды в будущей революции возлагала на крестьянство. С 1903 г. в эмиграции. В первой половине 1900-х гг. примыкала к левому крылу партии эсеров. В октябре 1904 г. совершила поездку в США, во время которой организовала сбор средств для эсеров, а также выступала на различных мероприятиях, разъясняя позицию своей партии и политическую ситуацию в России. Во время тура по США получила поддержку от Э. Гольдман и американских анархистов, участвовавших в организации ее выступлений и сборе средств для эсеров. В 1905 г. нелегально вернулась в Россию, участвовала в революционных событиях 1905-1907 гг. В 1907 г. была арестована. В 1910 г. приговорена к ссылке. После свержения монархии в 1917 г. вернулась в Петроград. Поддерживала политическую позицию А.Ф. Керенского. Принимала участие в работе Государственного совещания, а затем Предпарламента. Осудила Октябрьский переворот 1917 г. В конце 1918 г. выехала за рубеж. В эмиграции активно участвовала в общественно-политической деятельности.

<sup>32</sup> Рокер Рудольф (1873-1958) — деятель международного анархистского движения, основоположник теории анархо-синдикализма. Начинал трудовую жизнь как типографский рабочий. В конце 1870-х гг. примыкает к Социал-демократической партии Германии. В 1891 г. на съезде в Эрфурте был исключен из партии, как участник леворадикальной оппозиции. Примкнул к анархистам. В 1892 г. эмигрировал. Не будучи евреем, выучил идиш и в Лондоне вел пропагандистскую работу среди еврейских рабочих, эмигрантов из России. В 1898-1916 гг. редактор анархистской газеты «*Дер арбетер фрайнд*». Одновременно, в 1900-1909 гг. редактор анархистского журнала «*Жерминаль*». В 1907 г. был избран в состав секретариата Международного анархического конгресса в Амстердаме. В 1910 г. вместе с А.М. Шапиро основал Комитет помощи русским анархистам. В марте 1918 г. выслан из Великобритании. В годы Первой мировой войны арестовывался британскими властями за антивоенную пропаганду. С 1919 г. ведущий теоретик и один из лидеров Свободного рабочего союза Германии (ФАУД) — объединения анархо-синдикалистских профсоюзов. В 1922 г. один из инициаторов создания Международной ассоциации трудящихся, объединившей анархо-синдикалистские профсоюзы стран Европы и Америки. Автор ее теоретической платформы. В 1933 г., после прихода нацистов к власти в Германии, эмигрировал в США. В 1937 г. выпустил книгу «Национализм и культура», заслужившую восторженный отзыв Альберта Эйнштейна.

### 3. Письмо Г. Золотарева П.А. Кропоткину 7 марта 1905 г.

New York, March 7, 1905

Дорогой товарищ,

Я все еще жду Вашего ответа на мое письмо и не сомневаюсь, что он скоро получится. Пока мы посылаем Вам наши 500 долларов и тем выполняем решение того вспомогательного Комитета Русской Революции, о существовании которого я писал вам в первом моем письме.

Ваш, с братским приветом,

H. Solotarof

Сердечный поклон всем товарищам.

Источник: ГАРФ ф.1129, оп.2, д.1231, л.9

### 4. Письмо П.А. Кропоткина Г. Золотареву<sup>33</sup> [середина февраля — начало марта 1905 г.]<sup>34</sup>

Спешу ответить на ваше письмо. Я очень рад, что Вы написали его, так как оно заставляет меня изложить не откладывая то, что я собирался написать еще в декабре, когда слег в постель; а определенно поставленный Вами вопрос облегчает ответ.

Анархистское движение в России действительно начинается. Оно еще очень молодо, но оно сознало себя; оно стремится стать на свои ноги и, сохраняя дружеские отношения с другими революционными группами (поскольку они остаются революционными), стремится тем не менее определиться и ясно отмежеваться от других соседних партий.

Долгое время наши товарищи в России шли вместе с социалистами-революционерами или с бундистами; но настала пора, когда и они там, также как и мы здесь — почувствовали необходимость действовать самостоятельно, как отдельные группы, прямо называющие себя анархистами, и избегать путаницы отношений, которая возникала из-за отсутствия определенной анархистской партии.

И, как всегда бывает у анархистов, необходимость такого разграничения почувствовалась одновременно в России, в Швейцарии, в Париже, здесь и, как теперь оказывается, среди вас, в Соединенных Штатах.

<sup>33</sup> Письмо было опубликовано в одном из номеров ФАС весной 1905 г. М.И. Гольдсмит являлась хранительницей некоторых документов П.А. Кропоткина, которые он переслал ей на хранение некоторые документы незадолго до своего отъезда в Россию в 1917 г. Вероятно, среди них была и упомянутая рукопись. Подлинник рукописи не обнаружен. Примечание М. И. Гольдсмит, данное вначале переписанного ею текста: «Письмо Золотареву. В ответ на вопрос американских товарищей П.А. Кропоткин отвечал следующим письмом. Оно было напечатано в переводе в нью-йоркской Freie Arbeiter Stimme. Мы воспроизводим его теперь по сохранившейся первоначально рукописи [Далее зачеркнуто слово «выпуская»]. С пропуском мест, касающихся, главным образом, практических, организационных вопросов, которые автор не счел нужным печатать в виду изменившихся условий времени и места».

<sup>34</sup> Ранняя граница датировки проставлена на основе датировки письма Золотарева, на которое ответил Кропоткин (3 февраля 1905 г.). В то же время, Золотарев в письме от 20 марта того же года говорит о том, что получил его приблизительно 10 марта, на основе этих двух дат и определена приблизительная датировка письма.

В последующем Хлебе и Воле<sup>35</sup> Вы увидите резолюции маленького, совсем неформального совещания (съезд — было бы слишком громкое имя)<sup>36</sup>, которое происходило как раз перед Рождеством между группой Хлеб и Воля и некоторыми молодыми товарищами (после него то я и заболел) и на котором мы высказали наше убеждение, что нельзя работать с другими партиями, не переставая быть анархистами.

Я, лично, давно держался этого убеждения — так как опыт убедил в этом, во Франции, в Швейцарии, в Испании, в Германии, везде. Но я знал, что мы неизбежно должны пережить фазис, во время которого точного разграничения между анархистами и другими революционерами еще не будет. Но все почувствовали, что этот фазис пережит, и продлять его было бы вредно для успеха общего дела. Ни личные самолюбия, ни так называемая исключительность, а прямо таки ход дела побудили товарищей в России выступить, как самостоятельные группы.

Конечно, в их действиях, верно, будет много юношески неопытного; но начать когда-нибудь ведь надо! А так как у нас нет и не может быть директории для заведования этими группами, то придется им руководствоваться собственным опытом и опытом старых товарищей.

Много ли анархистов в России — не знаю, да и не придаю большого значения этому вопросу, потому что людей сознательных, склоняющихся к анархистской программе, еще не заявивших определенно «Я — анархист», в России очень много. А число тех, кто конкретно примет нашу программу и имя, будет зависеть от двух причин:

- 1) сколько будет создаваться в разных местах анархистских ячеек;
- 2) насколько люди, взявшиеся представлять анархистскую идею в России, серьезно относятся к своей, прямо скажу ввиду надвигающейся революции, великой задаче: создать серьезную, заслуживающую доверия рабочих и крестьян, строгую к самой себе, партию анархистскую.

Начать когда-нибудь надо.

И, как бы мало нас ни было сейчас, прямо-таки обязательно потрудиться, надо<sup>37</sup>, чтоб по всей России, если можно, заложить ячейки здоровой, сильной, заслуживающей доверия анархистской партии, близкой к народу.

---

<sup>35</sup> Примечание М. Гольдсмит: № 14 (прим[ечание] ред[акции]). Речь идет о 14-м номере журнала «Хлеб и Воля», где и были опубликованы резолюции Лондонского съезда российских анархистов-коммунистов («Хлеб и Воля», январь 1905, №14, с.1).

<sup>36</sup> Речь идет о Съезде российских анархистов-коммунистов, прошедшем в Лондоне в декабре 1904 г. По данным, представленным историком В. В. Кривеньким, в этом мероприятии приняли участие 15 чел.: лично П. А. Кропоткин, все участники группы анархистов-коммунистов «Хлеб и Воля» из Женевы, представитель екатеринославских анархистов-коммунистов А. Г. Таратута и а также деятели международного анархистского движения Э. Малатеста и М. Неттлау (Анархисты 1998, 73, 625). Возможно, упоминание Кропоткиным об участии «некоторых молодых товарищей» свидетельствует о том, что в съезде приняли участие и др. представители анархистских групп из России и др. организаций анархистов-эмигрантов.

<sup>37</sup> Далее неразборчивое слово.

Над этим мы и трудимся, по мере сил, за последний год, до Петербургской бойни<sup>38</sup>; и мы намерены трудиться еще более теперь, когда необходимость анархистов в России так очевидно была доказана бессилием других партий, их недоверием к народным движениям, их узко-теоретическим пониманием того, что такое революция, — наконец, их разобщенностью с народными массами.

На второй вопрос — посредством каких организаций можно всего лучше помочь<sup>39</sup> русской революции — сама жизнь уже отвергла более или менее.

В разных городах возникли группы, совершенно независимые друг от друга, которые намереваются действовать именно в том смысле, как Вы думаете; т.е. предоставляя издания и литературу вообще специально этим занимающимся группам — Хлеб и Воля и другими — взять на себя поддержку лицам и группам, работающим под анархической пропагандой в России.

Все это не ново и, пока, больше в виде попыток. Но чего мы хотели, это — добиться того, чтобы в каждом рабочем центре в России, Польше и т.д. были анархисты, готовые идти вместе с народом, на дело народной революции. Народная революция всегда будет анархической, и не остановится на полдороге в силу теоретических соображений, указанных теоретиками, которые предписывают отсюда и досюда; причем «досюда» всегда имеет тот смысл, что бунтовать можно не только до тех пор, пока государственная власть не попадет в руки их партии.

Чтобы помочь делу народной революции, нужны такие ячейки, и ради этого мы стараемся найти людей, которые могли бы стать серьезными центрами для таких ячеек в главных центрах и сгруппировать там людей, хороших, надежных, разделяющих те же воззрения.

Революция в России только еще начинается. Она продлится не год и не два. И много ей придется выдержать враждебных влияний со стороны тех, которые понимают революцию, как военный парад и, будучи сторонниками комитетской дисциплины, будут становиться против всяких самобытных народных движений, ввиду той деятельности, которую они рисуют себе в будущем парламенте.

Работа предстоит громадная, так как нам предстоит соединить в России людей, которых стремление — не захват власти в будущем конституционном государстве, а желание вызвать наиболее глубокую народную революцию, которая была бы началом социальной революции — причем нужно помнить, что всегда желание народа бывает положить конец эксплуатации, как в области экономической, так и в области политической. Начало уже положено такими группами и видны признаки здорового и серьезного движения в этом направлении. [...] <sup>40</sup> Никакого «анархическо-

<sup>38</sup> Речь идет о событиях Кровавого воскресенья 9 января 1905 г.

<sup>39</sup> Примечание редакции ФАС: Из-за границы, разумеется, так как американских товарищей интересовало именно это. (Прим[ечание] ред[акции]).

<sup>40</sup> Купюра в тексте, приводимом Гольдсмит.



го комитета» у нас нет. Это я вам говорю положительно, без всяких конспираций. Но в главных центрах у нас есть группы, вполне явные, которые употребляют свои средства сами, по своему усмотрению, действуют вполне самостоятельно, и между собой вполне дружны [...]»<sup>41</sup>. Литературой нельзя пренебрегать, даже сейчас, в это горячее время. Вот живой пример. Вы верно заметили, как нелепо отнеслись многие соц[иал-]демократы в своей прессе к движению 9-го января в Петербурге<sup>42</sup>. Немногим лучше отнеслась и *Tribune Russe*<sup>43</sup> социалистов-революционеров, принявшая покровительственный тон по отношению к Георгию Гапону<sup>44</sup> и обещая сделать из него дисциплинированного солдата революции (социал-демократической?). Но еще хуже было отношение многих соц[иал-]демократов в Петербурге. Мне пишут оттуда, подробно описывая предварительные собрания и т.д. И знаете ли вы, как отнеслись к этому наши теоретики-интеллигенты от социал-демократов? Во всем движении 9-го января они увидели одну провокацию! Все это движение 200000 человек, эта решительно шедшая ко дворцу (точно также как чартисты<sup>45</sup> шли, говоря: «пусть же стреляют в нас, коли на то пошло — и тогда народ прозре-

<sup>41</sup> Кушора в тексте.

<sup>42</sup> Речь идет о легальном рабочем движении, развернувшимся в 1904 — начале 1905 гг. в Санкт-Петербурге под руководством священника Г.А. Гапона.

<sup>43</sup> *La tribune russe. Bulletin bi-mensuel du mouvement Socialiste-Revolutionnaire* (в пер. с франц. — «Русская трибуна») — журнал, орган Партии социалистов-революционеров, выходивший на французском языке в 1904-1905, 1907-1909 и 1912-1913 гг. Издавался раз в два месяца. Редактором журнала был А. Рубанович. Секретарем редакции был Ж. Маритен, в будущем — известный католический философ и теолог.

<sup>44</sup> Гапон Георгий Аполлонович (1870–1906) — священник, общественно-политический деятель России. Уроженец села Белики Кобелякского уезда Полтавской губ. С 1902 г. участвовал в деятельности легальных проправительственных рабочих организаций. Основатель и лидер «Собрания русских фабрично-заводских рабочих Санкт-Петербурга» (август 1903 — начало января 1905 гг.). Один из организаторов Всеобщей забастовки в Санкт-Петербурге в декабре 1904 — начале января 1905 гг. и массового шествия бастующих к Зимнему дворцу 9 января. После расстрела этой демонстрации ушел в подполье, затем эмигрировал. В эмиграции примыкал к социал-демократам, затем к эсерам, поддерживал контакты с деятелями анархистского движения (П. А. Кропоткиным и В. А. Поссе). В августе принял участие в неудачной попытке доставить в Россию оружие на пароходе «Джон Графтон», предназначенного для организации вооруженного восстания в Санкт-Петербурге. В ноябре вернулся в Россию, как подлежащий амнистии по манифесту 17 октября 1905 г. Пытался восстановить свою рабочую организацию, для этого вступив в контакты с представителями власти, в том числе с С. Ю. Витте и руководителями МВД. По одной версии, убит 28 марта 1906 г. членами ПСР П. М. Рутенбергом и А. А. Дикгоф-Деренталем, действовавшими по заданию Е. Ф. Азефа, опасавшегося разоблачения своей провокаторской деятельности Гапоном. По другой версии — убит рабочими (из числа разочаровавшихся в нем бывших приверженцев и эсеров), недовольными сотрудничеством Г. А. Гапона с руководителями МВД.

<sup>45</sup> Чартисты (от англ. *charter* — хартия) — сторонники чартизма, общественно-политического течения, действовавшего в Англии в 1836-1848 гг. Своей целью ставило введение всеобщего избирательного права, рассматривая его, как средство добиться законодательной защиты социально-экономических интересов рабочего класса. Свое название получило от петиций (хартий), подписанных 260 тыс. чел. и поданных парламенту участниками этого движения в 1836 г.

ет!») вся эта сложная и, в конце концов, верная психика народа для них не существует. «Провокация?» Как в 1869-[18]70 г. они называли провокацией манифестации блузников-бланкистов<sup>46</sup> против наполеоновского правительства, как называли «провокацией» движение 31-го января, из которого родилось 18 марта, как называли «провокацией» анархистское движение 1893-[18]95 годов!!!

Факты русской революции проходят и промежутками, и в эти промежутки даже заграничный орган имел бы значение, чтобы разъяснить события — устанавливая верную точку зрения на них и т.д. — тем более, что (опять повторяю) русская революция возьмет не год, не два, а 5, 6, 7 лет, и волны, поднятые революцией, не улягутся и в десять лет. И в особенности в первые годы анархистам нужно отстаивать революционные принципы и самые результаты революции шаг за шагом от всех надувателей и эксплуататоров, политических и иных, которых выставит буржуазия, чтобы воспользоваться плодами революции. Нужно создать анархистское течение мысли в России.

Теперь самый ваш вопрос — не лучше ли, не полезнее ли помочь Боевой организации?

На это скажу прямо: самым большим несчастьем для русского революционного движения было бы, если бы боевые силы России сосредоточились в руках одной какой бы то ни было организации — не той идеальной организации, о которой мечтали юноши вступающие на революционное поприще, а одной из организаций, которые дает жизнь, и уже дала русская жизнь. На эту тему пришлось бы исписать листы. Но присмотритесь к действительности, как она есть и вы сами найдете ответ. Всякий революционер будет всей душой с Балмашовым<sup>47</sup>, но не всякий революционер будет с тем, кто претендует быть силой, стоящей позади этих героев. Ан-

---

<sup>46</sup> Бланкисты — сторонники бланкизма, одного из течений революционного движения во Франции в 1830-е — 1880-е гг. Свое название получил по имени своего основоположника — французского революционера и публициста Луи Огюста Бланки (1805-1881). Рассматривали революцию, как государственный переворот, организованный иерархически построенной революционной организацией, устанавливающей собственную диктатуру, в рамках которой будет осуществляться строительство социалистического общества. Имело большое влияние во Франции, где бланкисты предприняли две попытки государственного переворота (в 1839 и 1870 гг.). Наряду с анархистами сыграли большую роль в руководстве Парижской коммуны (1871 г.). В 1860-х — начале 1880-х гг. бланкизм имел заметное, хотя и далеко не преобладающее, влияние среди участников революционного движения в России, где появляется течение, получившее название «русского бланкизма». Его основоположниками были П. Г. Заичневский, П. Н. Ткачев и С. Г. Нечаев. Значительное влияние идеи бланкистов оказали на тактику и стратегию «Народной воли». Позднее, в конце XIX — начале XX вв. сочетание бланкизма с марксистской социально-экономической теорией было характерно для общественно-политических идей В. И. Ленина.

<sup>47</sup> Балмашов Степан Валерианович (1881-1902) — революционер. Уроженец Архангельска. Из семьи политического ссыльного. Один из участников студенческой забастовки в Киевском университете в 1900 г. В 1901 г. установил контакты с партией эсеров. 2 (15) апреля 1902 г. убил министра внутренних дел Д. С. Сипягина. Казнен.

джиолилло<sup>48</sup> или Бреши<sup>49</sup> тоже не абсолютно в одиночку справились с Кановас дель Кастильо, или с Гумбертом<sup>50</sup>. Также, поди, кто-нибудь помогал или доехать до места, узнать жизнь министра или короля. Только никто вследствие этого не вздумал объявить себя организацией, назначившей Анджиолилло или Бреши для совершения казни над Кановасом или итальянским королем.

И Анджиолилло и Бреши, и В. Засулич<sup>51</sup>, и Балмашов были и инициаторами и вершителями дела. Прочие были их пособники и больше ничего. Честь и слава группам, как бы малы они не были<sup>52</sup>, взявшим на себя выразить в данную минуту крики народной совести. Но тут их роль и кончается. И так оно происходит в жизни. Люди этих групп бывают вообще очень скромные люди и, совершивши свой подвиг, одни как герои (другие как помощники), возвращаются в ряды, если не погибли.

---

<sup>48</sup> Анджиолилло Микеле (1871-1897) — деятель анархистского движения Италии. 8 августа 1898 г. застрелил премьер-министра Испании А. Кановаса дель Кастильо. Таким образом Анджиолилло выразил протест против ареста 87 анархистов, социалистов и республиканцев, обвинявшихся в организации взрыва бомбы, произошедшего во время шествия Корпус Кристи в Барселоне 7 июня 1896 г., а также казни пятерых арестованных, вынужденных под пытками взять на себя вину за эту акцию. Кановас дель Кастильо Антонио (1828-1897) — испанский политический деятель. С 1874 г. — основатель и один из лидеров Либерально-консервативной партии. Премьер-министр Испании в 1875-1881, 1884-1885, 1890-1892 и 1895-1897 гг. Убит М. Анджиолилло.

<sup>49</sup> Бреши Гаэтано (1869-1901) — деятель анархистского движения Италии, рабочий. В 1890-х гг. неоднократно арестовывался за активное участие в забастовках. В знак мести за расстрел войсками мирной рабочей демонстрации в Милане 29 июля 1900 г. застрелил короля Италии Умберто I. Покончил жизнь самоубийством в тюрьме. Умберто I (1844-1900) — король Италии с 1878 г. В годы своего правления инициировал колониальные войны в Сомали и Эфиопии. В 1882 г. по его инициативе Италия вошла в Тройственный союз, став союзником Австро-Венгрии и Германии. Из-за частых вооруженных расправ полиции и войск над бастующими рабочими, был крайне непопулярен в Италии. По этой причине на него совершили неудачные покушения анархисты Д. Пассананте (в 1878 г.) и П. Аччарито (в 1897 г.). В 1900 г. убит Г. Бреши.

<sup>50</sup> Имеется в виду король Умберто I.

<sup>51</sup> Засулич Вера Ивановна (1849-1919) — деятель революционного движения России, публицист. Родилась в деревне Михайловка Гжатского уезда Смоленской губ. Из обедневшей дворянской семьи. С конца 1860-х гг. участвовала в революционных кружках. В 1870-х гг. примыкала к бакунистам. Неоднократно арестовывалась. 5 февраля 1878 г. совершила покушение на петербургского градоначальника Ф. Ф. Трепова, протестуя против отданного им незаконного приказа о порке политзаключенного А. С. Боголюбова за отказ снять перед ним шапку. Успев тяжело ранить Трепова, была немедленно арестована. 31 марта суд присяжных ее оправдал. Выстрел Веры Засулич рассматривался многими общественными деятелями, как первый акт революционного террора, совершенный народниками. Это событие имело большой общественный резонанс, связанный как с самим поступком Засулич, так и с оправданием ее судом. После освобождения ушла в подполье и эмигрировала в Швейцарию. В 1879 г. примкнула к революционно-народнической организации «Черный передел». С 1883 г. перешла на позиции марксизма, войдя в состав социал-демократической группы «Освобождение труда». На II съезде РСДРП (1903 г.) примкнула к меньшевикам. В годы Первой мировой войны занимала оборонческие позиции. В марте 1917 г. вступила в организацию Г.В. Плеханова «Единство». Осудила Октябрьский переворот 1917 г.

<sup>52</sup> Зачеркнуто: неизбежно маленьким группкам.

Но что бы мы подумали, если бы издатели какой-нибудь газеты помогшие, скажем, к примеру, Бреши или Анджиолилло, провозгласили себя Центральным комитетом анархической или революционно-социалистической партии?

Центральный комитет такое же зло в России, как и везде<sup>53</sup>. Выполнить то, что громко заявляет голос общественной совести — как было с Анджиолилло или Балмашовым — анархисты всегда сумели без централизации. Но не в одних этих актах состоит революция. Люди, которые только что познакомились с анархистами, видят в нем только выражение кровавой мести; но они быстро начинают понимать, что это — поверхностное понимание революционных обязанностей, что этого еще далеко не достаточно. Нужно еще нечто, кроме актов возмущения и мести: нужно, чтобы началось такое движение, которое бы разрушало троны, разрушало монархии и открывало дорогу к социальной революции. Немало актов мести совершили анархисты во Франции, Испании и Италии, но они скоро поняли, что нужно<sup>54</sup> еще что-то, чтобы действительно начался революционный период, и стали<sup>55</sup> работать для приготовления всеобщей стачки. Но не просто стачки, а восстания<sup>56</sup>, направленного как против капитала, так и против всех тех, кто управляет массой и угнетает ее. В такой именно период мы вступаем теперь в России, и у нас больше, чем где бы то ни было — как это отлично понял Гапон 9 января — важно, чтобы были затронуты народные массы. Можно перебить полдюжины великих князей, столько же министров, и все-таки революция еще не начнется в России. Видеть анархическую деятельность только в терроре также глупо, как и отрицать террор. Пролог еще не драма.

Негодование и возмущение, заговорившие повсюду после петербургской или миланской резни должны найти себе выходы. Расстреливанию рабочих на демонстрациях должен быть положен конец. Свирепству казаков и полиции нужно положить предел. Но этого мало. В России мы уже вступили в революцию: живой период. На Кавказе<sup>57</sup>, в Петербурге, в Москве, в Риге — везде наступает момент революции. Но и это не все. Революция далеко не пойдет, если массы народные — если московские, тульские, нижегородские и т.д. рабочие и мастеровые будут еще верить в царя и разубеждать их будут бумажками, а не такими массовыми явлениями, как 9-е января, если революционеры не будут чутко пользоваться всякими народными волнениями, чтобы поднимать массы против государства.

---

<sup>53</sup> Зачеркнуто: Но есть еще и нечто другое: террористы еще не революция. Люди, которые только что познакомились.

<sup>54</sup> Далее зачеркнуто неразборчивое слово.

<sup>55</sup> Зачеркнуто: подготавливать.

<sup>56</sup> Зачеркнуто: которое.

<sup>57</sup> Зачеркнуто неразборчивое слово; затем зачеркнуто также: в Гүрии.

В этом<sup>58</sup> понимании массовой жизни была роль анархистов в истории — в этом будет их роль и в русской революции. Многие уже выступают в этом направлении, не сознавая, что в Западной Европе их за это назвали бы анархистами. Надо дать им силу сознательного убеждения. Вот эту-то обязанность история возлагает на нас, обязанность подобную той, какая выпала на долю тех, кого во французской революции жирондисты<sup>59</sup> тогда называли анархистами. Обязанность, подобную той, которую исполнили революционные коммунисты во Франции в 1792–[17]93 гг., и во всех революционных движениях — в Лионе и по всей Франции.

Эту роль, кроме нас, никто не возьмет на себя. Она не ведет к господству, но часто ведет к полному перевороту всего строя жизни, перевороту, которому все те, кто хочет управлять, должны непременно мешать. Вот почему мы всегда готовы помочь тем, кто принимает на себя обязанность выразить голос угнетенного народного сознания; мы видим за этим еще более высокую задачу — задачу народной революции, которую ни Боевая организация, ни, еще менее, партия соц[иалистов]-революц[ионеров] не смогут выполнить.

Я, лично, как вы знаете, думаю, что всякая революция есть дело не какой-либо одной партии, а результат работы многих партий, начиная даже земскосборцами<sup>60</sup> и кончая нами. Вы поймете, поэтому, почему я думаю, что и социал-демократы и социалисты-революционеры имеют право на существование; мы были бы готовы остаться с ними в наидружеских федеративных отношениях, но выходит так, что даже такие отношения очень трудно удержать, потому что, кроме Чайковского, все остальные лидеры партий понимают федерацию в смысле подчинения. С их точки зрения, они правы. Раз они находят наши антицентралистические идеи вредными для их партии, то какая же может тут быть совместная деятельность?

Верные своим всегдашним принципам, мы здесь, как и вы в Америке, конечно, считаем своим долгом помогать соц[иалистам]-революционерам в тех пунктах, в которых мы имеем с ними точки соприкосновения. Мы и впредь готовы помогать им и действовать сообща, как анархисты в Париже действовали сообща с бланкистами, чтобы низвергнуть Гам-

---

<sup>58</sup> Зачеркнуто неразборчивое слово.

<sup>59</sup> Жирондисты — политическая партия во Франции в эпоху Великой французской революции. Свое название получила от департамента Жиронда, который ее основатели представляли в Законодательном собрании. Ее лидерами были Ж.-П. Бриссо, Н. де Кондорсе, П. В. Верньо, Ж. М. Ролан и др. Жирондисты выступали сторонниками политической теории Ж.-Ж. Руссо, выступали за установление федеративной республики во Франции. С марта 1792 г. находились во главе правительства Франции. Выступали против казни свергнутого короля Людовика XVI, революционного террора и установления максимума цен на продовольственные продукты. Были свергнуты якобинцами в результате переворота 31 мая — 1 июня 1793 г.

<sup>60</sup> Земскосборцы — речь идет об умеренных либералах, выдвигавших в конце XIX — начале XX вв. лозунг созыва в России Земского собора, который рассматривали в качестве парламентского учреждения.

бетту<sup>61</sup>, или вместе готовить восстание на случай избрания Ферри<sup>62</sup> в президенты республики, а также и в других, более недавних случаях<sup>63</sup>. Но из этого еще не следует, чтобы наш голос, наше понимание революции, должно было стушеваться перед их социал-демократическим мирозерцанием.

Мы знаем вперед, что неизбежно встретятся завтра же, на каждом шагу пункты, где мы разойдемся в корень. И мы должны, поэтому, заранее делать все, чтобы наше анархическое понимание жизни вообще и русской революции в частности провести независимо — на бумаге и в жизни. Недалеко ходить за примером. Перед 9 января социал-демократы были абсолютно против рабочего движения, которого руководителем оказался Гапон. Между тем, если бы в Петербурге были анархисты, то они бы, во-первых, непременно пошли бы, наоборот, в ряды народа, с народом, и, во-вторых, подготовили бы ужасные репрессалии на следующий день<sup>64</sup>.

Вместо этого, вместо того, чтобы быть с народом и предвидеть, чем кончится воскресная демонстрация, чтобы приготовиться к серьезной работе в понедельник, метафизики социализма, как правое, так и левое их крыло, т.е. как социал-демократы, так и социалисты-революционеры, не поняли своей роли в народном движении, противились ему сперва, а потом остались зрителями.

Нет, не так действовали и «народники», гебертисты<sup>65</sup> и другие во время французской революции. Они, из верноподданных движений народа создавали революционные, не отстраняясь от них, бросаясь в эти движения.

---

<sup>61</sup> Гамбетта Леон Мишель (1838-1882) — политический деятель Франции. В 1860-х — начале 1880-х гг. один из лидеров республиканского движения. Выступал в оппозиции режиму Наполеона III. После восстановления республики в сентябре 1870 г. — министр внутренних дел. Покинув осажденный германскими войсками Париж на воздушном шаре, прибыл в Тур, где фактически принял на себя полномочия главы государства за пределами осажденного Парижа, организовав сдерживание сил противника. В знак протеста против невыгодного для Франции мира с Германской империей, в марте 1871 г. сложил с себя полномочия депутата Национального собрания, но в июле был избран вновь. В 1881-1882 гг. премьер-министр.

<sup>62</sup> Ферри Жюль (1832-1893) — политический деятель Франции. В 1860-е — начале 1870-х гг. один из лидеров республиканской оппозиции режиму Наполеона III. После свержения императора — один из лидеров умеренных республиканцев. В 1879-1882 гг. министр народного просвещения. В 1880-1881 гг. премьер-министр. В 1883-1885 гг. министр иностранных дел. В 1887 г. был выдвинут кандидатом на пост президента республики, но после первого тура голосования снял свою кандидатуру. В 1893 г. избран президентом Сената.

<sup>63</sup> Следующее предложение зачеркнуто и затем подчеркнуто, как восстановление текста.

<sup>64</sup> Зачеркнуто: Предвидя, чем кончится мирная демонстрация 9-го числа.

<sup>65</sup> Правильно — эбертисты — радикальное крыло якобинцев, сторонники Жака-Рене Эбера (1757-1794), в 1792-1794 гг. издававшего газету Le Père Duchesne. Выступали за введение максимума цен, ужесточение террора против контрреволюционеров, насаждение атеистической идеологии и борьбу с церковью. В марте 1794 г. лидеры эбертистов призвали парижскую бедноту к вооруженному восстанию, но были арестованы и казнены.

Нет, товарищи! Нам надо выступить самим, не ссорясь с другими, но и не стыдясь самих себя. У нас есть свое за душой, свое понимание революции, и мы можем внести свою долю в общий поток, который, унося самодержавное государство в России, вместе с тем расчищает почву для социальной революции. Мы первые будем радоваться, видя, что идея вооруженного народного восстания делает такие успехи даже среди теоретиков социал-демократии. Но долго ли мы будем идти рука об руку с ними? Они долго ли останутся с народом в его революции?

Лучшее средство сохранить дружеские отношения с другими партиями, что очень желательно, — это работать совершенно независимо с ними. И ради этого надо, прежде всего, распространить наши воззрения в России и создать сеть групп, о которой я писал.

Источник: ГАРФ ф. 1129, оп. 2, д. 66, л. 1-14.

## 5. Письмо Г. Золотарева П. А. Кропоткину 20 марта 1905 г.

New York, March 20, 1905

Дорогой товарищ,

Чуть ли не десять дней прошли с тех пор, как я получил Ваше большое и дорогое письмо. И несмотря на то, что следовало немедленно отвечать на него, я все-таки до сих пор не писал, потому что хотелось раньше поделиться с товарищами мыслями и взглядами так ясно и подробно изложенными там. Я так и сделал. Правда, пробуждение товарищей к сознательной работе для нашего дела вызвалось силой и логикой здешних событий до получения Вашего письма, как я Вам уже раньше писал. Но Ваше письмо закрепило и оформило пробудившееся стремление к работе и надо надеяться, что оно примет все более и более «дружный» характер по мере того, как наши отношения с заграничными группами яснее и яснее определяют возможные формы нашей помощи. Конечно, одно уж теперь очень ясно. А именно, что мы можем служить делу собирания материальных средств, которые, без сомнения, очень нужны в деле пропаганды и организации. Пока — до сих пор — наша деятельность на этом и сосредоточилась. Еще до получения Вашего письма высланы Вам впервые 50 долларов. По получении же Вашего письма я созвал маленькую группу старых товарищей, порешивших остатки постоянной вспомогательной группе для Русского дела. Мы также решили завязать некоторые сношения с женеvской группой «Хлеб и Воля», к которой я, верно, на днях напишу. Мы решили отменить старое решение об исключительном применении фондов и просить Вас переслать из высланных Вами денег 250 долларов для «Хлеб и Воля»<sup>66</sup>, выражая тем самым наше глубокое желание видеть наш орган, во-1)<sup>67</sup> более частым изданием, а во-2)<sup>68</sup> более солидным выразителем анархической пропаганды для России. Вообще мы решили предоставить Вам

<sup>66</sup> Примечание Золотарева: Это помимо тех денег, что мы выслали группе.

<sup>67</sup> Так в документе. Следует читать: во-первых.

<sup>68</sup> Так в документе. Следует читать: во-вторых.

полнейшее распоряжение остальными деньгами, как для литературных, так и для иных революционных условий.

Конечно, дорогой товарищ, «выражение анархической пропаганды» может быть разнородно, да и вообще теоретическое понимание анархизма может быть не одинаковое у разных товарищей, но то, что является общим достижением нашего идеала, должно иметь свое влияние на ход революционных событий в России не только потому, что анархисты всего лучше понимают революционное дело, или всего больше проникнуты духом народных восстаний, но, казалось бы, всего больше потому, чтобы идеалы безгосударственно-федеративного сожительства свободных групп — идеалы анархизма, должны всего больше воплощаться в новоформирующейся жизни Русского народа, в послереволюционный период, в период формирования новых общественных условий. Ведь скажете Вы, «что эксплуататоров и на революцию бывает» — а сколько их, боже, после революции. Сколько водителей и путеводителей — сколько нянек и бабок водится в народе после того, как бурные потоки революции улягутся и начнется созидательная жизнь, жизнь народного творчества. Только могучее сознание народных масс, ясно рисующее народу<sup>69</sup>, в простоте его понимания, воплощенные в этом сознании идеалы, может победить врагов народа и уничтожить зачатки новых форм рабства. Вот что, мне кажется, пока теперь необходимейшая наша теоретическая работа. Но подобно тому, как для серьезного анархистического движения в России — как Вы справедливо замечаете — нужны здоровые ячейки по всей России и серьезные люди, умеющие заложить здоровое начало такому движению — подобно тому<sup>70</sup> кажется нужен и здоровый орган — здоровое, могучее слово, которое могло бы предоставить людям<sup>71</sup>, слушающим нас, понимать то общее достижение нашего идеала, которое вырабатывается постоянным товарищеским обменом мыслей, по так называемым программным вопросам. Конечно обмен мыслей не в форме ученых трактатов наподобие тех, которые — минуя свое назначение «Рев[олюционная] Рос[сия]»<sup>72</sup> печатает изо дня в день, а обмен мыслей по программным же вопросам, которые вытекают из живого движения и включают не только приобретенный ответ старых товарищей для молодых, но и их долгое<sup>73</sup> обдумывание своего идеала, на широкое понимание его и их глубокую веру в него. Сколько добра оно бы принесло движению! Ну вот хоть для примера, не по вопросу принципа, а по вопросу тактики.

---

<sup>69</sup> Зачеркнуто: человеку.

<sup>70</sup> Зачеркнуто: мне.

<sup>71</sup> Зачеркнуто: миру.

<sup>72</sup> «*Революционная Россия*» — газета, центральный орган Партии социалистов-революционеров. Выходила с 1900 г. Первоначально — орган Союза социалистов-революционеров. В январе 1902 — декабре 1905 гг. — центральный орган партии эсеров.

<sup>73</sup> Зачеркнуто: глубокое.



Мы все здесь читали заметку об организации журнала Л[истки] «Хлеб и Воля»<sup>74</sup>, который является результатом Вашей конференции или совещания; или же мысль об организованном терроре мы прочли и в Вашем письме, и хотя все товарищи соглашались с основной мыслью — а именно, что «террор еще не революция» — преобладающее мнение здесь среди нас, и которую я лично вполне разделяю, совсем<sup>75</sup> не согласно ни с тем, ни с другим пониманием этого верного вопроса. Мы тут думали, что если организованный террор, как выражение сознательной народной мести, действительно угрожает постепенным зарождением господства маленькой группы людей в виде Исполнительного комитета или «боевой организации» над целой партией, против которой рано или поздно партии придется бороться, то террор личной инициативы, в форме ли сознательной народной мести, или что еще хуже, в форме «пропаганды действием» так-таки прямо ставит целую партию и ее теоретические идеалы будущего в ответственность перед миром — перед целым миром живых людей — за акты отдельных личностей, часто, правда, великих героев, отдающих свою жизнь для человечества, но иногда также простых мономаньяков<sup>76</sup>, причиняющих неизмеримый вред всему движению и в силу действий которых создается ненужная бесчеловечная травля на всех заступников этих идеалов, не только со стороны господствующих классов, или тех, которые именуются социалистами, но даже со стороны более или менее просвещенных народных масс. И спрашивается, как быть? С одной стороны, партийно-организованный террор вырождается в господство группы героев над партией и с другой стороны вся партийная деятельность, многолетняя борьба и пропаганда, может парализоваться хотя на время<sup>77</sup> самыми страшными реакционными репрессиями, вызванными одним истериком-мономаньяком. Кому-кому, но нам здесь за подтверждением такого взгляда не далеко ходить. И наконец, мы еще научаемся отличать массовой террор от личного и партийно органи-

---

<sup>74</sup> «Листки «Хлеб и Воля»» — общественно-политическая газета. Печатный орган анархистов-коммунистов-«хлебовольцев». Выпускалась в Лондоне 30 октября 1906 — 5 июля 1907 с периодичностью один раз в две недели. Вышло 18 номеров. Главным редактором газеты фактически был П.А. Кропоткин. В состав редакции входили: М. И. Гольдсмит, И. С. Книжник-Ветров, П. Кушнир, Нагель, В. И. Федоров-Забрежнев, А. М. Шапиро. В газете сотрудничали др. участники анархистского движения России (Л. В. Гогеля (Иконникова), Д. Новомирский (Я. И. Кирилловский), Г. Б. Сандомирский), Испании (Ф. Таррида дель Мармоль), Франции (М. Пьерро) и Швейцарии (Ф. Брупбахер).

<sup>75</sup> Зачеркнуто: никак.

<sup>76</sup> Мономаньяк — термин психиатрии, обозначающий навязчивую или чрезмерную увлеченность какой-либо идеей или субъектом. Был введен в 1810-е гг. французским психиатром Ж.-Э. Д. Эскиролем.

<sup>77</sup> Зачеркнуто: и вызвать.

зованного. Конечно, мы понимаем, что массовой террор<sup>78</sup> и есть или революция или программа ее<sup>79</sup>, но мы также понимаем, что в той или другой форме его, этого рода террор свободен от недостатков предыдущих двух родов<sup>80</sup>, а к нему-то подготавливает и только неутомимая пропаганда слова. Без сомнения, в действительных народных восстаниях проявляются и другие роды террора, но тогда нам кажется, что спорадически организованный террор менее безопасен для целой партии, т.е. в смысле ответственности ее за террористические акты, чем спорадически проявляющийся террор личной инициативы. Конечно наше мнение не может быть заключительным по вопросу о терроре, но согласитесь, сколько пользы было бы для наших товарищей в России, если бы наш орган «Хлеб и Воля» открывал эти так называемые программные вопросы, дал бы нам широкий обмен мыслей всех товарищей. На товарищей издательства «Хлеб и Воля», как и на нас самих, ляжет прямая обязанность сделать из этого органа большой и хороший орган для России. Ну и попробуем его раньше всего обеспечить денежными средствами и будем надеяться, что все остальное последует постепенно.

Возможно, что я Вам на этот раз уточнил, но Вы сами сказали, что Вы рады тому, что наша переписка возобновилась и я конечно очень и очень хочу, чтобы мы частенько переписывались, так как и такая переписка может принести большую пользу нашему общему делу.

Ваш с дружеским приветом  
Золотарев

Передайте поклон также жене и товарищам. Бабушке привет от нас, она верно посещает Вас.<sup>81</sup>

Источник: ГАРФ ф. 1129, оп. 2, д. 1231, л. 10-12 об.

## 6. Письмо Г. Золотарева П.А. Кропоткину от 22 июня 1905 г.

New York, June 22, 1905

Дорогой товарищ,

Я только что получил Ваши письма и видел Яновского. Я спешу писать Вам ввиду того странного, непонятного требования денег от Вас Бундом, денег, о которых никогда, нигде речи не было<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Массовой террор — имеется в виду насильственная стратегия политической борьбы, подразумевающая применение актов индивидуального террора в связи с массовыми выступлениями трудящихся на почве социально-экономической борьбы (забастовки, крестьянские восстания и т.п.). Анархисты предполагали, что такого рода акты проводятся непосредственно самими участниками социальных движений, по собственной инициативе, без какого-либо контроля со стороны функционеров политических партий.

<sup>79</sup> Так в тексте.

<sup>80</sup> Зачеркнуто: террора.

<sup>81</sup> Далее неразборчивое предложение из трех слов.

<sup>82</sup> 1 и 3 июня 1905 г. представитель Заграничного комитета Бунда М. Надель обратился к П.А. Кропоткину с письмами, в которых утверждал, что часть денег, присланных из США от редакции «Фрайе арбетер штиме», предназначалась Бунду и должна быть передана ему.

Итак, пусть оно будет ясно: Вам незачем собираться или обсуждать, так как деньги, посланные Вам через Fr[ei]e Arb[eter] St[imme] были собраны анархистами для анар[хической] рев[олюционной] работы в России, и никаких денег из них мы не предназначали для других организаций — ни для Бунда, ни для Соц[иалистов]-Рев[олюционеров], ни для каких-либо других организаций, явно и ясно неанархических. Для нас все это было вновь ясно и раньше, и теперь, и никому не приснилось требование Бунда до тех пор, пока Вы не сообщили о нем. С нашей стороны следовательно никаких недоразумений не было и быть не могло. А если есть какое-либо недоразумение, то оно со стороны Загран[ичного] Ком[итета] Бунда, основанное, по-видимому, на очень подленьком сообщении из New York'a, что мол у Вас таких-то и таких-то деньги имеются. Но такие сообщения сушая ложь. Я поэтому немедленно постараюсь увидеть здешнего представителя Бунда и потребую от него во имя наших товарищеских отношений восстановить правду и уничтожить всякого рода недоразумения и с их стороны. Хотелось бы мне писать Вам, но время у меня тоже теперь мало, а отложить отправку письма не хочется. Лучше напишу Вам позже. Пока шлю Вам дружеский привет и остаюсь Ваш  
Н.<sup>83</sup> Золотарев

Сердечный привет всем Вам и поклон от жены и мальчика.

H.S.

Источник: ГАРФ ф. 1129, оп.2, д.1231, л.13-13 об.

## 7. Письмо Г. Золотарева П. А. Кропоткину от 9 декабря 1912 г.

New York 9го декабря 1912.

Дорогой товарищ,

В субботу 7-го и сегодня 8-го мы с глубокой радостью торжественно праздновали день Вашего 70-тилетия<sup>84</sup>. Какая радость. Какое счастье было быть на этом торжественном празднике и вместе с[о] старыми товарищами излить глубокие чувства любви старому борцу и великому носителю великих идеалов. Какая радость в самом деле в один торжественный миг передать все то, что вызывает в душе милый облик великого учителя народных масс, стоя-

---

В подтверждение своих претензий он цитировал соответствующее письмо, полученное от нью-йоркских бундовцев. В ответном письме от 10 июня Кропоткин заявил, что в письмах, которые сопровождали деньги, ни словом не упоминалось о том, что бундовцам причитается какая-либо часть средств. Тем не менее, для того, чтобы прояснить ситуацию, Петр Алексеевич обещал Наделю, что напишет Яновскому и выяснит этот вопрос. (Переписка П.А. Кропоткина с М. Наделем 1931, 279). Как мы видим из письма Золотарева, деньги бундовцами не предназначались и получить их должны были исключительно российские анархисты. Вероятно, Надель и его нью-йоркский корреспондент действовали по инерции, полагая, что анархисты по-прежнему, как и до 1905 г., будут оказывать им финансовую помощь.

<sup>83</sup> В тексте проставлена латинская буква *H*, с которой начинается имя Золотарева в его английской транскрипции.

<sup>84</sup> Речь идет о митинге в честь 70-летия со дня рождения П. А. Кропоткина, проведенном 7 декабря 1912 г. в «Карнеги-холле».

щий чуть ли не навеки на славном избранном посту. И чувствовалась эта радость и счастье не только среди товарищей, но и среди народных масс, присутствовавших на празднике. И все — и все, казалось, были проникнуты великим торжеством. Да, дорогой товарищ, нам было радостно и хорошо и мне захотелось написать Вам сегодня — сейчас. И от души поздравить Вас — от себя, от жены и от «внучка» — сына. Он ведь теперь уж 20-летний юноша.

«Fr[eie] Arb[eter] St[imme]» в знак торжества выпустил особый номер, в котором я кратко указал на главные моменты Ваших трудов, а группа других товарищей, как Вас уже верно известили, сорганизовалась для издания Ваших трудов на еврейском языке для еврейских масс. Всякий приносит свою лепту к нашему общему празднику. Будьте же здоровы, дорогой товарищ, и будем надеяться, что судьба еще на долгие-долгие года сохранит Вас для нас.

Ваш искренне, поздравляю

H. Solotarov

Источник: ГАРФ ф.1129, оп.2, д.1231, л.15-16

### Библиография

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) ф. 1129, оп. 2, д. 66, 1231.

Анархисты: Документы и материалы, 1883-1935 гг. Т.1. М.: РОССПЭН, 1998.

Гольдман Э. Проживая свою жизнь. Автобиография. Т. I. М.: Радикальная теория и практика, 2015.

Гончарок М. Пепел наших костров. Очерки истории еврейского анархистского движения (идиш-анархизм). М.: Common place, 2017.

Кропоткин П.А. Письма Кропоткина Яновскому [в:] Максимов Г. П. (сост.). *П. А. Кропоткин и его учение: Интернациональный сборник, посвященный десятой годовщине смерти П. А. Кропоткина*. Чикаго, Илл[иннойс]: Федерация Русских Анархо-Коммунистических Групп Соед[иненных] Штатов и Канады, 1931, с. 251-268.

Переписка П. А. Кропоткина с М. Наделем [в:] Максимов Г. П. (сост.). *П. А. Кропоткин и его учение: Интернациональный сборник, посвященный десятой годовщине смерти П. А. Кропоткина*, Чикаго, Илл[иннойс]: Федерация Русских Анархо-Коммунистических Групп Соед[иненных] Штатов и Канады, 1931, с. 251-269.

Черкезов В. Н. Раскол среди социалистов-государственников [в:] *Доклады Международному революционному рабочему конгрессу 1900-го года [в Париже]*. Лондон: Группа Русских Коммунистов-Анархистов, 1902, с. 26-40.

Avrich P. *Anarchist Portraits*. Chichester: Princeton University Press, 1988.

Avrich P. *Anarchist Voices. An oral History of Anarchism in America*. Edinburgh, Oakland, West Wirginia: AK Press, 2005.

Avrich P., Avrich K. Sascha and Emma. *The anarchist Odyssey of Alexander Berkman and Emma Goldman*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

Minkin H. *Storm in My Hearth. Memoires from the Widow of Johann Most*. Oakland, Edinburgh, Baltimore: AK-Press. 2015.

Yanovsky S. Comrade H. Zolotarov, The Freedom-Pioneer, and the Jewish Workers' Movement in America [in:] *Bulletin of the Kate Sharpley Library Online*, No.50-51, July 2007, <<http://www.katesharpleylibrary.net/v41pzt>>

Patten J. (ed.). *Yiddish anarchist bibliography*. London: Kate Sharpley Library, 1998.

Zimmer K. *Immigrants against the State. Yiddish and Italian Anarchism in America*. Urbana, Chicago, Springfield: University of Illinois Press, 2015.

Публикация Дм. Шевелёва

## **Испытание сионизму. Доклад Д. Бен-Гуриона на Билтморской конференции 1942 г.**

Представленный ниже документ — перевод доклада Д. Бен-Гуриона на Билтморской конференции 1942 г. С 1935 по 1948 гг. Д. Бен-Гурион занимал пост главы Правления Еврейского агентства в Палестине. Этот текст отложился в личном фонде И. М. Майского в Архиве Российской академии наук (АРАН, ф. 1702, оп. 6, д. 52, лл.1-7), машинопись, 13 страниц, на английском языке. В деле имеется также Устав Гистадрута (*Histadrut ha-klalit shel ha-'ovdim ha-'ivrim be-Eretz Yisrael*) на 8 стр. (машинопись, на англ. яз.). На стр. 1 доклада — надпись рукой Бен-Гуриона по-английски: «Уважаемый г-н Майский! Здесь Вы сможете найти краткое описание экономических возможностей Палестины. Ваш Д. Бен-Гурион». Отчеркнуто в документе. Такая надпись свидетельствует о том, что Д. Бен-Гурион лично передал (или прислал) бумаги И. М. Майскому, тогдашнему послу СССР в Великобритании.

Автор этих строк уже указывал на контакты лидеров сионистского движения — Х. Вейцмана и Д. Бен-Гуриона — с советскими представителями в период Второй мировой войны (см.: Шевелев 2018): они подтверждаются опубликованными дипломатическими документами (см.: СИО 2000) и личным дневником И. М. Майского (Gorodetsky 2015). Как писалось ранее (см.: Шевелев 2018), первая встреча Бен-Гуриона и Майского, очевидно, состоялась 9 октября 1941 г. Данный вывод сделан на основании опубликованной записи этой встречи (СИО 2000, т.1, кн.1, 22-25). В беседе с советским представителем Бен-Гурион подчеркивал свое особое положение как «лидера еврейского народа и профсоюзного движения во всем мире», а также упоминал участие в работе Всероссийской сельскохозяйственной и кустарно-промышленной выставки в Москве 1923 г. Если бы визави были знакомы до этого, едва ли еврейский политик стал бы акцентировать внимание на своем положении в сионистском движении.

С большой долей уверенности можно утверждать, что контакты с представителями СССР входили в стратегию деятельности Сионистской организации в годы войны. Одной из задач такой стратегии было добиться благоприятного отношения всех стран антигитлеровской коалиции к целям сионистского движения; другой — стал поиск новых партнеров и покровителей (помимо Великобритании). Обнаруженный документ подтверждает наличие этих двух задач в поле зрения лидеров сионизма.

Билтморская конференция (9-11 мая 1942 г.) решала обе указанные задачи. Конференция осудила политику Белой книги 1939 г., четко сформулировав цель сионизма: создание в Палестине еврейского государства («Еврейского содружества»). Такое государство, по мнению делегатов конференции, по окончании мировой войны полностью должно было быть включено в систему «демократического мира». Участники съезда призвали передать Еврейскому

агентству полный контроль над еврейской иммиграцией в Палестину. Решения Билтморской конференции поддержала большая часть сионистского движения, в том числе — палестинские сионисты и сионисты американские, что означало постепенное смещение центра движения из Англии в США. Собственно, найденный документ воспроизводит детали вопросов, обсуждаемых на Билтморской конференции (о ней см.: Levitats [1944]; Лакер 2000, с. 770-775).

Публикуемый текст оспаривает распространенный в историографии тезис о борьбе за руководство в сионистском движении двух направлений — линии Бен-Гуриона, стоявшего за тесное сотрудничество с Соединенными Штатами, и Х. Вейцмана, ратовавшего за продолжение сотрудничества с англичанами (см.: Лакер 2000, 769). Из приводимого доклада видно, что Бен-Гурион не выдвигал тезиса о разрыве связей с Великобританией, выражая надежду на помощь всех стран, сражавшихся с нацистами: и Британии, и США, и Советского Союза. К тому же, имеющиеся опубликованные документы показывают, что именно Вейцман доводил до сведения Майского возможность прекращения контактов с Лондоном (СИО 2000, т.1, кн.1, 15-17; Gorodetsky 2015, 329-331). В итоге, приводимый документ показывает, что стратегическая ориентация на ту или иную державу-покровителя не была существенным различием между «курсами» Вейцмана и Бен-Гуриона — суть конфликта между двумя лидерами состояла, скорее, в личном соперничестве.

После Билтморской конференции (май 1942 г.) И. М. Майский виделся с Д. Бен-Гурионом в октябре 1943 г. во время возвращения советского посла из Лондона в Москву (Gorodetsky 2015, 543). В течение нескольких дней Майский был гостем Верховного комиссара Палестины Г. А. Мак-Майкла<sup>1</sup>. В Архиве РАН имеется программа пребывания советского представителя на Ближнем Востоке. 1 октября он должен был выехать из Каира в Палестину, добраться туда к вечеру того же дня, и в течение двух дней оставаться в гостях у британского представителя. 4 октября советский посол должен был покинуть Палестину (АРАН, ф.1702, оп.3, д.146, л.7)<sup>2</sup>.

Сохранился черновик письма советского посла сэру Г. Мак-Майклу, где Майский благодарит британского представителя за прием, оказанный ему в Иерусалиме (АРАН, ф.1702, оп.3, д.146, л.24). Набросок письма Майского без даты, написан, скорее всего, между 4 и 11 октября 1943 г.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Мак-Майкл, Гарольд Альфред, сэр (1882-1969) — британский колониальный деятель; в 1938-1944 гг. — Верховный комиссар Палестины. Его пребывание на этом посту ознаменовалось жесткой борьбой с нелегальной иммиграцией и преследованием еврейских радикальных подпольных групп. К этому же времени относится инцидент с судном «Струма» 1942 г., упомянутый ниже.

<sup>2</sup> Публикаторы дневника Майского говорят о трех днях его пребывания в Палестине (Gorodetsky 2015, 543). О встрече Майского с Бен-Гурионом в октябре 1943 г. см.: поддержку из Протокола заседания Правления Еврейского агентства для Палестины от 4 октября 1943 г. (СИО 2000, т.1, кн.1, 87-89).

<sup>3</sup> 4 октября Майский должен был уехать из Палестины, а 11 октября датирован черновик письма Майского в Багдад, британскому послу при иракском королевском дворе Кинахану Корнваллису (АРАН, ф.1702, оп.3, д.146, л.22).

Требует объяснения еще один аспект публикуемого документа — надпись, сделанная рукой Бен-Гуриона относительно «экономических возможностей» Палестины на первой странице посланного Майскому документа (АРАН, ф. 1702, оп. 6, д. 52, л.1).

Выше уже упоминалась встреча Бен-Гуриона и советского посла в Лондоне 9 октября 1941 г. На этих переговорах собеседники не говорили об «экономических возможностях». Речь об этом велась во время пребывания Майского в Палестине (СИО 2000, т.1, кн.1, 88). Спустя некоторое время после этого, 8 августа 1944 г., в продолжение встреч в Палестине, Д. Бен-Гурион препровождает Майскому, на тот момент заместителю наркома иностранных дел, меморандум об экономическом развитии ишува и возможностях расселения там еврейских иммигрантов (СИО 2000, т.1, кн.1, 93-94). На этом основании можно предположить, что публикуемый ниже доклад Бен-Гуриона был послан Майскому гораздо позднее мая 1942 г., вполне вероятно, что между 4 октября 1943 г. и 8 августа 1944 г.

Необходимо добавить, что тема «экономических возможностей» Палестины в контактах с советскими представителями появилась у сионистских лидеров по двум причинам: во-первых, с целью поощрить Советский Союз к торговым отношениям с еврейской частью Палестины и, во-вторых, добиться поддержки Москвы в решении проблемы иммиграции в Палестину во время предстоящего послевоенного урегулирования. Этот вывод можно сделать на основании уже опубликованных дипломатических документов (СИО 2000, т.1, кн.1).

Публикуемый документ найден автором этих строк в Архиве РАН, и им же переведен на русский язык.

*Дм. Шевелёв*

### ***Д. Бен-Гурион***

#### ***Испытание воплощением в жизнь:***

#### ***могут ли быть достигнуты принципы сионизма?***

Сейчас крайне важно предпринять все меры для достижения принципов сионизма. Война. А это — война, затрагивающая все человечество, бросающая вызов всем народам, цивилизациям, политическим институтам и чаяниям, с жестоким экзаменом на выживание. Наш народ был обречен нацистским врагом на полное физическое уничтожение. Мы верим, что мы выйдем из этой войны победителями, и наш народ сможет выжить как единое целое. Тогда перед сионизмом встанет самое тяжелое и самое суровое испытание: испытание воплощением в жизнь.

После этой войны сионизм будет отличаться от того сионизма, который был после войны прошедшей, в двух аспектах. Изменилось положение и еврейского народа, и еврейской родины. После прошедшей войны, когда Англия, Америка и две другие свободные западные демократии, какими тогда они были — Франция и Италия — решили исправить историческую ошибку по отношению к еврейскому народу и признали его права на восстановление

его древней родины. Положение же евреев даже в тех странах, где они страдали более всего, не было таким отчаянным и безнадежным, как будет после окончания настоящей войны. Тогда казалось, что нашу задачу по переустройству Палестины с целью принятия новых поселенцев можно было выполнять не спеша.

Но после этой войны перед нами встанет совершенно другая ситуация. Размеры и потребности еврейской иммиграции будут несоизмеримы даже в еврейской истории. Дебаты о том, является ли сионизм политическим или духовным [течением], морально устарели. Либо сионизм обеспечит осязаемое и быстрое, разрешение насущной нужды истребленного еврейства, и посредством массовой иммиграции и колонизации заложит стабильные основы свободной самоуправляемой еврейской Палестины, или же он не имеет смысла.

В последней войне Палестины как отдельной исторической области не существовало, так же как Сирии и Ирака. Они, как и большинство арабских стран, были частями Оттоманской империи. Под турецким владычеством в течение 400 лет Палестина не имела турецкого населения или турецкой культуры. Это была практически [ни кем] невостребованная земля, за исключением еврейского народа, который все это время никогда не переставал относиться к ней, как к Земле Израиля.

Сейчас же ситуация другая. Некоторые из соседних стран стали независимыми арабскими королевствами, а они видят в Палестине часть Арабской империи. Послевоенное урегулирование обязано будет, так или иначе, принять решение по Палестине.

Достижения сионизма ставят две важных проблемы: одна — экономическая, другая — политическая. Начну с экономической — т.н. проблемы емкости<sup>4</sup>.

С момента последней войны Палестина приняла больше еврейских иммигрантов, чем какая-либо иная страна, а в определенные периоды, когда искусственные ограничения на въезд были ослаблены, более чем все страны вместе взятые. Но учитывая масштаб проблемы еврейских беженцев, после этой войны, логично возникает вопрос: сколько еще евреев может осесть в Палестине на прочных экономических основах?

Никто всерьез не сможет предоставить даже подобие четкого арифметического ответа [на этот вопрос]. Наука еще не обнаружила, да и не знает, об-

---

<sup>4</sup> «Экономическая емкость» (англ.: *economic capacity*) — термин, появившийся уже в «Белой книге» 1922 г., который означал возможности страны принять новых иммигрантов. В отношении «экономической емкости» «Белая книга» У. Черчилля утверждала: «Иммиграция не может быть настолько большой по размеру, чтобы превышать то, что можно определить как экономическую емкость страны в период принятия новых мигрантов. Крайне важно, чтобы прибывающие не стали бременем для народа Палестины в целом, и не лишили работы какую-либо его часть» (Cmd. 1700). В свою очередь, «Белая книга» 1939 г. констатировала, что «экономическая емкость по принятию иммигрантов стала единственным фактором ограничивающим въезд в страну». При этом английские власти вводили квоту на еврейскую иммиграцию, утверждая, что ограничения будут соответствовать «экономической емкости» страны (Cmd. 6019).



наружит ли вообще, надежный метод прогноза того, сколько людей сможет поселиться на заданной территории в какой-либо стране. Все размышления об экономической емкости относятся к сионистским, или же антисионистским умозаключениям.

То, что обычно называют экономической емкостью, — не есть фиксированная и устойчивая величина, но меняющееся, колеблющееся число, которое зависит в большой степени, если не в большей, от человеческого фактора, так же как от природы и поверхности страны. В человеческом факторе нет ничего наиболее решающего, чем нужда, а наша отчаянная нужда — это существенный элемент для создания экономической емкости. Другой элемент — наши созидательные возможности, наша предприимчивость и наш дух первопроходцев. Важны еще наши глубокая любовь и преданность исторической родине. Первостепенным фактором является и режим в стране: политические, юридические и административные условия, влияющие на еврейскую иммиграцию и колонизацию. Отдельно экономический аспект может обсуждаться по трем направлениям: сельское хозяйство, промышленность, [освоение] моря.

#### Сельское хозяйство

С уверенностью можно сказать, что последующее сельскохозяйственное развитие в значительной степени будет определяться размерами страны и количеством земель, способных принять поселенцев. Но с точки зрения колонизации, даже земля не является статичной фиксированной величиной. Хотя имеются такие параметры, которые увеличить невозможно — протяженность и объем — можно наращивать третью величину — плодородие, или урожайность, — что и было продемонстрировано в Палестине.

На конференции по Палестине в 1939 г. в Лондоне арабская делегация сделала заявление о том, что во всей Западной Палестине<sup>5</sup> культивируемые земли составляют только 7 млн дунамов. Общая площадь страны — 26,5 млн дунамов. В таком случае, согласно арабскому заявлению, около 19 млн дунамов земли не используются и не обрабатывались. Практика показывает, что те земли, которые не обрабатывались арабами, или которые рассматриваются ими как непригодные для использования, [на самом деле] для обработки годятся и евреями обрабатывались. По существу, внушительная часть земли, на которой селились евреи, расположена на тех участках, которые до настоящего времени считались непригодными для возделывания — пески Ришон-ле-Циона, болота Хадеры, скалы Моцы, каменные холмы Ханиты, и — наиболее показательный пример — самый малярийный район в Палестине — долина Хула, которая считалась не пригодной [для жизни] не только арабами, но и правительством, и которая сейчас [стара-

---

<sup>5</sup> Не совсем понятно, что Бен-Гурион относит к «Западной Палестине»: либо территорию Палестины, находящуюся под управлением мандатных властей, соответственно «Восточная Палестина» в данном контексте — Трансиордания, либо часть Палестины, которую британцы предлагали выделить под Еврейское государство согласно плану раздела в 1937-1938 гг.

ниями] наших халуцим<sup>6</sup> превращена в самый процветающий и плодородный район Палестины.

Евреи не просто приобретают землю, но восстанавливают, осушают, сажают леса, удобряют и, там, где может быть найдена вода, проводят орошение. И таким образом, вводя современные и интенсивные методы обработки [земли], теперешнюю механизацию, новые породы скота и птицы, новые виды растений и семян, севооборот масличных культур, используя поверхностные и подземные воды с максимальной пользой, они делали новые площади пригодными для поселения и повышали доходность до такой степени, что смогли уверенно поднять уровень жизни. В то же время, [поселенцы] постепенно ограничили площадь, необходимую для натурального хозяйства с 250 дунамов на семью, как было на ранних этапах колонизации, до 100 дунамов на неорошаемых равнинных землях, 50 дунамов в горах, где выращивались фруктовые деревья, и 20-25 дунамов на орошаемых участках.

На арабских территориях численность арабского населения почти не меняется, в то время как население территорий еврейских поселений существенно увеличивается. Экономические стандарты арабских [жителей] увеличились, и они стали использовать улучшенные методы обработки земли, как их соседи - евреи.

Для удобства сельскохозяйственного поселенчества западная Палестина может быть разделена на четыре части: равнина, составляющая 4 602 900 дунамов, холмистая местность, [размером] 8 088 000 дунамов, Неgev (южная часть Палестины), 12 577 000 дунамов, и пустынная Иудея, площадью 1 050 900 дунамов.

На равнине около 3 500 000 дунамов нуждаются в орошении; орошаемая площадь в настоящее время составляет 350 000 [дунамов]. Доходность с одного орошаемого дунама земли равняется доходности по меньшей мере с десяти дунамов неорошаемых. Каждый из 3 млн дунамов если их полностью орошать, создает пространство для 25-30 тыс. новых поселенцев, оставляя достаточно место для старых жителей, евреев или арабов.

На холмистой местности около 4 500 000 млн<sup>7</sup> дунамов в настоящее время не используются и официально считаются непригодными. До настоящего времени евреи претендовали примерно на 350 000 дунамов такой «непригодной [для возделывания]» земли и основали процветающие поселения на холмах Иерусалима, Самарии и Галилеи. По крайней мере остальные 2 500 000 дунамов обширного холмистого пространства могут быть взяты евреями для возделывания, создавая [таким образом] территорию для других 50 000 семей.

В отношении Негева сэр Джон Хоуп Симпсон, отправленный британским правительством в 1930 г. для анализа сельскохозяйственных возможностей Палестины, сообщал: «Осуществление ирригации даст начало практически

<sup>6</sup> Халуцим, ивр., мн. ч., в библейском иврите — «вооруженные воины», в современном иврите — «пионеры», «первопроходцы»; в последнем значении термин появился в сионистской публицистике еще в конце XIX в.

<sup>7</sup> Так в тексте. По-видимому, надо: 4,5 млн.

неограниченному использованию земли в районе Беер-Шевы... До настоящего времени не было предпринято ни одной попытки выяснить существует ли нет снабжение артезианской водой»<sup>8</sup>. Королевская комиссия лорда Пиля 1937 г. отмечала: «На момент настоящего отчета правительством было сделано крайне мало для обнаружения воды в Палестине»<sup>9</sup>. Но вода была найдена евреями в различных частях Палестины, даже там, где не верилось, что она существует. И согласно мнению экспертов по еврейской колонизации, вода для Негева может стать доступной, во-первых, бурением артезианских скважин, во-вторых, строительством плотин, и, в-третьих, переносом воды из рек на севере (Яркон, Иордан, Ярмук, Литани). Предоставление необходимых власти и функций для обеспечения Негева водой станет возможным для сотен тысяч новых иммигрантов осесть на земле только в этой области. Сейчас Негев — половина Западной Палестины — полностью незаселенная территория, за исключением скитающихся бедуинов.

Опыт еврейского поселенчества в Палестине показал, что на одну семью, занятую в сельском хозяйстве, по меньшей мере три других семьи могут заняться промышленностью, торговлей и свободными профессиями.

#### Промышленное развитие

Хотя Палестина испытывает недостаток сырья, она превосходит выгодным географическим положением в качестве моста между тремя континентами Старого мира — Азией, Европой и Африкой. Палестина имеет доступ к морю по двум направлениям — Средиземное море и Красное море. В Палестине есть неисчерпаемые минеральные богатства Мертвого моря и собственное электричество. Здесь имеется богатый внутренний рынок для сбыта товаров и [выход на] рынок всего Ближнего и Среднего Востока до Индии. А учитывая известную способность евреев развивать промышленность во многих странах, нет причины для того, чтобы Палестина не стала индустриальным центром Ближнего Востока.

В 1937 г. Королевская комиссия лорда Пиля констатировала: «Двадцать лет назад национальный очаг был экспериментом; сегодня — это настоящая проблема. Четырехкратно увеличилось количество жителей... Процесс сельскохозяйственной колонизации уверенно продолжается... Еще более впечатляет рост городов. Тель-Авив, все еще полностью еврейский город, выросший из бесплодного песчаного куса земли, сделался первым среди городов Палестины, что весьма впечатляет... Его население сейчас возможно превышает 150 тыс. Такой же результат и в Иерусалиме. Население его превысило 152 тыс., и 75 тыс. из этого числа — евреи. Туда же [можно отнести] и рост Хайфы, где сейчас проживает более 100 тыс. и около половины ее жителей теперь составляют евреи; и большинство предпринимателей, связанных с портом Хайфы — это евреи. [Хотя] развитие Хайфы менее примечательно, нежели рост Тель-Авива... Обобщая, отметим: впечатляющие процессы урба-

<sup>8</sup> Здесь Д. Бен-Гурион цитирует отчет Дж. Хоупа Симпсона 1930 г. (Cmd. 3686).

<sup>9</sup> В данном случае Бен-Гурион цитирует доклад комиссии графа Пиля 1937 г. (Cmd. 5479, ch.9 §108).

низации в Палестине — заслуга евреев. Отношения между сельским и городским секторами, промышленниками и собственниками земли остались совершенно неизменными с самого начала... С 1918 года до настоящего времени более 14 млн ф. ст. было вложено в Палестину через «национальные фонды» и примерно 63 млн ф. ст. частными лицами. Таким образом, общие инвестиции составили 71 млн ф. ст. Из этой суммы по меньшей мере 1/5 было вложено евреями США. Наконец, сумма вкладов евреев в палестинских банках составляет 16,5 млн ф. ст. Это все — впечатляющие данные. Они свидетельствуют о достаточно необычных мерах экономической экспансии»<sup>10</sup>.

С тех пор экспансия продолжилась. Были основаны новые отрасли промышленности — текстильная, химическая, дерево- и металлообрабатывающая, электрическая, пищевая, строительная, швейная, которые обеспечивают рынок внутренний, а также ближневосточный — до Индии. Только в 1941 г. было основано более 200 еврейских производств.

#### Морской промысел

Море — самое молодое из еврейских занятий в Палестине. Тем, кто знает евреев в Европе и Америке, фантастической [картиной] казались евреи, живущие у моря. Сорок лет назад то, что евреи станут землепашцами, тоже казалось фантастикой. Но это произошло. Шесть лет назад на морях в Палестине не было ни одного еврея-морехода, хотя основная морская торговля и транспорт были в руках евреев. 15 мая 1936 г. Верховный комиссар Палестины лично позвонил в Еврейское агентство, чтобы сообщить нам, что он признает справедливость наших претензий: поскольку муфтий закрыл порт Яффы, то нам следует позволить разгружаться в Тель-Авиве. И буквально за сутки был заложен еврейский порт. Тысячи евреев стали портовыми рабочими в Хайфе и Тель-Авиве, и еврейские суда с еврейскими капитанами и командой проходят по семи морям.

Это племя, говорившее на еврейском языке, дало миру морскую торговлю и навигацию — народ Тира и Сидона, основавший великую империю в Карфагене. Она была разрушена римлянами. Были и еврейские пираты, которые дрались с римлянами в кровавом морском сражении у Яффы, до падения Иерусалима. Но мореходы Тира и Сидона сгнули. И потомки тех евреев, которые сражались с римлянами, очень даже живы. Многие из них вернулись в Палестину, а многие скоро вернуться. Они возвращаются к земле, и они возвращаются к морю. И нет причин для того, чтобы итальянцы сохраняли монополию в морском деле, на пассажирские и торговые перевозки по Средиземному морю, как сейчас. Нет причин тому, чтобы палестинские грузоперевозки или перевозка пассажиров в Палестину не осуществлялись бы еврейскими судами. Палестина — небольшая страна. Но два ее моря — Средиземное и Красное — велики: еврейские моряки и рыбаки присоединят к Палестине моря, и еврейский народ будет играть свою роль среди морских народов мира.

<sup>10</sup> Сионистский лидер приводит выдержки их гл. 5 доклада Королевской комиссии Пиля (Cmd. 5479, ch.5 §§2-5).

Евреи в Палестине уже вовлечены в гражданскую авиацию, а совсем недавно — и в военную.

### Арабская проблема

Сейчас перейду к политическому аспекту, прежде всего к тому, который обычно именуется арабской проблемой. Мало в каких сложных проблемах сионизма, а таких много, существует столько путаницы и недопонимания, как в том вопросе, который именуется арабской проблемой. Первое, что следует прояснить: нет арабской проблемы в том понимании, в котором существует проблема еврейская. Нет бездомного арабского народа; нет проблемы арабской миграции. Как раз наоборот. Арабы — та нация из немногих, которая почти полностью, за некоторым несущественным исключением, сосредоточена на своих территориях. Они владеют обширными землями, и если они, и эти земли, что-либо и испытывают, так это — недостаток населения, но никак не переизбыток.

В сообщении, подготовленном в 1926 г. Королевским центрально-азиатским обществом, Джа'фар Паша аль-Аскара<sup>11</sup>, тогдашний премьер-министр Ирака, утверждал: «Размер страны составляет 150 тыс. кв. миль, что трижды превышает размер Англии и Уэльса, а население равняется примерно 3 млн... Ирак прежде всего нуждается в населении». Точно такое же положение вещей в Сирии. Все сирийские экономисты согласны с тем, что малая численность населения и отсутствие надлежащих средств у нынешних жителей страны в полной мере препятствует развитию производственных фондов в стране. В Трансиордании, почти в четыре раза большей по величине, чем Западная Палестина, проживает лишь 1/5 населения той. Малая плотность населения в арабских странах ведет не только к экономическому застою, но и к печальным политическим последствиям, на что указывает пример Александретты<sup>12</sup>.

Второе, что необходимо отметить: иммиграция и поселение евреев осуществлялось не за счет арабов. Промышленность и морской промысел, сам этому свидетель, полностью свободны, поскольку арабской промышленности практически не существует, как и морского дела. И даже в сельском хозяйстве. Когда мы занимали так называемые необрабатываемые земли, или обрабатываемые, мы повышали урожайность до такой степени, что эта же область не просто принимала дополнительных поселенцев, но и делала возможным поддерживать высокий уровень жизни для старых поселенцев. Массовая иммиграция и колонизация в максимально возможной степени, в такой же, какую можно ожидать после этой войны, во многом станет следствием потребности к перемещению ныне существующего населения.

<sup>11</sup> Имеется в виду Джафар аль-Аскари, премьер-министр Ирака в 1923-1924 и 1926-1927 гг.

<sup>12</sup> Бен-Гурион имеет в виду вхождение в 1939 г. в состав Турции территории бывшего санджака Александретта, который находился в особом положении в составе французской подмандатной Сирии. В результате турецкой интервенции в 1938 г. Александретта была провозглашена Республикой Хаттай. В 1939 г. Хаттай был присоединен к Турции. Франция пошла на изменение границ на Ближнем Востоке, пытаясь привлечь Турцию на сторону Англии и Франции в возможном будущем противостоянии с итало-германским блоком.

В некоторых местах идея трансфера распространяется как наиболее идеальное разрешение палестинской проблемы. Давайте раз и навсегда поймем: чтобы Палестина приняла всех евреев, которые, как ожидается, могут испытывать нужду в новом приюте после войны, трансфер абсолютно не нужен. В послевоенной Европе перемещение населения может стать необходимым и неизбежным.

В межвоенное время перед нами был известный пример трансфера населения между Грецией и Турцией. По существу, это было перемещение всех греков, проживавших в Малой Азии, в Грецию — в Европу. Сирия и Ирак могут быть заинтересованы в трансфере арабских поселенцев в эти страны, экономически и политически, ради укрепления собственных позиций перед соседями — Турцией и Персией. И единственный источник таких поселенцев — это Палестина.

Но это исключительно внутренняя арабская проблема, в разрешении которой мы можем помочь, если арабы нас попросят, в которой однако мы и не можем, и не должны выступать с какой-либо инициативой. Это — обязательное условие для массового еврейского поселения. Необходимым и мудрым [решением] является то, что нам следует строить будущие планы по переустройству Палестины, рассчитывая на наличие около миллиона арабов, их прав и нужд.

В Палестине нет конфликта экономических интересов евреев и арабов, не существует и конфликта между экономическими интересами имеющегося населения и только что прибывших переселенцев.

Реальность состоит в том, что муфтий и его приближенные, а также правительство Чемберлена — Мак-Дональда, пытавшееся их умиловить, настаивали на упразднении принципа экономической емкости как единственной меры еврейской иммиграции<sup>13</sup>. Этого хотели как арабы, так и авторы «Белой книги», четко понимая, что экономические основы дают возможности для массовой еврейской иммиграции, которая может превратить Палестину в еврейскую страну.

То, что обычно называют арабской проблемой, в реальности означает политическое сопротивление арабов еврейской иммиграции в Палестину. Многие люди, игнорирующие эту простую, хотя и неприятную, правду пытаются разрешить арабскую проблему там, где ее нет. Одно из предложенных решений — двунациональное государство. Ежели двунациональное государство просто означает, что все жители Палестины — и евреи, и арабы — должны получить полное равенство в правах, не только как личности, но и как национальные общности, что означает право на свободное развитие их языка, культуры, религии и т.д., в таком случае ни один еврей, а еще меньше сионист, не может не защищать такое устройство. Хотя у меня есть сомнения, что арабы

---

<sup>13</sup> Чемберлен, Артур Невилл (1869-1940) — британский политик, консерватор, премьер-министр Великобритании в 1937-1940 гг. Мак-Дональд, Малькольм (1901-1981) — министр колоний в 1935 и 1938-1939 гг. Как уже было показано выше, понимание понятия «экономическая емкость» было изменено, но не «упразднено».

согласятся на это равенство, если у них есть власть устанавливать закон. Когда муфтия спросили члены Королевской комиссии 12 января 1937 г., как бы он поступил с евреями, если бы контролировал Палестину, он ответил: «Оставим на усмотрение правительства, которое будет учреждено согласно договору и будет определяться правительством на основании наивысшей справедливости и наибольшей выгоды для страны». На вопрос, смогут ли быть приняты страной 400 тыс. евреев, он ответил: «Нет!». Затем председатель заметил: «Уедут ли принятые добровольно, или некоторых из них вынудят уехать под воздействием обстоятельств?». Муфтий ответил: «Мы должны оставить все это на будущее».

Доселе нет лидеров, отличных от муфтия. Мы также должны помнить о горьком опыте ассирийцев в Ираке, защита которых была гарантирована условиями англо-иракского договора, а также Лигой наций. Англо-иракский договор действует до сих пор, тогда все еще существовала и Лига наций, а ассирийцы были вырезаны<sup>14</sup>.

Другие люди приглашают как решение, или интерпретируют двунациональное государство безотносительно показателей численности евреев и арабов: во всех правительственных учреждениях, законодательных и исполнительных, они должны быть представлены по принципу 50 X 50.

Я был одним из тех, кто выступал за паритет между евреями и арабами в период британского мандата. Но сомневаюсь, что принцип паритета без державы-мандатария осуществим, или что самоуправляемое государство может вообще функционировать при такой системе, которое может означать постоянное бездействие. Пока что не появился ни один арабский лидер, который согласился бы на принцип паритета в условиях Мандата, или без него.

Но допустим, что паритет и двунациональное государство работоспособны; допустим, что не только евреи, но и арабы согласятся на него, но это не решает даже в удаленной перспективе единственную проблему, которая по-настоящему имеет значение — вопрос еврейской иммиграции. Пример Швейцарии, где напряженность между некоторыми нациями была разрешена, не применим к Палестине, потому что ключевая проблема и корни всех разногласий между евреями и арабами не столько проблема евреев и арабов, которые живут в Палестине, сколько проблема продолжения еврейской иммиграции, и почти исключительно она.

#### Ключевая проблема — иммиграция

Следует ли быть, или не следует быть еврейской иммиграции? Вот в чем вопрос. Не существует решений, действительных или вымышленных, для всех других палестинских проблем, реальных или выдуманных, т. е. не существует вовсе, если не дать ясного и простого ответа на этот простой и архиважный вопрос.

<sup>14</sup> Бен-Гурион, по-видимому, имеет в виду резню в Сумайиле и окрестных деревнях в Северном Ираке; всего пострадало 63 ассирийских поселка; количество жертв резни оценивается от 600 до 3000 чел. (см., например: Zubaida 2000).

Можно ли ожидать, что арабы согласятся на еврейскую иммиграцию, и на каких условиях? Нет хуже обмана, чем самообман. Нам следует взглянуть фактам в глаза: если еврейская иммиграция в Палестину зависит от согласия арабов, то едва ли вообще возможна какая-нибудь иммиграция. Жизненно необходимо, политически и морально, недвусмысленно заявить нашу позицию по этому ключевому вопросу: еврейская иммиграция в Палестину не нуждается в одобрении. Мы возвращаемся по праву. История, международное право, насущная и небывалая нужда неистребленного народа — эти три фактора определили Палестину как законный приют для еврейского народа. Еврей в Палестине — не скиталец, не захватчик, не переселенец в Палестину. Он — дома! История, историческая принадлежность и неразорванная связь, длившаяся тысячи лет, несмотря на все превратности, повторяющиеся гонения, сделали Палестину неотчуждаемым приютом еврейского народа. Исторический факт состоит в том, что в Палестине проживает миллион арабов, которые законно считают себя детьми этой страны, хотим мы этого или нет. Но другой исторический факт заключается в том, что Палестина в течении трех тысяч лет оставалась для еврейского народа Землей Израиля, как бы негативно к этому факту не относились арабы. И это открыто подтверждено международным правом.

Мандат на Палестину ясно заявлял о признании исторических связей с ней еврейского народа и восстановлении там на этой основе национальной родины. Но есть даже нечто сильнее, нежели международное право. Это — отчаянная жизненная нужда народа, для которого возвращение в Палестину — единственный смысл страданий и выживания, и личных — для всех тех, кто хочет осесть в Палестине, и коллективных — для еврейского народа вообще.

Ни политическая оппозиция, ни препятствия со стороны арабов, ни запугивания бандитов, ни ограничения, накладываемые Белой книгой, недопустимой ни с моральной, ни с законодательной точек зрения, не воспрепятствуют евреям в их возвращении на землю Израиля. И если кто-либо еще в этом сомневается, то история «Патрии», «Струмы» и многих других таких же судов, служат доказательствами<sup>15</sup>. Их прямое предназначение была Палестина или

---

<sup>15</sup> «Патрия» (*"Patria"*) — пассажирский лайнер, построенный в 1913 г. и находившийся с июня 1940 г. на рейде в порту Хайфы. На судне находились нелегальные еврейские иммигранты, прибывшие в Палестину на трех судах, зафрахтованных нацистами, для отправки евреев из Европы. Корабли прибыли к берегам Палестины, однако въезд туда иммигрантам был запрещен. Власти распорядились переместить пассажиров судов на «Патрию», а затем выслать их в отдаленную британскую колонию. Желая остановить высылку, утром 25 ноября 1940 г. бойцы Хаганы взорвали судно «Патрия», предположительно, ошибившись в массе заложенного в корабль заряда. Погибло около 267 чел. Судно «Струма» было спущено на воду в 1867 г.; несколько раз меняло название. В 1941 г. теплоход перевозил нелегальных иммигрантов (768 чел., но называют и другие данные) из Константины в Палестину. Судно, нуждаясь в ремонте, достигло Стамбула. Турецкие власти не позволяли беженцам сойти на берег, а британские — не разрешали им въезд в Палестину. Десятидневные переговоры о судьбе иммигрантов ни к чему не привели. Судно было отбуксировано турками в море 23 февраля 1942 г. 24 февраля корабль был потоплен советской подводной лодкой. Из всех пассажиров выжил только один.



смерть. Как только нынешняя война закончится, сотни таких же посудин поплывут в Палестину.

Мы — поколение реалистов. После многих разочарований последних войны и мира народ опасается идеалистических иллюзий и желает быть рассудительным и практичным. И должно быть только конченный мечтатель не замечает горькой и жуткой реальности еврейской иммиграции после этой войны и стремления евреев в Палестину. Никакая другая реальность Палестины не превысит неистовства и настойчивости, неудержимого желания евреев войти в Палестину, где сплетаются глубочайшие корни нашего биологического и психологического бытия. Арабы смиряются с еврейской иммиграцией и приспособятся к новой реальности, когда она станет свершившимся фактом.

Когда в конце последней войны Англия, Америка и другие демократии объявили восстановление еврейского национального очага в Палестине, представители арабов, которые защищали арабское дело на мирной конференции, согласились на это и приняли по этому поводу решение. Они сделали еврейскую Палестину частью своего плана будущего арабских стран. Фейсал (покойный король Фейсал), сын и представитель короля Хусейна, с кем Англия вела переговоры во время войны, заключил соглашение с д-ром Вейцманом 3 января 1919 г., где сказано:

«По установлении Конституции и администрации в Палестине будут приняты все те меры, которые предусматривают полные гарантии для вступления в силу декларации британского правительства от 2 ноября 1917 г.<sup>16</sup>

Будут приняты все возможные меры для поощрения и поддержания массовой иммиграции евреев в Палестину и скорейшего устройства еврейских иммигрантов путем создания близко [расположенных друг от друга] еврейских поселений и интенсивной обработки земли»<sup>17</sup>.

3 марта 1919 г. Фейсал от имени делегации Хиджаза указал в письме Феликсу Франкфуртеру:

«Мы, арабы, в особенности образованные, с глубокой симпатией смотрим на сионистское движение. Наша депутация здесь, в Париже, полностью ознакомилась с озвученными вчера предложениями Сионистской организации на Парижской мирной конференции. Мы рассматриваем их как умеренные и уместные. Мы сделаем все возможное, в той степени, которой это нас касается, чтобы помочь в их реализации. Мы пожелаем евреям доброго возвращения домой... Еврейское движение есть национальное и неимпериалистическое. Наше движение — также национальное и неимпериалистическое. И в Сирии хватит места для обоих движений. Уверен, что одно без другого не достигнет успеха».

<sup>16</sup> Д. Бен-Гурион воспроизводит ст. 3 соглашения Фейсала – Вейцмана 1919 г.

<sup>17</sup> Ст. 4 цитируется частично.

На конференции находилась также делегация сирийских арабов, представлявшая все общины — мусульманскую, христианскую, еврейскую; среди них был Джамиль Мардам, позднее ставший премьер-министром Сирии. В заключительной части своего выступления перед Верховным советом Союзных держав 13 февраля 1919 г. г-н Шекри Ганем, главный представитель Центрального сирийского комитета сказал:

«Позволим себе сказать слово касаясь Палестины, хотя вопрос этот, как говорится, противоречивый. Бесспорно, Палестина — южная часть нашей страны. Сионисты претендуют на нее. Мы так много терпели страданий, которые напоминают их страдания, что не можем закрыть широко открытые в Палестину двери. Мы рады видеть всех тех, кто испытывает гнет в некоторых реакционных странах. Пусть они осядут в Палестине, но в Палестине автономной, связанной в федерацию с Сирией исключительными обязательствами. Будет ли Палестина, получившая широкую внутреннюю автономию, достаточной гарантией? Если они составят там большинство, пусть они управляют»<sup>18</sup>.

Историческим фактом является то, что арабы не были против такого решения при его принятии. По существу, было даже явное согласие. Когда и почему появилось такое сопротивление? Когда выполнение решения было поручено тем, кто мало заботился о его успехе. У Мандатной администрации в Палестине не было ни понимания, ни видения, ни симпатий, ни способностей выполнять то, что, по общему признанию, являлось тяжелой и сложной задачей — возвращать рассеянных повсюду евреев из разных стран и населять Палестину. Некоторые из арабских лидеров в Палестине сразу же почувствовали как неохотно, медленно Министерство по делам колоний и его служащие выполняли это решение. Они, [арабы], естественно тотчас оценили «плюсы» той нерешительности и полумер, веря в то, что это решение, возможно, прежде всего — не очень серьезное и легко может быть отменено.

#### Неработающий Мандат

Британская Королевская комиссия критиковала механизм, разработанный для выполнения международных обязательств по созданию еврейского национального очага в Палестине, охарактеризовав это как «недействен-

---

<sup>18</sup> Джамиль Мардам-бей (1893-1960) — сирийский политик, деятель арабского национального движения в Сирии; считается одним из основателей общества «Аль-Фатат»; соратник Фейсала, участвовал в Арабском восстании 1916 г., сопровождал Фейсала на переговорах на Парижской мирной конференции; в 1936-1938 и 1946-1948 гг. занимал пост премьер-министра Сирии. Шекри Ганем — сирийский политик, христианин, арабский националист, один из инициаторов созыва в Париже Первого арабского конгресса 1913 г.; франкофил, выступал против Порты и за создание «Великой Сирии» и сохранение ее связей с Францией; один из создателей и с 1916 г. глава Центрального сирийского комитета; на Парижской мирной конференции выступал против того, чтобы Фейсал представлял интересы сирийцев. (Сведениями о Шекри Ганеме и Центральном сирийском комитете публикатор обязан д-ру Ферасу Садьку Саллуму.)

ность Мандата». Неважно, согласны мы со всеми выводами Комиссии или нет, но с одним утверждением Комиссии спорить невозможно: Администрация была создана для того, чтобы осуществлять Мандат, который оказался неработающим.

Хотя у нас были и до сих пор есть много частых разногласий с державой-мандатарием, а некоторые из них и горьки, и трагичны, особенно после одобрения политики Белой книги, кульминацией которой стали противоречия по поводу еврейской армии в Палестине<sup>19</sup> и судна «Струма», мы не можем говорить, что неудачи в выполнении Мандата британской администрацией появились исключительно из-за британцев.

То, что Королевская комиссия лорда Пиля называла «недействительностью Мандата», стало следствием уникальной ситуации, созданной в Палестине: несоответствие между задачей и механизмом, избранным для выполнения этой задачи. Администрация Палестины была создана из бюрократии колониального ведомства, проходивших службу в соседних странах и привыкшей к сношению с примитивными народами, где их задачей являлось главным образом сохранение существующего порядка, насколько это возможно.

В Палестине же чиновники столкнулись с евреями — передовым и прогрессивным сообществом. Динамичная же ситуация требует постоянной инициативы, неустанных усилий и творческой энергии. Согласно естественной природе этих чиновников, им было гораздо легче иметь дело с арабами, отвечать их нуждам, где они потакали своим колониальным привычкам поддержания статус-кво<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Деятели сионистского движения предлагали Великобритании сформировать еврейские боевые подразделения в составе британской армии. Переговоры велись с 1939 г. и затянулись до 1944 г.

<sup>20</sup> Идеи, высказанные Д. Бен-Гурионом по поводу примитивности арабов, пренебрежения английской колониальной администрации и прогрессивности еврейской общины в Палестине блестяще вписываются в ориенталистскую картину мира. Эти идеи весьма похожи на те, что высказывал глава Сионистской организации Х. Вейцман на встрече с И. М. Майским в 1941 г.: «Англичане, а в особенности колониальные чиновники не любят евреев. Это весьма заметно в Палестине, где живут и евреи, и арабы. Здесь британские верховные комиссары безусловно предпочитают арабов евреям. Почему? По одной, простой и единственной причине: английский колониальный деятель обычно получает опыт управления в таких английских колониях, как Нигерия, Судан, Родезия и т.д. Такие места имеют хорошо определенную модель управления: небольшое количество дорог, несколько судебных инстанций и некоторую миссионерскую активность, а также малую степень медицинской помощи населению; все очень просто, прямо, тихо. Нет серьезных проблем, нет претензий со стороны управляемых. Английский администратор это любит, и привыкает к этому. А в Палестине? <...> Для властей палестинские арабы в действительности сродни подопытным кроликам, а евреи же приводят их в отчаяние. Они всем не довольны, они задают вопросы, они требуют ответов, а иногда эти ответы не так-то легко и предоставить. Чиновники начинают злиться и рассматривают евреев как досаждающую неприятность. Но главное, что чиновник постоянно чувствует, что еврей наблюдает за ним и думает про себя: “Ты умный? Да я, возможно, дважды умней тебя”» (Gorodetsky 2015, 330). В завершение беседы с советским послом 3 февраля 1941 г. Х. Вейцман заметил: «Араба часто называют сыном пустыни, хотя лучше было бы назвать его отцом пустыни: своей леностью и примитивизмом он превращает цветущий сад в пустыню» (Gorodetsky 2015, 331; см. также: СИО 2000, т.1, кн.1, 16-17).

### Необходимость нового управления

Интенсивная массовая колонизация станет необходимой для нужд еврейской иммиграции после этой войны. Это, очевидно, потребует большого вложения капитала из межправительственных источников. Для задач такого рода совершенно неизбежна магистральная перестройка — новый режим — политический, законодательный и административный, специально разработанный для максимального развития ресурсов страны и принятия максимального числа иммигрантов в кратчайший период времени. Необходимо полностью изменить основные законы страны, регулирующие недра и воду, законодательство о труде, фискальные нормы — так, чтобы они отвечали требованиям обширной колонизации, быстрого развития, строительства промышленности, роста городов и деревень. Не только законодательство, но и ежедневное управление должно и руководствоваться, и следовать постоянной и решительной цели построения страны и массового принятия новых иммигрантов. Только еврейская администрация может соответствовать этой задаче, администрация, которая полностью слилась с нуждами и целями еврейских поселенцев, и искренне посвятившая себя переустройству страны.

Массовая еврейская иммиграция зависит от результатов не такого уж и отдаленного будущего — растущего еврейского большинства в Палестине и основания самоуправляемого Еврейского содружества<sup>21</sup>.

Анализируя историю прошедших 20 лет, и принимая во внимание нужды, стоящие перед нами в скором будущем после этой войны, наш первый вывод состоит в том, что Мандат должен быть вверен самому еврейскому народу. Не имею в виду документ, как двадцать лет назад. Вся система Мандата может существовать. Но ответственность и необходимое правительственное управление для переустройства страны и обеспечения возвращения евреев на свою родину сейчас должны быть отданы самому еврейскому народу. Прежде всего, иммиграция и колонизация должны быть поручены представительству всего еврейского народа, которое будет [представлять не только] будущих иммигрантов и поселенцев.

### Насущные принципы

Преждевременно выдвигать программу, предлагающую детальный план Конституции Палестины после войны, и пытающуюся ответить на все вопросы, которые могут возникнуть. Однако возможно и важно изложить наиболее существенные принципы, которыми мы бы руководствовались и для немедленного политического действия сионизма, и для формирования еврейского и нееврейского общественного мнения в Америке, Англии, России, других

---

<sup>21</sup> Понятие «Еврейского содружества» заменяло термин еврейское государство. Термин употребляется в докладе Королевской комиссии 1937 г. (ch.2 §§20, 21, ch.18 §2, ch.20, §20) и «Белой книге» 1939 г. Доклад комиссии графа Пила 1937 г. цитирует президента США В. Вильсона (3 марта 1919 г.): «Уверен, что Союзные государства, при полном одобрении нашего собственного правительства и народа, согласны с тем, что в Палестине будет заложен фундамент еврейского Содружества» (Cmd. 5479, ch.2 §21).

странах по отношению к сионистскому решению еврейской проблемы, а также по отношению к сионистскому решению проблемы Палестины.

Таких принципа три:

1. Ясное и недвусмысленное подтверждение первоначальных намерений декларации Бальфура и Мандата, и новое основание в Палестине Еврейского содружества как четко указано президентом США 3 марта 1919 г.<sup>22</sup>

2. Еврейское агентство для Палестины как опекун будущих иммигрантов и поселенцев должно иметь полный контроль над еврейской иммиграцией и должно быть наделено всей необходимой властью для развития и переустройства страны, включая развитие незанятых и некультивируемых земель.

3. Полное равенство всех жителей Палестины, гражданское политическое и религиозное, самоуправление во всех муниципальных делах, автономия для различных общин — евреев и арабов — в ведении всех внутренних вопросов — образования, религии и т.д.

Следует ли Палестине оставаться отдельной единицей или связать себя с более крупной и более обширной политической единицей — Ближневосточной федерацией, Британским содружеством наций, Англо-Американским союзом, или какими-либо другими крупными объединениями, будет зависеть от обстоятельств и событий, которые не могут быть нами определены и которые сейчас предсказать невозможно. Они не относятся специально к еврейской или палестинской проблеме. Мы станем частью нового мира и новым примером, которые, как мы верим, выйдут из этой войны с победой. Но в основе всех будущих конституционных отношений еврейской Палестины с другими странами должно лежать непрерывное желание и готовность близких отношений с арабами Палестины и соседними странами. Когда сущность разногласий по еврейской иммиграции устраняется четким международным решением, с одной стороны, и гарантированным еврейским контролем над собственной иммиграцией, с другой стороны, — исчезает серьезная причина для отсутствия надежды на еврейско-арабское сотрудничество.

#### Значение прошлых достижений

Практика сионизма означает строительство нации, государственное строительство. Многие приняли справедливость и красоту сионистских идеалов и права еврейского народа на его собственное национальное существование как равного среди всех других наций. Но они, [наши сторонники] всерьез ставят под сомнение способность евреев вновь стать нацией и создать независимое государство. Они не могут поверить, что евреи в течение столетий все более и более лишавшиеся национальной исключительности, оторванные от изначальной почвы, живущие отдельно в городах, ограниченные определенным кругом занятий и торговлей, забывшие свой национальный язык, ослабившие свои национальные связи, которые оставались евреями в большинстве своем только потому, что не могли быть кем-либо еще, могут снова стать нацией, перестроить страну, и заново создать независимую экономику и культуру.

<sup>22</sup> Отсылка к словам президента Вильсона в приводимой речи Бен-Гуриона была отчасти знаковой: она должна была удовлетворить представителей американских сионистов.

Нельзя сказать, что это ничтожный аргумент. В нем есть гораздо больше, чем в тех, которые продвигали осуществление сионизма. В то время как идея и мечта сионизма казалась такой простой, такой естественной и необходимой, переведенный в практику сионизм тотчас же сталкивался с бесчисленными препятствиями и почти непреодолимыми трудностями, поскольку сионизм означал не просто трансфер народа, но и его полную трансформацию, не просто возвращение в страну, но и ее построение. Но что за народ, и что за страна! Евреи должны были переделать себя и переделать Палестину. Мы должны помнить, что сионистская колонизация возможно единственный, или, определенно, один из немногих примеров успешной колонизации, которая не осуществляется и не поддерживается государством.

Мы все еще очень далеко от нашей цели и все еще терпим наиболее тяжелое испытание реализацией. Но наши прошлые достижения дают нам уверенность, что испытание будет выполнено, и мы сможем это сделать.

В конце прошедшей войны в Палестине проживало 58 тыс. евреев. В 1941 [году] их было уже 500 тыс. Они проживали в поселках и городах, построенных ими же. Площадь занимаемой евреями земли — 1,5 млн дунамов — менее 1/17 площади Западной Палестины. Вся площадь Палестины — около 27 млн дунамов, из которых арабы используют около 7 млн. Более чем 18 млн. дунамов — все еще пустая земля. В противовес принятым экономическим догмам евреи в Палестине приходят из городов в сельское хозяйство — проживавшие в городе в течение веков становятся землепашцами. Более 30% евреев в Палестине живут в сельских поселениях.

Есть еще данные, показывающие возвращение к физическому труду. Из 500 тыс. — 125 тыс. взрослого населения — члены Рабочей федерации. Ни в какой другой стране, кроме как в Палестине, евреи не вовлечены в такого рода работу — в поле, на фабриках, в каменоломнях, шахтах, строительстве, в том числе дорожном, на железных дорогах, в портах, рыболовстве, авиации и т.д.

Пришедшие со всех уголков земли, говорящие на разных языках и с разными культурными традициями, они становятся новой общностью, иврит становится их общим языком, а переустройство Сиона — их общей целью.

Живя в своих собственных поселениях и городах, сами защищая себя, создавая собственное образование и социальное обеспечение, они развивают всеобъемлющую систему местного и всеобщего самоуправления, внедренных в независимое народное хозяйство и культуру, и таким образом собственными руками закладывая основы Еврейского содружества.

То, что смогли сделать 500 тыс. евреев сможет и это же количество, помноженное на шесть, восемь, десять. То, что было сделано на площади 1,5 млн дунамов, может быть сделано и на той же площади, помноженной на шесть, восемь, десять. Нет правдивее, правильнее и жестче испытания на выполнение, чем само выполнение. Сионизм выдержал этот экзамен.

#### Идея Палестины

Испытание государственностью было поставлено перед ишувом за четыре года до начала войны, когда муфтий, действуя по указаниям Муссолини

и Гитлера, пытался заморить ишув голодом, перерезал коммуникации, прерывал работу, и террором не допускал прибытия новых иммигрантов, беспорядочно убивая мужчин, женщин и детей. Никогда до этого ишув не испытывал такой постоянно смертельной опасности, как тогда, проявляя экономическую независимость, мощь, отвагу и мужество, показывая глубокую связь с древней родиной и творческую энергию. Он не только не оставил или отступил со своих позиций, но и показал продолжительное и разноплановое развитие — расширение сельскохозяйственных поселений, принятие новых иммигрантов, увеличение промышленности, покорение моря, создание вооруженных сил, чего Палестина не видела с VII века, когда под руководством Биньямина из Тверии евреи сражались против византийцев как союзники персов<sup>23</sup>.

Еще более жесткое испытание выпало на долю ишуву с началом этой войны. И лучше всего объяснить вам как ишув справился с этим экзаменом, процитировав недавнее послание Моше Шертока, человека, который возглавляет нашу политическую борьбу в Палестине<sup>24</sup>.

«Среди этого моря боли и ужаса Палестина сегодня стоит как скала — убежище, как маяк надежды агонизирующего еврейства. Выстояв в невзгодах четырех предвоенных лет, сейчас ишув взывает к действию в этой войне, как авангард всего еврейского народа, взваливая себе на плечи три ответственных решения. Прежде всего, полное сотрудничество в обороне страны и ближневосточной кампании путем мобилизации всевозможных ресурсов для исключительных усилий еврейского народа в войне — в оборонной, промышленной, сельскохозяйственной сферах. Во-вторых, предельное напряжение в спасении евреев — жертв войны. В-третьих, подготовка и энергичные усилия в послевоенном переустройстве.

А вот вехи нашего прогресса. 12 500 мужчин и женщин записались на военную службу. Тысячи евреев-мастеров — технарей и опытных ремесленников — вовлечены в нынешнюю работу на военные нужды в Палестине и на Ближнем Востоке. В еврейской промышленности нанято 35 тыс. рабочих, связь которых с военным производством возрастает. Выпуск военной продукции с 1940 года увеличился восьмикратно. Многие заводы работают днем и ночью. Еврейский национальный фонд получил 113 тыс. дунамов земли в период войны<sup>25</sup>. Было основано 18 поселений, подготовлена новая земля для сельскохозяйственного производства, увеличено место для старых и новых поселений, челове-

---

<sup>23</sup> Здесь Д. Бен-Гурион упоминает сюжет из еврейской истории, когда в начале VII в. в период персидско-византийской борьбы в Передней Азии еврейские отряды в Галлилее поддержали персидских завоевателей против Византии. Среди героев той эпохи был Биньямина из Тиверии (Вениамин Тивериадский), дававший деньги на борьбу с византийским владычеством.

<sup>24</sup> Моше Шаретт (Черток, Шерток) (1894-1965) — деятель сионизма, с 1933 по 1948 гг. — глава политического отдела Еврейского агентства; в 1948-1956 гг. — министр иностранных дел Израиля.

<sup>25</sup> Т.е. в 1939 — 1-й половине 1942 гг.

ческие и природные ресурсы напряжены в высшей степени. Несмотря на превратности войны десятки тысяч беженцев выехали в Палестину с сентября 1939 г. Ишув готовится к новыми громадным усилиям в обороне и производстве. Тысячи юношей из городов подготовлены к работе на фермах. Большое количество обучаются для несения военной службы, собирается новый контингент для вступления в армию».

Строя Палестину, мы не смогли полностью избежать конфликтов, споров и пороков нынешней экономической системы. Но ведь не тщетно мы боролись столько веков, чтобы поддерживать наше самосознание и еврейство, которые сформировались на нашей древней родине, что завещала человечеству еще не осуществленную мечту о братстве и справедливости, любви к ближнему, миру между народами. Без кровопролития, без принуждения, сознательными душевными усилиями, сопровождаемые доброй волей и чуткой помощью всего сионистского движения, наши халуцим заложили новый тип совместного и коллективного поселения — квуцот и мошавим<sup>26</sup> — воплощающих новые человеческие отношения, свободную творческую работу, совместную помощь, общие интересы и полное равенство, объединяющих идеальную социальную структуру с разумными экономическими основаниями, нигде доселе неопробованными.

Этот новый тип общества прошел испытание временем (первая квуца появилась в 1910 году) и доказал свое превосходство — экономическое и социальное — над другими типами поселений. Это идея живой веры показывает всем — и евреям, и миру вообще, — что лучшее общество — не просто мечта.

На наше поколение выпала уже вторая мировая война. Никогда до сей поры всему человечеству не угрожала такая опасность полного и всеобщего рабства. Никогда до этого нашему собственному народу не угрожало полное и всеобщее уничтожение. Пока длится эта война, мы должны посвятить каждую каплю нашей энергии полной и всеобщей победе. Но мы должны избежать опасной иллюзии, что победа над одним гитлеризмом освободит мир от всего зла, а еврейский народ — от страданий. В нынешнем человеческом обществе что-то в корне неверное, если Гитлер может вывести все человечество на такой путь; и в положении евреев есть что-то в корне неверное, если всякий раз, когда появляется проблема, евреи становятся первыми и самыми страдающими жертвами. И победа над Гитлером не будет концом, но началом новых оснований для мира и для нас самих.

Наши прошлая работа и достижения в Палестине есть двойной вклад — в переустройство человеческого общества и написание еврейской истории.

---

<sup>26</sup> *Квуца* и *мошав* — два различных типа сельскохозяйственных поселений. Квуца была небольшим коллективным хозяйством, заложенное на социалистических принципах с высокой степенью обобществления средств производства. В мошаве степень обобществления была не такой строгой, а рабочие получали заработную плату. Обычно в сионистской историографии считается, что квуца и киббуц — один и тот же тип поселений, однако австралийский историк Л. Стайн их разделяет: киббуц был более крупным коллективным хозяйством с разнообразными видами экономической деятельности и меньшей регламентацией частной жизни (Stein 2003, 176-177).



Они послужат фундаментом, на котором будет построено Еврейское содружество, а Еврейское содружество есть Содружество справедливое. Чтобы достигнуть Еврейского содружества необходимы невероятные усилия еврейского народа в диаспоре и в Палестине. Мы ждем, что Америка, Англия, Россия и другие, как часть высших сил рода человеческого, ведущих битву, помогут нам. Но мы должны работать сами. Палестина будет настолько еврейской, насколько евреи сделают ее такой.

### **Библиография**

- АРАН, ф. 1702, оп. 6, д. 52; оп.3, д.146.
- Советско-израильские отношения: Сб. документов: Т. 1: В 2 кн. М.: ИМО, 2000. Кн. 1–2.
- Cmd. 1700 (1922): Correspondence with the Palestine Arab Delegation and the Zionist Organisation. Presented to Parliament by Command of His Majesty. June, 1922.
- Cmd. 3686 (1930): Palestine. Report on Immigration, Land Settlement and Development by Sir John Hope Simpson, C.I.E. 1930. Presented by the Secretary of State for the Colonies to Parliament by Command of His Majesty. October, 1930.
- Cmd. 5479 (1937): Palestine. Royal Commission Report. Presented by the Secretary of State for the Colonies to Parliament by Command of His Majesty. July, 1937.
- Cmd. 6019 (1939): Palestine. Statement of Policy Presented by the Secretary of State for the Colonies to Parliament by Command of His Majesty. May, 1939.
- Gorodetsky G. (ed.) The Maisky Diaries. The Wartime Revelations of Stalin's Ambassador in London. Transl. by T. Sorokina and O. Ready. New Haven & London: Yale University Press, 2016.
- Лакер В. История сионизма: [Пер. с англ.]. М.: Крон-пресс, 2000.
- Шевелёв Д. Л. О новых задачах сионизма: выступление Д. Бен-Гуриона на Билтморской конференции 1942 г. (из документов Архива РАН) [в:] *Материалы Второй международной конференции «Победа в Великой Отечественной войне как историческое событие в жизни еврейского народа»*: [Москва, 10 мая 2018 г.]. М.: Изд. дом СТМЭГИ, 2018, с.127-134.
- Levitats I. [Review of the Year 5703] Pro-Palestine and Zionist Activities [in:] *American Jewish Year Book* 45 (1943-1944), p.206-214.
- Stein L. The Hope Fulfilled: The Rise of Modern Israel. Westport: Praeger, 2003.
- Zubaida S. Contested nations: Iraq and the Assyrians [in:] *Nations and Nationalism* 6 (3), 2000, p. 363-382.

Публикация А. Замойского и В. Пичукова

**«Гехолуц» в БССР: Документы  
(часть 1)**

Представленная публикация документов посвящена одной из массовых еврейских молодежных организаций (движений) — «Гехолуц» (Гехалуц, ХеХалуц, Гехалуц, Гехолуц, с иврита букв. — «первопроходец», «пионер»)¹. В его название легла цитата из воспоминаний члена речицкой ячейки Ноаха Гантмана (док. №8). По мнению составителей именно эта фраза ярко отражает желание сионистской еврейской молодежи возродить свою страну, реакцию на трудности, с которыми пришлось столкнуться, а также мотивацию на выезд в Эрец-Исраэль.

Движение еврейской национально-ориентированной молодежи своей главной целью видело подготовку еврейских юношей и девушек к переселению в Палестину, которая в рассматриваемое время находилась под управлением Британской империи. Ключевым моментом становилось именно профессиональное обучение будущих поселенцев, которым предстояло строить свою новую (старую) родину. «Гехолуц» играл важную роль в сионистском движении не только Восточной Европы, но и на территории советских республик. Привлекательным стала «универсальность» этой организации, так как в нее могли вступать все молодые люди вне зависимости от партийной принадлежности, но разделявшие программные установки и идеологию «трудового сионизма». Становление «Гехолуц» тесно связано с именем легендарного деятеля Иосифа Трумпельдора². По его мнению, революция в Российской империи создала отличные возможности для активизации халуцианского движения (Trumpeldor 1925, 347). Он являлся идейным вдохновителем организации.

Рост движения ускорила Декларация Бальфура в ноябре 1917 г. В разных городах происходило объединение разрозненных групп молодежи, которая желала пройти профессиональную подготовку для алии (Лакер 2000, 468). Первоначально «Гехолуц» находился под руководством Палестинской комиссии «Цеирей Цион»³. В январе 1918 г. в Харькове было создано Всероссий-

<sup>1</sup> Публикаторы сочли необходимым употребить именно форму написания «Гехолуц», поскольку она чаще встречается в документах рассматриваемого периода.

<sup>2</sup> Трумпельдор Иосиф Владимирович (Вольфович) (1880-1920) — политический и общественный деятель еврейской диаспоры, активист сионистского движения, создал «Гехолуц» и являлся идейным вдохновителем этой организации. Служил в российской армии. В 1911 г. переехал в Палестину. В период Первой мировой войны один из организаторов Еврейского легиона британской армии (вместе с В.Жаботинским). С 1917 г. в Российской империи создавал отряды еврейской самообороны. Вернулся в Палестину, где погиб 1 марта 1920 г., защищая от нападения арабов поселение Тель-Хай.

<sup>3</sup> Цеирей Цион (Молодёжь Сиона) — молодежная сионистская организация, возникшая в Российской Империи в начале XX в. В период гражданской войны сыграла значительную роль в создании еврейских групп самообороны. В мае 1920 г. в Харькове на съезде «Цеирей Цион» произошел раскол партии, и ее левое крыло провозгласило себя Сионистской социалистической партией Цеирей — Цион. Странники правого крыла образовали Сионистскую рабочую партию, которая действовала в подполье.

ское движение «Гехолуц». В начале 1918 г. отделение этой организации было создано в Минске. Именно И. Трумпельдор сыграл важную роль в развитии халуцианской организации в Беларуси (Ben 'Amram 1953, 73).



Рис. 1. Иосиф Трумпельдор

Постепенно движение выходило за рамки Цейрей-Цион, становясь все более самостоятельным. В первые послереволюционные годы создавались новые группы халуцим, основывались сельскохозяйственные артели (Маор 1977, 406, 408). На конференциях сионистских организаций и групп в июле и сентябре 1918 г. было решено, что «Гехолуц» станет беспартийным сионистским движением. Первая конференция движения Хехолуц состоялась в Петрограде 6 января 1919 г. (Маор 1977, 409). В дальнейшем руководство организации находилось в Москве.

Минск также играл важную роль в становлении халуцианского движения. В декабре 1919 г. ячейки «Гехолуц» совместно с другими сионистскими группами провели конференцию. На ней присутствовали представители из разных белорусских городов и местечек (Frumkin 1967, 441). Этому способствовало то, что во время польской оккупации Минска в 1919-1920 гг. здесь не было препятствий для деятельности сионистских организаций в отличие от Советской России. В марте 1920 г. в Москве ВЦИК как орган центральной власти отказал в регистрации «Гехолуц» (док. №2), тем самым признав её существование нелегитимным. Однако в первые годы НЭПа это еще не было существенным препятствием для деятельности. На местах власти терпимо относились к представителям еврейской организации, пропагандирующим коллективные формы

обучения труду (док. № 8). В Минске действовал исполнительный комитет организации (Басин 2008, 79). Из-за близости границы отсюда было удобно переправлять за рубеж молодежь, направляющуюся в Эрец-Исраэль.

В других белорусских городах (Могилеве, Витебске, Слуцке и др.) также действовали группы халуцим. Документы свидетельствуют, что города Гомель и Речица были отмечены особой активностью сионистских групп (Глушаков 2004, 69-81). На развитие сионистского движения здесь, безусловно, повлияло нахождение Гомельской губернии в составе РСФСР. В губернском центре располагался один из руководящих центров «Гехолуц» в общесоюзном масштабе — районный комитет, который координировал деятельность отделений организации не только в Гомельской губернии, но и в Мозырском и Могилевском округах, а также на территории Брянской губернии. По признанию коммунистов, Мозырское Полесье также стало одним из регионов, где эта сионистская организация завоевала сердца многих сторонников среди еврейской молодежи. Группы этой организации действовали не только в самом уездном (позже окружном) центре Мозыре, но и в ряде больших и маленьких местечек.

Следует отметить, что спектр сионистских организаций, действовавших в пределах бывшей черты еврейской оседлости, был достаточно широким. В период революции и на протяжении первой половины 1920-х гг. на территории современной Гомельской области действовали сионистские группы правого, центристского и левого направлений. Среди правых важную роль играли сторонники «Мизрахи» и «Ахдус»<sup>4</sup>. Среди представителей центристского направления выделялись Общие сионисты<sup>5</sup>.

Сильными позициями обладали еврейские организации, разделяющие социалистическую идеологию. Важную роль в регионе с дореволюционного времени играли сторонники Еврейской социал-демократической рабочей партии «Поалей Цион». В разное время из нее выделились Сионистская социалистическая рабочая партия<sup>6</sup>, Сионистская социалистическая партия (ССП или ЦСП)<sup>7</sup>, Сионистская еврейская рабочая партия

---

<sup>4</sup> Национально-религиозные движения «Духовный центр» и «Единство» сплачивали сторонников религиозного сионизма.

<sup>5</sup> Общие сионисты (от нем. — *Allgemeine Zionisten*) — представители либерального крыла в сионистском движении, которые не принадлежали ни к одной из двух сложившихся политических фракций — религиозной («Мизрахи») и социалистической («Поалей Цион»). В 1920-е гг. они представляли большинство делегатов сионистских конгрессов. В СССР подвергались преследованию со стороны властей.

<sup>6</sup> Сионисты-социалисты (СС), стояли на позициях марксизма и территориализма, течения в еврейском национальном движении, стремившегося к созданию автономного еврейского поселения на определенной территории. В 1917 г. вместе с СЕРП организовали партию «Фарейникайте» (Объединенную еврейскую рабочую партию), которая в 1920 г. слилась с левым крылом Бунда (Комбунд).

<sup>7</sup> ССП (идиш — ЦСП) — сионистская партия организованная сторонниками Цейрей Цион в мае 1920 г. в Харькове. Программа объединяла цели сионизма с построением социалистического общества. ССП вынуждена была действовать нелегально, так как ее сторонники преследовались советским режимом. Члены ССП тесно сотрудничали с движением «Гехолуц».

(СЕРП)<sup>8</sup>. В августе 1919 г. левая фракция движения Поалей Цион на конференции в Гомеле образовала Еврейскую коммунистическую партию «Поалей Цион». В регионе были также представители сионистской организации помощи политзаключенным «Керен-Эзра». Активную работу с еврейской молодежью проводили молодежные социалистические организации Цейрей Цион, Ха-Шомер Ха-Цаир<sup>9</sup>, Маккаби<sup>10</sup>, Еврейский социалистический союз молодежи<sup>11</sup>, ячейки ЕВОСМ (Единой всероссийской организации сионистской молодежи)<sup>12</sup>.

Надпартийной организации «Гехолуц» принадлежала важная роль в единении сторонников социалистического сионизма. Его ряды были открыты для всех желающих принять участие в возрождении Эрец-Исраэль. Молодежь привлекала возможность освоить новые профессии, что было важным фактором в условиях НЭПа. Постепенно это движение привлекло внимание советских органов, начавших с ним борьбу, которая велась с переменным успехом. Под влиянием общественно-политических процессов в стране, прежде всего в связи с борьбой правящей коммунистической партии с оппозиционными политическими течениями и давлением на инакомыслящих, происходил раскол в рядах многих сионистских партий и организаций. В результате выделились левые фракции, которые старались узаконить свою деятельность путем сотрудничества с властью. На некоторое время коммунистический режим допускал их присутствие на «еврейской улице»<sup>13</sup>. Сторонники правого направления, выступавшие с национальными лозунгами, фактически оказывались вне закона и вынуждены были действовать в подполье. В сентябре 1923 г. произошел раскол движения на две фракции «Гехолуц СССР», и нелегальную «Национально-трудовую организацию Гехолуц». Как и многие организации, даже лояльные советскому режиму (например, Еврейская рабочая коммунистическая партия Поалей-Цион), деятельность левого крыла «Ге-

<sup>8</sup> СЕРП основывала свою деятельность на социалистической (немарксистской) идеологии.

<sup>9</sup> Ха-Шомер Ха-Цаир (Гашомер-Гацаир, «Юный страж») — молодежное социалистическое сионистское движение. В советских республиках создано в 1922 г. на подпольном съезде в Москве. Основное внимание уделялось подготовке еврейской молодежи к переселению в Эрец-Исраэль. Движение раскололось на два крыла — левое и правое.

<sup>10</sup> Маккаби — молодежная спортивная организация, названа в честь Иегуды Маккавея. Целью является укрепление физического здоровья евреев. Основная ставка делалась на развитие спортивных клубов и вовлечение в их деятельность еврейской молодежи. В советских республиках организация была разгромлена в 1920-х гг.

<sup>11</sup> Еврейский социалистический союз молодежи («Сионистско-социалистический югендфербанд», ССЮФ, ЦСЮФ), — молодежный филиал Сионистско-социалистической рабочей партии (ССРП).

<sup>12</sup> ЕВОСМ — молодежная сионистская организация, созданная в 1924 г. Возникла в результате соглашения и объединения сионистских организаций «Гистадрут» (группа учащихся старших классов), «Кадима» («Вперед») и «Хехавер» (Сионистская студенческая организация). В дальнейшем, как и другие сионистские организации, была разгромлена советскими властями.

<sup>13</sup> «Еврейская улица» (идиш — *di yidishe gas*) устойчивое выражение, обозначающее еврейскую общественность, среду.

холуц» в 1928 г. была запрещена. 28 января этого года НКВД СССР издал постановление об отмене легального статуса Всероссийской трудовой организации «Гехолуц» (Костырченко 2003, 76).

На данный момент можно утверждать, что история сионистского движения в советских республиках нашла достойное отражение в отечественной и зарубежной историографии. Представлены общие направления политики коммунистов в отношении сионистского движения в 1920-е гг. (Симонова 2002; Gallili 2007). Изучена роль еврейской секции коммунистической партии (евсекции)<sup>14</sup> в борьбе против своих конкурентов на «еврейской улице». Показана роль советской «политической полиции» — ГПУ — в преследовании сторонников этого движения (Beizer&Izmozik 1994; Измозик 1995; Izmozik 1994).

Зарубежные исследователи также в разной степени внесли вклад в изучение сионистского движения в Беларуси. Оно привлекало внимание авторов в контексте истории регионов и отдельных населенных пунктов, а также рассматривалось ими как неотъемлемая часть истории советских евреев. Израильский историк Аркадий Зельцер, представляя специфику витебского региона, обратил внимание на неравномерность активности сионистских организаций в БССР. Популярность сионистских групп была заметно выше в тех регионах республики, где еврейское население сильнее пострадало от погромов и бандитизма (Минский, Мозырский, Бобруйский и Слуцкий округа). Другой израильский автор Леонид Смиловицкий осветил деятельность сионистов и репрессии против них со стороны государственных органов в полесском городе Турове, который в рассматриваемый период представлял собой небольшое местечко (Зельцер 2006; Смиловицкий 2008). Альберт Каганович в монографии о Речице рассмотрел проблемы местной организации «Гехолуц» (Каганович 2007).

В то же время деятельность отдельных сионистских организаций в разных регионах Беларуси представляет собой еще большую и, к сожалению, недостаточно изученную отечественными и зарубежными исследователями область. Этому способствовало то, что на заре становления советского режима власть при активной поддержке еврейских коммунистов (членов евсекции) дискредитировала сионистское движение. Уже с первых лет советской власти деятели сионистских групп представлялись пропагандой как враги коммунистической партии и нового строя. Сионизм трактовался как буржуазное движение родственное меньшевизму. Соответственно советские авторы представляли их как носителей мелкобуржуазной идеологии, которые своей деятельностью вредили построению советского общества (Солошенко 1981, 129).

В течение долгого времени материалы по сионистским группам, отложившиеся в партийных фондах архивов, были недоступны историкам. Даже

---

<sup>14</sup> Евсекция (евбюро) — национальная секция при коммунистической партии. Главной задачей была советизация евреев, распространение коммунистической идеологии, борьба с традиционным образованием и нормами иудаизма. В Москве при ЦК действовало Центральное бюро еврейских секций. Бюро и секции действовали при губернских (окружных) партийных комитетах. Коммунисты из евсекций вели активную борьбу с сионистским движением. В начале 1930-х евсекции были упразднены.

в специальной литературе по борьбе с еврейским национализмом и сионизмом, предназначенной для сотрудников спецслужб видны явные ошибки. Например, то, что «Гехолуц», «объединявший деклассированные элементы, был создан в 1923 г. (Антисоветская деятельность... 1956, 25). Как уже упоминалось, эта организация действовала с 1918 г., а в указанное время органами НКВД РСФСР был утвержден устав левого крыла «Гехолуц», который получил право на легальную деятельность в границах республики (док. № 28).

В 1990-е гг., благодаря рассекречиванию значительного комплекса архивных фондов, в работах Р. Платонова была показана политика партийной власти республики в отношении сионистских организаций, в том числе «Гехолуца» (Платонаў 2001). Репрессии власти против сионистского движения рассматривались в работах Я. Басина и А. Скира. Исследователи Ю. Глушаков и А. Котовенко рассматривали различные аспекты подпольной деятельности «Гехолуц» и репрессий против этого движения в Гомельском регионе (Скир 1995; Глушаков 2004; Котовенко 2004).

Большинство представленных в сборнике документов охватывают Гомельскую область в современных границах. Однако в рассматриваемый период такой территориально-административной единицы еще не существовало. Здесь находились разные территориальные образования, к тому же входившие в разные советские республики. Например, Мозырский уезд (до 1924 г.) находился в составе ССРБ, затем Мозырский округ<sup>15</sup> (1926-1930) — в составе БССР. В восточной части современной Гомельской области находилась одноименная губерния, входившая в состав РСФСР<sup>16</sup>. В декабре 1926 г. она была упразднена, а часть ее территории с городами Гомелем и Речицей перешла в состав БССР, где были созданы соответственно Гомельский и Речицкий округа (Гомельская губерния... 2009, 6-8). Часть территории Гомельщины находилась в составе Бобруйского округа с такими местечками как Стрешин и Паричи, и Могилевского округа — местечко Журавичи.

Большая часть документов сборника хронологически охватывает 1920-е гг. Этот период по праву можно считать судьбоносным в истории евреев бывшей Российской империи. Публикация открывается документом, датированным 1919 г. Однако следует учитывать, поскольку группы «Гехолуц» возникли раньше, соответственно есть вероятность существования более ранних документов, не выявленных составителями. Значительная часть документов относится к периоду первой половины 1920-х гг. — времени, на которое пришелся расцвет деятельности движения.

В сборнике представлены документы разного происхождения — их авторами (создателями) были противоборствующие стороны. Важный блок публикуемых материалов составляют документы организации «Гехолуц». Выде-

<sup>15</sup> Округ — административно-территориальная единица в БССР. Округа создавались вместо губерний в ходе административно-территориальной реформы в 1924–1925 гг.

<sup>16</sup> Созданная 26 апреля 1919 г. Гомельская губерния включала в себя уезды бывших Могилёвской, Минской и Черниговской губерний. В марте 1924 г. часть территорий губернии были переданы в состав БССР.

ляется переписка ее руководства с различными государственными органами по вопросам, касающимся ее деятельности. Для оживления сухих архивных материалов в сборник были включены выдержки воспоминаний рядовых членов халуцианского движения<sup>17</sup>. При освещении судеб участников организации нельзя было обойти стороной воспоминания халуцим: Хаси Дрори из Гомеля (док. №6), Ноаха Гантмана из Речицы (док. №8), Цви Кутмана из Мозыря (док. №17). В этих ценных источниках содержится информация о желании еврейской молодежи быть готовыми к освоению Эрец-Исраэль, что потребовало получения навыков ремесленного и сельского труда. Этим молодым людям удалось осуществить заветную мечту и после долгих мытарств добраться до Палестины.

В сборнике представлен значительный блок документации партийных и советских органов: информационные сводки, отчеты, планы работы и т.д. Среди публикуемых материалов, касающихся деятельности «Гехолуц», выделяются материалы коммунистической партии. Среди них интерес представляют документы как центральных, так и низовых партийных органов, в том числе еврейских секций и бюро. Сведения о деятельности организации «Гехолуц» отложились в материалах Центрального бюро еврейских коммунистических секций при ЦК ВКП(б) в Москве. Среди материалов этой «главной» евсекции выделяется отчет о пребывании высокопоставленного партийного функционера Марии Фрумкиной<sup>18</sup> в Гомеле, которая анализировала положение различных сионистских групп и организаций (док. №18). Среди материалов, поступаемых в Москву, были также данные о положении в небольших белорусских местечках, свидетельства о распространении среди жителей сионистских идей (например, док. №15). Деятельность сионистов, в т.ч. сторонников «Гехолуц» обсуждалась на заседаниях региональных (губернских, окружных) комитетов партии. Вышестоящие органы инструктировали местную власть, как бороться с группами сионистов. Так, коммунистические ячейки в местечках получили меморандум, уведомлявший, что в связи с ростом сионистского движения, они должны были немедленно сообщать о подобных группах в своих населенных пунктах.

Особо ценными являются информационные сводки ГПУ, которые фиксировали любое проявление т.н. «антисоветской деятельности». Сотрудники этих органов тщательно выявляли факты активности сионистских групп

<sup>17</sup> При исследовании данной проблемы важную роль играют воспоминания членов «Гехолуц». Так, один из лидеров сионистов Дан Пинес написал историю этого движения в СССР, выехав в Палестину (Pines 1937).

<sup>18</sup> Фрумкина Мария (псевдоним — Эстер, в девичестве Малка Лифшиц), (1880–1941?) — публицист, деятель революционного движения. Родилась в Минске в еврейской купеческой семье. Училась в Минской женской гимназии, на Бестужевских высших женских курсах в Петербурге и в Берлинском университете. Примкнула к социал-демократическому кружку, затем стала членом Бунда. Занималась вопросами еврейского образования. После февральской революции 1917 г. в Минске была избрана членом ЦК Бунда. С 1921 г. руководила еврейской секцией Коммунистического университета национальных меньшинств Запада им. Ю. Мархлевского в Москве. В период 1925–1936 гг. была ректором этого учебного заведения. Арестована в годы Большого террора. Умерла в лагере в районе Караганды.



в разных населенных пунктах. В сборник вошли выявленные материалы специальных служб по Мозырскому уезду (позже — округу). При помощи агенты поступали сведения о настроениях или даже нелепых слухах, которые якобы или на самом деле распространяли сионисты или сочувствующие им лица, например, в синагоге Мозыря.

Материалы комсомольской организации характеризуют противодействие деятельности молодежных сионистских групп. Документы наглядно демонстрируют, как власть практиковала разнообразные приемы борьбы с сионизмом.

Следует отметить, что во многих документах члены «Гехолуц» и их коллеги по сионистскому движению проходят под общим названием как «сионисты». Авторы резолюций, отчетов и прочей делопроизводственной документации не разграничивали между собой сионистские организации<sup>19</sup>. Даже рядовому сотруднику еврейской секции и ОГПУ приходилось сложно при определении программных различий между ними. Документы свидетельствуют, что члены «Гехолуц» могли одновременно состоять и в других сионистских группах. Поэтому при подборе документов было решено оставить встречающиеся сведения о «Хашомер-Хацаир», «Маккаби» и других сионистских организациях.

Публикуемые документы в той или иной мере охватывают все районы современной Гомельской области. Материалы сборника представляют активность халуцим не только на примере таких больших центров еврейской общественной и культурной жизни, таких как Гомель, Речица, Мозырь. Интерес представляют также маленькие местечки. Представленные документы характеризуют отдельные аспекты халуцианского движения — количественный состав, формы работы, противостояние власти и др. в таких местечках Гомельского региона как Калининичи, Петриков, Лельчицы, Копаткевичи, Туров, Скрыгалово, Журавичи, Озаричи, Корма, Стрешин, Чечерск, Поддобржанка, Комарин, Брагин, Холмеч, Люденевичи, Паричи, Юревичи, Василевичи. Многие из этих населенных пунктов находились вдалеке от городских центров (своего рода очагов цивилизации).

Документы ярко и без прикрас характеризуют ту самую местечковую нищету и безнадежность, о которой писали еврейские авторы 1920-х — начала 1930-х гг. (Еврейское местечко... 1926, 89-120). Для многих молодых жителей еврейского штетла идеи сионизма были привлекательней, чем те, которые насаждались большевиками. Родной язык, поддержка своих сверстников, реальная, а чаще всего призрачная, возможность уехать из местечкового мира на «свою землю» завоевывали сердца многих евреев. Источники свидетельствуют о том, как проходила ожесточенная борьба двух этих идеологий даже в отдаленных уголках. Документы отражают симпатии, которые питали определенные круги населения, например, учителя советских школ на идиш, по отношению к сионистскому движению (док. №21 и др.). Некоторые приводимые материалы демонстрируют, как деградировали комсомольские ячейки

<sup>19</sup> Зачастую советские источники представляли некорректное название сионистских организаций, в таком случае ошибки в написании «Гехолуц», «Маккаби» и др.

там, где были сильные организации «Гехолуц». Члены этой организации нашли серьезного идеологического соперника в лице сионистов. Довольно часто местная еврейская молодежь проникалась к ним большей симпатией, чем к сторонникам «ленинских идей». В итоге, победа иногда доставалась «Гехолуц», благодаря лучшей организации работы. Комсомольцы в некоторых поселениях выходили из ячейки и вступали в сионистскую организацию.

Документы свидетельствуют, что деятельность «Гехолуц» в 1920-е гг. представляла собой борьбу за выживание. Против еврейской молодежи была развязана травля со стороны разных государственных структур: ОГПУ, комсомола, еврейской секции, даже таких общественных организаций, как ОЗЕТ<sup>20</sup>. Деятели евсекции, местная советская администрация, сотрудники ОГПУ зачастую переоценивали ту опасность, которую представляли молодые люди для существующего строя, формируя устойчивый образ врага в лице сионистов. Парадоксально, но многие халуцим действительно верили в социалистические лозунги и коллективный труд, одобряли социальные завоевания революции. Идеологические «противники» первого пролетарского государства своими руками хотели овладевать новыми профессиями, улучшить свою жизнь, но, вместе с тем, стремились к тем идеалам общения между собой, которые не разделялись создаваемой советской системой.

В представленных документах отчетливо прослеживается разница в отношении к сионистским социалистическим партиям в БССР и РСФСР. Несмотря на то, что левое крыло «Гехолуц» было официально зарегистрировано в Москве, в Беларуси его деятельность была запрещена (несмотря на попытку зарегистрировать устав) и преследовалась партийными и советскими органами, евсекцией и ОГПУ. На территории Гомельской губернии, где «Гехолуц» был формально утвержден, сионистам приходилось осуществлять свою деятельность в сложных условиях. Сотрудники периодически арестовывались, а средства организации конфисковывались. Обезглавить организацию должны были аресты лидеров сионистских организаций. Только в начале сентября 1924 г. в советских городах и местечках были арестованы около трех тысяч сионистов (Скир 1995, 51). Количество задержанных в местечках колебалось от трех до пятнадцати активных членов (ГАООГО ф.69, оп.2, д.87, л.67). Власть не устраивала показательные суды, они старались уничтожать политических оппонентов без особой огласки, высылая на сроки от трех до десяти лет в отдаленные регионы страны (Казахстан, Среднюю Азию, Сибирь). ОГПУ признавало, что, благодаря арестам, ликвидируется руководство ячейками, но не подрывается их работа. При этом отметим, что сам глава грозной структуры Ф. Дзержинский не испытывал враждебности к сионистам (Измовик 1995, 143).

---

<sup>20</sup> ОЗЕТ — Общество по земельному устройству трудящихся евреев (ОЗЕТ), (1924-1938), советская общественная организация, созданная для пропаганды переселения еврейских семей для занятия земледелием и производственным трудом в Крыму, Биробиджане, а также на отведенных для еврейских колхозов земельных наделах. Формально независимое общество находилось под контролем партийных и советских органов.

В октябре 1924 г. сотрудники Гомельского ГПУ арестовали активистов левого крыла движения «Гехолуц». В дальнейшем они были приговорены к различным срокам лишения свободы. Репрессиям подверглись: М. Муцанская, С. Н. Косицкая, А. Л. Вигдерзон, Б. Ю. Староста, Л. А. Зингеров, И. Х. Мнухин, Я. К. Будник, М. З. Кранц, А. М. Цейтлин, К. Н. Белкин (Глушаков 2004, 78).

В 1925 г. прокатилась очередная волна арестов сионистов. В Мозырском округе ГПУ задержали около 80 человек. Члены «Гехолуца», которые одновременно состояли в ССП, подвергались ссылке в восточные регионы СССР. С 1924 г. власти стали активно практиковать ссылку активных сторонников сионистских групп. «Менее активный элемент» мог выехать в Палестину (Измозик 1995, 144). Документы свидетельствуют, что частным явлением были «разъяснительные беседы», митинги с еврейской молодежью. Для этого привлекались бывшие сионисты, которые своим примером обязаны были повлиять на молодых членов организации.

Одной из форм борьбы против сионистских организаций стало «разложение их состава изнутри». Раскол движения «Гехолуц» был выгоден для власти, так как ослаблял позиции сионистов. Коммунисты использовали проблемы, которые возникали у эмигрантов, стремящихся попасть в Эрец-Исраэль. Для этого распространялась информация о бедственном положении уехавших (док. №10 и др.), выдержки из писем о трудностях в Палестине. Вернувшиеся обратно халуцим представлялись советской пропагандой как жертвы сионистской идеи. Это должно было служить подтверждением упадка всего сионистского движения (ГАООГО ф.69, оп.2, д.90, л.38).

Особое внимание к сионистским группам в Советской Беларуси было также обусловлено ее соседством с «буржуазными странами» (Польшей и Латвией). Как известно, территория республики рассматривалась властью как арена потенциального столкновения с «капиталистическим миром». Половина округов БССР являлась пограничными (НАРБ ф.4, оп.3, д.7/1, л.269). Это приводило к росту прессинга со стороны властей на идеологических оппонентов. В свою очередь сионисты, в т.ч. «Гехолуц», вынуждены были приспосабливаться к меняющимся условиям. Как видно из документов, они были достаточно активны, отстаивая свои права. Члены организации сообщали о притеснениях, чинимых местными властями. На имя И. Сталина и прочих лидеров советского государства направлялись письма с просьбой прекратить аресты. Безусловно, жалобы сионистов оставались без внимания (ГАРФ ф. 7747/с (He-Halutz), оп.1, д.7, л.1-7).

Несомненный интерес представляют выдержки из советской прессы. Советские газеты представляли сионистскую организацию в соответствующем ракурсе: антисоветском, контрреволюционном. Так, гомельская региональная партийная газета «Полесская правда» знакомила читателей с тенденциями в мировом сионистском движении. Много встречаются публикации писем «раскаившихся» в прессе на идише и на русском языке. Заявления об отказе членства в организациях появлялись в упомянутой выше «Полесской правде». Подобный отказ имел разные причины: влияние навязчивой пропаганды,

боязнь репрессий, отъезд многих бывших сионистов в крупные промышленные центры страны на учебу или в поисках работы.

Ниже представлены некоторые материалы подпольных сионистских изданий как образец противостояния официальной пропаганде. Подобные документы содержатся в материалах еврейской секции при ЦК КП(б)Б. В ходе работы против сионистских групп они были изъяты сотрудниками ГПУ или членами евсекции. Для представителей власти они представляли особый интерес, так как демонстрировали, какие процессы происходили внутри сионистских партий и организаций. Члены партии могли ознакомиться с программными установками сионистов. Для этого документы сионистов переводились на русский язык.

В то время как советская власть преследовала сионистов, эти организации и партии свободно действовали в городах и местечках Западной Беларуси, в составе Второй Речи Посполитой (см., например: Marcus 1983; Oppenheim 1989; Walicki 2005; Розенблат, Еленская 1997). Политическая жизнь там не была монополизирована одной правящей партией. Граждане могли официально принадлежать к различным политическим партиям и группам (не запрещенным государством). Документы показывают, что советские халуцим находили сочувствие и помощь у своих соратников по ту сторону границы, хотя польские власти особого восторга по этому поводу не испытывали. Можно упомянуть те злоключения, с которыми столкнулись гомельские халуцим во Второй Речи Посполитой (док. №6).

Документы детально иллюстрируют постепенное «затухание» активности групп «Гехолуц» во многих населенных пунктах с середины 1920-х гг. Уничтожение движения входило в политику коммунистического правительства по «зачистке» общественной жизни в стране. Партия не нуждалась даже в лояльных организациях, таких как левое крыло движения «Гехолуц». В 1926-1928 гг. большинство сионистских групп в местечках были ликвидированы или распались<sup>21</sup>. Некоторые подпольные группы могли существовать дольше, как, например, ячейка «Гехолуц» в м. Комарин, которая была ликвидирована только в 1929 г. (ГАООГО ф.3609, оп.2, д.54, л.35). При этом, трудно сказать, была ли это реально действующая группа, или её деятельность стала вымыслом карательных органов.

В условиях усиления тоталитарных тенденций в обществе состоять в «антисоветской» организации стало опасно. Усилились миграции активной части молодежи в другие районы СССР. К концу 1920-х гг. все альтернативные политические движения были устранены режимом с политической и общественной арены.

Часть документов о «Гехолуц» относятся к 1930-м гг. В этот период уже никаких организованных ячеек движения не могло существовать. Однако советские карательные органы представляли ситуацию иначе. Так, в 1932 г.

<sup>21</sup> Если в местечках Журавичах и Корме в 1927 г. органами власти была зафиксирована деятельность сионистских групп, то в следующем году они уже не упоминались (История могилевского еврейства 2010, 2-1, 249).

в Гомеле была обнаружена действующая ячейка «Гехолуц». Трудно сказать, насколько возможным было существование нелегальных сионистских организаций в это время и насколько правдивой являлась эта информация. Можно предположить, что сотрудники ГПУ несколько «сгущали краски». Следует помнить, что в 1930-х гг. советские спецслужбы усиленно создавали на бумаге различные «вражеские центры». Хотя, не исключено, что бывшие члены движения действительно продолжали поддерживать отношения. Свою роль могли играть коллективизм и чувство локтя, которые были привиты халуцим еще в молодости.

Публикаторы не ставили целью подробно персонифицировать всех активистов «Гехолуц». Однако выяснение дальнейших судеб сионистов представляет собой интересную, но в то же время сложную задачу. Некоторым удалось выехать в Эрец-Исраэль, но большинство остались в СССР. Активисты организации испытали на себе репрессии сталинского режима. Некоторые сведения о членах организации представлены в комментариях к документам. Получить некоторую информацию, основанную на материалах общества Мемориал, удалось в он-лайн базах «Жертвы политического террора в СССР»<sup>22</sup> и «Российские социалисты и анархисты после Октября 1917 года»<sup>23</sup>. К сожалению, в большинстве случаев дальнейшая судьба не известна. Личные дела многих членов организации «Гехолуц» находятся в архивах КГБ и ждут своих исследователей.

\* \* \*

Представленная публикация содержит как оригинальные, ранее не публиковавшиеся материалы, так и некоторые, важные с точки зрения составителей, опубликованные материалы, в том числе газетные. Публикуются документы центральных архивов Беларуси и России — Национального архива Республики Беларусь (НАРБ), Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Российского государственного архива социально-политической истории (РГАСПИ). Особую ценность представляют не публиковавшиеся ранее материалы архивов Гомеля: Государственного архива общественных объединений Гомельской области (ГАООГО), Государственного архива Гомельской области (ГАГО). В сборнике также представлены два документа из лекции доктора Джозефа Розена<sup>24</sup> (из Архива ИВО в Нью-Йорке).

Документы публикуются на языке оригинала — русском, несколько документов представлено в переводе с белорусского языка, что особо оговорено. Максимально полно сохранены особенности стиля документов, но с соблюде-

<sup>22</sup> <<http://lists.memo.ru>> [доступ 18 января 2013 г.]

<sup>23</sup> <<http://socialist.memo.ru/lists/slovník/index.htm>> [доступ 20 января 2013 г.]

<sup>24</sup> Джозеф А. Розен (Rosen, Joseph) (1877-1949) — агроном, сотрудник Американского еврейского объединенного распределительного комитета (*Joint*), директор организации *Agro-Joint*, которая в 1920-х — 1930-х гг. финансировала развитие еврейских поселений в Крыму, помогала еврейским ремесленным предприятиям, кооперативам, школам и медицинским учреждениям. Джозеф Розен лично организовал и координировал действия помощи евреям в Советском Союзе.

нием правил современной орфографии и пунктуации. Пропущенные или сокращенные слова, кроме общепринятых сокращений, дописаны в квадратных скобках. Грамматические ошибки безоговорочно исправлялись. Аббревиатуры и сокращенные названия учреждений и организаций в текстах документов сохранены.

Часть документов публикуется в сокращенном виде, в ряде случаев приводятся лишь выдержки из документов: были опущены фрагменты, не имеющие непосредственного отношения к теме сборника, второстепенные данные. Пропуски в каждом случае обозначаются многоточием в скобках. При этом в заголовке перед названием документа поставлено «Из». В отдельных случаях опущенные части документов прокомментированы. Составители сохранили подчеркивание слов, фраз и предложений, которые были в тексте документах. Публикаторами даны заголовки, в которых указаны порядковый номер документа, его название, авторство, адресат, краткое содержание, дата. При отсутствии даты на самом документе она устанавливалась по содержанию самого документа. Также засвидетельствовано наличие авторских подписей — [Подпись]. Под текстом документа представлена его легенда с указанием места хранения документа, подлинности и способа воспроизведения. Машинопись не оговаривается, т.к. оригиналы документов имеют в основном машинописный характер. Случаи рукописей обозначены в легендах.

Документы расположены в хронологическом порядке. Разбивка на тематические разделы не проводилась в силу того, что ряд документов носит универсальный по содержанию характер и представляет разные аспекты проблемы.

Представленные документы никоим образом не претендуют на полный охват деятельности «Гехолуц» в Гомельском регионе. Публикаторы стремились представить на суд читателя наиболее интересные материалы в контексте эпохи, которые проливают свет на то, в каких условиях и на каком фоне проходило это движение. Данная подборка позволит отразить характерные и специфические особенности жизни рядовых членов (халуцим) в разных городах и местечках в границах современной Гомельской области.

*А. Замойский, В. Пичуков*

2013 г.

## ДОКУМЕНТЫ

1919 г.

№ 1

### Объявление о лекции члена Главного Бюро «Цеирей-Цион» ЦК «Гехолуц» Ш. Аронова в г. Речице.

г. Речица

1919 г.

С разрешения властей\*

Неделя «Цеирей-Цион»\*

Речицкая организация «Цеирей-Цион»

В среду 4-го Июня в помещении Большого Народного Театра состоится

Лекция<sup>25</sup>

члена Глав[ного] Бюро «Цеирей-Цион» ЦК «Гехолуц» т[овари]ща

Ш. Аронова<sup>26</sup>

на тему:

«Палестинская трудовая организация»

Начало ровно в 3 часа (по новейш[ему] вр[емени])

Цена билетам 10 руб.

Для членов профсоюзов, Палестинского трудового кооператива и «Гехолуц» 5 руб.

Билеты продаются заблаговременно в бюро организации (Преображ[енская], 89) и в день лекции в кассе театра.

Ваад<sup>27</sup>.

Источник: *ГАООГО ф.9, оп.1, д.12, л.183-183об. Подлинник. Рукопись.*

\*Подчеркнуто в тексте.

<sup>25</sup> Как свидетельствует член организации «Гехолуц» Иегуда Ком, в Речице организация проводила активную работу. В конце августа 1918 г. здесь была проведена «Неделя Эрец-Исраэль». В октябре на её собрании была прочитана лекция об Эрец-Исраэль. Городская организация «Гехолуц» получала помощь от ЦК движения в виде литературы по сельскому хозяйству. Для сбора средств в партийную кассу устраивались театральные представления (Каганович 2007, 215).

<sup>26</sup> Аронов (Аронов) Шнеур — сионист-социалист, секретарь «Гехолуц». Принимал активное участие в становлении ячеек движения, например, им была организована группа в м. Сквиря Киевской губ. Предположительно в 1923 г. был арестован в Москве, содержался в Бутырской тюрьме. В 1924 г. был приговорен к 3 годам ссылки в Нарымский край. Ссылка была заменена выездом в Палестину.

<sup>27</sup> Ваад (иврит — совет) — полуофициальное объединение правлений синагог для осуществления руководства еврейской религиозной и общественной жизнью, мог выступать как орган еврейского общинного самоуправления в населенном пункте.

Музыкальная организация «Гехолуц»

В среду на Иона в помеще  
 ми Волынского Народного  
 Театра  
 состоится  
**Лекция**

члена Глав-отдела ЦК «Гехолуц»  
 Ш. Аронова  
 на тему  
 «Легализация еврейской  
 организации»

Рис. 2. Объявление о лекции члена ЦК «Гехолуц» Ш. Аронова в Речице (1919 г.).

1920 г.

№ 2

**Выписка из протокола №12 заседания президиума Всероссийского ЦИК  
о легализации еврейской организации «Гехолуц».**

г. Москва

18 марта 1920 г.

Слушали:

О легализации еврейской организации «Гехолуц».

Постановили:

Ходатайство отклонить, так как поскольку деятельность «Гехолуц» не идет в разрез с постановлениями Советской власти — она не преследуется и в специальной легализации не нуждается.



Выписка верна  
Печать  
Секретарь ВЦИК Енукидзе<sup>28</sup>  
С подлинным верно:  
Секретарь Общей Канцелярии ВЦИК [Подпись]  
1920 года Октября 2 дня

<...>

Источник: ГАГО ф.428, оп.1, д.15, л.3. Рукопись. Копия с копии.

### № 3

## Протокол заседания временного бюро Гомельской Трудовой Организации «Гехолуц»

г. Гомель

12 сентября 1920 г.

Присутствовали: т.т. Купферминц, Динович, Шоломионк, Каганович и Мазо, а также приглашенные т.т. Орлик Лапиров и Цилов. Председательствовал т. Купферминц при секретаре т. Диновиче.

Слушали:

1. Сущность «ГЕХОЛУЦА».

Постановили:

1. «ГЕХОЛУЦ» — надпартийная организация, объединяющая и приготавливающая членов организации, решивших переселиться в Палестину и заниматься трудовой жизнью, чуждой эксплуатации человека человеком.

Слушали:

2. Квалификация членов организации.

Постановили:

2. Каждый член организации обязан заниматься определенной продуктивной работой.

ПРИМЕЧАНИЕ: Член организации, занимающийся непродуктивной работой, обязан по указанию Комитета изменить свое прежнее занятие.

Слушали:

3. Практическая работа.

Постановили:

3. Для квалификации членов организации Комитет использует всякие профтехнические курсы, техникум и др[угие], открываемые Отделом Народного Образования и другими учреждениями.

---

<sup>28</sup> Енукидзе Абель Сафронович (1877-1937) — советский государственный и политический деятель, член ВЦИК, 1-й секретарь ЦИК СССР, в 1934 г. вошел в состав ЦК ВКП(б). Один из отцов советской национальной политики. Расстрелян в ходе сталинских репрессий в Москве.

Слушали:

4. Прием членов.

Постановили:

4. В члены организации принимаются лица обоего пола не моложе 18-ти лет, подчиняющиеся вышеуказанному уставу.

Председатель [Подпись]

Секретарь [Подпись]

Источник: *ГАГО ф.428, оп.1, д.15, л.2. Подлинник.*

#### № 4

### **Заявление временного бюро Гомельской организации «Гехолуц» в Гомельский губисполком с просьбой о регистрации**

г. Гомель

10 ноября 1920 г.

Прилагая при сем копии протокола заседания ВЦИК от 18/III-20 г.\* и протокол заседания временного бюро Гомельск[ой] организац[ии] «Гехолуц»\*\* просим таковую зарегистрировать.

Председатель временного бюро Гом[ельской] орг[анизации] «Гехолуц»  
[Подпись]

Секретарь [Подпись]

Источник: *ГАГО ф.428, оп.1, д.15, л.76. Рукопись.*

---

\*См. документ №2.

\*\*См. документ №3.

На документе наложена резолюция: «В регистрации отказать на основании выписки из постановления Президиума ВЦИК, о чем поставить в известность Бюро Гехолуц. 24/XI [Подпись]».

#### № 5

### **Письмо Гомельского губернского отдела управления Гомельской организации «Гехолуц» об отказе в регистрации**

г. Гомель

Ноябрь 1920 г.

В ответ на Ваше заявление от 10 Ноября э/г., Губотдел управления сообщает, что согласно представленной Вами выписке из постановления

президиума ВЦИК, в регистрации организации «Гехолуц» Вам отказывается.

ЗАВГУБОТУПРАВ [Подпись]  
Зав[едующий] Общим п/отд[елом]  
за\* Секретарь [Подпись]

Источник: ГАГО ф.428, оп.1, д.15, л.75.

---

\*Рукописный текст.

1921 г.

№ 6

**Воспоминания Хаси Дрори «Из тюрьмы в тюрьму»  
о деятельности «Гехолуц» в г. Гомеле**

1921 г.

Зимой 1921 года из Гомеля выехала первая группа халуцим, состоявшая из четырех человек: Шаглуг, Раковский и я с мужем, Авиэзером Кумпринцем. У каждого из нас была профессия, все мы знали иврит, все были членами Гехалуца, все были подготовлены к жизни в Эрец-Исраэль.

Я особенно торопилась в дорогу по нескольким причинам. Начальник отдела народного образования в Гомеле дал указание следить за мной. Мотивы слежки были политическими — дважды я «попалась» в городском парке во время выступления с сионистской речью на «тихом» собрании<sup>29</sup>. Кроме того, я была беременна, и это тоже заставляло меня ускорить выезд.

С удостоверением инспектора учебных заведений я без труда добралась до Минска. Остальные товарищи устроились в доме учителя Танэзера, который с риском для себя и своей семьи помог сотням олим. Дом не отапливался, продуктов не хватало. Так они прожили неделю. Наконец, мы отправились в путь — «караваном», в саних, по непроложенной дороге. К тому времени уже началась оттепель, лед на реке тронулся.

При переходе через реку темной ночью чей-то ребенок начал плакать. Его не могли успокоить ни уговоры родителей, ни окрики их спутников; и тогда воздух распорол звуки выстрелов. Стреляли по нам с обоих берегов реки. Когда стрельба затихла; мы даже не знали, все ли остались целы.

Полчаса мы ждали на середине реки, не решаясь продолжать путь. Но из-за начавшегося ледохода промедление грозило нам всем гибелью — это сильно беспокоило наших проводников. Да и мы не хотели ждать — хотелось как можно скорее добраться до берега, до леса. Но — вот невезение! — только мы вышли на хорошую дорогу в лесу, как навстречу нам выехали сани, на

---

<sup>29</sup> Имеется в виду нелегальное собрание, несанкционированное местными властями.

которых сидели, судя по лицам, евреи. Еврей-то они были евреи, но принадлежали к Евсекции и возвращались сейчас из-за границы, где распространяли коммунистическую литературу на идиш и на других языках. Допросив нас и установив, что мы держим путь в Эрец-Исраэль, они нас арестовали и передали командиру пограничного отряда, стоявшего в местечке. Тот тоже был еврей, в прошлом — известный всей округе конокрад. За большие деньги, данные ему на починку золотых зубов, мы откупились и снова темной ночью вышли в дорогу — на этот раз по направлению к мосту.

Вдруг послышался крик: «Сто-ой!» — и на середине моста нас снова выдали все тому же еврею-командиру. Он был зол и хотел от нас избавиться. На следующий день постарались выйти во время смены караула, и на этот раз нам удалось пересечь границу.

Очугившись в Польше, мы вздохнули с облегчением. Перед нами было местечко. Свой скарб мы взвалили на телегу повстречавшегося нам крестьянина, который повез нас в еврейскую корчму. По дороге телегу остановил усатый полицейский с горящими ненавистью глазками. Он успел арестовать меня и моего мужа — остальные бросились в переулочек и скрылись там, среди еврейских домов. В течение нескольких недель нас перевозили из тюрьмы в тюрьму, из местечка в местечко. Евреи сопровождали нас взглядами, полными страха и тревоги. Иногда пытались добиться нашего освобождения, но напрасно.

Последним этапом был окружной центр. Там нас отправили в большую тюрьму, в которой находились заключенные разных национальностей. Были среди них и уголовники, но в основном тюрьма предназначалась для политических, сидевших за принадлежность к коммунистической партии и к другим революционным организациям. С нами находился один образованный украинец в прошлом социалист-революционер. Время от времени его выводили на «допрос с пристрастием».

Наш процесс получил название «процесс гомельских халуцим»<sup>30</sup>. Нас обвиняли в незаконном переходе границы и подозревали в том, что мы коммунисты, маскирующиеся под сионистов. Наступил период бесконечных допросов. Один из следователей вел допросы особенно сурово, другой, наоборот, пытался нас выгородить. Почему — кто знает? Может быть, вмешались местные сионисты? Может быть, в нем просто заговорила совесть? По истечении месяца нам сообщают приговор: возвращение в Россию, то есть выдача властям, которые, без сомнения, поставят нас к стенке.

Рассветает. В сопровождении полицейского мы проделываем пешком бесконечный путь до маленького местечка, в котором была когда-то прославленная иешива<sup>31</sup>. Там нас передают местным властям.

<sup>30</sup> Суд над халуцим из Гомеля вызвал резонанс в сионистских группах Польши. Вероятно, дальнейшее освобождение стало возможным благодаря поддержке единомышленников.

<sup>31</sup> Трудно определить в каком именно местечке оказались гомельские халуцим. Так как на польской стороне границы находились известные «литовские иешивы» (воложинская, мирская и др.).

Местные власти раздирает вражда. Враждуют между собой глава муниципалитета (бывший пан; его земли остались по ту сторону границы, и он ненавидит всех русских, прикрываясь польским патриотизмом) и начальник гарнизона, офицер из низов, учившийся в России. Вопрос нашей жизни и смерти решают они оба. Верю ли я в судьбу? А как мне в нее не верить? Я — женщина на последних месяцах беременности — веду с ними переговоры. Узнаю ли я когда-нибудь, почему, в конце концов, офицер сжалился над нами? Может быть, причиной было его русское образование и знание русского языка. Его мог тронуть и вид молодой женщины, измученной тюрьмами, но не сдающейся. А может, он просто хотел свести счеты с богатым паном.

Как бы то ни было, офицер предложил мне и Авиэзеру, моему мужу, переодеться поляками и поодиночке уехать поездом в Варшаву; сам он обещал быть на вокзале в день нашего отъезда. Он не требовал за это взятки, и попросил только кольцо, которое я носила на пальце.

Кольцом этим я дорожила больше всего — мне дала его моя мать перед разлукой, она получила его от своей матери, а та — от своей. Пять поколений женщин носили это кольцо, прежде чем оно досталось мне. Это была последняя вещь, которая связывала меня с моей семьей. И я, несмотря на страшную опасность, грозившую мне и мужу, решила твердо — не бывать этому! В эту ночь я сама сделала глубокий порез на левой руке, и палец начал распухать. К утру я должна была обвязать всю руку бинтами. Офицер только посмотрел на меня, но ничего не сказал, не задал ни одного вопроса. Думаю, он понял, что произошло. Впоследствии я пожертвовала это кольцо в «Кофер ха-ишув» — фонд помощи военным усилиям ишуву в 1938-1948 годах<sup>32</sup>. Мне было тяжело с ним расставаться, но совесть была чиста: дорогую мне вещь я отдала для дорогого нам всем дела.

Рано утром мы уже слонялись переодетые по железнодорожной станции; я выглядела настоящей «гойей»<sup>33</sup>. Офицер сдержал свое обещание и пришел. В поезде мы с Авиэзером уселись на разных скамьях. Я — укутанная в большой платок, светловолосая, он — черноволосый, в шапке, низко опущенной на лоб «от дурного глаза». Поезд тронулся — и через час мы уже проехали вокзал города, в котором мы так долго сидели в тюрьме и в котором проходил наш процесс (этот процесс, кстати, получил большую известность, слава о нем докатилась и до наших товарищей в Гомеле; может быть, из-за него они и не отправились по нашим следам).

---

<sup>32</sup> Дословно «выкуп ишуву». Еще в июле 1938 г. Национальный Комитет в Эрец-Исраэль принял решение ввести налог «кофер га-ишув». Все, кто не мог по разным причинам участвовать в обороне (возраст, состояние здоровья и т.д.), должны были вносить особый налог в кассу Хаганы. Эта подпольная организация занималась защитой еврейских поселений в подмандатной Палестине. Собранные средства использовались на закупку оружия, строительство укреплений, военную подготовку добровольцев.

<sup>33</sup> Гой — обозначение не еврея. В данном случае Хася Дрори отмечает, что в целях конспирации была одета как нееврейка.

Поезд останавливается на короткое время. Сердце начинает сильно биться. Удастся ли нам благополучно выбраться? В вагон входит офицер и начинает проверять документы. Увы! Это тот самый офицер, который обвинял нас на суде. На меня он не обратил внимания, но только он подошел к Авиэзеру, как что-то показалось ему подозрительным. Он заглянул в протянутые ему документы и тут же приказал: «Следуйте за мной!» Что делать? Бежать за ним? Меня охватила боль. Может быть, это преждевременные схватки? В этот момент поезд тронулся. Я тоже тронулась с места, как будто хотела помочь Авиэзеру. Офицер в спешке и замешательстве соскочил с подножки, оставив Авиэзера в вагоне. Эти считанные секунды показались мне вечностью. Спасены ли мы? Всю долгую дорогу до Варшавы мы ждали, что вот-вот нас снова арестуют и посадят в тюрьму.

Источник: *Мы начинали еще в России: (Воспоминания) / Сост. И. Эреза. Под общ. ред. И. Минца. Иерусалим: Б-ка Алия, 1983, с. 173-177.*

## № 7

### Из двухнедельной информационной сводки Гомельской губернской ЧК об активизации сионистских организаций в ряде уездов губернии

г. Гомель

Начало апреля 1921 г.\*

Сов. Секретно.

<...>

#### 3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ И ГРУППЫ.

<...> В уездах Рогачевском и Быховском сильно развилось движение к сионизму. Причиной этого очевидно является бандитизм в Гомельской губернии, возбуждающий среди мелкобуржуазных элементов националистические настроения. <...>

Председатель Комиссии: [Подпись] [Волленберг]

Заведывающий Секретно-Оперативным отделом [Подпись] [Этингон<sup>34</sup>]

<...>

Источник: *ГАГО ф.1281, оп. 1, д.3, л.7,8. Подлинник.*

<sup>34</sup> Эйтингон (Этингон, Эйдингтон, Эттингтон) Наум Исаакович (6 декабря 1899 — 3 мая 1981) — сотрудник ВЧК-ОГПУ-НКВД, родился в Шклове Могилевской губернии, состоял в партии левых эсеров. С 1918 г. на службе в Красной Армии, с 1919 г. — сотрудник Гомельской ЧК. В дальнейшем сделал карьеру в структурах НКВД. Причастен к ликвидации противников советского режима, являлся организатором убийства Л. Троцкого в Мексике. В 1951 и 1953 гг. арестовывался по «делу космополитов» и «делу Берии». Отбывал наказание, освобожден в 1964 г. Умер в Москве.

№ 8

**Воспоминания Ноаха Гантмана «Неудачная попытка» о разгроме  
местными крестьянами земельной колонии «Гехолуца»  
в Речицком уезде**

1919-1921 гг.

Моё родное местечко Речица (Гомельская губерния, Белоруссия) было в свое время широко известно в качестве одного из очагов халуцианского движения.<sup>35</sup> Однажды к нам приехали из столицы товарищи с призывом создать пункты хахшары для халуцим, готовящихся репатриироваться в Эрец-Исраэль.<sup>36</sup>

В начале двадцатых годов Гехолуц был признан почти официально; во всяком случае, власти его не преследовали. Евсекция была еще не всевластной. Стремление еврейской молодежи к физическому труду и сельскому хозяйству вызывало у властей едва ли не симпатию.

В нашей округе было немало заброшенных поместий. Поместья эти, покинутые прежними владельцами, были большей частью разорены окрестными крестьянами и пустовали. Местная ячейка Гехолуца начала переговоры с властями (точнее, с местным сельскохозяйственным управлением) о выделении ей земельного участка для обработки. Нам предоставили разрушенное и покинутое поместье. Сначала туда отправилась часть наших товарищей для подготовки почвы к посеву озимых культур. Среди них были люди с опытом сельскохозяйственной работы. Посланные приступили к пахоте и севу. Трудно описать радость, охватившую членов нашей организации — мы были на пути к цели!

Все, казалось, шло прекрасно; но действительность вскоре рассеяла наши иллюзии<sup>37</sup>. Однажды вечером к ветхой постройке, служившей нам жильем, пришли местные крестьяне и заявили, что эта земля принадлежит им, старожилам, и что мы не имеем права здесь работать. Мы попытались убедить их в том, что и у нас, свободных граждан социалистического государства, есть право на труд и что правительство даже требует от нас заняться физической работой. Все было напрасно. Они ушли, пригрозив, что, если мы не уберемся, нам придется плохо. Настроение у нас сильно испортилось. Мы поняли, что наше место не здесь и что ненависть к евреям в России не исчезла со сменой режима. Мы были чужаками, как и прежде. Что принесет нам завтрашний день? Сможем ли мы продолжать жить попрежнему?

<sup>35</sup> В Речице руководство ячейкой «Гехолуца» осуществляли 9 человек, которые одновременно состояли членами других сионистских организаций (Маккаби и Цейрей-Цион).

<sup>36</sup> В феврале 1920 г. по инициативе Центрального Бюро «Гехолуц» в Речице была сформирована трудовая коммуна «Гехолуц». Для овладения навыками сельскохозяйственного труда потребовалась аренда земельного участка.

<sup>37</sup> 5 марта 1921 г. Речицкий земельный отдел выдал 1-й Речицкой трудовой сельскохозяйственной артели «Гехолуц» удостоверение об успешной работе (Архив новейшей истории России. Серия «Каталоги» / Т. VII. Протоколы руководящих органов Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР. 1918—1924 гг.: Каталог документов. — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2001, с.108).

Однажды вечером к нам прибежал старый эконо́м, который прежде управлял этим поместьем и остался там после бегства хозяев. Он сообщил нам, что крестьяне из соседней деревни замышляют напасть на нас ночью, все разграбить и сжечь. Он советовал нам бежать, пока не поздно. Не успел он договорить, как послышался гул приближающейся толпы. Эконом велел нам идти за ним, сказав, что спрячет нас. Он завел нас в погреб, запер и посоветовал молчать, если нам дорога жизнь. До нас доносились дикие крики, ноздри щипал запах дыма. А в сердце — боль, отчаяние, чувство одиночества...

На следующий день, поблагодарив своего избавителя, мы покинули хозяйство. Решение созрело: наше место не здесь, не отсюда придет спасение еврейского народа. Так мы начали готовиться в дорогу...<sup>38</sup>

Источник: *Мы начинали еще в России: (воспоминания) / Сост. И. Эреза. Под общ. ред. И. Минца. Иерусалим: Б-ка Алия, 1983, с. 327-328.*

## № 9

### **Воспоминания Нахмана Райхенштейна «Незаконная алия через Минск» о трудностях, с которыми сталкивались члены «Гехолуц» при пересечении советско-польской границы**

После 1921 г.

Вернувшись из Польши в 1921 году, я убедился, что переход границы в районе Шепетовки, Славуты и Изяслава связан с большим риском<sup>39</sup> и что нужно поэтому искать новые пути. И вот, нам стало известно, что в Минске официально работает комитет по репатриации польских граждан, попавших в Россию во время войны, — «Белэвак».<sup>40</sup> Я отправился в Минск, чтобы проверить возможности эмиграции с помощью комитета; выяснилось, что эмигранты обязаны представить бумаги, подтверждающие их польское подданство.

Я вспомнил, что в Екатеринославе (ныне Днепропетровск) находилась еврейская гимназия, эвакуированная туда во время войны из Вильны. Я поехал в Екатеринослав, где после долгих поисков и приготовлений мне удалось пробраться на склад гимназии и выкрасть оттуда паспорта и свидетельства о рождении, необходимые для получения документов. Теперь оставалось изменить записи в бумагах; мне это удалось. Во время войны я дезертировал из русской армии, мне

<sup>38</sup> Летом 1921 г. халуцим планировали переехать в район г. Николаева (Украина) для прохождения хашкары. Однако по неясным причинам был выбран другой путь. В октябре этого года некоторые члены группы оказались в г. Вильно. Автор воспоминаний Ноах Гантман в 1923 г. эмигрировал в Палестину, где стал основателем поселения Рамат ха-Шарон.

<sup>39</sup> Связано, по-видимому, с большой активностью украинских антисоветских формирований, действовавших в районе границы.

<sup>40</sup> Белэвак — Белорусское представительство по эвакуации населения в Минске, которое подчинялось Центральному управлению по эвакуации населения (Центрэвак). Сотрудники Белэвака занимались вопросами беженцев — снабжением их продовольствием и необходимыми документами для пересечения границы.



нужны были фальшивые документы; я оказался в компании «махеров», подделывавших бумаги путем подчистки. Я увлекся этим ремеслом и вскоре изучил его до тонкостей. Мне часто приходилось менять документы во время войны; теперь этот опыт мне очень помог. В Минск тогда съезжались участники движения со всех концов страны (особенно из еврейских колоний на юге России), всем я выправлял бумаги, и... — «Белэвак» вполне законным образом перевозил их в Польшу. Продолжалось это недолго; прекратилась моя деятельность при следующих обстоятельствах. Как-то я подделал документы для целой семьи из восьми человек — мужа, жены и шести дочерей. Муж и жена были родителями Ханы Ровиной<sup>41</sup>, они ехали в Америку, а их дочери — в Эрец-Исраэль. Когда семья — с документами на имя Плоский — добралась до станции Негорелое на польской границе, агенты ГПУ стали проверять их багаж и документы. Среди проверяющих оказалось несколько дотошных евреев. В одном из узлов обнаружили молитвенник, на первом листе которого было записано имя владельца. Проверяющий открыл молитвенник и прочел формулу надписи, принятую у евреев в старое время: «Этот молитвенник — чей он? Его владелец — рабби Давид Ровин»<sup>42</sup>. Проверяющий обратился к Давиду Ровину с вопросом: чей это молитвенник? Не подозревая подвоха, тот ответил: «Мой». «Как? — удивился проверяющий, — ведь ваше имя Плоский». Ровин растерялся, и ГПУ арестовало всю семью.

Директором «Белэвака» был мой земляк, убежденный коммунист, который знал, что я подделываю бумаги. Когда он увидел Давида Ровина в тюрьме, у него потемнело в глазах. Мы были все из одного города, и он меня не выдал. Но в ГПУ арестованных пытали, чтобы те рассказали, от кого они получили документы. В конце концов, на допросе одна девушка назвала имя Нахман; ГПУ начало поиски. В те дни должна была состояться первая Хазкара (поминальная молитва) по известному сионистскому деятелю — Аврааму Каплану (дяде Элиэзера Каплана, первого министра финансов Израиля)<sup>43</sup>. Молитву устроили в большой хоральной синагоге<sup>44</sup>, и агенты ГПУ понимали, что именно там нужно искать Нахмана. Я и в самом деле пошел в синагогу; там я увидел известного в Минске следователя ГПУ

<sup>41</sup> Хана Ровина (1892—1980) — российская и израильская актриса, ученица К. Станиславского и Е. Вахтангова. Родилась в м. Березино Минской губернии. На театральной сцене выступала с 1914 г. Одна из основателей театра «Габима», исполнительница главной роли в спектакле «Диббук» по пьесе С. Ан-ского. С 1918 по 1926 г. работала в Москве. В 1928 г. переехала в Эрец-Исраэль. В 1956 г. стала лауреатом Государственной премии Израиля.

<sup>42</sup> Давид Ровин — отец известной еврейской певицы Ханы Ровины, происходил из семьи любавичских хасидов. Привил детям любовь к пению и театру. До прихода большевиков к власти занимался торговлей лесом. Эмигрировал.

<sup>43</sup> Элиэзер Каплан был министром финансов Израиля с мая 1948 по июнь 1952 г.

<sup>44</sup> Хоральная синагога в г. Минске на Серпуховской улице (теперь — ул. Володарского), была построена в конце XIX в. в мавританском стиле. Она была главным и самым вместительным храмом еврейской общины города. В субботние и праздничные дни здание синагоги вмещало тысячи верующих. В 1923 г. конфискована властями, переоборудована под рабочий клуб (позже — кинотеатр «Культура»). После войны сгоревшее здание восстановлено и перестроено под Русский драматический театр им. М. Горького.

Ароновича и понял, что дело неладно. Вдруг навстречу мне выбежал Шимон Вилькомин (ныне житель Петах-Тихвы) и сказал, что синагога окружена. Агенты проверяли документы всех выходящих и арестовывали тех, у кого их не было. Потом арестованных отвели в ГПУ и стали спрашивать, кто из них Нахман. Один из арестованных при этом услышал, как какой-то чекист говорил своему товарищу, что Нахман — низкого роста, немного толстоват и носит желтое пальто. Когда арестованного освободили, он поспешил в лавку Моше Когана (это было что-то вроде нашей биржи) и рассказал там все, что слышал. Я, разумеется, тут же переменял одежду.

Но дело на этом не кончилось: надо было еще освободить арестованных. По закону в то время за переход границы полагался месяц тюремного заключения, если дело не осложнялось никакими политическими мотивами (например, сионизмом). Когда мне стало известно, что дела арестованных



Рис. 3. Хоральная синагога в Минске (вид до 1923 г.).

переданы в суд, я обратился к моему товарищу, секретарю суда, и попросил его показать мне обвинительный материал. Сначала он колебался, но потом понял, что мне это действительно необходимо, и рассказал, что в деле находится обвинительное заключение по делу пяти девушек, направлявшихся в Эрец-Исраэль. Мы договорились, что он вынет из дела все бумаги. Суд приговорил девушек к пятинедельному заключению и, поскольку они уже просидели под арестом полтора месяца, отпустил их.

Пока девушек не освободили, я оставался в Минске. Каждую ночь я проводил в новом месте; юноши и девушки из Гехалуца и «Кадима»<sup>45</sup> (все они добрались затем до Эрец-Исраэль) помогали мне во всем, носили еду арестованным и выполняли все мои поручения. Однажды я должен был ночевать у молоденькой девушки, Эммы Кац-Явне (ныне жительница Тель-Авива). Было десять часов; когда мы вошли в ее комнату, раздался голос ее отца: «Кто там с тобой?». Эмма ответила: «Папа, спи, никого нет».

Он стоял на своем: «Я слышал, кто-то с тобой зашел». Отец не поленился, встал с кровати, вошел в комнату своей дочери и нашел там бородатого еврея. Сначала он остолбенел, потом стал кричать: «Кто это?!». Его жена умоляла его оставить меня на ночь в доме, но он упорствовал: «Вон отсюда!». Тогда дочь сказала, что она уходит вместе со мной. Мы ушли вместе и всю ночь ходили по улицам. Шел мокрый снег, мы промокли и страшно замерзли. Под утро она привела меня в другой дом. Во дворе дома был мыловаренный завод, и запах мыла не дал мне заснуть, несмотря на усталость. Когда девушек освободили, я уехал из Минска.

Источник: *Мы начинали еще в России: (воспоминания) / Сост. И. Эреза. Под общ. ред. И. Минца. Иерусалим: Б-ка Алия, 1983, с. 154-157.*

## № 10

### Из статьи Исаея Пульнера<sup>46</sup> «Из жизни города Гомеля» об активизации сионистского движения в Гомеле в первые послереволюционные годы

Начало 1920-х гг.\*

<...>

С Февральской революцией Гомель ожил. Евреи говорили: «Россия — золотая страна, лучшего места мы не желаем, подумайте: свобода торговли!». В особенности их настроение приподнялось с марта по декабрь 1918 года

<sup>45</sup> «Кадима» — организация национально-ориентированной еврейской молодежи. Кружки существовали в разных городах бывшей Российской империи. Своей целью активисты «Кадимы» считали воспитание еврейской молодежи в духе сионизма.

<sup>46</sup> Пульнер Исай (Иегошуа) Менделевич (1900–1942) — этнограф, публицист, историк. Родился в хасидской семье в м. Сновск Черниговской губ. В 1918–1923 гг. состоял в «Маккаби». В 1923–1925 гг. учился в Институте высших еврейских знаний в Ленинграде. В 1924 г. участвовал в этнографической экспедиции по изучению евреев Гомеля. В дальнейшем занимался этнографией евреев, изучал быт местечек Белоруссии. Руководил еврейским отделом Государственного музея этнографии. Умер в блокадном Ленинграде в январе 1942 г.

в период немецкой оккупации, когда развилась спекуляция, поддерживаемая оккупантами. Но после ухода немцев картина меняется. Крупные торговые предприятия национализированы. Торговая буржуазия экспроприрована. Частная торговля сведена до минимума.

С началом НЭПа стал замечаться новый подъем в развитии частной торговли Гомеля. Обнищавшая торговая братия, перешедшая было на ручную торговлю спичками, папиросами, семечками и т.д., снова начинает расширять свои торговые дела, меняя фанерный ящик из-под ирисок на столик, лавчонку и лавку. Но вышло это ненадолго. Вообще способствовали подрыву частной торговли в городе — кооперация и налоги. Материальное положение торговцев все ухудшается. Началась тяга из Гомеля в поисках средств к существованию. Кризисом воспользовались сионисты. Они повели усиленную агитацию за уход в Палестину. Обывательская масса поддавалась агитации, стала продавать за бесценок свои дома, имущество, последний скарб и пустилась в путь-дорогу. Отправились через Кавказ. В течение короткого времени здесь скопились сотни еврейских семейств. Очевидно, Гомель не был в данном случае единственным. Но дальше нелегко было пробраться. И тут-то явились «на помощь» разные аферисты. Даже сорганизовался специальный «комитет содействия эмигрантам». Всякого рода «дельцы» брались переправлять эмигрантов контрабандным путем до Константинополя и даже доставать визы для въезда в Палестину. В результате этих усиленных забот переселенцы были обобраны догола. Лишь очень немногим, у кого карман был потуже, после долгих мытарств удалось попасть в страну обетованную. Главная же масса, разорившись и изголодавшись, вернулась на старое пепелище, но уже к разбитому корыту. Бедствие было огромное. Финотдел ослабил налоги для мелких торговцев и кустарей<sup>47</sup>.

Кооперация все шире разворачивает свою деятельность. Число лопнувших торговцев увеличивается. Увеличивается и число безработных.

Снова вопрос: где же выход? Но на сей раз в Палестину уже никого не тянет. Тянет всех к более прочному экономическому занятию. Этим и можно объяснить то внимание, с которым еврейское население прислушивается ко всем мероприятиям Советской власти по переводу еврейских трудящихся на землю. <...>

Источник: *Еврейское местечко в революции: Очерки / Под ред. проф. В. Г. Тана-Богораза. М.-Л.: Государственное издательство, 1926, с. 178-180.*

---

\*воспоминания датированы

---

<sup>47</sup> В начальный период НЭП многие торговцы и ремесленники были не в состоянии справиться с налоговым бременем. Это привело к разорению многих еврейских семей, особенно в местечках. Ставку налога определял фининспектор (финансовый инспектор), зачастую по собственному усмотрению. Вопрос о налогообложении обсуждался партийными органами. Местным финансовым отделам было предписано проявлять гибкость в определении ставок налога.

## **Библиография**

### **Архивные материалы**

#### **Государственный архив Гомельской области (ГАГО)**

Ф. 428. «Отдел управления исполнительного комитета Гомельского губернского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (губотуправ), г. Гомель РСФСР (1919-1923)».

Ф. 1281. «Гомельская губернская чрезвычайная комиссия по борьбе с контрреволюцией, спекуляцией и преступлением по должности при исполнительном комитете Гомельского губернского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, г. Гомель, РСФСР (1918-1924)».

Ф. 1442. «Отдел по национальным делам исполнительного комитета Гомельского губернского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов, г. Гомель, РСФСР (1919-1924)».

#### **Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО).**

Ф. 1. «Гомельский губернский комитет Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков) (ВКП(б)), г. Гомель, РСФСР (1918-1926)».

Ф. 2. «Гомельский уездный комитет Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков) (уком ВКП(б)), г. Гомель, РСФСР (1919-1926)» .

Ф. 3. «Гомельский окружной комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии (окружком КП(б)Б), г. Гомель, БССР (1926-1930)».

Ф. 5. «Гомельский городской районный комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии (горрайком КП(б)Б), г. Гомель (1919-1936)».

Ф. 9. «Речицкий уездный комитет Всесоюзной Коммунистической партии (большевиков) (уком ВКП(б)), г. Речица Гомельской губернии РСФСР (1917-1927)».

Ф. 69 «Мозырский окружной комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии (окружком КП(б)Б), г. Мозырь (1924-1930, 1935-1938)».

Ф. 128. «Речицкий окружной комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии (окружком КП(б)Б), г. Речица Речицкого округа, БССР (1926-1927)».

Ф. 154. «Рогачевский городской комитет Коммунистической партии Белоруссии (горком КПБ), г. Рогачев Гомельской области (1924-1941)».

Ф. 265. «Гомельский городской комитет Коммунистической партии Белоруссии (горком КП(б)Б), г. Гомель (1929-1938)».

Ф. 623. «Паричский волостной комитет Коммунистической партии (большевиков) Белоруссии (волком КП(б)Б), м. Паричи Бобруйского уезда Минской губернии РСФСР (1919-1924)».

Ф. 3465. «Ельский районный комитет Коммунистической партии Белоруссии (КП(б)Б), г.п. Ельск Ельского района Гомельской области БССР (1924-1941)».

Ф. 4286. «Наровлянский районный комитет Коммунистической партии Белоруссии (райком КП(б)Б), г.п. Наровля Наровлянского района Гомельской области БССР (1924-1941)».

#### **Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).**

Ф. 1318. «Народный комиссариат по делам национальностей РСФСР, представительства Наркомнаца РСФСР в договорных и автономных республиках и их представительства при Наркомнаце РСФСР (1917-1930)».

Ф. Р-7747 «Центральный Комитет всероссийской трудовой организации «Техолуц» (1919-1928)».

#### **Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ).**

Ф. 4п. «Центральный комитет КПБ, г. Минск (1918-1991)».

Ф. 34. «Народный комиссариат внутренних дел БССР (НКВД) БССР, г. Минск (1919-1941)».

Ф. 63-П «Центральный Комитет Ленинского Коммунистического Союза молодежи Беларуси (ЦК ЛКСМБ), г. Минск (1919-1991)».

**Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ).**

Ф. 445. «Центральное бюро еврейских коммунистических секций при ЦК ВКП(б) (1918–1930)».

**YIVO Institute for Jewish Research, New York (YIVO Archives).**

RG 358. Joseph A. Rosen Papers (1911-1943). Folder 83. Hechalutz (He-Halutz) in Soviet Russia (1924-1925). Correspondence, reports, clippings from the periodical Gekholuts.

### Публикации источников, исследования

Авинери Ш. Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим: Библиотека - Алия, 1990.

Антивоветская деятельность еврейских националистов и борьба с нею органов государственной безопасности / Сост.: Л. А. Мамаев, Н. Г. Петров, В. Ф. Кравченко. М.: Тип. Высшей школы КГБ при СМ СССР, 1956.

Архив новейшей истории Россия. Серия «Каталоги»: Т. VII. Протоколы руководящих органов Народного комиссариата по делам национальностей РСФСР. 1918–1924 гг.: Каталог документов. М.: РОССПЭН, 2001.

Басин Я. Большевизм и евреи: Белоруссия, 1920-е: исторические очерки. Мн.: А.Н.Вараксин, 2008.

Бунд: Документы и материалы: 1894-1921. М.: РОССПЭН, 2010.

Гершэнбаўм І. Саматужніцкае мястэчка (Падабранка, Церахоўскага раёну) [у:] *Савецкая краіна*, 1931, №8, с.34–40.

Глушаков Ю. Деятельность еврейских социалистических организаций в Гомеле в первой четверти XX в. ) [в:] *Евреи в Гомеле. История и культура (конец XIX – начало XX веков): Сборник материалов науч.-теор. конференции в Гомеле (21 сентября 2003 г.)*. Гомель, 2004, с.69–81.

Гомельская губерния 1919-1926 гг.: Документы и материалы / Нац. архив Респ. Беларусь. Мн., 2009.

Гусев В. Сионистское движение в Советской Украине в первой половине 20-х гг. XX в.: Архивы ОГПУ свидетельствуют [в:] *Российский сионизм: история и культура: Материалы научной конференции*. М., 2002, с.265–277.

Еврейский крестьянин. Сборник 1. М: Издание Центрального правления ОЗЕТ, 1925.

Еврейское местечко в революции. Очерки / Под ред. проф. В.Г. Тана-Богораза. М.-Л.: Гос. изд-во, 1926.

Зельцер А. Евреи советской провинции: Витебск и местечки. 1917–1941. М.: РОССПЭН, 2006.

Зингер Л. Еврейское население в Советском Союзе: статистико-экономическое обозрение. М.-Л.: Соцэгиз, 1932.

Извозник В. Ф. Э. Дзержинский, ОГПУ и сионизм в середине 20-х годов [в:] *Вестник еврейского университета в Москве*. 1995, №1(8), с.141-146.

История могилевского еврейства: Документы и люди: Науч.-поп. очерки и жизнеописания: В 2 кн.: Кн.2. Могилев: Амелия Принт, 2010.

Каганович А. Речица: История еврейского местечка Юго-Восточной Белоруссии. Иерусалим, 2007.

К тебе душа издалека: Вера Каплан по воспоминаниям Рахели Блехман. Тель-Авив: Pilies Studio Publ., 2000.

Книга погромов. Погромы на Украине, в Белоруссии и европейской части России в период Гражданской войны. 1918-1922 гг.: Сборник документов / Отв. ред. Л. Б. Милякова, отв.

сост.: И. А. Зюзина, Л. Б. Милякова, при уч. В. Т. Середы, Е. С. Розенבלата, И. Э. Еленской. М.: РОССПЭН, 2007.

Костырченко Г. Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. М.: Международные отношения, 2003.

Крапивин М. Ю. Большевики и сионисты: история взаимоотношений в послеоктябрьский период (окт. 1917-го — нач. 30-х гг.) / Волгогр. гос. пед. ун-т. Волгоград: Перемена, 1995.

Котовенко А. Сионистские молодежные организации социалистического толка в Гомеле в 1920-е гг. [в:] *Беларусь у XX стагоддзі*. Сб. науч. работ: Вып. 3. Мн., 2004, с. 121-129.

Лакер В. История сионизма / Пер. с англ. М.: КРОН-ПРЕСС, 2000.

Маор И. Сионистское движение в России. Иерусалим: Библиотека - Алия, 1977.

Мы начинали еще в России: (воспоминания) / Сост. И. Эреза. Под общ. ред. И. Минца. Иерусалим: Библиотека - Алия, 1983.

Отчет Гомельского губернского исполнительного комитета VI Губернскому съезду Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов. Декабрь 1921 г. — ноябрь 1922 г. Гомель, 1922.

Отчет Гомельского Окружного Комитета КП(б)Б и Окружной Контрольной Комиссии II-й Окружной партконференции. Январь-октябрь 1927 г. Гомель, 1927.

Перед крупным поворотом: Тенденции в политической и духовной жизни Беларуси (1925-1928 гг.): Отражение времени в архивных документах. Мн.: БелНИИДАД, 2001.

Платонаў Р. Беларусь у міжваенны перыяд: Старонкі палітычнай гісторыі ў святле архіўных крыніц. Мн.: БелНДІДАС, 2001.

Розенблат Е., Еленская И. Пинские евреи, 1939-1944 гг. Брест, 1997.

Смиловицкий Л. Евреи в Турове. История местечка Мозырского Полесья. Иерусалим, 2008.

Симонова А. Сионистское движение в Советской России в 20-е годы [в:] *Российский сионизм: история и культура*: Материалы научной конференции. М., 2002, с. 278-287.

Скир А. Еврейская духовная культура в Беларуси: Историко-литературный очерк. Мн.: Мастацкая літаратура, 1995.

Солошенко В. И. Большевики в борьбе с мелкобуржуазными партиями в Белоруссии (1903 — март 1917 гг.). Мн: Беларусь, 1981.

Эстрайх Г. Еврейская секция компартии. По материалам бывшего центрального партархива [в:] *Вестник Еврейского университета в Москве*, 1994, №2, с.35–45.

Beizer M., Izmozik V. Dzerzinskii's Attitude toward Zionism [in:] *Jews in Eastern Europe*, 1994, #1 (23), p.64-70.

Ben 'Amram P. Joseph Trumpeldor: life and works. Jerusalem: Youth and Hechalutz Dept., World Zionist Organization, 1953.

Galili Z. Zionism in the Early Soviet State: Between Legality and Persecution [in:] Gitelman Z. & Ro'i Y. (eds.). *Revolution, Repression, and Revival: the Soviet Jewish Experience*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p. 31-68.

Gitelman Z. Jewish Nationality and Soviet Politics. The Jewish Sections of the CPSU, 1917-1930. Princeton: Princeton University Press, 1972.

Izmozik V. Soviet Jewry as Reflected in Letters Intercepted by the Leningrad OGPU, 1924-1925 [in:] *Jews in Eastern Europe*, 1994, #1(23). p.32-46.

Kaganovich A. The Long Life and Swift Death of Jewish Rechitsa: A Community in Belarus. A Community in Belarus, 1625-2000. Madison: The University of Wisconsin Press, 2013.

Marcus J. Social and Political History of the Jews in Poland, 1919-1939. Berlin: Mouton De Gruyter, 1983.

Reports of the Executive of the Zionist Organisation to the 12th Zionist Congress. London: Nat. Labour Press, 1921.

Report of the Executive of the Zionist Organisation Submitted to the XIV Zionist Congress at Vienna, August 18th-28th, 1925. London: The Centr. Office of the Zionist Organisation, 1925.

Rovner A. The «Icor» and the Jewish colonization in the U.S.S.R. New York: ICOR, 1934.

The Keren ha-Yesod Book: Colonisation Problems of the Eretz-Israel (Palestine) Foundation Fund. London: Parsons, 1921.

Trumpeldor J. Tagebücher und Briefe. Berlin: Jьdischer Verlag, 1925.

Oppenheim I. The Struggle of Jewish Youth for Productivization: The Zionist Youth Movement in Poland, New York: Columbia University Press, 1989.

Walicki J. Ruch syjonistyczny w Polsce w latach 1926-1930. Łódź, 2005.

Neshamit S. Hayu khalutzim be lita'. Sipurah shel tnu'a 1916-1941 (Халуцим в Литве. Очерки о Движении. 1916-1941). Tel-Aviv: Beyt lokhamey ha-geta'ot, [1983].

Pines D. He-khaluts be-kur ha-maharekha: korot histadrut "he-khaluts" be-rusya (Гехалуц в горниле революции: История организации «Гехалуц» в России). Tel Aviv: Davar, 1937.

Openheim Y. Tnu'at he-khalutz be-polin: 1929-1939 (Движение «Гехалуц» в Польше). Sde Boker, 1993.

Shpizman L. (ed.). Khalutzim in Poiln. Antologie fun der khalutzisher bavegung (Халуцим в Польше: Анталогия халуцианского движения). B.1-3. Nyu York, 1959-1962.



## **The Study of the Middle East**

L. Mantsevich

### **Creation of the State of Israel and the Jewish Community in France**

It was not until the 1930s that Zionism achieved a strong position within the Jewish community in France, and it was not until the end of World War II that it became a crucial topic in French society. The purpose of this paper is to analyze the evolution of the attitude of the Jewish community towards Zionism and to understand how its members established it in France, where there was a fundamental incompatibility between Zionism and republican universalism, between the Republic based on the right of land and nationalism based on the right of blood.

First of all, it was about different ideological groups within the Jewish community. The members of the Jewish community in France took an active part in activities of the left-wing movement. Mythology, which nourished their ideas about the possible creation of a Jewish state, was associated with the written evidence of Palestine. A vivid example of such literature can be *Land of Love* by Joseph Kessel, a French writer of Jewish origin. His admiration for collective values and technological progress was close to the European leftist discourse (Kessler 1967). The French journalist Albert Londres described in his book *Le Juif errant est arrivé* the migrants, professors, lawyers and doctors who were “attacking the wilderness with an axe and hoe” (Londres 1975, 151). The journalist contrasted their creative selflessness with the animal passivity of the local population.

In reality, the attitude towards migration to Palestine among the Jews from Eastern Europe was different from that of the French Jews. Proletarian pathos organically accompanied the migration movement from Russia and Poland. Potential migrants from France, on the contrary, were unable to leave their homeland and refuse the comfort that French Republic offered them. Leon Blum,<sup>1</sup> a symbolic figure of French socialism in the inter-war period, wrote that a Jewish-born man would do more for the Zionist cause in France and ordinary members of the assimilated social democratic *intelligentsia* “conceded” resettlement to “*sansculottes* from Eastern Europe” (Populaire, éditorial du 31 août 1947). Thus, before World War II the approach of this part of the Jewish community reflected the *assimilationist* views.

The rightists didn't need to link the Zionist idea with socialist universalism, smoothing the prospects of a possible conflict with the Arab population of Palestine, or to choose between loyalty to France and serving the cause of Zionism. In 1931, V. Zhabotinsky represented French Zionists at the XVII Zionist Congress in Basel,

---

<sup>1</sup> André Léon Blum (9 April 1872 – 30 March 1950) was a French socialist politician and three-time Prime Minister of France. As a Jew, he was heavily influenced by the Dreyfus affair of the late 19th century. Throughout his political life, Leon Blum claimed his status as a Jew and, in 1950, a few weeks before his death, he affirmed his Zionist faith (*Léon Blum, juif et sioniste*, by André Blumel, Excerpt from *Revue de la Pensée Juive*, No.9, Autumn 1951).

where he once again proposed to declare the establishment of an independent Jewish state as a goal of the Zionist organization (Sieffert 2004, 90).

After World War II, the reasons why the French community expressed support for Zionism – ideological and communitarian – were joined by a national sense of guilt. Now Zionism was not only about political groups and personalities associated with the Jewish community. Zionist ideas erased the ideological divide among the Jews in France. The leading correspondent of *L'Ordre* glorified the struggle of the Irgun and Lehi, justifying the way these groups fought (Daloz 1993, 27). After the end of the Exodus ship's story, *L'Humanité* published an anti-British article called "The Floating Auschwitz" (*L'Humanité*, éditorial du 30 juillet 1947).

The UN plan to partition Palestine became controversial. The French government was faced with a choice: on the one hand, the need to maintain its position in the Maghreb, on the other hand, to maintain the necessary degree of sympathy for the Zionist idea. Among the French Jews, opinions were divided: some, like the representatives of the Jewish Agency, welcomed the partition of Palestine, others, being in the minority, grouped around the newspaper *La Riposte*<sup>2</sup> and believed that the separation plan was unfair to Jews (Sieffert 2004, 100).

The establishment of the State of Israel was welcomed in French society. Leon Blum noted on May 15 in the pages of *Le Populaire* that his Jews were finally granted the right "not to feel in the minority", the same day *L'Humanité* and the Communist Party welcomed the "heroic struggle of the Jewish people" (*Populaire*, 15 mai 1948; *L'Humanité*, 15 mai 1948). Regarding communist leaders, their support for the Zionist cause was, on the one hand, an echo of Moscow, which foresaw the possible benefits of the division of the region, on the other hand, it reflected the sentiments of the party members, many of whom were Jews.

The life of the Jewish state was widely covered in the French press. For *Le Figaro*, Arthur Koestler wrote about Israel, for *France-Soir* Joseph Kessler did the same. In the images they created, each village left by the Arab population of Palestine was a "liberated Palestine" (Daloz 1993, 22).

Although the State of Israel was recognized by France only in January 1949, French public opinion about toward the Jewish state remained exclusively supportive. Not only because the ideals of the new state were transmitted by members of the Jewish community in France. They were, nevertheless, quite organically integrated into the intellectual landscape of French society. Thus, the sentiments and ideas prevailing in the intellectual community also influenced intellectuals of Jewish origin.

The interest of French intellectuals in the fate of Palestine was long-standing. In the first half of the 19th century, Chateaubriand and Lamartine wrote a lot

---

<sup>2</sup> *La Riposte*, newspaper of the French League for Free Palestine. This weekly newspaper was founded in the spring of 1947 and represented the Zionist and Israeli right in France.

on the subject.<sup>3</sup> In 1896, the publication of Theodor Herzl's *Zionist theses* caused a reaction of Bernard Lazare.<sup>4</sup> But it was only after World War II and more particularly from 1947 onwards that a large number of French intellectuals became involved in this question.

Between 1945 and 1949, the Jewish problem was formulated as follows: do Jews all over the world and Jewish survivors of Nazi camps in particular have the right to live in Palestine and, possibly, to have a state there?

French people, French politicians, intellectuals and newspapers were mainly in favor of the creation and sustainability of a Jewish state in Palestine (Lazar 1972). From communists to Gaullists, there were many supporters of Zionism and Israel. There was almost no criticism of Zionism and the State of Israel from left-wing Catholics.

After 1947, the Jewish question thus became a question that no longer left French intellectuals indifferent. They expressed their opinions, largely taking the side of a Jewish state in Palestine.

The militancy in France of the Zionist or philo-Zionist movements<sup>5</sup> was reflected in an intense associative activity, the publication of numerous newspapers and very dynamic lobbying. During this period the model of “the armed intellectual, the typical French intellectual, half conscientious director, half political prophet who does not hesitate to assume the most varied militant tasks, from the signing of manifestos to the distribution of leaflet” (Goetschel, Loyer 2005, 113), was at its peak. The participation of intellectuals in any political movement thus helped, firstly, to invest in their images, and, secondly, to legitimize a political question itself (Nicault 1992).

Zionist or philo-Zionist associations tried, for all practical purposes, to involve as many intellectuals as possible in their struggles. This was especially true for newcomers or for those who represented a minority current of the Zionist movement and less true for those who were older, better established and who forged and promoted their own elite. *La Terre retrouvée*, the French weekly of the Jewish National Fund, a major historical actor of Zionism, thus only marginally opened its columns to intellectuals, whereas *La Riposte* tried to attract as many intellectuals as possible to their pages.

The case of *La Riposte* was enlightening. This weekly newspaper, attacking the Israeli left, published a lot of messages of sympathy received from intellectuals

---

<sup>3</sup> François-Auguste-René, vicomte de Chateaubriand, (4 September 1768 – 4 July 1848), French author and diplomat, one of his country's first Romantic writers. He was the preeminent literary figure in France in the early 19th century and had a profound influence on the youth of his day. Alphonse Marie Louis de Prat de Lamartine, Knight of Pratz (21 October 1790 – 28 February 1869) was a French writer, poet and politician who was instrumental in the foundation of the Second Republic and the continuation of the Tricolore as the flag of France.

<sup>4</sup> Bernard Lazare (15 June 1865 – 1 September 1903) was a French literary critic, political journalist, polemicist, and anarchist. Believing that assimilation is the only way to avoid antisemitism, he criticized l'Alliance israélite universelle, created by Adolphe Cremieux and Charles Netter in 1860, condemning not only Zionism – to which they didn't adhere – but also all communitarian solidarity.

<sup>5</sup> Unlike representatives of Zionist movements, members of philo-Zionist groups supported the Zionist idea for ideological reasons, not based on communitarian affiliations.

on all sides (Paul Claudel, Raymond Aron). *La Riposte* also published a manifesto signed by many personalities, many of whom were left-wing, such as Simone de Beauvoir, André Breton, Paul Eluard, François Mauriac, Jean-Paul Sartre etc. (*Manifeste*, *La Riposte*, n°1, 31 mars 1947, 8).<sup>6</sup>

It was a fact that French intellectuals who engaged with Zionist movements, particularly minority movements, had very little interest in the internal divisions of the Zionist movement and Israeli politics and came to defend them, without suspecting that the Zionist ideal was about very different expectations. Some of these expectations were contrary to the commitments of French intellectuals, who defended Zionism. For example, Paul Eluard and Jean-Paul Sartre, intellectuals of the left, who, recruited by the French League for Free Palestine, nevertheless were members of the reception committee of Menachem Begin, the herald of the Israeli right, when he came to France in December 1948 (*La Riposte*, n°88, 10 décembre 1948, 5). In February 1948, Jean-Paul Sartre was invited to testify on the occasion of the trial brought against one of his relatives, Robert Misrahi,<sup>7</sup> accused of illegally delivering weapons to Zionist fighters (Contat, Rybalka 1970).

In addition, for many intellectuals who were ready to get involved and concerned to make the Jewish question intelligible, the Zionist cause was either an extension of older causes or one of the grounds for a more global struggle. Thus, for many, the Jewish question referred to the struggles of the 1930s, particularly the Spanish War (see: Jean-Paul Sartre, *Pour qui sonne le glas?* *La Riposte*, n°48, 26 février 1948, 1, 3 and Raymond Aron, *Messages*, *La Riposte*, n°2, 10 avril 1947, 6), which favored its dramatization. For others, especially for left-wing intellectuals, this question was also or above all explained by the struggle between emancipating forces, either communism or socialism, and the forces of imperialism, which made it an easily endorsed cause. Anti-imperialist intellectuals came to support Zionism, not only because it was against British interests in Palestine but also because it could be the only potential ally of the Arab population of the Middle East in their

---

<sup>6</sup> Paul Claudel (6 August 1868 — 23 February 1955) was a French poet, dramatist and diplomat, most famous for his verse dramas, which often convey his devout Catholicism; Raymond Aron (14 March 1905 — 17 October 1983) was a French philosopher, sociologist, political scientist, and journalist; Simone de Beauvoir (9 January 1908 — 14 April 1986) was a French writer, intellectual, existentialist philosopher, political activist, feminist and social theorist.; André Breton (February 1896 — 28 September 1966) was a French writer, poet and anti-fascist. He is known best as the co-founder, leader, principal theorist and chief apologist of Surrealism; Paul Éluard (December 1895 — 18 November 1952), was a French poet and one of the founders of the surrealist movement; François Mauriac (11 October 1885 — 1 September 1970) was a French novelist, dramatist, critic, poet, and journalist, a member of the *Académie française* (from 1933), and laureate of the Nobel Prize in Literature (1952); Jean-Paul Sartre (21 June 1905 — 15 April 1980) was a French philosopher, playwright, novelist, screenwriter, political activist, biographer, and literary critic.

<sup>7</sup> Robert Misrahi (born 3 January 1926) is a French philosopher. He studied at the University of Paris (Sorbonne), where he became a protege of Jean-Paul Sartre. During his studies Misrahi also became involved with the militant Zionist group Lehi, which was then conducting an insurgency in Palestine against the British. Misrahi was recruited to carry out an attack on British soil. During a March 1947 visit to London, Misrahi placed a bomb in the Colonial Club, a recreational facility for students and soldiers from British colonies in Africa and the West Indies. The bomb, which detonated on March 7, 1947 blew out the facility's doors and windows and seriously injured several soldiers.

struggle against British imperialism. "Like all those who love freedom", wrote Michel Leiris, "I feel a sense of solidarity with Jewish fighters and my sympathy goes especially to the Stern Group, since it fights English imperialism, not only as an enemy of the Jewish people, but also as an oppressor of the Arab people." (see: Michel Leiris, *Eretz-Israël*, n°7, 22 juillet 1948, 2).

The integration of the Zionism cause into broader groups provoked debates on two controversial themes because of the history of French society: the Jewish question and the colonial question. If the debates were still not very passionate between 1945 and 1949, the crossing of Jewish and colonial questions within the Zionism cause would tend to make it, from the mid-1950s and especially from the mid-1960s and 1970s, a French passion that cleared and brought into play rival self-representations.

As a result of the integration of the Jewish question into a broader narrative, the feeling of having to provide a coherent and fair answer to the Jewish question drove many intellectuals to move from anti-Nazi engagement to philo-Zionist (Hadache 1947). The establishment of the Jewish state in Palestine appeared to be the most appropriate solution to the problem of anti-Semitism. In a way, the establishment of the Jewish state in Palestine would therefore be, for many intellectuals, a victory or revenge over Nazi ideology.

In a more insidious and sometimes paradoxical way, the Jewish question also merged into the colonial question without leading to a debate on French colonialism. François Mauriac made the Zionist man the one who "fertilizes the deserts" of Palestine, the one who had the will and knowledge necessary for the development of the territory and who at the same time became its legitimate occupier (see: *La France amie du peuple hébreu*, *La Riposte*, n°97, 11 février 1949, 6-7). He returned, without saying it, to a common place of colonial ideology that justified colonization by the inability of the indigenous populations to exploit their own resources.

There was a left-wing version of this type of discourse, which was, in the case of the Jewish question, the most widespread in the late 1940s and which turned colonization into an emancipation enterprise. In *Esprit*, before changing his mind much later, Father Glasberg saw nothing else in Palestine, "at the heart of a feudal Arab world whose entire structure [was] based on the medieval exploitation of the fellah", but a confrontation "between liberating European socialism and Asian oppression" (Glasberg 1949, 264). The reference to colonization was explicitly used by those who contested the legitimacy of a Jewish state in Palestine because they saw Israel as a "colonialist epic" in the Middle East (Massignon 1947, 1).

During the years of 1945-1949, the Jewish question didn't give rise to any real divisions within French society or its elites, with Arabophilic intellectuals offering only a weak counterweight to Israelophilic sympathies. Although for French intellectuals the interest in the Jewish question was strongly competing with other ones, many of them expressed themselves on the subject. They systematically linked it to the events of the last fifteen years, making it a new episode in the struggle against fascism or imperialism. French intellectuals also intervened in

an activist context, which led them to express a statement that was essentially either a declaration of sympathy or a prescription. As for French intellectuals of Jewish origin, they not only spoke out about it, but many of them made the Jewish question a key aspect of their activity.

### References

- Aron R. Messages [en:] *La Riposte*, n°2, 10 avril 1947, p. 6.
- Bauer Y. Juifs à vendre? Les négociations entre nazis et Juifs 1933-1945, traduit de l'anglais par Denis Authier. Paris: Liana Lévi, 1996.
- Contat M., Rybalka M. Les écrits de Sartre. Paris: Gallimard, 1970.
- Coulon L. L'opinion française, Israël et le conflit israélo-arabe, 1947-1987. Genève: Honoré Champion, 2009.
- Daloz J. La Création de l'Etat d'Israel. Paris: Documentation Française, 1993.
- Glasberg A. Les Assyro-Chaldéens devant la conscience européenne [en:] *Esprit*, février 1949, p. 264.
- Goetschel P., Loyer E. Histoire culturelle de la France de la Belle Époque à nos jours. Paris: Armand Colin, 2005.
- Greilsammer I. La Nouvelle histoire d'Israël. Essai sur une identité nationale. Paris: Gallimard, Nrf Essais, 1998.
- Hedache Y. Renaissance des Hébreux. Du sionisme au mouvement de libération nationale [en:] *Les Temps modernes*, mai 1947, p.1498.
- Herscho T. Entre Paris et Jérusalem. La France, le sionisme et la création de l'État d'Israël, 1945-1949. Genève: Honoré Champion, 2003.
- Kessel J. Terre d'amour. Paris: Rombaldi, 1967.
- Laurens H. Orientales: t. 2. Paris: CNRS Éditions, 2007.
- Lazar D. L'opinion française et la naissance de l'État d'Israël, Paris: Calmann-Lévy, 1972.
- Leiris M. [en:] *Eretz-Israël*, n°7, 22 juillet 1948, p. 2.
- Londres A. Le Juif errant est arrivé. Paris: Union général d'édition, 1975.
- Massignon L. Une ou deux Palestine? [en:] *Témoignage chrétien*, 12 décembre 1947, p.1.
- Nicault C. La France et le sionisme, 1897-1948. Une rencontre manquée? Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- Ofer D. Par la mer: l'alyah illégale à l'époque de la Shoah, 1939-1944. Jérusalem: Yad Ben Zvi, 1988.
- Sartre J.-P. Pour qui sonne le glas? [en:] *La Riposte*, n°48, 26 février 1948, p. 1, 3.
- Schillo F. La France et la création de l'État d'Israël: 18 février 1947 — 11 mai 1949, Paris: Artcom', 1997.
- Segev T. Le Septième million. Les Israéliens et le génocide, traduit de l'hébreu et de l'anglais par Eglal Errera. Paris: Liana Lévi, 1993.
- Sieffert D. Israel-Palestine, une passion française. Paris: Edition la Découverte, 2004.
- Zertal I. Des rescapés pour un État. La politique sioniste d'immigration clandestine en Palestine 1945-1948. Paris: Calmann-Lévy, collection "Diaspora" 2000.

## Искусствоведческий отдел

В. Градинскайте

### **Влияние художников-литваков на американское искусство**

За исключением декоративно-прикладного и ритуального искусства местных жителей континента, в США не сложились глубокие художественные традиции в силу молодости самой страны. Первые живописные произведения появились во время Войны за независимость (1775–1783), когда Джон Трамбулл<sup>1</sup> реалистично запечатлел батальные сцены и дал толчок развитию исторического жанра в живописи США. На рубеже XVIII–XIX вв. прославились виртуоз романтического пейзажа Вашингтон Олстон и портретист Чарльз Уилсон Пил, а в середине XIX века под влиянием романтизма и французской «Барбизонской школы», возникла группа американских художников-пейзажистов, известная как «Школа реки Гудзон» (*The Hudson River School*)<sup>2</sup>. В середине XIX в. появляются и первые еврейские художники: Теодор Сидни Моис, Соломон Нуньес Карвальо, Макс Розенталь и др.<sup>3</sup> В 1870 г. в Нью-Йорке и в Бостоне были основаны первые художественные музеи, а в 1876 г. на выставке в Филадельфии американцы впервые смогли познакомиться с европейским искусством.

Усиление экономического могущества страны привело к развитию коллекционирования. Американские коллекционеры начали покупать работы старых европейских мастеров, таких как Рембрандт, Рубенс, Микеланджело и др., а на рубеже XIX–XX вв. художественные музеи США регулярно пополняли свои коллекции произведениями заокеанского искусства. В 1913 г. грандиозная выставка европейского искусства под названием *The Armory Show* (на ней было представлено 1100 работ разных направлений, включая кубизм и экспрессионизм), которая состоялась в Нью-Йорке, Бостоне и Чикаго, содействовала дальнейшему развитию изобразительного искусства в США.

---

<sup>1</sup> Трамбулл, Джон (Trumbull, John; 1756–1843) был известен своими историческими картинами и его даже называли «художником революции».

<sup>2</sup> Олстон, Вашингтон (Allston, Washington; 1779–1843) — поэт и художник, основавший романтическое движение американской пейзажной живописи. Пил, Чарльз Уилсон (Peale, Charles Willson; 1741–1827) — художник, ученый, изобретатель и политик; знаменит портретами ведущих деятелей Американской революции.

<sup>3</sup> Моис, Теодор Сидни (Moise Teodor Sidney; 1808–1885) приобрел репутацию опытного художника-портретиста и руководил своей студией в Новом Орлеане с 1850 года вплоть до своей смерти. Карвальо, Соломон Нуньес (Carvalho Solomon Nunes; 1815–1897) — художник-пейзажист, фотограф, писатель, изобретатель и путешественник; считается пионером туристической фотографии. Розенталь, Макс (Rosenthal Max; 1833 Турек, Польша — 1918 Филадельфия, США) — живописец, литограф, рисовальщик и гравёр, изучал искусство в Париже; прославился первой полностью иллюстрированной книгой (послужившей прототипом комиксов) — «Дикие сцены и дикие охотники» в США.

Еврейские художники-иммигранты из Европы, среди которых было много литваков<sup>4</sup>, внесли существенный вклад в американскую живопись, скульптуру и графику, при этом некоторые из них — Макс Вебер, Бен Шан, Марк Ротко, Вильям Зорах, Ирвинг Норман — заняли в американском искусстве ведущие позиции<sup>5</sup>.

На рубеже XIX–XX столетий эмиграция евреев из исторической территории их расселения (*Лита*) приобрела массовый характер. Бедняки из небольших местечек искали счастье в Америке — стране своей мечты. Среди них были и семьи будущих художников. Виктор Давид Бреннер, Морис Стерн и Самуэль Гальперт приехали в Нью-Йорк в 1890 г.<sup>6</sup> Большая семья Зорахов покинула Литву в 1891 г., когда будущему художнику Вильяму Зораху было всего четыре года. В том же году в возрасте десяти лет Макс Вебер поселился с родителями в Бруклине. Здесь же, в Бруклине, с восьми лет рос Бен Шан, родители которого приехали в Америку в 1906 г., и Элиас Мандель Гроссман, семья которого в 1911 г. эмигрировала из маленького штетла в нынешней Белоруссии<sup>7</sup>. Отсюда же, из Беларуси, приехали Морис Кантор (семья эмигрировала в 1906) и Питер Блум (в 1912)<sup>8</sup>. В 1913 г. из Латвии приехал Марк Ротко.

---

<sup>4</sup> Литваки — так называют евреев, живших или проживающих сейчас на территории, которая почти совпадает с землями бывшего Великого Княжества Литовского (сегодняшние территории Литвы, Беларуси, некоторые прилегающий районы Латвии, Польши и Украины). Местные евреи эту территорию называли *Лита*.

<sup>5</sup> Вебер, Макс (Weber, Max; 1881 Белосток — 1961) — один из первых художников-кубистов в США, позже он обратился к фигуративному искусству и еврейским темам. Шан, Бен (Биньямин (Shahn, Ben; 1898 Каунас, Литва — 1969) художник и фотограф, имел левые политические взгляды; наиболее известен своими работами по социальному реализму, принадлежит к числу крупнейших художников США. Ротко, (Роткович) Марк (Rothko, Mark; 1903 Даугавпилс, Латвия — 1970) — ведущий представитель абстрактного экспрессионизма, один из создателей живописи цветового поля, в основе которой лежит использование близких по тональности больших плоскостей однородных цветов. Зорах, Вильям (Zorach, William; 1887 Юрбаркас, Литва — 1966) — скульптор, живописец, акварелист, гравер и писатель, принёсший стиль кубизма в американскую скульптуру. Норман (Ноахович), Ирвинг (Norman, Irving; 1906 Вильнюс, Литва — 1989) ведущий представитель социального сюрреализма, остро поднимавший в творчестве социальные и политические проблемы.

<sup>6</sup> Бреннер, Виктор Давид (Авигдор) (Brenner, Victor David; 1871 Шауляй, Литва — 1924) — скульптор, гравер и медалист, известный прежде всего как дизайнер цента А. Линкольна (1 penny). Стерн, Морис (Sterne Maurice; 1878 Лиепая, Латвия — 1957) — скульптор и живописец, представитель немецкого экспрессионизма. Гальперт, Самуэль (Halpert, Samuel; 1884 Белосток, Польша — 1930) любил писать сцены городов и урбанистический пейзаж в стиле кубизма и фовизма.

<sup>7</sup> Гроссман, Элиас Мандель (Grossman, Elias Mandel; 1898 Кобрин, Беларусь — 1947) — гравер и фотограф, в возрасте 22 лет прославился гравюрами, изображавшими архитектуру мегалополисов, особенно небоскребы Нью-Йорка.

<sup>8</sup> Кантор, Морис (Kantor, Morris; 1896 Минск, Беларусь — 1974) известен прежде всего картинами, выполненными в реалистической манере, но также создал запоминающиеся работы в стиле кубизма, футуризма, немецкого экспрессионизма. Блум, Питер (Blume, Peter; 1906 Сморгонь, Беларусь — 1992) — живописец и скульптор, работы которого содержат элементы народного искусства, кубизма и сюрреализма и обсуждает важные общественные и политические темы.



Ирвинг Норман с сестрой Бети оказался в Нью-Йорке в 1923 г. в возрасте 17 лет. Он получил работу парикмахера, а через два года, скопив денег, пригласил мать и двух оставшихся в Литве братьев. Позже И. Норман вспоминал: «Мы мечтали ... мечтали об этой стране. Она стала нам особенно интересной из-за кинокартин, увиденных в Каунасе. Американские фильмы, большие города, люди, разъезжающие в машинах. Я говорил себе: Боже, если люди могут иметь автомобили, я думаю, у них есть и хлеб насыщенный» (Day & Shirlds 2006, 32).

Биографии юных художников-иммигрантов свидетельствуют, что основы искусства они изучали в Художественной школе Образовательного альянса (The Educational Alliance Art School), которая находилась в Манхеттене и была основана еврейскими организациями, помогавшими евреям из Восточной Европы освоиться в Нью-Йорке. Рисованию и живописи учились здесь С. Гальперт, Э. М. Гроссман, Б. Шан, П. Блюм. После этого юные художники продолжали обучение в Национальной академии дизайна (The National Academy of Design; здесь учились С. Гальперт, В. Зорах, Б. Шан, М. Стерн, П. Блюм) или в Лиге студентов-художников Нью-Йорка (The Art Students League of New York; здесь учились Э. М. Гроссман, П. Блюм, И. Норман, М. Ротко). Некоторые бывшие ученики позже здесь и преподавали, например, М. Вебер, В. Зорах, М. Стерн и М. Кантор.

На рубеже веков многие молодые американские художники, получив специальное образование в Америке, стремились продолжить его в Европе, и, в первую очередь, в Париже или Италии. Их привлекали новые художественные течения, которые, по словам тогдашних искусствоведов, «рождались в Европе почти каждый день». Изучение античного искусства было популярным еще с эпохи романтизма, но в начале XX века Италия привлекала художников не только старым наследием, но и авангардными течениями. Здесь родились новые движения, включая футуризм и метафизическое искусство, и процветали разные направления сюрреализма; все они оказали огромное влияние на несколько поколений художников всего мира.

В Париж в начале XX в. ехало большинство будущих художников-литваков из Российской империи, окончив Вильнюсскую школу рисования. Сюда они принесли своё уникальное чувство формы и цвета, которое переплелось с модернистскими тенденциями искусства того времени. Этот синтез сформировал новое течение — «Парижскую школу» (*École de Paris*) и французский экспрессионизм (или, как его ещё называют, францужско-еврейский экспрессионизм). Стиль «Парижской школы» отличается элегантностью и сдержанностью, эмоциональными мазками, насыщенными цветовыми нюансами. Художников привлекали повседневные простые мотивы, жизнь вокруг них «здесь и сейчас». Они писали городские площади и улицы, сиделки в кафе, карусели и цирковые шатры. Художников в равной степени интересовали изображения друзей и знакомых, обнаженного тела натурщицы в студии, красного яблока на подоконнике, увядающих цветов в вазе, окрестных пейзажей и городских панорам. В их работах преобладали лиризм, ностальгия,

поэзия, интимность и *литвакская* меланхолия, трудно описываемая словами. Именно поэтому французский экспрессионизм позже будет так привлекать американских художников-литваков.

Стилистика кубизма, фовизма и французского экспрессионизма особенно повлияли на художников из Америки, учившихся в Париже. М. Вебер был первым художником, который еще до выставки европейского искусства 1913 г. в Нью-Йорке познакомил американскую публику с новыми европейскими художественными течениями. В 1905 г. он путешествовал по Франции, Италии, Испании и другим странам; в Париже подружился с Анри Руссо и Альбером Марке, писал в студии у Анри Матисса. В 1909 г. М. Вебер вернулся в Нью-Йорк, где представил свои работы в *Alfred Stieglitz Gallery*. Тогдашняя пресса оценила их негативно, указывая, что «никто не хочет видеть его брутальных, вульгарных и ультрамодернистских картин» (Schwarz 1949, 221). М. Вебер позже был назван первым представителем кубизма в Америке, а его полотна в стиле кубизма оказали большое влияние на целое поколение абстракционистов, и особенно на ранние работы М. Ротко, который был его учеником в Лиге студентов-художников Нью-Йорка. В Америке М. Вебер поднял формальный язык французского экспрессионизма на новую ступень. Повседневные мотивы, которые были типичны для европейских экспрессионистов, сменились у него актуальными социальными и общественными темами, ставшими характерными для «американского» экспрессионизма.

В 1898 г. в Париже учился скульптор, гравер и медальер В. Д. Бреннер, который экспонировал свои медали на Всемирной выставке 1900 г. За эти работы он получил награду, а французский скульптор Огюст Роден предсказал юноше славное будущее. В 1907 г. В. Д. Бреннер вернулся в Нью-Йорк и вскоре получил два важных заказа — изготовить барельеф президента Авраама Линкольна и сделать дизайн медали в честь строительства Панамского канала с изображением президента Теодора Рузвельта. Когда президент Т. Рузвельт позировал в студии В. Д. Бреннера, он увидел плакету президента А. Линкольна. Она так ему понравилась, что он предложил сделать не барельеф, а перенести это изображение на монету нового одного цента — пенни (см. рис.1)<sup>9</sup>.

За время своей карьеры В. Д. Бреннер создал более 125 медалей с портретами и гербами. Самыми известными его работами стали профиль Людвига ван Бетховена для музыкальной награды, учрежденной *New York Music Council*, лого публичной библиотеки Нью-Йорка и упомянутый уже профиль А. Линкольна на монете США.

<sup>9</sup> Ещё в 1904 г. президент Т. Рузвельт обратил внимание на многочисленные жалобы американцев, что монеты в стране «очень скучные». Решили отчеканить другие, а как раз близилось 100-летие со дня рождения президента А. Линкольна. До этого настоящих людей на американских монетах не изображали. Профиль президента А. Линкольна украсил одноцентовку, которая стала самой популярной монетой в Америке. За сто лет было отчеканено 1,7 млрд монет. На первых монетах, выпущенных в 1909 г., были отчеканены и инициалы автора «*V.D.B.*», но инициалы вызвали критику, и уже через две недели Монетный двор начал чеканить пенни без клейма мастера. Самые первые монеты с клеймом *V.D.B.* стали коллекционной редкостью.



Рис.1. Одноцентровая монета с профилем президента А. Линкольна

В 1902 г. во Францию отправился С. Гальперт, путешествовавший также по Италии, Испании и Португалии. Он учился у живописца Пьера Боннара, восхищался работами Поля Сезанна и Андре Дерена. В 1912 г. С. Гальперт вернулся в Нью-Йорк, а в 1914 г. открыл первую персональную выставку в *Charles Daniel Gallery*, где представил виды города, написанные под влиянием работ кубистов и фовистов. Позже С. Гальперт стал директором американского Общества независимых художников (*The Society of Independent Artists*).

Парижская атмосфера повлияла и на творчество В. Зораха, бывшего в столице Франции в 1910–1912 гг. Особенно сильное влияние на него оказали кубисты и фовисты. Вернувшись в Нью-Йорк, художник много работал, преподавал и написал несколько книг о скульптуре в США. Сегодняшние искусствоведы признают, что В. Зорак был одним из первых, кто познакомил американских скульпторов с авангардными европейскими направлениями. В. Зорак прославился работами по дереву, камню, мрамору. Он любил простые сюжеты: обнаженная женщина, мать с ребенком, изображения животных и птиц. Значительно реже скульптор обращался к изображению конкретных людей — собственных жены и дочери, президента США Бенджамина Франклина. Особое внимание художник уделял формальному языку искусства — пропорциям фигур, анатомии, ритму и фактуре. Став виртуозом формы, в 1940-е гг. он шокировал публику Нью-Йорка до мелочей проработанными и отполированными чувственными фигурами обнаженных женщин. Руководитель *Radio City Music Hall* Самуэль Лайонель Ротафельд отказался выставлять их, ссылаясь на то, что «скульптуры голых женщин... выглядят слишком голыми, чтобы показывать их публично» (*Lovers in Marble...* 1940, 91). Хотя картины и скульптуры обнаженного тела и мужчин, и женщин выставлялись в США почти с первых выставок изобразительного искусства, но, гладкие и отполированные до блеска формы обнаженного тела, контрастирующие с выразительными фактурами волос, показались «слишком откровенными и вульгарными, слишком эротичными и возбуждающими» (*Lovers in Marble...* 1940, 91) даже для либеральной публики Нью-Йорка. Сегодня скульптуры Зораха украшают парки, скверы, площади и фонтаны в Нью-Йорке, Лос-Анджелесе, Филадельфии, Омахе, Сент-Луисе, а также в городах Европы и Израиле.

Только начиная с 1920-х годов, благодаря выставкам европейских художников в США, авангардные течения стали восприниматься американской публикой и критикой с большим пониманием. В 1923 г. в Филадельфии, в 1924 г. в Сан-Франциско состоялись групповые выставки европейских модернистов. С 1927 г. и до Второй мировой войны почти ежегодно подобные выставки проходили в Нью-Йорке. На них были представлены работы Пабло Пикассо, Анри Матисса, Жоржа Брака, Амадео Модильяни, Жюль Паскина и др. Выставки представителей «Парижской школы», таких как, Михаила Кикойна (в 1925 г. и 1927 г. в Нью-Йорке), Симона Глацера (в 1929 г. в Нью-Йорке, Чикаго и Кливленде), Хайма Сутина (в 1935 г. в Чикаго, в 1936 г. и 1937 г. в Нью-Йорке) и др. дали толчок к развитию и процветанию абстрактного экспрессионизма в Америке, одним из ведущих представителей которого стал М. Ротко.

В начале своей карьеры много экспериментировал в стиле кубизма и футуризма М. Кантор. В 1927 г. он жил в Париже, где заинтересовался искусством Анри Руссо и Джорджо де Кирико и увлёкся метафизической живописью. По возвращении в Нью-Йорк художник реалистически рисовал фантастические сюжеты, а также создавал абстрактные-кубические полотна. Форма и её стилизация для художника была важнее, чем сюжет. Об этом свидетельствует и его картина «Оркестр» (*Orchestra*, 1923; рис. 2).



Рис. 2. «Оркестр» М. Кантора

М. Стерн изучал искусство в Париже (в 1904-1907 гг.), где он впервые увидел работы Поля Сезанна и был ими очарован. Позже художник несколько лет путешествовал по Европе и Ближнему Востоку. В Греции он изучал античные скульптуры, а на острове Бали поддался влиянию Поля Гогена. В 1915 г. М. Стерн вернулся в Нью-Йорк. Первые свои работы американской публике М. Стерн показал в 1902 г., но только персональная выставка 1926 г. в *Scott and Fowles Gallery* в Нью-Йорке принесла ему признание критиков. Двадцать его работ украшают здание Министерства юстиции в Вашингтоне. Он также создал произведения для мемориала Роджера Кеннеди в Вустере (*Worcester, Massachusetts*) и скульптурную композицию *Welcoming to Freedom* (1939) в Филадельфии.

График Э. М. Гроссман стал знаменит в двадцать два года благодаря своим гравюрам, на которых он изображал большие города Америки. Его урбанистические композиции с уходящими ввысь небоскрёбами и дымящимися трубами фабрик точно передавали дух быстро растущего Нью-Йорка. В 1927 г. Э. М. Гроссман отправился в Италию и в Риме на вилле Бенито Муссолини рисовал его портрет. «Каждый день диктатор сидел по два часа перед бедным еврейским мальчиком, и все газеты Италии восхищались исключительным талантом еврейского художника», — отмечали современники (Beller 1992, 359). После портрета Муссолини последовали портреты Альберта Эйнштейна, Махатмы Ганди, Хаима Нахмана Бялика и других знаменитостей. Э. М. Гроссман был членом Общества американских художников-графиков. В 1937 г. он выпустил работу под названием «Личный альбом гравюра» (Grossman 1937).

Отметим, что художники, побывавшие в Европе, и особенно те из них, которые следовали тенденциям кубизма, фовизма или экспрессионизма, в своем творчестве отдавали предпочтение форме и цвету, а не сюжету произведения. Художники, которые не были в Европе или, побывав там, отказались от примата формы, характерному для европейского кубизма и экспрессионизма, признавали преимущества содержания. Их больше интересовало «что», а не «как» нарисовано. Среди них были корифеи американского социального искусства — социальный реалист Б. Шан и социальные сюрреалисты И. Норман и П. Блум.

Эти художники верили в воспитательную силу искусства и в то, что именно они являются такими воспитателями. Они считали, что искусство может изменить мир к лучшему и что именно они должны быть этими пионерами, меняющими мир. Эту идею активно поддерживал и М. Вебер, в кубистических работах которого социальные темы нашли глубокий отклик. Он утверждал: «Мы должны показать путь от зла к добру, от темноты к свету. По-настоящему современное искусство еще впереди, но оно не придет до тех пор, пока не наступит новая жизнь и неизбежное освобождение человечества, которое мы ожидаем» (Baigell & Williams 1986, 128).

П. Блум провёл в Италии только один год — 1932, но стилистика авангардного итальянского искусства нашла отпечаток в его работах. Стили сюр-

реализма и метафизической живописи оказались очень полезны для выражения авторских идей — политических и исторических аллегорий. Одна из знаменитых его картин — «Вечный город» (*Eternal City*, 1932–37; рис. 3) — изображает разрушение Рима с ярко-зелёной головой Бенито Муссолини, выскакивающей из жёлтого ящика как джокер. Побывав в Италии, художник ненавидел фашистскую идеологию и прямо выразил это в картине, приравняв диктатора Италии к шуту. Критики, конечно же, не приняли картину и только через тридцать лет осознали её важность. В 1970 г. издание *Bridgeport Sunday Post* указывало: «У Блюма ушло пять лет на сложную и хорошо продуманную историческую, социальную и политическую аллегорию о фашистской Италии Муссолини. А публике нужно было несколько десятилетий, чтобы оправиться от шока увидев ее» (Scott 1970, B14).

П. Блюма волновали также экологические проблемы, поэтому в его картинах часто переплетается природный и урбанистический пейзаж, к сожалению, не в пользу природы. П. Блюм верил, что «художники своим искусством должны помочь создать лучший общественный строй» (Baigell & Williams 1986, 102).

Хотя Б. Шан в 1924 г. учился в Париже, эстетика европейского формализма не оказала на него большого влияния. Выставка художника в 1932 г. в Нью-Йорке стала сенсацией. В своих работах он остро критиковал власти



Рис. 3. П. Блюм. «Вечный город»

Америки и её систему правления, показывал социальные, расовые и культурные проблемы страны. Б. Шан верил в демократию, свободу слова и мысли, этническое и религиозное равенство. Увидев работы молодого Б. Шана, мексиканский живописец Диего Ривера пригласил его сотрудничать над фресками в *Rockefeller Center*. После этого на Б. Шана посыпались другие заказы: большая фреска на *Farm Security Administration* в Нью-Йорке, тринадцать работ в почтовом офисе Бронкса, оформление Министерства здоровья, образования и благосостояния в Вашингтоне.

Еще один художник И. Норман в 1938 г. уехал добровольцем в Испанию бороться против фашизма и вернулся в Сан-Франциско только после окончания гражданской войны в этой стране. По мнению И. Нормана, это была война между демократией и фашизмом, между добром и злом, и он был обязан принять в ней участие (Day & Shirlds 2006, 33). Первая персональная выставка художника состоялась в Сан-Франциско в 1942 г. и не привлекла особого внимания, но позже его политически и социально заостренные работы нередко вызывали скандалы. Так, полотно И. Нормана *Big City* 1949 г., изображавшее небоскреб за окнами которого были видны сцены разврата, сняли с выставки в Музее искусства Сан-Франциско в 1950 г. из-за её «непристойности». Это была единственная картина, удостоенная подобной «честью» в этом музее. Картину можно назвать «перешагнувшей время»: она написана в крупном формате (3 x 2 м) — тогда такие большие картины не рисовали. В то же время, подобные картины долгое время критикам казались слишком дерзкими, выделяющимися из общего художественного контекста и неуместными в «идеальном» американском обществе. Всеобщее признание творчество И. Нормана получило только в 1970 г. на большой выставке в Сан-Франциско.

И Б. Шан, и И. Норман, и П. Блюм посвятили свои произведения поискам правды: они восстали против политической коррупции, нефтяных войн, расового и религиозного фанатизма, потребительства и коллективной жадности общества XX столетия. Своим искусством они хотели обратить внимание на всеобщую дегуманизацию. В этом отношении их творчество не потеряло актуальности и сегодня. К ним, очевидно, применима фраза Бориса Пастернака: «Каждое поколение имеет своего глупца, который говорит правду».

Вторая мировая война заставила покинуть Европу и искать убежища в США многих известных еврейских художников. Некоторые из них, например, Марк Шагал, Жак Липшиц, Осип Цадкин, Мане Кац, оставались в стране временно и позже вернулись в Европу или уехали в Израиль, другие — Арбит Блатас, Макс Банд, Наум Аронсон, Зигмунд Менкес — навсегда поселились в США<sup>10</sup>. Творчество многих этих художников-мигрантов было

<sup>10</sup> Липшиц, Жак (Lipchitz, Jacques; 1891–1973) — один из ведущих скульпторов мира, работавший в разных стилях. Его скульптуры украшают парки и площади во всём мире. Цадкин, Осип (Zadkine, Ossip; 1890–1967) — скульптор-авангардист, гравер, иллюстратор, поэт и мемуарист. Мане Кац (Mané-Katz, Emmanuel; 1894–1962) наиболее известен своими изображениями еврейского штетла и типажам евреев Восточной Европы. Арбит Блатас

представлено на выставке *Художники в изгнании (Artists in Exile)* в 1942 г. в *Galerie Pierre Matisse* в Нью-Йорке. Некоторым художникам — Иегошуа Коварский и Самуэль Бак — удалось эмигрировать в США уже после войны<sup>11</sup>.

Картина М. Шагала «Белое распятие» (*White Crucifixion*), написанная в 1938 г., через две недели после Хрустальной ночи в нацистской Германии, послужила толчком к открытию в 1942 г. в Нью-Йорке в *Puma Gallery* выставки под названием «Современные образы Христа» (*Modern Christs*). Из двадцати шести участников экспозиции семнадцать были евреями, среди них и литваки — М. Вебер, Мане Кац, С. Менкес. Этой выставкой художники хотели обратить внимание Америки на события, происходившие в Европе, а распятие Христа стало символом уничтожения еврейского народа.

В период пребывания в США художники-литваки создали значительные произведения. Сегодня витражи М. Шагала украшают здание Организации Объединённых Наций в Нью-Йорке, монумент Арбит Блатаса, посвящённый жертвам Холокоста, установлен перед зданием *Dag Hammarskjold Plaza* в том же Нью-Йорке. Каменными и бронзовыми скульптурами Жака Липшица можно любоваться на площадях и в парках Нью-Йорка, Вашингтона, Филадельфии, Нового Орлеана, Канзас-Сити, Майами и Сент-Луиса. М. Банд удостоился чести написать портрет президента Франклина Д. Рузвельта.

Можно выделить две большие группы художников-литваков в Америке: те, которые эмигрировали с родителями в США, будучи детьми, и получили американское художественное образование, и уже сформировавшиеся известные художники, которые покинули Европу во время и после Второй мировой войны и Холокоста. Последние выросли на традиционной еврейской культуре. Став художниками, многие из них искали выражения своей идентичности, и, пытаясь ответить на вопрос «что такое еврейское искусство?», старались найти соответствующие ему формы выражения, как, например, представители «Парижской школы».

Выросшие в Америке художники-литваки не получили еврейского образования. Хотя их родители и придерживались еврейской традиции, они сами уже не говорили на идише, прекрасно владели английским языком, ходили в государственные школы и заканчивали престижные художественные заведения. Искусствовед Карл Шварц, говоря об американско-еврейских худож-

---

(Арбитблатас, Нехемия; Arbit Blatas; 1908–1999) эмигрировал в США в начале Второй мировой войны; знаменит работами в стиле французского экспрессионизма и портретами знаменитых художников. Банд, Макс (Band, Max; 1900–1974) поселился в США перед Второй мировой войной, представлял «Парижскую школу» и французский экспрессионизм. Аронсон, Наум (Aronson, Naums; 1872–1943) — скульптор, жил в Париже; известен бюстами Л. ван Бетховена, Л. Пастера, Л. Толстого, Г. Распутина, В. Ленина и др. Менкес, Зигмунд (Menkes, Sigmond; 1896–1986) эмигрировал в США в 1935 г., поселившись в Нью-Йорке; представитель «Парижской школы».

<sup>11</sup> Коварский, Иегошуа (Kovarsky Yehoshua; 1907–1967) эмигрировал вместе с женой в США в 1951 г. Известен своими абстрактными картинами на мифологические темы. Бак, Самуэль (Bak, Samuel; род. в 1933 г. в Вильно); в 1974–1977 гг. жил в Нью-Йорке, с 1993 года живёт в Бостоне. Его сюрреалистическое искусство отличается актуальными социальными темами и желанием исправить мир.



никах, очень точно заметил, что для еврейских художников в Америке не надо было строить мост между еврейским и нееврейским искусством, так как между ними не существовало разрыва: «У еврейских и нееврейских художников было одинаковое образование и единые цели в искусстве, и поскольку не было противоречий между все еще неглубокими традициями американского искусства и искусством еврейским, еврейские художники могли свободно развиваться» (Schwarz 1949, 218–219). Эта свобода дала возможность широко использовать европейские авангардные формы выражения. Она же позволила говорить на актуальные социальные, политические, экономические и общечеловеческие темы, создавая свой «американский» кубизм, фовизм и экспрессионизм, а также лидировать в социальном искусстве, особенно в социальном реализме и социальном сюрреализме.

### Библиография

Baigell M. & Williams J. (eds.) *Artists against War and Fascism: Papers of the First American Artists' Congress 1936*. NY: Rutgers University Press, 1986.

Beller I. Elias M. Grossman, of Blessed Memory (a Son of Kobrin Who Drew Characters of Kobrin) [in:] *Book of Kobrin. The Scroll of Life and Destruction (Kobryn, Belarus)*. San Francisco: Holocaust Center of Northern California, 1992, p. 358–361.

Ray D. & Shirlids S. A. (eds.) *Dark Metropolis: Irving Norman's Social Surrealism*. [S.l.]: Heyday Books, 2006.

Grossman E. M. *An Etcher's Intimate Album*. NY: Schulte press, 1937.

Zorach: Lovers in Marble are Carved by Leading American Sculptor [in:] *Life*. 1940, April 1, p. 90–93.

Schwarz K. *Jewish Artists of the 19th and 20th Centuries*, N.Y., 1949.

Scott B. M. Blume idea for his Painting [in:] *Bridgeport Sunday Post*, April 19, 1970, p. 38.

## Очерки, обзоры, рецензии

Н. Голант

### **Заметки об однодневном путешествии в Бобруйск, приуроченном к открытию «Еврейского дворика» (август 2019)**

О мероприятии, запланированном на 4 августа 2019 г., я узнала от Давида Голанта из Бруклина, который когда-то был Димой из Бобруйска. Мы с Давидом заочно познакомились три года назад на Фейсбуке и предполагаем, что являемся родственниками, хотя до сих пор не выяснили, какими именно. Давид активно участвовал в подготовке открытия мемориала «Еврейский дворик», уговорив многих обитающих в Нью-Йорке выходцев из Бобруйска принять участие в финансировании строительства (по его словам, одни охотно соглашались помочь и благодарили за оказанную честь, другие советовали ему пойти и заработать эти деньги самому). Он очень хотел, чтобы я приехала на открытие «Еврейского дворика». Мне это было не слишком удобно, т.к. именно 4 августа начинался семинар по македонскому языку в Охриде, куда я должна была попасть по долгу службы; в конце концов я решила поехать в Македонию через Беларусь.

Я приехала в Минск на поезде утром 3 августа и сразу отправилась к своим друзьям в Дзержинск. На следующее утро я планировала вернуться в Минск и оттуда поехать в Бобруйск, но мои друзья внезапно решили составить мне компанию, поскольку, как выяснилось, они никогда не были в Бобруйске. Пока я рылась в Гугле в поисках сведений о бобре Лазаре Самуиловиче и прочих местных достопримечательностях, пришло сообщение от моего шефа, заведующего отделом европеистики Музея антропологии и этнографии РАН, где я работаю. Он написал, что договорился со своим бывшим одноклассником — бобруйчанином о том, чтобы тот встретил меня и поводил по городу. Я хотела вежливо отказаться, поскольку мы уже собирались ехать довольно большой компанией, но в конечном итоге мы все же созвонились и договорились о встрече. Приехав утром 4 августа в Бобруйск, мы пересели в другую машину и отправились к развалинам крепости, построенной в начале XIX в. Развалины оказались действительно развалинами, весьма запущенными, что очень удивило нас на фоне общего довольно благополучного вида города.

Рядом с крепостными сооружениями находится здание бывшей казармы, в котором в период нацистской оккупации находился концлагерь. Вокруг была колючая проволока, на шлагбауме надпись *Halt!*, а на воротах — *Jedem das seine* (фото 1). Весь этот антураж странным образом перекликался с предстоящим мероприятием... (Забегая вперед, скажу, что на церемонии открытия мемориала слово «Холокост» не звучало, хотя, когда Давид пригласил меня на открытие, я решила, что речь идет именно о мемориале памяти жертв Холокоста, поскольку знала, что бабушка и дедушка Давида были убиты в Бобруйском гетто). Наш бобруйский коллега сказал, что колючая проволока и надпись появились здесь недавно, в связи со съемками какого-то российского фильма.



Фото 1

Следующим пунктом нашей программы был памятник Эфраиму Севеле, появившийся здесь в 2016 г. Затем мы отправились на рыночную площадь к памятнику бобру Лазарю Самуиловичу, которого мы все (приезжие) принялись гладить по носу, цепочке и перстню, надеясь хоть так привлечь в свою жизнь деньги и удачу. Когда мы пили кофе в «Любимом месте», мне позвонил Давид и поинтересовался, где я. Мы договорились встретиться в 14:00 у синагоги.

Добравшись до синагоги, расположенной на Социалистической улице (нам, приезжим, это сочетание казалось оксюмороном, но местные, похоже, привыкли), мои спутники передали меня с рук на руки Давиду, несколько минут поговорили с ним и с вышедшим нам навстречу раввином Шаулем Хабобо, и отправились продолжать прогулку по городу. Мои друзья отправились дальше наслаждаться городом, а мы с Давидом пошли на экскурсию по синагоге, которую проводил раввин. Мы осмотрели молитвенный зал и помещение еврейского детского сада (фото 2), а также комнату, представляющую «внутреннее убранство» синагоги в том плачевном виде, в котором она пребывала несколько лет назад (фото 3). Раввин Шауль Хабобо (1985 г. рожд.) – израильтянин, уроженец Хайфы. В тот день (4 августа 2019 г.) его младшей дочери, присутствовавшей здесь же, исполнилось два года. И Шауль, и его жена на удивление хорошо говорят по-русски, хотя до приезда в Бобруйск русский язык они не знали.



Фото 2



Фото 3

Из синагоги все присутствовавшие отправились к «Еврейскому дворику», открытие которого было запланировано на 15:00. Основной частью «Еврейского дворика» является часть здания из красного кирпича — сохранившийся фрагмент старой синагоги (одной из 47 синагог, когда-то имевшихся в Бобруйске, предназначавшейся не то для мясников, не то для извозчиков (*балагол*) и построенной в 1890 г.). Во двореке располагаются также небольшой цветник, беседки и скамейки. Все это обнесли декоративной оградой. Кирпичная стена украшена множеством картин (точнее, принтов с картин современного израильского художника Йехиэля Оффнера), изображающих сцены из еврейской жизни — ими затянуты окна (фото 4). Одна из картин, под названием «Хасиды летят к ребе», мотивирована повестью Севелы «Остановите самолет — я слезу».



Фото 4

Давид познакомил меня со своими сыновьями, Алексом и Юджином, и с женой Юджина — очаровательной филиппинкой по имени Роан. Алекс, Юджин и Роан говорят, что после Бобруйска отправятся на экскурсию в Москву и Петербург, и мне становится немного грустно оттого, что мой дальнейший путь лежит в другом направлении. Начинаем разговор по-английски, но затем переходим на русский — Алекс и Юджин говорят по-русски лучше, чем я

по-английски, хотя и уехали в США в возрасте трех и двух лет соответственно. И даже Роан немного говорит по-русски. Идишем из всего семейства владеет только Давид, и то пассивно. Давид представляет меня своим родственникам, как и ранее раввину, как «профессора антропологии из Петербурга», а затем говорит, что его всю жизнь окружают образованные люди, к которым относятся и его дети, и только ему не удалось получить высшее образование (он — водитель школьного автобуса).

Наконец начинается церемония открытия. Звучат несколько аккордов из «Хавы Нагилы», но через несколько секунд музыка стихает. Сидячих мест предусмотрено немного. Стою вдали от сцены в обнимку со столбом. Пытаюсь что-то снимать, но основная задача — не потерять сознание, поскольку, несмотря на предсказанные +19°C, в те моменты, когда выходит солнце, становится очень жарко. Церемонию ведут координатор общинных программ бобруйской еврейской общины Майя Казакевич, и актер Могилевского областного театра драмы и комедии в Бобруйске Игорь Бурак. Церемония весьма и весьма «советская» по стилю, хотя и начинается с «Хавы Нагилы» и чтения откровенно слабых, но проникнутых искренней любовью к родному городу стихов одного из местных поэтов (и активиста еврейской общины). Первые строки стихотворения: «Бобруйск — это символ еврейства и честь, / Бобруйск, здесь даже в воздухе что-то еврейское есть, / Бобруйск — это город с еврейской душой, / Второй такой город нигде не найти. / Еврейской столицей Бобруйск называют, / Имидж он свой до сих пор сохраняет...». (В нем упоминаются многие известные евреи — жители и уроженцы Бобруйска — писатели, врачи, строители крепости и др.). Выступил председатель городского исполнительного комитета Александр Студнев; затем — заместитель председателя городского совета народных депутатов Вера Широкая. Выступление раввина Шауля Хабабо (да, это уже явное отличие от советских казенных мероприятий) несколько нарушило общую бравурную атмосферу казенного оптимизма. Он говорит, среди прочего, о том, что данное торжественное мероприятие происходит незадолго до 9-го ава, в траурный период между началом блокады Иерусалима и разрушением Храма (именно этим объясняется отсутствие музыки на церемонии), однако тут же приводит подходящую к случаю цитату из одного религиозного трактата о том, что в исключительных случаях и в период траура возможны празднества. Однако слово «Холокост» не упоминает даже он.

Затем следует вручение почетных грамот и памятных сувениров от градоначальства инициаторам и спонсорам строительства мемориала — раввину Шаулю Хабабо, «бывшим бобруйчанам», ныне живущим в США (хотя, как заметила Майя Казакевич, бобруйчане бывшими не бывают) Геннадию Рабкину, Феликсу Цупруну<sup>1</sup> и Давиду Голанту, а также Юлии Айземан (генеральному директору Фонда мира им. Меера Зелигера в Лондоне) и Игорю

<sup>1</sup> Геннадий Рабкин и Феликс Цупрун, кроме того, активно содействовали появлению в городе памятника Эфраиму Севеле, открывшегося в 2016 г.

Василевскому (внуку Меера Мойше Берковича (Василевского), директора мукомольного комбината, в советский период располагавшегося в помещении синагоги, где по ночам перед Песахом тайно мололи муку для мацы).

После завершения торжественных речей и небольшой экскурсии по мемориалу, которую проводит Майя Казакевич, отправляемся обратно в синагогу, где организовано застолье. Мне пора возвращаться в Минск, чтобы оттуда лететь в Скопье. Прощаюсь с Давидом (ушедшие Алекс, Юджин и Роан еще раньше отбыли в гостиницу — отдохнуть перед дорогой в Москву). Давид через несколько дней отправится в Болгарию. Я рада, что мы, наконец, «развиртуализировались», и что Бобруйск на какое-то время стал перекрестком миров — наверное, не только для нас.

16 августа 2019 г.

Охрид (Северная Македония)

ThDr. Pavla Damohorská, Th. D.

**The 11th International Convention of Asia Scholars (ICAS),  
Leiden, July 15-19, 2019**

Despite current fast development in different kinds of electronic communications the personal contact still means a lot. When academics from all over the world have an opportunity to meet, to speak with each other, to share knowledge and experience, it is always a real feast.

The eleventh international gathering of academics of Asian studies was held in Leiden, Netherland, on July 15-19, 2019. There were about 2,500 participants from more than seventy countries. The gathering was held by the International Institute for Asian Studies of Leiden University and French Academic Network on Asian Studies. The Leiden gathering included panels, roundtable discussions, keynote speeches, exhibitions, a film festival, an Asian Studies Book Fair, and many other events.

Does Israel belong to Asia or Europe? A lot of people can have this question. Although Israel is often described as a country in Western Asia, the Israeli governmental bodies claim, "Israel lies at the junction of three continents: Asia, Europe and Africa."<sup>1</sup> "Israel belongs to Asia," said Prof. Meron Medzini at the beginning of his contribution to the conference. So the uncertainty of Israel's geographic position or her particularity might have resulted in a very small number of panels dedicated to Israel or Jewish Studies.

Only two out of the many panels presented, fully or partially, Jewish or Israeli studies. The first panel was called "Israel in Academic and Public Debates: New Perspectives from the West and East". The panel arranged by Dr. Dzmitry Shavialiou and chaired by Prof. Meron Medzini was presented by five speakers who focused on the relation between the academic and intellectual sphere and the State of Israel. This panel belongs to the section "Politics and International Relations". In his introductory speech Meron Medzini (Hebrew University, Jerusalem) outlined the history of Asian studies in Israel, as well as the perception of Israel by Asian countries. His paper is called "Asian Academia's Attitude to Modern Israel – New Perspectives". In her talk "The Picture of Israel through the Eyes of Czech Theological Academe" Pavla Damohorská (The Charles University, Prague) touched upon Jewish studies and the perception of Israel at the Czech theological faculties. Dzmitry Shavialiou (Belarusian State University/Omsk State University) presented his hypothesis on contemporary Christian Zionism. His presentation was titled "Current Views of Russian Pilgrims on Israel (Whether or not Christian Zionism is Possible in Russia)". His colleague Liliya Mantsevich (Belarusian State University / Omsk State University) completed the panel by her contribution called "Creation of the State of Israel in the Jewish Community in France".

---

<sup>1</sup> Land of Milk and Honey. Official Mission of Israel to the UN in Geneva. <<https://embassies.gov.il/UnGeneva/AboutIsrael/Pages/AboutIsraelgeneralinfo.aspx>>



The second panel was devoted to minorities and identities in Asia, including the Jews. Three out of five talks depicted the Jewish minority in China and India. Moshe Bernstein (Curtin University) described the appropriation of the Chinese Jews (Kaifeng Jews) into the Eurocentric discourse. Joan G. Roland (Pace University) spoke about the perception of the Holocaust in India. Shalva Weil (Hebrew University of Jerusalem) devoted her speech to the Jews of Goa (“The Jews of Goa: an Under-Studies Phenomenon”). This panel was chaired by Ingrid M. M. Van Rompay-Bartels (University of Applied Sciences, Arnhem and Nijmegen).

Although only two panels focused on Israeli or Jewish issues, I find this conference highly informative and uplifting. The 11th ICAS offered a great range of topics incorporated into such sections as History, Religion and Beliefs, Politics and International Relations, Education, Migration and Diasporas, Environment, Society and Identity, Arts and Culture, and more. All these sections and panels enabled the participants to look at the Asian continent and Asian studies from an interdisciplinary perspective. I hope the ICAS conference’s team will continue its work. For our part, we will look forward to the next conference on Asian studies.

Д. Шевелёв

**В поисках «еврейской революции» в Беларуси (обзор некоторых западных изданий по истории белорусского еврейства)<sup>1</sup>**

*Bemporad, Elissa. Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013. xii, 292 p.*

*Kaganovitch, Albert. The Long Life and Swift Death of Jewish Rechitsa. A Community in Belarus, 1625-2000. [Madison, London]: The University of Wisconsin Press, 2013. xiii, 402 p.*

*Shohet, Azriel. The Jews of Pinsk, 1881-1941. Stanford: Stanford University Press, 2012. [xxxvi], 754 p.*

*Sloin, Andrew. The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2017. xiv, 346 p.*

*Летит атаман за военной добычей,  
Земля полыхает кругом,  
Но спит Житомир, и спит Бердичев,  
И спят местечки кругом.*

*Стоит синагога, сквозь сумрак темнея,  
Стоит, как Ноев ковчег.  
На белые бороды старых евреев  
Падают белый снег.*

*Сестра! Разбуди утомленного брата,  
Собраться в поход помоги...  
Овчинная шапка, ручная граната,  
Походные сапоги...*

*Иду на рассвете по снежной пороше,  
Сверкает штыка острие...  
Я самую сильную молнию брошу  
В проклятое детство мое...*

М. А. Светлов

Октябрь 1917 принес России не только смену власти (переворот), но и грандиозное переустройство общества, уже хлебнувшего анархии и демагогии Февраля 1917, но еще не отошедшего от рабства (1861) и тупости самодержцев, которых нынче принято славить. Для евреев и Февральская, и Октябрьская революции стали звеньями одной цепи — эмансипации: сперва — национальной и политической, а затем — социальной и культурной. И в этом смысле русская революция была и революцией еврейской.

<sup>1</sup> Данная статья написана в рамках проекта Российского научного фонда №18-78-10062 «Воображаемые территории русской идентичности: случай Палестины XIX-XXI вв.».

Данный обзор посвящен нескольким монографиям, вышедшим не так давно на Западе. Все эти книги освещают историю белорусского еврейства, и в каждой, так или иначе, присутствует сюжет о еврейях, революции и послереволюционном строительстве.

Автор обзора намеренно выбрал зарубежные издания. Дело в том, что работы западных историков (еврейских в том числе) обычно основываются на каких-либо теоретических концепциях. Пускай даже отдельным деталям предлагаемых построений не находятся подтверждения — например, отсутствует некий элемент в том стройном количестве доказательств, на основе которых делается вывод, но зато есть концепция, которая подкрепляется (по крайней мере, в представлениях ее автора) фактами и архивными документами, из хранилищ западных и восточноевропейских. Благо западные институции могут себе позволить предоставить сотруднику все возможности для исследовательской работы.

Другое дело белорусские историки. Здесь редко встретишь теоретические выкладки, а если они и есть, то часто не подкреплены фактами и документами. Почему так происходит — вопрос отдельный. Причин несколько; останавливаться на них не имеет смысла — это тема иного разговора. Да и белорусские авторы сейчас нечасто обращаются к теме 1917 г. и случившихся следом послеоктябрьских изменений в еврейском обществе. Так, вспоминается только одна работа, описывающая постреволюционные сюжеты за рассматриваемый период времени — 2013-2017 гг. Это книга д-ра А. Замойского «Трансформация местечек Советской Белоруссии 1918–1939» (Замойский 2013) (рецензии на нее см.: *Tsaytshrift / Časopis*, 2014, т.9(4), с.204–206; *Przegląd Historyczny*, 2015, т. CVI, з.3, с.625–627).

Итак, автор данного обзора сосредоточился на работах зарубежных исследователей, активно рассматривающих белорусское еврейство в раннее советское время. Кроме всего прочего, указанные работы заслуживают внимания еще по одной причине. Примерно до 2015 г. можно было наблюдать спад исследовательского интереса к славистике. Но если после крымских событий 2014 г. этот интерес в отношении России и Украины вновь набирает силу, то Беларусь едва ли когда-нибудь была в центре пристрастий западных ученых. В таком случае появление за пять лет некоторого количества качественных и, что немаловажно, нескучных исследований по истории белорусских евреев если и не возродит интерес к изучению белорусских сюжетов, то по крайней мере не даст совсем отбросить оные на обочину мировой славистики.

Сперва о двух работах, анализирующих социальные изменения в БССР в 1920-е гг. Это исследования американских историков — Э. Бемпорад «Преобразование в советских евреев. Большевицкий эксперимент в Минске» (*Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk*) (Bemporad 2013) и Э. Слоина «Еврейская революция в Белоруссии: экономика, нация и большевицкая власть» (*The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power*) (Sloin 2017).

Сами историки белорусского еврейства объясняют свой интерес к региону тем, что некогда он был «частью исторической родины восточноевропей-

ского еврейства» (Sloin 2017, 2), а «большевистская революция превратила Белоруссию из периферийного района вымышленной географии в центр революционного проекта» (Sloin 2017, 2). Тезис о вымышленной географии поясняет Э. Бемпорад. Территория, которая у евреев именовалась *Lita / Lite* (*Литва*) и составляла часть бывшей Российской империи, была поделена в 1917-1920 гг. между тремя государствами — Литвой, Польшей и Советской Беларусью. Это прервало связи между еврейским населением этих государств и привело к расцвету региональных еврейских центров — соответственно в Литве, Польше и БССР (Bemporad 2013, 21, 50). В итоге революционных преобразований Беларусь стала центром советской еврейской жизни — культурной и научной. Э. Бемпорад указывает, что Минск даже назывался «белорусским Иерусалимом» (Bemporad 2013, 50).

Э. Бемпорад в деталях показывает перипетии борьбы внутри еврейской политической элиты — между большевиками и бундовцами, отражает сложности «войны языков» в Советской Беларуси (идиш против русского и белорусского), описывает повседневную жизнь обычного человека и даже проблемы гендерные. Но поскольку об этой монографии уже довольно много и заслуженно сказано — написано значительное количество рецензий, вышел русский перевод книги (Бемпорад 2016) — подробно рассматривать ее содержание не имеет смысла. Стоит обратить внимание на монографию Э. Слоина «Еврейская революция в Белоруссии: экономика, нация и большевистская власть» (*The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power*) (Sloin 2017): в работе проф. Слоина присутствует концепция с некоторыми парадоксальными тезисами, которые привлекают уже тем, что противоречат *mainstream*'у.

Американский историк называет Октябрьскую революцию «еврейской», но не в том угарно-черносотенном варианте, который иной раз воспроизводится в некоторых СМИ — дескать, большевики — сплошь евреи, устроившие заговор и т.д., — а в том смысле, что евреи в основной своей массе большевистскую революцию приняли, и революция предоставила им шанс занять место в обществе, изменила экономическую жизнь всего еврейства и послужила толчком к складыванию новой еврейской идентичности. Частично об этом же говорит и Э. Бемпорад. Таким образом Э. Слоин красиво дополняет выстроенную ею теорию. (Такая идея на самом деле не нова. Еще один североамериканский историк К. Мосс в 2009 г. предложил для русской революции определение «еврейского ренессанса» (Moss 2009)). Собственно, с тезисом о «еврейской революции» согласен и автор этих строк. Попытаюсь сложить аргументы в пользу такого мнения.

Итак, большевики «начали еврейскую революцию, наделив правами ремесленников и рабочих, одновременно выбросив раввинов, канторов, богатых лидеров общины, купцов, промышленников, учителей религиозных школ и светских интеллектуалов, не принявших большевизм, как устаревшие, политически подозрительные остатки уничтоженного режима». Приняв социальные изменения, «некогда отверженные, а ныне политизированные» евреи

«использовали новое революционное пространство, требуя переустройства еврейского общества и культуры» (Sloin 2017, 2). (Осмелюсь заметить: в той же степени, в которой Октябрьская революция была еврейской, она была и белорусской, и даже украинской, и любой другой. Чуть ниже ненадолго еще вернусь к этому тезису).

*Первый* аргумент в пользу «еврейской революции». Большевики осуществили социальный переворот: кто был «ничем», тот, в общем-то, стал «все», как бы это пафосно не звучало. Евреи широко участвовали в революционном движении, пусть даже не на стороне большевиков (еще были Бунд, с.-р., сионисты). Для всех Октябрьская революция дала шанс принять участие в грандиозном общественном эксперименте (Sloin 2017, 5), и те, кто был «ничем», — эту идею поддержали.

*Второе.* Революция должна была переделать человека. Еврей должен был стать другим, измениться, и единственный путь к перемене — это труд. (Кстати, сионисты предлагали то же самое; о деталях сейчас не будем.) Из молчаливого загнанного забитого обитателя местечка, такого как Бонче-Швайг (Бонче-Молчальник) — герой И.-Л. Переца, олицетворявший «старый мир», — он должен был стать свободным человеком. Проф. Слоин приводит интересный пример — общественный суд над Бонче, состоявшийся в Минске 5 февраля 1923 г. (Sloin 2017, 117–118). И того еврея, который жил в молчании, больше не должно было быть никогда<sup>2</sup>. (Не это ли, кстати, имел в виду М. А. Светлов в строках, приведенных в качестве эпиграфа?)

*Третье.* Как справедливо показала Э. Бемпорад, большевики построили в Беларуси новую региональную еврейскую идентичность — «белорусско-еврейскую», в основу которой положили язык бедноты — идиш, — создав на нем литературу и науку. Примерно о том же пишет Э. Слоин. Правда, рождение новой идентичности — культуры на основе идиша — он называет «культурной революцией» (Sloin 2017, 119–120 и вся гл. 4). Но от этого идея не меняется: большевики сформировали советскую еврейскую идентичность.

*Четвертое.* Октябрьская революция стала грандиозным модернизационным проектом, а Октябрь 1917 завершил процесс эмансипации евреев (Sloin 2017, 244). В этом смысле борьба Советской власти со «старым миром» — с религией и общинными институтами — стала борьбой между традиционным обществом и обществом современным, где человек наделялся свободой выбора и правом на личную жизнь без оглядки на религиозные догмы. (Здесь опять кажутся в тему процитированные строчки Светлова.)

<sup>2</sup> См.: Перец 1941, 19–26. Интересно, что этот герой И.-Л. Переца может быть актуальным и в сегодняшних израильских реалиях. См.: Neumann 2004. Проф. Шмуэль Ньюман в защиту еврейских поселений пишет: «Они [палестинцы, арабы. — Д. Ш.] не имеют права угнетать евреев и запрещать им селиться в любом месте, в котором евреи хотят поселиться. Если они хотят товары, услуги и деньги международного сообщества, то они будут соблюдать минимальные стандарты прав человека. Многие израильтяне, такие как Бонче Швайг, хотят положить конец архетипическому циклу насилия. Эти люди, пассивные, невежественные, и без надежды, верят, что мир у нас будет только на основе компромисса. Они вновь ошибаются!...».

Приведу пример, который встречается в одной из рассматриваемых книг – работе А. Кагановича. До революции смешанные браки были невозможны. Но уже в 1926 г. их статистика по БССР выглядела так: между еврейками и мужчинами-неевреями – 4,3%, между мужчинами-евреями и нееврейскими женщинами – 1,8% (Kaganovitch 2013, 207).

Еще пример, о котором, ко глубочайшему сожалению, забывают и авторы рассматриваемых сочинений, и вообще многие историки, пишущие о Советской власти. Это изначальная трактовка «культурной революции» 1920-х – 1930-х гг., то, как понимали ее большевики, – просвещение и доступность оного (см., например, работу В. И. Ленина «О кооперации» (Ленин 1970, 369–377)), и это стало достижением Советской власти. Понятие «культурная революция» необходимо рассматривать именно в таком смысле, а уж потом – как возникновение иной идентичности (хотя, понятно, что изучение идентичности – тренд западной историографии).

Естественно, «культурная революция» описана авторами разбираемых работ. Так, на 7 января 1924 г. только в Минске работало 10 еврейских начальных школ (2505 учеников), 8 сиротских домов (602 ученика), 7 детсадов (400 детей), четырехлетняя образовательная ферма, еврейский педагогический техникум (175 студентов), все они использовали идиш (Vemporad 2013, 91). А было еще еврейское отделение Белорусского университета, созданное в июне 1921 г. (Vemporad 2013, 99); был еще еврейский театр БССР; печатались газеты и книги. И все это впервые поддерживалось государством, а не частными лицами (Vemporad 2013, 95).

Таким образом, следует признать справедливость тезиса профессора Слоина о «еврейской революции» в Белоруссии. В 1926 г. в БССР евреи составляли 8,2% (чуть более 407 тыс. чел. из почти пятимиллионного населения). Это – половина горожан в Минске, Гомеле, Витебске, Бобруйске, и более половины жителей малых городов (местечек). Все они так или иначе приняли условия игры, предложенные большевиками, или же активно в этой игре участвовали.

Интересна и трактовка дальнейших событий – то, что выше названо парадоксальным тезисом. Проф. Слоин настаивает на том, что экономические преобразования 1920-х гг. привели к социальному недовольству, вылившемуся в межнациональную напряженность, одной из черт которой был антисемитизм. А усиление личной власти И. В. Сталина – «Сталинская революция» – репрессиями снимала межнациональные споры. При этом борьба с антисемитизмом шла рука об руку с политической чисткой – борьбой с бундизмом и троцкизмом. Это – краткая схема, которую предлагает американский историк. При этом упрощений у Слоина нет, но есть концепция – теория, с которой можно соглашаться либо не признавать.

\*\*\*

Две другие рассматриваемые работы стоят несколько в стороне от событий Октября 1917 г.; они посвящены «локальной истории» – истории еврейских общин Речицы и Пинска. Это монография д-ра А. Кагановича «Долгая

*жизнь и быстрая смерть еврейской Речицы: об одной общине в Беларуси. 1625–2000»* (Kaganovitch 2013)<sup>3</sup> и вышедшее в самом начале 2013 г. американское издание книги Азриэля Шохета «*Евреи Пинска, 1881–1941*»<sup>4</sup>.

И А. Каганович, и А. Шохет по крупицам восстанавливают историю двух еврейских общин. И в этом смысле они оба — искусные летописцы. Для них революция — лишь один из множества эпизодов в длинной истории евреев Речицы или Пинска.

Но судьбы двух общин различились. Речица находилась на периферии социального и общественного брожения, а в Пинске еврейское общество бурлило. После Рижского мира 1921 г. Речица осталась советской, а Пинск стал польским. Это развело два города по разные стороны: под польской властью сохранялась еврейская политическая жизнь и, отчасти, консервировалось традиционное еврейское общество, а при советской — политическое единообразие сочеталось с интенсивной ломкой «старинны» и дополнялось введением единственно верной пролетарской культуры.

Чтобы как-то обобщить впечатления от знакомства с хрониками белорусских еврейских общин, изданными в настоящее время, осмелюсь изложить несколько тезисов, доказательство или опровержение которых требуют дальнейших размышлений и исследований.

*Во-первых*, коль скоро авторы обзораемых работ (Э. Бемпорад и Э. Слоин) затронули тему национальной идентичности, рискну в качестве гипотезы высказать одну мысль: та самая еврейская идентичность до определенного времени выстраивалась вокруг одной местности (евреи Пинска, Речицы, Минска и т.д.). Евреи не ощущали себя народом или нацией, или евреями российскими / русскими, по меньшей мере до конца XIX в., но лишь пинскими, речицкими, минскими евреями. Подтверждение этой мысли можно встретить в мемуарной и художественной литературе. Так, поэт Йоше Рабинов писал:

Веселого Пурима евреям Пинска! — раздавалось вокруг. // Веселого Пурима друзьям, всегда верным! // Вставайте, счастьем возрадуйтесь и упивайтесь, // ибо праздник сегодня! (Цит. по: Shohet 2013, 37).

Отличительной чертой «местной идентичности» были свои географические представления (в нынешних терминах — «вымышленная география»). Эти представления могли ограничиваться ближайшими местечками, Святой землей, иногда — Варшавой и Санкт-Петербургом. Это было очень похоже на самосознание белорусов, которые в основной массе именовали себя не

<sup>3</sup> Есть и русский вариант исследования о еврейской общине Речицы (Каганович 2007).

<sup>4</sup> Этот перевод книги 1977 г. *Toldot kehilat Pinsk—Karlin, 1881–1941* («История общины Пинска—Карлина») в редакции Марка Дж. Мирского и Моше Росмана хронологически продолжает первую часть издания о пинских евреях *The Jews of Pinsk, 1506–1880* («Евреи Пинска, 1506–1880») Мордехая Надава 2008 г.

белорусами, но «*тутэйшыя*»<sup>5</sup>. На отход евреев от такой локальной самоидентификации повлияли разные факторы (здесь и Гаскала, и рождение сионизма, и мн. др.), но завершила процесс формирования еврейства в России как цельной этнической общности именно Октябрьская революция.

*Во-вторых*, можно предположить, что среди социокультурных факторов, которые характеризовали жизнь еврейских общин во второй половине XIX – начале XX вв., основным стала борьба между традиционной и либеральной моделью развития общества. Традиционная складывалась из старых религиозных и общинных институтов и была представлена старшим поколением, тогда как либеральная модель обозначала интеграцию в окружающее общество, расширение образования, участие в революционной борьбе. Противостояние двух моделей дополнялось конфликтом поколений — «отцов» и «детей». В качестве иллюстрации сказанного можно привести цитируемые А. Кагановичем воспоминания Йоше-Фишеля Шнеерсона, врача, психолога, выходца из Речицы:

«В конце концов, я убедился, что всеохватывающий Талмуд не может мне предложить многого во взгляде на жизнь и что его философия была окутана мистицизмом, что было неприемлемо для молодого человека. Не имея наставника, я горячо погрузился в изучение истории философии. И здесь я открыл новый мир, где почти все было спрятано от меня покровом незнания. Я потерялся в бесконечном океане различных систем и тенденций. [Один из] учителей... посоветовал мне учиться. Когда родители узнали о моем намерении, мало сказать, что они были слегка огорчены. Они боялись, что я оставлю Талмуд, в котором я подавал большие надежды» (Цит. по: Kaganovitch 2013, 162).

Или еще один пример, упоминаемый А. Кагановичем, — Натан Голубов, сбежавший из дома в раввинское училище в Житомире. Попытки родителей изъять отпрыска из «логова неверия» не увенчались успехом (Kaganovitch 2013, 157). В 1870-х гг. Н. Голубов присоединился к «Народной воле», и в сентябре 1875 г. был арестован (Деятели революционного движения... 1929, 286; Kaganovitch 2013, 68–69).

Это всего лишь несколько соображений, появившихся после прочтения новых хроник еврейских общин. Но ежели вернуться к основному предмету книжного обзора — Октябрю 1917 г., то стоит заметить: вдалеке от Петрограда последствия революции были больнее; в том смысле, что они перевернули жизнь, которая длилась столетиями и которую в провинции менять не хотели. И если в столице и центральных городах (Москва, Вильна, Варшава) к переменам были, в общем-то, более или менее готовы, то в провинции — едва ли.

---

<sup>5</sup> *Тутэйшыя* — бел., в переводе на русский — «здешние», «местные»; у А. Кагановича в английском варианте — *local people* (Kaganovitch 2013, 8).



Февральская революция дала евреям политические права и предоставила, как пишет д-р А. Каганович, «уникальную возможность социального и общинного строительства по пути национально-культурной автономии, о которой мечтал С. Дубнов» (Kaganovitch 2013, 192). Можно согласиться с подобной оценкой буржуазно-демократической революции в России, тем более что большинство авторов придерживаются сходных мнений.

Но нельзя согласиться с пониманием историком Октября 1917 г. По его мнению, пролетарская революция была «бедствием» (Kaganovitch 2013, 192), хотя сам Каганович примерами доказывает, что евреи приняли революцию. Так, во время гражданской войны несколько сотен евреев из Речицы вступили в ряды Красной Армии и сражались с белогвардейцами и бандитами (Kaganovitch 2013, 199). Подпольный большевистский комитет в Речице, созданный в период оккупации города немецкими войсками сразу после заключения Брестского мира, полностью состоял из евреев (Kaganovitch 2013, 195). Доля евреев в большевистской партии в БССР в 1927 г. составляла 26,8% членов и 18,6% кандидатов в члены (Kaganovitch 2013, 204). На выборах 1926 г. в Речицкий Совет (всего — 95 депутатов) вошел 41 белорус (43,2%) и 32 еврея (33,7%) (Kaganovitch 2013, 204–205). В 1920-х — 1930-х гг. евреи, имея высшее или среднее образование, чаще, чем представители других национальностей, получали посты руководителей среднего и высшего звена в государственном секторе экономики. Как указывает историк, эта тенденция была характерна не только для Речицы, но и для всей республики. Так, в 1927 г. в БССР евреи составляли 49,3% управленцев, занятых в народном хозяйстве, 42,1% — в органах правопорядка и юстиции, 24,8% — в органах госуправления и 10,1% — в сельском хозяйстве (Kaganovitch 2013, 221).

Немного о «культурной революции» на местном уровне. Доля грамотных среди евреев в Речице к 1926 г. составляла 70,3% среди еврейских жителей и 64,2% среди неевреев (Kaganovitch 2013, 243). Для сравнения: в 1897 г. доля грамотных там среди мужчин составляла 42,9% и среди женщин — 22,6% (Kaganovitch 2013, 172). Но здесь результаты культурной революции видны мало, поскольку грамотность у евреев была всегда гораздо выше, чем у нееврейского населения империи (например, среди православного населения Речицы на конец XIX в. грамотными были 41,9% мужчин и 18,8% женщин) (Kaganovitch 2013, 172).

Итак, попытаюсь подвести итог. *Во-первых*, часто путаясь в историко-географических определениях — «Белоруссия», «Беларусь», и даже «Белая Русь» (*Belorussia, Belarus, White Russia*) — все авторы формируют понятие «белорусское еврейство», понятие отчасти теоретическое (академическое), которое признается не всеми исследователями. Так, А. Каганович замечает, что термин «белорусское еврейство» он употребляет лишь только в «географическом смысле», тогда как существовала отдельная этническая общность «белорусско-литовское еврейство» («литваки») (Kaganovitch 2013, 8). Тем не менее, концепт «белорусское еврейство» имеет право на существование. Построение белорусской еврейской идентичности в 1920-х — 1930-х гг., сопровождавшее-

еся политикой коренизации и деятельностью еврейских академических институтов в БССР, о чем успешно повествует Э. Бемпорад, способствовали оформлению идеи «белорусского еврейства» как отдельной исторической и этнической группы внутри еврейского народа. Замечу также, что существование понятия «белорусское еврейство» будет продолжаться и впредь, по мере развития «белорусско-еврейской утопии», о которой уже писал автор этих строк (Шевелев 2017). Вместе с тем, каковы бы ни были причины обращения авторов рассматриваемых сочинений к белорусско-еврейской тематике (у Э. Бемпорад и Э. Слоина, по-видимому, исключительно исследовательский интерес, а у А. Кагановича — историческое осмысление города, где прошло его детство), все эти книги — значительный вклад в изучение и белорусской, и еврейской истории. Тем самым эти работы, может быть, вернут интерес к Беларуси, которая остается на периферии западной славистики.

*Во-вторых*, все рассматриваемые работы ярко показывают, что евреи приняли Октябрьскую революцию. И в этом смысле большевистская революция была еврейской — революцией, которая дала евреям освобождение от пут традиционного общества (общины, религии и т.д.), т.е. социальное освобождение: предоставила возможности активного участия во властных структурах, гарантировала безопасность этноса, превратила язык «низов» в нормативный литературный и научный, открыла учебные заведения, в т.ч. высшие, которые использовали язык масс, и т.д. Это все детально описали и Э. Слоин, и Э. Бемпорад, и А. Каганович. Впрочем, в такой же степени Октябрьская революция была и белорусской. Если еще в самом конце 1917 — начале 1918 г. о белорусской автономии в составе Советской России речь не велась, то уже к концу 1918 г. в Москве изменили планы по поводу белорусских губерний, и 1 января 1919 г. была провозглашена Советская Беларусь; в начале 1920-х гг. язык крестьянской массы — белорусский — стал официальным, ему была дана литературная норма; он также стал языком науки. Это модель того, что происходило тогда в 1920-х гг. с евреями и белорусами в западных губерниях бывшей Российской империи. Модель чистая; были и отступления от «чистой модели». То, что произошло позднее, в 1930-х гг., — была уже другая модель, которую Э. Слоин называет «Сталинской революцией», модель, измененная по требованию множества обстоятельств, характеризовавшаяся усилением личной власти тов. Сталина и его приближенных. Но это — не предмет настоящего разбора.

*В-третьих*, лично меня всегда интересовали детали, например, точность ссылок или мнения предшественников. Последнее — хотя бы для того, чтобы было с кем поспорить. Интересно, что авторы рассматриваемых работ не спорят со своими коллегами, а лишь излагают всю совокупность подобранных фактов; так же, в общем-то, как и их визави из постсоветской науки. Западные авторы, к сожалению, имеют порочную практику постсоветского *mainstream'a*: не замечать деталей, игнорировать некоторые работы, которые не очень вписываются в изображаемую картину. Два примера, связанных отчасти — увы — с автором этих строк. Еще в 2009 г. вышла небольшая статья,

посвященная еврейским академическим институтам в 1930-х гг. (Шевелёв 2009). Та статья на основании архивных документов уточняла некоторые сведения о еврейских научных институтах в Минске. Статья, конечно же, небольшая («лучше меньше, да лучше», как писал В. И. Ленин), но все-таки заслуживает интереса того, кто занимается еврейской наукой в БССР. Или же в другой из рассматриваемых работ есть упоминание статьи одного белорусского автора, напечатанной в ежегоднике *Tsaytshrift / Časopis*. Но один из номеров вильнюсского «Цайтшрифта» ошибочно датирован 1911, а не 2011 годом. Казалось бы, мелочь, но все-таки!..

И в заключение. Один израильский публицист в статье, специально посвященной столетию Великого Октября, пишет: «Евреи, которые решили спасти не свою нацию, но все человечество, оказывались убитыми прикладом ружья, как Роза Люксембург, повешенными, как Рудольф Сланский, смертельно ранеными ледорубом, как Троцкий, или расстрелянными, как Бела Кун. Хотя они отказывались признавать это до самого конца — не они играли первую скрипку» (Asa-El 2017). После этих слов осмелюсь высказать еще одно предположение. Интерпретации еврейской истории раннесоветской эпохи, по-видимому, обречены находится между двумя полюсами: «традиционалистским» и «революционным»: между теми, кто защищает «старый» образ жизни в любом его виде, и теми, кто так или иначе, в том или ином виде, этот образ жизни не принимает.

### Библиография

- Бемпорад Э. Превращение в советских евреев. Большевицкий эксперимент в Минске / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2016.
- Деятели революционного движения в России: Био-библиографический словарь: От предшественников декабристов до падения царизма / Всесоюз. о-во полит. каторжан и ссыльно-поселенцев: Т. 2. Вып. 1. М., 1929.
- Замойский А. Трансформация местечек Советской Белоруссии 1918–1939. Минск: Логвинов, 2013.
- Ленин В. И. О кооперации [в:] Полн. собр. соч., 5-е изд., 1970, т. 45, с.369–377.
- Каганович А. Речица: История еврейского местечка Юго-Восточной Белоруссии / Иерусалим: [Б. и.], 2007.
- Перец И.-Л. Рассказы и сказки / Пер. с евр.; Под ред. с лит.-крит. очерком и коммент. Ш. Эпштейна. М.: ОГИЗ, 1941. [Рассказ «Бонче-Молчальник» на с. 19–26].
- Шевелёв Д. Еврейские исследования в Белорусской ССР в 1933–1941 гг. (по документам Центрального научного архива Национальной академии наук Беларуси) [в:] *Материалы 16-й ежегодной междунар. междисциплинарной конференции по иудаике*. М., 2009. Ч. 2. С. 483–489.
- Шевелёв Д. Белорусский ориентализм и «белорусско-еврейская утопия» (к постановке проблемы) [в:] *Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. ст.* М., 2017. С.237-257.
- Asa-El, Amotz. Was the Bolshevik Revolution a Jewish plot? [in:] *The Jerusalem Post*. 11 Nov 2017. <<http://www.jpost.com/Opinion/Middle-Israel-Was-the-Bolshevik-Revolution-a-Jewish-plot-513835>>
- Bemporad E. *Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2013.

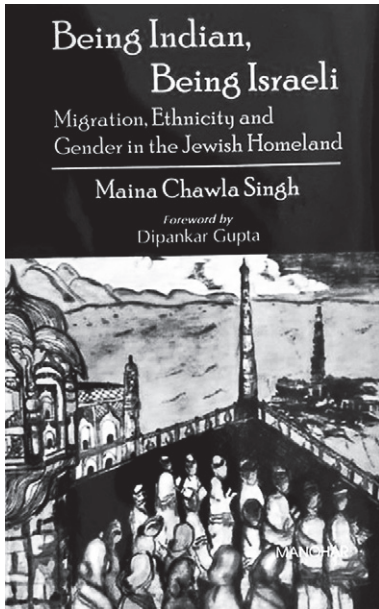
Kaganovitch A. The Long Life and Swift Death of Jewish Rechitsa. A Community in Belarus, 1625–2000. [Madison, London]: The University of Wisconsin Press, 2013.

Neumann S. Bontshe the Silent [in:] Arutz Sheva. 15 Feb 2004. <<http://www.israelnationalnews.com/Articles/Article.aspx/3341>>

Moss K. B. Jewish Renaissance in the Russian Revolution. Cambridge, London: Harvard University Press, 2009.

Shohet A. The Jews of Pinsk, 1881–1941. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Sloin A. The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2017.



**Being Indian, Being Israeli: Migration, Ethnicity and Gender in the Jewish Homeland by Maina Chawla Singh. New Delhi: Manohar Publisher, 2010. 258 p.**

The book «Being Indian, Being Israeli» by Maina Chawla Singh is true to its name and goes beyond what one might perceive as a casual take on identity of Indian Jews in Israel. The author's book research was done during her husband's posting in Israel with the Indian Embassy that along with concomitantly being affiliated with two leading Israeli universities, Tel-Aviv University and Haifa University, led to the author being placed in a strategic stronghold in the knowledge rich environment.

The book starts off as it embarks on the monumental task of getting into the intricacies of the assimilation since the first Indian Jews arrived in Israel in 1949 along with dealing with a myriad of issues impacting the assimilation stage of Indian Jews including, but not limited to stereotypes of the Indian nation, societal integration retaining of social behavior, perception of other Jews of the Jews from India thereby further introducing us to three different Indian Jewish groups based on region and community named as the Bene-Israeli's, Cochins and Baghdadi Jews.

To further elaborate on the origin of the names with respect to the aforementioned Indian Jewish groups we start with the Baghdadi Jews. They have Middle Eastern roots in Iraq and they are largely a business community. Towards the 18th century they established a network throughout India for trade the flourishing of which led to the relocation of prominent families that cumulated in their settlement in India, predominantly in the City of Calcutta. That led to their more informal name as the Calcutta Jews.

Bene Israeli's who are referred throughout the book as such can trace their origins to sometime before the destruction of the second Temple, when it is believed that fourteen survivors from a ship wrecked commercial vessel sailing from Israel to India were washed off near the Konkan coast of Western India. These fourteen people which comprised of seven men and seven women are considered to be the forefathers of Bene Israeli's. Unlike the Baghdadis who predominantly dabbled in business, Bene Israeli's worked in large numbers in the British Indian Army, Indian Railways and in Air India which was and still is the India's national carrier. Till date the Bene Israeli's are the largest group of Jews in India.

The Cochini Jews or as sometime referred in the book as the “Jews from Kerala” claim that they came to Cranganore (south west coast of India) after the destruction of the Temple in 70 AD. They during those times had their own principalities, but due to disputes within the rulers of the community, which occurred in 15th century sparking off hostility with neighboring princes the Jews of Cranganore left for the city of Cochin hence the name Cochini Jews.

Further elaboration goes on in a case by case how these Indian Jewish groups overcame obstacles and the challenges faced by them, in the process of integrating themselves into the beautiful tapestry of the Jewish society. Segregated eloquently the book is divided into seven chapters and gives an almost in depth analysis of the Indian Jewry. Including a glossary list of words used in the book which would benefit anyone who is not used to multilingualism and might get overwhelmed by the terms used in the subsequent chapters. However, I find it that this approach of including words of Hebrew and Indian languages perfectly emulates the purpose and objective of the author and brings the reader closer to the message the book seeks to speak to the mind of the reader.

Articulated highlights of the desired outcome of a typical reader who reads the book is clearly stated that putting forth and that the Indian Jewish community is a distinct one within the multi-ethnic mosaic consisting of Jews from other parts of the world, and also highlighting that Indian Jews never faced religious persecution before arriving in Israel. Linguistically Indian Jews share little with those who come from broadly Arabic cultures. The book also points out that in the case of Indian Jews the narratives of persecution and homeland is complicated, as when Indian Jews emigrated from India, they in fact left stable homes to become part of the larger part of the project of a Jewish homeland.

The two broad questions under which the research has been conducted is that were there any push and pull factors that shaped the emigration of the Jews from India and if so what were they, and what followed in the subsequent decades as Indian Jews acculturated themselves within a predominantly majoritarian society as new immigrants in the process of becoming Indian Israelis and tackles rather tactfully with how the Jewish state attracted Indian Jewry, and how the metaphors of ‘home’ and ‘homecoming’ played out among the Indian Jews.

But it is admirable on the level of eloquence displayed in putting forth across the dismal performance of the works done by other authors and their works who braved the seas in dealing with the topic of Indian Jews, but only limited themselves and eventually their research severely, due to the fact that they tried to study the Indian Jews through the prism of the models developed and successfully carried out on other ethnicities. One example was in the case of Gilbert Kushner (see: “Immigrants from India in Israel planned change in an administered community” of 1973), in which Kushner’s anthropological study which researched a section of Cochini Jews, who were settled by the government in an agricultural village (*moshav*) nearby Jerusalem. The timing of this research is 1961–1962, soon after the bulk of immigration took place among the Cochini Jews, which was during the period of 1949–1955.

Kushner's research seeks to examine the way, in which a community becomes an administered community subjected to highly controlled patterns of state planning and closely monitored development. While Kushner's analysis does have some value in illustrating how a highly controlled state sponsored development could have a crippling effect on community participation and stilt autonomous and 'organic' community growth in the long run, the downfalls of Kushner's study is that it's based on experience of Native American Indians which was adopted to study an Indian Jewish group like the Cochin. Moreover, Kushner engaged with only one small section of the Cochini community and not the entire community.

One more example was the research by Nathan Katz, whose book "Kashrut, caste and Kabbalah: The Religious Life of the Jews of Cochin" in totality did not deal with emigration of the Indian Jewish group Cochini Jews, instead it looks at the Cochin groups through the lens of "Nostalgia mode". The author of this book put it by examining and treating the Jewish Diaspora as models of exoticism and trailing away from the historical juncture of the Jewish emigration from India.

Research done by Margaret Abraham examined the post emigration issues of the Indian Jewish community, but it included only 40 Indian Jewish families and the fieldwork being carried out more than 2 decades back.

Due to these factors those aforesaid researches did not address the unique nature of Indian Jewish diaspora present in Israel. It's suffice to say that this book "Being Indian, Being Israeli" approaches and the research methodology applied kept away from the pitfalls that befell the previous attempts.

The author's approach to the topic is exemplary as the methods involved in research included a multifaceted approach which consisted of individual interviews lasting about two-three hours, which entailed the interviewee filling up a questionnaire. It probed the interviewee to be as detailed as possible. For the reader of this book a copy of the questionnaire is given at the back. A suggestion would be to read it first as to understand the detailed length the author went.

Interviews did not only concentrate on a particular age gap of the researched people, but went so far as to segregate and surgically get interviewee's all the way back from the first generation of Indian Jews, who came to Israel. Other approaches included current sociological research about ethnicity, migration and class in Israeli society along with attending community programs, religious services and collecting documents of community programs.

The book also ventured into the junction of Indian culture and Jewish heritage by getting in touch with the community leaders and enquiring about group initiatives, as well as the difficulties of mobilization and collective aspirations, which were incorporated into the research of this book.

Although this research is anchored in rigorous fieldwork and engages with key theoretical categories like ethnicity, gender and class to understand migration experiences and wishes, the author of the book reviewed wished to make the book more accessible to a wider readership, which is clearly reflected throughout as just the right amount of details such as language, spelling and the manner of citing

sources has been used so as to make the average reader interested to carry out his own research after done reading.

The structure of this book is perfectly laid so as to cause the reader intrigue. Although it has a total of seven chapters, but the really crux and flavor of the book comes from the second chapter. The book discusses Indian Jewish community in the context of modern Israel, by focusing on the Israeli society and its multiethnicity from the waves of immigrants after the establishment of the Jewish homeland in 1948, the historical origins of the three different Indian Jewish groups that came to Israel, the Baghdadi Jews, the Bene Israelis and the Cochini Jews, and the strategic placement of the incoming immigrants into development towns which was unique to Israel as part of its process of nation building since 1950.

Earliest immigration of the Jews from India and source material for these were the earliest immigrants who came from India almost immediately following the end of British rule in India and the formation of Israel in 1948 capturing the early stories of the immigrants is helpful as it sets background to understand the Indian community in Israel.

Status attainment has also been discussed in depth with the book as it is crucial avenue for social mobility, especially of immigrant communities by presenting profiles of several individuals men and women, who came as new immigrants at different ages, and in different ages in the 1950s, surprisingly much to disappoint instances of color bias was documented. It also prejudiced views on the Indian nation.

Narratives of work experience also demonstrates the correlation between education access and social mobility, on one hand, and ethnicity professions and workplace stereotypes on the other. Issues of kinship and family organization, as well as life cycle rituals and Jewish observances among the Indian community questions that has been addressed also include how was Jewishness affected in the Jewish Homeland, did families become more observant after they left pluralistic mixed neighborhoods in India? Or did living in Jewish society reduce the emotional need to assert their religious identity as Jews? What happened to family life as language food and the community ethos were all drastically altered? Were family dynamics reshaped? Were gender roles drastically altered? Were family dynamics re shaped? Were gender ideologies transformed?

Issues of community identity present an assessment of community mobilization efforts based on the success of the programs that are organized across Israel. The associational networks like the central organization of Indian Jews and the Indian Women's Organization which has chapters in many cities like Lod, Ramla, Dimona, going further to understand how such initiatives reflect how a community handles issues of separation and assimilation thereby seeking to raise important questions about the relationship of Indian Jews who are Israeli citizens to India and their connections with the remaining Indian Jews who are at present still living in India.

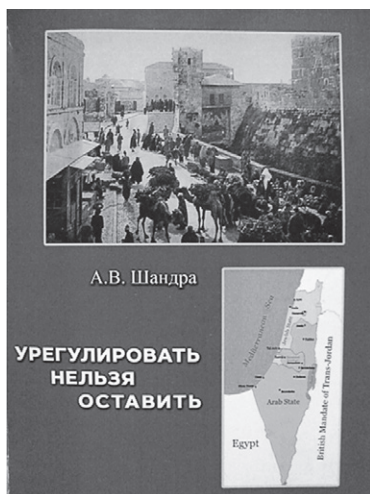
To conclude the question what this books seeks to discuss and shed light is predominantly about identities and hybridites, about ethnicity and Indian-ness. In what ways and what extent do Indian Jews perceive themselves as Indian



Jews / Israeli Jews? What is Indian about a Jewish Indian wedding? How do the domestic ideologies which govern family structures, reveal inherited cultural pattern? What are the changes in the self-perception of community identity since the first immigrants came in the 1950s and 1960s? Furthermore, the significance of the causal link of tourism between and Israel and India leading to the public perception of Indian Jews today are some among the many, what someone can learn when they read this book.

The book fails to deliver on the following question, such as, how do Indian Jews born in Israel deal with the ethnicity in their personal lives does their Indian-ness influence inter-ethnic marriage patterns, when they marry other Israelis of other ethnicities, what is the role of intergenerational cultural transmissions? Does the fact of Jewishness dilute their sense of connection with their ethnicity and therefore with India? Does the narrative of “exile” and “homecoming” diminish the connections that second-generation Indian Israelis feel for their ethnic linkages?

Although a myriad of question are left to be answered, the author gives the best possible approach to such a complex subject. This book would leave the reader definitely intellectual satiated. But it could have been nearly academically utopian, if it had more volume under which the aforementioned questions would have been answered, especially as the author acknowledges that the above said questions were worthy of pursuing, then as to the failure to include them begs to ask the question “Is there a second book in the works?”



**Рец. на: Шандра А. В. Урегулировать нельзя оставить. Очерки британской политики «Белых книг» в Палестине / Ассоциация ученых г. Арзамаса. Арзамас-Саров: Интерконтакт, 2019. 117 с.**

Вышедшая книга интересна для специалистов прежде всего тем, что она в очередной раз ставит вопрос, насколько российские исследователи слышат друг друга. На сегодняшний момент можно констатировать факт отсутствия какого-либо разговора российских ученых, палестиноведов и ближневосточников между собой. Они продолжают

выпускать исследования, не обращая внимание на работы, выпущенные ранее другими авторами. И если в 1990-х — начале 2000-х гг. это явление можно было объяснить отсутствием технических возможностей отслеживания выхода из печати публикаций, скажем, в провинциальных изданиях, то на сегодняшний день научные информационные базы заставляют искать причины отсутствия диалога в иной плоскости.

Еще в аннотации автор рецензируемой работы обращает внимание на новизну темы «британской политики “Белых книг”», подчеркивая, что приводимый в тексте анализ осуществляется «впервые в отечественной исторической науке» (с. 2). Однако прежде чем согласиться с А. Шандрой в том смысле, что отдельных исследований в России, посвященных британской палестинской политике «Белых книг» ранее не проводилось, следует сделать три важные оговорки.

1. Тема британской политики в Палестине в отечественной науке не относится к малоизученным, только в 1999-2010 гг. появились по меньшей мере девять диссертаций, касающихся разных аспектов британской политики и становления палестинской проблемы<sup>1</sup>. Центральное место в этих исследова-

<sup>1</sup> Шевелев С. С. Политика Великобритании в Палестине в период мандата (1920-1948): Дис. док. ист. наук. Симферополь, 2000; Шевелев Д.Л. Генезис палестинской проблемы, 1882-1917 гг.: Дис. канд. ист. наук. Минск, 2000; Курбанов Р. М. Палестинская проблема в политике Англии на Ближнем Востоке: от декларации Бальфура до отмены мандатной системы (1917-1947): Дис. канд. ист. наук. Махачкала, 2003; Сагимбаев А. В. Роль Великобритании в формировании системы управления и границ ближневосточных подмандатных территорий: Дис. канд. ист. наук. Брянск, 2003; Фомин А. М. Проблемы Ближнего Востока в англо-французских отношениях в 1918-1923 гг.: Дис. канд. ист. наук. М., 2003; Рогашова Е.А. Палестина во внешней политике Великобритании в 1914-1922 г.: Дис. канд. ист. наук. М., 2006; Шандра А. В. Деятельность британских органов управления Палестиной в 1917-1939 гг.: Дис. канд. ист. наук. Арзамас, 2007; Цветянский А. В. Ближний Восток в политике Великобритании в 1914-1923 гг.: Дис. канд. ист. наук. Ростов-на-Дону, 2010.

ниях отводилось и Белым книгам, они наряду с Отчетами королевских комиссий и стенограммами парламентских дебатов, составили один из ключевых источников изучения проблемы российскими исследователями.

Такой бум изучения палестинской политики в 2000-е гг. в России был вызван серьезным пробелом в изучении в период СССР. Советские исследователи под давлением политических факторов<sup>2</sup> или значительно упрощали взгляд на мандатную историю Палестины, или сознательно избегали периода 1920-х — 1930-х гг. (см.: Осипова 1948; Никитина 1968; Десятков, Судейкин 1982; Сэвэр 1983 и др.). Состояние же советской историографии требовало переосмысления событий в Палестине.

2. При всем при этом в зарубежной историографии тема британской политики была практически закрыта еще к началу 1980-х гг.: британские, американские и израильские ученые восстановили фактологическую линию событий, дали основные оценки британским действиям в Палестине, реконструировали практику принятия решений по формированию политики основными действующими лицами (см., например: Cohn 1931; Kedourie 1976; Fromkin 1989; Monroe 1981; Сакер 1992). Российские исследования, вышедшие в 2000-х гг., таким образом, изначально страдали вторичностью по отношению к зарубежным работам, которую усиливала ограниченность доступа к иностранным архивам.

3. Потребность вернуться к теме британской политики сохраняется и сегодня в России и за рубежом; она обусловлена целым рядом факторов, главным, из которых выступает нерешенность палестинской проблемы (Davis, 2010; Mathew, 2013; Беззуб, 2015 и др.). Как пишет А. В. Шандра, «указанная “неразрешимость” с завидным упорством поддерживается странами Запада, которые по-прежнему ведут в ближневосточном регионе достаточно активную политику, теперь базирующуюся на идее сохранения повышенной стратегической нестабильности» (с.4).

Исследователи вновь задаются вопросами: почему за 400 лет управления землями Палестины (с 1517 по 1917 гг.) турки не допустили появление межнационального и межконфессионального конфликта, англичане же получив под мандат в 1920 г. «спокойную» территорию, через 28 лет ушли из нее, оставив острейший арабо-еврейский и межконфессиональный конфликт (Эпштейн, Урицкий 2005, 109).

Исходя из обозначенных соображений, перед исследователем, выпускающим новую работу по одному из аспектов британской политики в Палестине, встает вопрос с кем вести диалог (с советскими историками, российскими ис-

---

<sup>2</sup> А. В. Шандра называет это «табуированностью темы», он пишет: «Любому историку, взявшемуся за изучение ситуации в Палестине, приходится постоянно искать идеологический баланс в подаче материала. Это связано, в том числе, и с продолжением арабо-израильского противостояния, с тем, что многие его аспекты (особенно исторические), превращаются из объективно существовавших фактов, набора причинно-следственных связей, событий и процессов в набор политических аргументов» (с.4).

следователями 2000-х гг., зарубежными классиками проблемы или современными западными авторами), и вести ли его вообще?<sup>3</sup>

Такой вопрос встал и перед А. В. Шандрой. Отвечает он на вопрос таким образом: в первом и втором очерках (главах) — «Проект «Палестина» в британской ближневосточной политике начала XX века» и ««Белая книга» 1922 года и арабо-еврейские противоречия в Палестине» — автор, затрагивая историографически самый спорный период формирования британской политики в Палестине, фактологически следует за зарубежной «традиционной»<sup>4</sup> историографией, при этом не вступая с ней в диалог. В третьем очерке — «Проблема создания Законодательного совета Палестины в 1920-е — 1930-е годы» — преобладает классический советский взгляд на проблему, и только в четвертом — «Особенности британской политики «Белых книг» в 1930-е годы» — А. В. Шандра успешно вступает в диалог с авторами 2000-х гг. (с.73-74).

В целом, приходится констатировать, что автор рассматриваемой работы выбрал традиционный путь постсоветских исследователей 2000-х гг. — «молчаливого» изложения фактического материала. До сих пор в России остается не выполненным запрос на комплексное исследование проблемы с широким диалогом, хотя оптимизм придает позиция А. В. Шандры, который видит свою работу «незавершенной» и, очевидно, планирует продолжить исследование далее (с.101).

### Библиография

Беззуб В.В. Ближний Восток в проектах России и Великобритании в годы Первой мировой войны 1914-1918 гг. [в:] *Вестник РГГУ. Серия: Политология. История. Международные отношения. Зарубежное регионоведение. Востоковедение*, 2015, №2. с.22-30.

Десятков С. Г., Судейкин А. Г. Английская политика в Палестине в 1917-1939 гг. [в:] *Проблемы британской истории*. М., 1982, с.27-48.

Никитина Г. С. Государство Израиль. М.: Наука, ГРВЛ, 1968.

Осипова П. А. Из истории английского управления Палестиной (1919-1939) [в:] *Вопросы истории*, 1948, №12, с.67-88.

Сакер Г. М. История Израиля: В 2 кн. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1992.

Самарская Л. М. Декларация Бальфура в контексте англо-сионистской дипломатии в период Первой мировой войны. М.: Ин-т востоковедения РАН, 2016.

Сэвэр Н. Сионистская колонизация Палестины в 1918-1939 гг. [в:] *Вопросы истории*. 1983, № 10, с. 72-85.

Шевелев Д. Переписка Мак-Магона -Хусейна 1915-1916 гг. и вопрос о Палестине: Док. и матер. М.: РОСПЭН, 2008.

Эпштейн А., Урицкий М. Британское правление в Палестине (1917–1948): между евреями и арабами [в:] *Космополис*, 2005, № 1(11), с.98-109.

Cohn J. England und Palistina. Bedin-Grunewald, 1931.

<sup>3</sup> К примеру, современный российский автор Л. М. Самарская полностью исключает диалог с советскими и российскими исследователями и делает это сознательно (Самарская 2016).

<sup>4</sup> Д. Л. Шевелев вводит термины «традиционная» и «ревизованная» историография (см.: Шевелев 2008, 9).

Davis R. Britain's Middle Eastern Policy, 1900-1931: Dual Attractions of Empire and Europe [in:] *Histoire@Politique* 2010/2, n11. p. 7.

Fromkin D. A Peace to End All Peace. New-York, 1989.

Kedourie E. In the Anglo-Arab Labyrinth. The McMahon – Husayn Correspondence and its interpretations 1914–1971. L., 1976.

Mathew W. M. The Balfour Declaration and the Palestine Mandate, 1917–1923: British Imperialist [in:] *British Journal of Middle Eastern Studies* 2013, 40 (3), p.231-250.

Monroe E. Britain's moment in the Middle East. 1914-1971. Baltimor, 1981.



**Markowski, Artur. Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne. Pogrom białostocki 1906 r. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018. 514 s.**

**Марковский, Артур. Антиеврейское насилие и социальные представления: Белостокский погром 1906 г. Варшава: Изд-во Варшавского ун-та, 2018. 514 с.**

14 июня 1906 г. (по старому стилю 1 июня) в Белостоке, городе в западной части Российской империи, начался один из самых кровавых погромов периода Первой русской революции 1905–1907 гг., всколыхнувший общественное мнение в России и за рубежом. Монография А. Марковского представляет собой тщательный анализ происшедших событий июня 1906 г., а также дает четкое представление о российской политике на окраинах империи, еврейском вопросе, межнациональных отношениях в начале XX в. и радикализации молодежи.

Исследование состоит из трех частей. В первой части, автор представляет читателю подробный анализ историографии (польской, американской, израильской и российской) и источников по проблеме коллективного насилия против евреев. Во второй части, «Социальные представления», дается характеристика восприятия этих трагических событий — от текущих сообщений в прессе до разработки исследовательских концепций. Третья часть — «Практика коллективного насилия» — представляет собой тщательный анализ погрома 1906 г. в Белостоке. Данное событие рассматривается автором в широком контексте проявлений насилия в отношении евреев, в том числе на фоне антиеврейских погромов в ряде городов Российской империи (Гомеле, Одессе, Кишиневе, Ростове-на-Дону и др.).

Автор последовательно на основании разнообразных источников опровергает сложившуюся сразу после кровавых событий однозначную трактовку, что вся вина в произошедшем лежит только на правительстве и царе Николае II. А. Марковский подробно рассматривает причины, которые легли в основу конфликта.

Социальная и демографическая характеристика населения города показала, что Белосток представлял собой стремительно развивающийся промышленный центр Гродненской губернии, в котором молодежь составляла значительную часть населения. Зачастую это были выходцы из деревни, которые в новых городских условиях уже утратили свои прежние социальные корни, но

еще не вполне адаптировались к новой среде. Данные обстоятельства создавали риск погромных проявлений.

Свое влияние на развитие общественных отношений в городе оказывала также радикализация еврейской молодежи. Белосток являлся центром анархистского движения, в котором лидирующую роль играли евреи. Здесь, как и в прочих городах «черты оседлости», действовала еврейская самооборона.

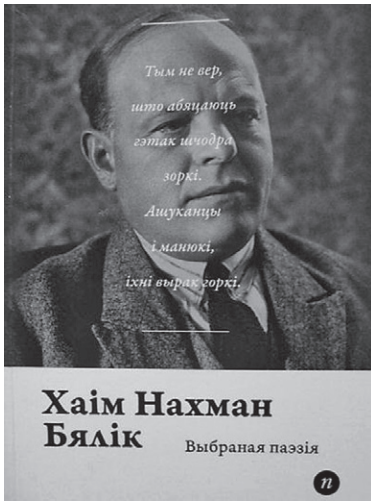
В годы революции 1905–1907 гг. нередко были случаи нападения на представителей власти. Так в мае 1906 г. при невыясненных обстоятельствах был убит полицмейстер Павел Деркачев (1866–1906 гг.), который пытался сдерживать радикализацию еврейского и нееврейского населения в тех условиях. В убийстве открыто обвинялись «еврейские революционеры». А само убийство создало благодатную почву для различных домыслов. Существовала версия, что часть ответственности за погром лежала на белостокском полицейском Николае Шереметьеве, известном своим непреклонным отношением к еврейскому населению. По мнению автора, «обеление» Деркачева и «очернение» Шереметьева легло в дальнейшем в развитие нарратива о погроме.

Автор делает вывод, что, несмотря на превентивные меры, которые принимались официальными властями, чтобы не допустить роста насилия, проблема была не в росте революционного и контрреволюционного движений в отдельно взятом городе. По мнению автора, евреи и неевреи зачастую находились как бы в разных мирах, а неприятие «чужих» в условиях политических катаклизмов привело к всплеску коллективного насилия.

Особое внимание в данном исследовании уделено жертвам. По подсчетам автора всего в результате погрома было убито как минимум 80 евреев и 9 неевреев. Средний возраст жертв был около 30 лет, как правило, это были мужчины. Память о жертвах была увековечена белостокской еврейской общиной (в городе сохранился памятник погибшим).

Монография представляет собой научное издание, рассчитанное на специалистов, которые занимаются вопросами еврейской истории, социальной психологии, теориями коллективного насилия, международными проблемами начала XX в. и др. Для неподготовленного читателя издание может показаться достаточно сложным. Определенный интерес представлял бы перевод монографии на русский и/или английский языки.

*Ред.*



**Хаïм Наïкман Бялiк. Выбраная паэзія.**  
**Мiнск: Выдавец Змiцер Колас, 2017.**  
**80 с. (Паэты планеты).**

У 2017 г. у серыі «Паэты планеты» у выдавецтве Зм. Коласа з’явілася невялікая кніга перакладаў на беларускую мову вершаў Хаïма Наïмана Бялiка. Гэтая кніжка хоць і маленькая (26 паэтычных твораў), але адметная, менавіта з пункта гледжання сумеснай беларуска-яўрэйскай гісторыі і культуры. Даслоўнікі з іўрыта і ідыша рабіў Арон Скір, а паэтычныя пераклады — Рыгор Барадулiн і Лявон Баршчэўскі. А. Скір,

напэўна, першым склаў нарысы гісторыі яўрэйскай культуры на Беларусі (*Скір А. Духовная культура евреев Беларусі. Мiнск, 1995*), а Р. Барадулiн ужо друкаваў некаторыя пераклады з яўрэйскай паэзіі (гл.: *Барадулiн Р. Толькі б яўрэі былі!.. Кніга павагі і сяброўства. Мiнск, 2011*). Як падаецца, перакладчыкі выдатна здолелі перадаць стыль яўрэйскага класіка. Бялiк успрымаецца не лёгка — лексіка яго — канца XIX — пачатку XX стст., а паэтычны рытм схаваны ў ашкеназскім дыялекце. Так і перакладчыкі: іх радкі поўныя дыялектызмаў Барадулiна і цяжкавагавай лексікі Баршчэўскага. Без тлумачальных слоўнікаў гэтую кніжку чытаць амаль не магчыма. Але можа гэта і добра: чытач абагаціцца беларускімі словам, і да таго ж, паспрабуе зразумець думкі і настрой Бялiка. Каментарыі і нават анатацыя ў кнізе — адлюстраванне «беларуска-яўрэйскай утопіі», якой некалі прасяялася беларуская інтэлігенцыя. Слова «яўрэй» перакладчыкі дзе-нідзе мяняюць на «жыд»; тфiлін у каментарыях робіцца «амулетам-рэліквіяй, якую навіязваюць на левую руку і лоб» (с.49); а ў анатацыі падкрэсліваецца, што Бялiк атрымаў пашпарт Беларускай Народнай Рэспублікі...

*Рэд.*



## *Summaries*

### **Articles**

S.Stureika

#### **Preservation of Former Synagogues in Belarus: Communicative Dimension of the Problem**

In Belarus, there is a type of national heritage which is preserved by the state, but not appropriated by any communities and thus neglected. Former synagogues are probably the biggest group of such buildings. Devastated buildings were nationalized and handed over to local communities after the Holocaust. Almost all of them were converted into residential houses, warehouses, local clubs, artistic workshops, etc. It turned out, however, that maintenance of these buildings was too expensive at low efficiency of use, so many of them lay derelict and were then abandoned. The article examines why these buildings, commonly known as heritage objects, are in a poor condition. Also, the author looks at the attempts made to restore them in Belarus. The paper is related to two projects aimed at the development of community-based conservation concepts regarding some of these buildings. The author discusses three perspectives of synagogues' recovery: state heritage protection, communication of heritage, and approaches to conservation. A case of Ashmiany synagogue has been examined separately.

I. Ramanava and I. Shandarovich

#### **History of Synagogues after Synagogues**

There were 1,600 synagogues on the territory of Belarus at the beginning of the 20th century; today there are only 124 buildings left. The question of ownership – who do the synagogue buildings belong to? – has initiated a lot of discussion. The use of most synagogue buildings for their actual purposes is not possible now because the existing Jewish communities are very weak. The local authorities use those buildings as warehouses, shops, etc. or host some culture-related events there, or sell them to private owners. The question of preserving authenticity might affect the situation only if these buildings are recognized as an object of cultural and historical heritage. The article discusses three approaches to the restoration and appropriation of synagogue buildings which are being implemented today in Belarus. The first approach presupposes that synagogue buildings are the heritage of Belarus (the synagogue in Oshmyany, synagogues in Mogilev and Luzhki). The second approach sees these buildings as the heritage of the Jews of Belarus (synagogues in Bobruisk and Grodno). The third one considers the objects to be the legacy of the Jews all over the world (the synagogue in Slonim).

Z. Kopelman

### **Tales about the Wise Men of Chelm, or Jewish Society through the Looking Glass of Laughing**

The author of the article gives a literary analysis of the stories about the wise men of Chelm, which are usually seen as a part of the Yiddish folklore. While a book “How the Wise Men Got to Chelm” (NY, 2016) written by Ruth von Bernuth considers these tales as Yiddish reincarnation of foreign and alien models, primarily the German ones, this paper tries to find in those tales some Jewish structural elements and plotlines. The study of unique Jewish features of the characters in the tales about the wise men of Chelm shows that in the tales, together with mocking, there is also idealization of Jewish traditional way of life, based on nostalgia. Due to the historical development of the Jewry in the 20th century readers’ attention to the tales hit its peak in the 1920s – 1930s, when East European Jewry was still numerous, but Jewish communities were almost gone.

E. Oleshkevich

### **Lubavicher Rebbes and Their Books: Book Culture and Formation of the Library**

The article explores the formation of the library collected by the Chabad *Admorim* as well as the development of their attitude towards books through the 19th century under the influence of modernization. For the first three *Admorim*, the library had more practical value: they mostly collected the books they needed for their research; only manuscripts and the books with marginal notes of the previous *Admorim* had a sacred value. For the three subsequent *Admorim*, the book collection acquired a modern symbolic value: *Lubavicher Rebbes* were interested in rare editions and found it necessary to indicate their ownership of the books as well. However, the library still had a sacred value for them.

I. Vavrenyuk

### **Jewish Children and Schooling in Western Belarus in 1921-1939**

The article analyzes the demographic, historical, and ethnographic changes in the life of Jewish children in Western Belarus in 1921-1939. Children constituted a significant part of the Jewish community of the western Belarusian region. Jewish families traditionally had many children. However, many children died. All the traditions of the people were preserved and passed to Jewish children, but due to economic reasons those traditions were simplified. Based on the analysis of various sources, the author came to the conclusion that the life of Jewish children was modernized while some of the traditions of the people were preserved, which generally corresponded to the development trends of the

Jewish community in the region. Studies of the cultural and socio-economic aspects of the life of Jewish children were also conducted. The main focus is on the role of education in the life of Jewish children, as well as on their cultural and physical development.

V. Eliashevich

### **The Term “Karaité”, its Origin, History and Interpretations**

The article is devoted to the origin and history of the self-name of the Karaites — one of the most known groups of non-Ashkenazic Jews. The author analyzes the well-known historical variants of the term found in Karaite and Arab sources. The article offers the review of the interpretations and explanations of the term “Karaité” that were proposed by Jewish and Karaite authors, including the latest speculative interpretations that appeared in the process of the so-called “dejudaization” of the Karaite history. The article considers several possible etymological explanations of the term.

D. Prokhorov

### **“He was a crystal clear and extremely honest man...” (on the academic biography of Abram Yakovlevich Haji)**

In modern studies, the concept “new biographical”, or “personal history”, can be found more and more often. In the context of microhistorical approaches, the external form of works in the historical-biographical direction is filled with new content, which gives reason to speak about a new direction having specific research objectives and methodology. Following the line, in this article the author makes an attempt to compile a scientific biography of *Abram Yakovlevich Haji* — a prominent Karaite public figure. The author publishes a little-known source — the biographical notes on A. Haji, written by Prince V. A. Obolensky, a member of the White movement in Russia.

V. Gradinskaitė

### **The Influence of Litvak Artists on American Art**

At the turn of the 19th and 20th centuries, the emigration of Jews from *Lita* to America reached its peak. Among the Litvak emigrants there were many artists who made a significant contribution to American painting and sculpture, and some of them took leading positions in the art. There are two groups of Litvak artists in America. The first group is those who emigrated to the United States with their parents in their childhood and had a formal in art, these were Max Weber, Mark Rothko, Ben Shahn, etc. The second group was those already known artists who left Europe as a result of the Second World War and the Holocaust: Neemiya Arbit Blatas, Max Band, Sigmund Menkes, Marc Chagall, Jacques Lipschitz, Ossip Zadkine, etc.

L. Mantsevich

### **Creation of the State of Israel and the Jewish Community in France**

The author of the article examines the evolution of the attitude of the members of the Jewish community in France to Zionism and the idea of creating a Jewish state in Palestine in the period from 1930 to 1948. Several factors affecting this process, including ideological and communitarian sympathies of the representatives of the Jewish community, are described. Particular attention is paid to the influence of the Jews on the attitude of French intellectuals to the Zionist idea.

In the **Records** there is the first part of documents devoted to the activity of He-Khalutz movement in the Byelorussian SSR in the 1920s. The documents were found in various archives by Andrey Zamoiski (Berlin) and Viktor Pichukov (Gomel). Dmitry Rublyov (Moscow) publishes some letters of 1901-1912 from the correspondence between Hillel Zolotarov (Solotaroff), one of the prominent figures of Jewish anarchism, and Pyotr Alexeyevich Kropotkin, a Russian revolutionary and philosopher of anarchism. There is also the Russian translation of David Ben-Gurion's speech during the Biltmore Conference of 1942. The document was found by Dzmitry Shavialiou in the Archives of the Russian Academy of Science.

Pavla Damohorská (Prague) writes about the 11th International Convention of Asia Scholars (July 2019); Natalia Golant (Saint Petersburg) describes the opening ceremony of "The Jewish Yard" in Bobruisk (Belarus) in August 2019. There are also **reviews** of several books published recently.

## Рэзюмэ

С. Стурэйка

**Захаванне былых сінагог у Беларусі:  
камунікатыўнае вымярэнне праблемы**

У Беларусі існуюць цэлыя катэгорыі помнікаў, якія ахоўваюцца дзяржавай, але якія былі выключаны з сучаснага жыцця. Былыя сінагогі ўяўляюць сабой найбольшую групу такіх аб'ектаў: сінагогі нацыяналізавалі і перадалі ва ўпраўленне мясцовым арганізацыям. Большасць з іх пераабсталявалі пад жылыя будынкі, склады, дамы культуры, майстэрні і крамы. Аказалася аднак, што ўтрыманне гэтых памяшканняў няпростое. Яны сталі дарагімі і неэфектыўнымі ў эксплуатацыі. Артыкул даследуе сітуацыю, якая складваецца вакол гэтых будынкаў як аб'ектаў спадчыны, а таксама спробы іх адраджэння. Перш за ўсё, гэта — рэфлексія двух рэалізаваных праектаў, накіраваных на распрацоўку канцэпцый аднаўлення сінагог у інтарэсах мясцовых супольнасцяў. Праблематыка іх рэстаўрацыі выкладзена ў трох перспектывах: дзяржаўнай аховы спадчыны, камунікацыі вакол спадчыны і падыходаў да яе рэстаўрацыі. Асобна разгледжаны выпадак Ашмянскай сінагогі.

І. Раманава, І. Шандаровіч

**Гісторыя сінагог пасля сінагог**

На тэрыторыі Беларусі ў пачатку ХХ ст. існавала не менш за 1 600 сінагог, сёння ж захавалася толькі 124 будынка дзеючых і былых сінагог. Дыскусія аб тым, хто валодае правамі на іх, працягваюцца. Спадкаемцамі зніклых яўрэйскіх абшчын могуць лічыць сябе іўдзейскія абшчыны Беларусі ці міжнародныя яўрэйскія арганізацыі, муніцыпальныя ўлады, альбо мясцовыя грамадзянскія супольнасці. Функцыянальнае выкарыстанне большасці будынкаў сінагог па іх мэтавым прызначэнні немагчыма, бо існуючыя яўрэйскія абшчыны, як правіла, вельмі слабыя і малаколькасныя. Горад альбо выкарыстоўвае іх, калі выкарыстоўвае, зыходзячы са сваіх гаспадарчых (склады, крамы і г.д.) і культурных патрэбаў, альбо прадае іх у прыватную ўласнасць. Пытанне аб захаванні аўтэнтычнага выгляду падымаецца толькі ў выпадку, калі гэты будынак прызнаны аб'ектам культурнай і гістарычнай спадчыны. У артыкуле разглядаюцца тры падыходы па рэстаўрацыі і апрапрыяцыі будынкаў сінагог, якія рэалізуюцца сёння ў Беларусі. Першы падыход разглядае будынкі сінагог як спадчыну Беларусі (сінагога ў Магілёве, Ашмянская сінагога); другі — як спадчыну яўрэяў Беларусі (сінагогі Бабруйска і Гродна); трэці лічыць іх спадчынай яўрэяў — выхадцаў з Беларусі (Слоніўская сінагога).

З. Копельман

### **Гісторыі пра Хелмскіх мудрацоў, або Габрэйская абшчына скрозь люстэрка смеху**

Артыкул прысвечаны літаратурнаму аналізу гісторыі пра хелмскіх мудрацоў, якія звычайна ўспрымаюцца як частка ідышкага фальклору. Пад уплывам кнігі Рут фон Бернут «Як мудрацы патрапілі ў Хелм», якая бачыць у гэтых гісторыях ідышскую рэінкарнацыю іншамоўных і іншанацыянальных, у першую чаргу нямецкіх, узораў, дадзенае даследаванне спрабуе вылучыць у іх толькі нацыянальныя структурныя і сюжэтныя элементы. Разгляд непаўторных габрэйскіх асаблівасцяў сюжэтаў і тыпажоў у гісторыях пра «мудрацоў» Хелмна, паказвае, што разам з насмешкай у іх прысутнічае ідэалізацыя традыцыйнага ўкладу яўрэйскай абшчыны, прадыватаная настальгіяй. Аўтарка прыходзіць да высновы, што гэтыя гісторыі былі найбольш папулярнымі ў 1920-я – 1930-я гады сярод акультурыраванага яўрэйскага гарадскога насельніцтва.

К. Аляшкewіч

### **Любавіцкія рэбэ і іх кнігі: кніжная культура і фарміраванне бібліятэкі**

У артыкуле разглядаецца фарміраванне бібліятэкі адмораў Хабада, а таксама змяненне іх адносін да кніг на працягу XIX ст. пад уплывам мадэрнізацыі. Для першых трох адмораў бібліятэка мела, хутчэй, функцыянальнае значэнне: яны збіралі большай часткай кнігі, неабходныя ім для вывучэння, а сакральная каштоўнасць прыпісвалася толькі рукапісам і кнігам з паметкамі папярэдніх адмораў. Для трох наступных любавіцкіх рэбэ кніжны збор набыў мадэрную сімвалічную каштоўнасць: ім было важна пазначыць факт свайго валодання кнігамі, таксама яны звярталі асаблівую ўвагу на бібліяграфічныя рэдкасці. Тым не менш, сакральны складнік у іх адносінах да бібліятэкі захаваўся.

І. Вавранюк

### **Яўрэйскія дзеці і школьніцтва ў Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.)**

1920-я–1930-я гг. – перыяд значных палітычных, сацыяльна-эканамічных, культурных змен у Польскай дзяржаве і свеце ў цэлым, што знайшло сваё адлюстраванне ў жыцці дзяцей яўрэяў Заходняй Беларусі. Дзеці складалі значную частку яўрэйскага грамадства заходнебеларускага рэгіёну ў 1921–1939 гг. У яўрэяў дамінаваў традыцыйны тып узнаўлення сям’і з высокай нараджальнасцю, але і вялікім адсоткам смяротнасці дзяцей. На аснове аналізу разнастайных крыніц зроблены высновы аб мадэрнізацыі жыцця дзяцей яўрэяў пры захаванні народных традыцый. Аўтарка звяртае ўвагу на ролю адукацыі ў жыцці яўрэйскіх дзяцей.

В. Ельяшэвіч

**Саманазва караімаў: паходжанне, гісторыя і інтэрпрэтацыі**

Артыкул прысвечаны паходжанню і гісторыі саманазвы адной з самых вядомых груп неашкеназскіх яўрэяў — караімаў. Разгледжаны ўсе вядомыя гістарычныя саманазвы караімаў, уключаючы і сам тэрмін «караім», што сустракаюцца ў караімскіх і арабскіх крыніцах. Упершыню быў зроблены агляд інтэрпрэтацый і тлумачэнняў гэтага тэрміну, якія былі прапанаваныя яўрэйскімі і караімскімі аўтарамі, уключаючы таксама пазнейшыя спекулятыўныя тлумачэнні, якія ўзніклі ў працэсе «дэюдаізацыі» караімскай гісторыі. На аснове зробленага агляду прадстаўлены некалькі варыянтаў этымалогіі тэрміну.

Дзм. Прохараў

**«Ён быў крышталёва чыстым і скрупулёзна сумленным чалавекам...» (да складання навуковай біяграфіі Абрама Якаўлевіча Хаджы)**

У сучасных даследаваннях усё часцей выкарыстоўваецца такое паняцце, як «новая біяграфічная», або «персанальная гісторыя». У кантэксце мікрагістарычных падыходаў знешняя форма прац гісторыка-біяграфічнага напрамку напаўняецца іншым зместам, што дае падставу казаць пра новы кірунак са спецыфічнымі даследчымі задачамі і метадыкай. У поле зроку даследчыкаў трапляюць рэпрэзентанты, дзейнасць якіх у той ці іншай меры паўплывала на развіццё грамадскага, культурнага, сацыяльна-эканамічнага і палітычнага жыцця соцыуму. У прапанаваным артыкуле, на аснове архіўных матэрыялаў, якія ўпершыню ўводзяцца ў навуковы абарот, была зроблена спроба складання навуковай біяграфіі Абрама Якаўлевіча Хаджы — выбітнага караімскага грамадскага дзеяча пачатку ХХ ст.; даецца рэпублікацыя малавадомай крыніцы — біяграфічных запісак аб А. Я. Хаджы князя Ул. А. Абаленскага, удзельніка «белага руху».

В. Градзінскайтэ

**Уплыў мастакоў-літвакоў на амерыканскае мастацтва**

Яўрэйскія мастакі-імігранты з Еўропы, сярод якіх было шмат літвакоў, зрабілі істотны ўнёсак у амерыканскі жывапіс, скульптуру і графіку, пры гэтым некаторыя з іх — Макс Вэбер, Бэн Шан, Марк Ротка, Вільям Зорах, Ірвінг Норман — занялі ў амерыканскім мастацтве вядучыя пазіцыі. Артыкул распавядае аб іх творчым шляху і складанасцях станаўлення непаўторных аўтарскіх стыляў. Аўтар вылучае дзве групы мастакоў-літвакоў у Амерыцы: тыя, якія эмігравалі, калі былі дзецьмі, і атрымалі амерыканскую мастацкую адукацыю, і тыя, якія пакінулі Еўропу сфармаванымі творцамі. Усе яны шукалі выяўлення сваёй ідэнтычнасці, спрабуючы адказаць на пытанне: «Што такое яўрэйскае мастацтва?».

Л. Манцэвіч

## Утварэнне Дзяржавы Ізраіль і яўрэйская абшчына Францыі

У артыкуле аўтарка разглядае эвалюцыю адносін прадстаўнікоў яўрэйскай абшчыны Францыі да сіянізму і да ідэі стварэння яўрэйскай дзяржавы на тэрыторыі Палесціны ў перыяд з 1930-х да 1948 г. Аналізуюцца фактары, якія паўплывалі на гэты працэс, у тым ліку ідэалагічныя і камунітарысцкія сімпатыі прадстаўнікоў яўрэйскай абшчыны. Асаблівую ўвагу аўтарка звяртае на стаўленне французскіх інтэлектуалаў да сіянісцкай ідэі.

\* \* \*

У раздзеле **Крыніцы** прадстаўлена першая частка дакументаў аб дзейнасці руху «Ге-Халуц» у БССР, якія былі знойдзены А. Замойскім (Берлін) і В. Пічуковым (Гомель). Дзм. Рублёў (Масква) публікуе некаторыя лісты 1901–1912 гг. з перапіскі Гілея Залатарова, аднаго з выдатных дзеячоў яўрэйскага анархізму, і Пятра Аляксеевіча Крапоткіна, рэвалюцыянера, тэарэтыка анархізму. У гэтым раздзеле таксама апублікавана прамова Д. Бэн-Гурыёна на Білтмарскай канферэнцыі 1942 г. (пераклад і публікацыя Дзм. Шавялёва).

\* \* \*

У **Нарысах і аглядах** П. Дамохорска (Прага) знаёміць з 11-м Міжнародным кангрэсам даследчыкаў Азіі, які адбыўся ў ліпені 2019 года, а Н. Голант (Санкт-Пецяярбург) прапануе нарыс аб адкрыцці «Яўрэйскага дварыка ў Бабруйску» у жніўні 2019 г. У часопісе таксама надрукаваны рэцэнзіі на кнігі, якія выйшлі ў апошні час.



## Наши авторы

*Абинай АБРАХАМ* получил магистерскую степень по истории международных отношений и внешней политики, работает в области стратегического консультирования на одну из частных компаний в США, в настоящее время живет в США.

*ВАВРЕНЮК Ирина Ильинична* — историк, краевед; преподаватель Брестского государственного музыкального колледжа.

*ГОЛАНТ Наталия Геннадьевна* — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела европеистики Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) (МАЭ) РАН. Закончила кафедру этнографии и антропологии исторического факультета Санкт-Петербургского государственного университета; член оргкомитета семинара «Полевая этнография» и международной научной конференции «Еврейские диаспоры в Европе и мире: полевые и источниковедческие исследования» в МАЭ РАН. Научные интересы: этнография Карпато-Балканского региона, традиционная культура восточнороманских народов, календарная обрядность, этнолингвистика.

*Д-р Вилма ГРАДИНСКАЙТЕ* — историк искусства, куратор Государственного еврейского музея Виленского Гаона и лектор Вильнюсского института идиша при Вильнюсском университете. Основная область исследований: культурное наследие нехристианских литовских меньшинств — евреев, караимов и татар; автором более сорока работ на литовском, английском и русском языках, в том числе книг *Lithuania in Litvak Arts* (2018), *Litvak Art in Private Lithuanian Collections* (2015), *Shalom, Israel! The Paths of Litvak Artists* (2015), *Hello Paris! The Paths of Litvak Artists* (2014) и др.

*Д-р Павла ДАМОХОРСКА* — доктор теологии, профессор отделения библеистики и иудаики теологического факультета Яна Гуса Карлова университета (Прага). Д-р П. Дамохорска преподает язык иврит для чешских дипломатов. Ее исследовательские интересы включают историю синагогальной

службы в Центральной Европе. Она — автор нескольких монографий: *“The Jewish Prayer for the Welfare of the Country as the Echo of Political and Historical Changes in Central Europe”* (Прага, 2010), *“Shema Jisra’el”* (Прага, 2006), *“Jewish Traditions and Customs”* (Прага, 2010) и *“Introduction to the Synagogue Service”* (Прага, 2005). Две последних написаны в соавторстве с Б. Носеком.

*ЕЛЪЯШЕВИЧ Вячеслав Алексеевич* — руководитель Местной религиозной организации «Караимская религиозная община города Симферополя»; автор статей и исследований по караимской истории и этнографии, переводов с древнееврейского языка сочинений классических караимских авторов.

*Д-р Зоя КОПЕЛЬМАН* (Израиль) — исследователь еврейской литературы и ее связей с русской культурой, автор книг о литературе на иврите и ивритских писателях, переводчик; преподаватель еврейской литературы в рамках образовательных программ Еврейского университета в Иерусалиме.

*МАНЦЕВИЧ Лилия Николаевна* — аспирант Белорусского государственного университета. Научные интересы включают политику Франции на Ближнем Востоке и постколониальные исследования.

*ОЛЕШКЕВИЧ Екатерина Валерьевна* — выпускница Института стран Азии и Африки при Московском государственном университете им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия), докторант Бар-Иланского университета (Рамат Ган, Израиль). В 2013-2018 гг. работала в отделе Российской государственной библиотеки «Библиотека Шнеерсона», сейчас руководит проектом по описанию личного архива Й. И. Шнеерсона, хранящегося в Российском государственном военном архиве. Сфера научных интересов: история и культура евреев в Российской империи, история Хабада, еврейская книжная культура, культура еврейского детства в Российской империи.

*ПИЧУКОВ Виктор Петрович* — кандидат исторических наук, доцент. В сферу научных интересов входит история национальных меньшинств Беларуси в межвоенный период.

*ПРОХОРОВ Дмитрий Анатольевич* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра истории и археологии Крыма (структурное подразделение), Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского.

*РОМАНОВА Ирина Николаевна* — кандидат исторических наук, профессор истории Европейского гуманитарного университета (Вильнюс); была приглашенным научным сотрудником *The Institute of Slavic, East European and Eurasian Studies (University of California, Berkeley)*, *La Fondation Maison des Sciences de l'Homme (Ecole hautes etudes de sciences sociales, Paris)*, а также приглашенным профессором *Le Centre et le Département d'histoire, de Sciences Po (Paris)*; автор статей по истории Беларуси XX века, соавтор ряда книг, среди них: «*Mir: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары*» (Вильнюс, 2009); составитель сборника документов «*Улада і грамадства: БССР ў 1929-1939 гг.*» (Мінск, 2019).

*РУБЛЕВ Дмитрий Иванович* — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории государственного и муниципального управления факультета государственного управления Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, ведущий специалист Российского государственного архива социально-политической истории. Автор более 150 публикаций по истории российского анархизма второй половины XIX — первой трети XX вв., диссидентского движения в СССР и социальных движений в современной России. Автор книги «*Науко-политическое сословие*» и «*диктатура интеллигентов*». *Проблема «интеллигенция и революция» в российской анархистской публицистике конца XIX — начала XX веков* (М., 2019).

*Д-р Степан Андреевич СТУРЕЙКО* — доцент Европейского гуманитарного университета, председатель правления Белорусского комитета Международного совета по сохранению памятников и достопримечательных мест (ICOMOS).

*ШАПОВАЛОВ Михаил Сергеевич* — доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Омского института водного транспорта; область научных интересов — Ближний Восток, британская политика в Палестине, Русская Палестина.

*ШЕВЕЛЁВ Дмитрий Леонидович* — доцент, кандидат исторических наук, доцент кафедры международных отношений Белорусского государственного университета, главный редактор ежегодника *Tsaytshrift / Časopis*, эксперт Института изучения еврейских общин Евразии (Израиль).

*ШЕНДЕРОВИЧ Ида Михайловна* — историк, организатор программ Могилевской еврейской общины. Руководитель проекта «Узел жизни» (изучение и охрана эпиграфического историко-культурного наследия), координатор любительского драматического театра «Шалом»; организатор волонтерского благотворительного центра и ряда волонтерских проектов; организатор образовательных конференций «Хеврута»; автор ряда статей по истории евреев Беларуси, соавтор ряда книг, среди них: «Узел жизни», (Могилев, 2017); «Разделенные войной: Могилев, Шклов, Быхов» (Могилев, 2014), «История евреев Могилевщины: документы и люди» в 4-х томах (Минск, 2002; Могилев, 2006, 2010); «Гибель местечек Могилевщины» (Могилев, 2009); «Путеводитель по еврейским местам Могилевщины» (Могилев, 2005).

## **Contributors**

*Mr. Abhinay ABRAHAM* has MA in the History of International Relations and Foreign Policy; he is a Strategic Risk Consultant along with a private firm dealing in Risk and Strategic Consulting; at present he resides in the USA.

*Dr. Pavla DAMOHORSKÁ*, Th.Dr., is an assistant professor of Department of Biblical and Jewish Studies, Hussite Theological Faculty, Charles University in Prague (Czech Republic). Her research interests include the history of the synagogue service and the Jewish liturgy in Central Europe. She also instructs the Hebrew language for Czech diplomats. She is the author of the monographs “The Jewish Prayer for the Welfare of the Country as the Echo of Political and Historical Changes in Central Europe” (Prague, 2010), “Shema Jisra’el” (Prague, 2006), as well as “Jewish Traditions and Customs” (Prague, 2010) and “Introduction to the Synagogue Service” (Prague, 2005) (the last two together with B. Nosek).

*Mr. Viacheslav ELIASHEVICH* is the head of the Local Religious Organization “Karaites Religious Community of the City of Simferopol,” he is the author of studies on the Karaite history and ethnology. He translates writings by classical Karaite authors from the Hebrew language.

*Dr. Natalia GOLANT* is a scientific researcher of the Department of Europe at Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera). She graduated from the Department of Ethnography and Anthropology of St. Petersburg State University in 2002. She is a member of the organizing committee of the seminar “Field ethnography” and the conference “Jewish Diasporas in Europe and Beyond: Fieldwork and Source Studies” at the Kunstkamera. Her academic researches concentrate on ethnography of the Carpathian-Balkan region, traditional culture of the Eastern Latin peoples, calendar rites, mythology beliefs, and ethnolinguistics).

*Dr. Vilma GRADINSKAITĖ* is a specialist of Eastern European Jewish art; she is a researcher and the curator at Vilna Gaon State Jewish Museum; she lectures at Vilnius Yiddish Institute of Vilnius University. The main field of her research is the cultural heritage of non-Christian Lithuanian minorities – Jews, Karaites and Tatars. She is the author of more than 40 academic papers in Lithuanian, English and Russian, including books, such as *Lithuania in Litvak Arts* (2018), *Litvak Art in Private Lithuanian Collections* (2015), *Shalom, Israel! The Paths of Litvak Artists* (2015), *Hello Paris! The Paths of Litvak Artists* (2014), etc.

*Dr. Zoya KOPELMAN* is a lecturer of Jewish literature in Hebrew University of Jerusalem and a translator; she is an author of books about the Hebrew literature and its connections with the Russian culture.

*Ms Liliya MANTSEVICH* is a PhD student at Belarusian State University. In her researches, she examines French foreign policy in the Middle East and Post-colonial studies.

*Ms Ekaterina OLESHKEVICH* graduated from the Institute of Asian and African Studies at Lomonosov Moscow State University (Russia). Now she is a PhD student at Bar-Ilan University (Israel). In 2013-2018, she worked for Schneerson Library at Russian State Library; now she heads the project of the detailed description of Yosef Yitzchak Schneerson's private archives at Russian State Military Archive. Her spheres of academic interests include the history and culture of Jews in the Russian Empire, the history of Chabad, as well as the Jewish book culture and the Jewish childhood in the Russian Empire.

*Dr. Viktor PICHUKOV* is an assistant professor of Gomel State University. His research interests concern the history of national minorities of Belarus in the 1920s – 1930s.

*Dr. Dmitry PROKHOROV* is a senior research assistant of the Research Center of History and Archaeology of the Crimea at the V.Vernadsky Crimean Federal University.

*Dr. Iryna RAMANOVA* is a professor of history at European Humanities University (Vilnius); she was an invited researcher of *The Institute of Slavic, East European and Eurasian Studies (University of California, Berkeley)*, and *La Fondation Maison des Sciences de l'Homme (L'ecole hautes etudes de sciences sociales, Paris)*, as well as an invited professor of *Le Centre et le Département d'histoire de Sciences Po (Paris)*; she is the author of articles about the history of Belarus in the 20th century and a co-author of several books, such as a book about Mir (*Mir: гісторыя мястэчка, што расказалі яго жыхары*), published in Vilnius in 2009. She is one of the compiler of the collection of documents about the authorities and the society of the BSSR (*Улада і зрамадства: БССР ў 1929-1939 гг.*) (Minsk, 2019).

*Dr. Dmitry RUBLYOV* is an assistant professor of history of the Department of Public Administration at Lomonosov Moscow State University and a senior research assistant at the Russian State Archive of Socio-Political History. He has written more than 150 papers on the history of Russian Anarchism, as well as the dissident movement in the USSR and social movement in contemporary Russia. He is the author of a monograph «*«Науко-политическое сословие» и «диктатура интеллектуалов». Проблема «интеллигенция и революция» в российской анархистской публицистике конца XIX – начала XX веков»* (“*The Class of Science and Politics*” and the Dictatorship of Intellectuals. The Problem of Intelligentsia and Revolution in Russian Anarchistic Publications in the late 19th – early 20th centuries”) (Moscow, 2010).

*Dr. Mikhail SHAPOVALOV* is an assistant professor of Omsk Institute of Water Transport. His research interests include the Middle Eastern affairs, British policy towards Palestine, and the Russian Palestine.

*Ms Ida SHANDAROVICH* is a historian and a manager of various community programmes in Mogilev Jewish Community. She administers a project “*Uzel zhizni*” devoted to the study and preservation of Jewish epigraphic heritage; she is an organizer of the amateur theatre “Shalom” and the Charitable Center of Volun-

teers and several other Jewish community's projects. She is the author of various articles and a co-author of several books on the history of Belarusian Jews.

*Dr Dzmitry SHAVIALIOU* is an assistant professor of international relations at Belarusian State University. He is also the editor in chief of *Tsaytshrift / Časopis* and an expert of the Institute for Euro-Asian Jewish Studies (Israel).

*Dr. Stsiapan STUREIKA* is an assistant professor of European Humanities University, the head of the Belarusian national committee of the International Council on Monuments and Sites (ICOMOS).

*Ms Iryna VAVRENYUK* is a Brest historian; she is an instructor at Brest State College of Music.

## Contents

From the Chief Editor ..... 5

### **The Historical Part**

On Jewish Cultural Heritage

*Dr. Stsiapan Stureika*

Preservation of Former Synagogues in Belarus: Communicative Dimension  
of the Problem ..... 6

*Iryna Ramanava and Ida Shandarovich*

History of Synagogues after Synagogues ..... 22

*Dr. Zoya Kopelman*

Tales about the Wise Men of Chelm, or Jewish Society  
through the Looking Glass of Laughing ..... 46

*Ekaterina Oleshkevich*

Lubavicher Rebbes and Their Books: Book Culture and Formation of the Library . . . 61

*Iryna Vavrenyuk*

Jewish Children and Schooling in Western Belarus in 1921-1939 ..... 76

*Viacheslav Eliashevich*

Karaite Self-Name: Origin, History, and Interpretation ..... 85

*Dmitry Prokhorov*

“He was a crystal clear and extremely honest man...”  
(on the academic biography of Abram Yakovlevich Haji) ..... 101

### **Records**

*Dmitri Rublyov*

“The Anarchist Movement in Russia for Sure Is in the Beginning...”  
(From the Correspondence between Hillel Zolotarov and P. A. Kropotkin  
in 1901-1912) ..... 110



*Dzmitry Shavialiou*

“Test for Zionism”: D. Ben-Gurion’s Speech during the Biltmore Conference  
of 1942 . . . . . 141

*Andrey Zamoiski and Viktor Pichukov*

He-Khalutz Movement in the Byelorussian SSR: Documents (Part 1) . . . . . 162

### **The Study of the Middle East**

*L. Mantsevich*

Creation of the State of Israel and the Jewish Community in France . . . . . 193

### **Art Criticism**

*Dr. Vilma Gradinskaitė*

The Influence of Litvak Artists on American Art . . . . . 199

### **Essays and Reviews**

*Natalia Golant*

One Day-Travel to Bobruisk in August 2019 . . . . . 210

*Th.Dr. Pavla Damohorská*

The 11th International Convention of Asia Scholars, Leiden, July 15-19, 2019 . . . 216

*Dzmitry Shavialiou*

The “Jewish Revolution” in Belarus? (Review of Some Western Books  
on the History of the Belarussian Jewry published in 2013-2017 . . . . . 218

Reviews:

Maina Chawla Singh. Being Indian, Being Israeli: Migration, Ethnicity  
and Gender in the Jewish Homeland. New Delhi, 2010 (by *Abhinay Abraham*) . . . 229

Шандра А. В. Урегулировать нельзя оставить. Очерки британской политики  
«Белых книг» в Палестине. Арзамас-Саров, 2019 (by *Mikhail Shapovalov*) . . . . 234

Markowski, Artur. Przemoc antyżydowska i wyobrażenia społeczne. Pogrom  
białostocki 1906 r. Warszawa: Wyd-wo Uniwersytetu Warszawskiego, 2018 . . . . 238

Хаім Нахман Бялік. Выбраная паэзія. Мінск, 2017 . . . . .	240
Summaries . . . . .	241
Contributors . . . . .	248
Contents . . . . .	256
<b><u>The Yiddish part</u></b>	
Summaries . . . . .	iii