

Komparatīvistikas almanahs
Journal of Comparative Studies

EBREJU TEKSTS
EIROPAS KULTŪRĀ – III
THE JEWISH TEXT
IN EUROPEAN CULTURE – III

~ DAUGAVPILS UNIVERSITĀTES ~
AKADĒMISKAIS APGĀDS "SAULE" ~

2013

Vasiļjeva E. (red.) *Komparatīvistikas almanahs Nr. 3 (32). Ebreju teksts Eiropas kultūrā – III*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2013, 292 lpp.

Vasiļjeva E. (ed.) *Journal of Comparative Studies No 3 (32). The Jewish Text in European Culture – III*. Daugavpils: Daugavpils University Academic Press “Saule”, 2013, 292 p.

Zinātniskā komiteja / Scientific Committee

Dr. philol. Maija Burima, Latvija / Latvia
Dr. philol. Rita Džuliani, Itālija / Italy
Dr. hist. Andre Filler, Francija / France
Dr. habil. philol. Fjodors Fjodorovs, Latvija / Latvia
Dr. philol. Leonids Katsis, Krievija / Russia
Dr. philol. Svetlana Koloda, Ukraina / Ukraine
Dr. art. Mihails Lurje, Krievija / Russia
Dr. philol. Aurika Meimre, Igaunija / Estonia
Dr. hist. Viktorija Močalova, Krievija / Russia
Dr. philol. Anna Stankeviča, Latvija / Latvia
Dr. hist. Arons Šnejers, Izraēla / Israel
Dr. philol. Elina Vasiļjeva, Latvija / Latvia
Dr. philol. Halina Vaškeviča, Polija / Poland

Žurnāla izdošana apstiprināta Daugavpils Universitātes Zinātnes padomes sēdē 2013. gada 2. decembrī, protokols Nr. 13.

The publication of the Journal has been approved at Daugavpils University Science Council meeting on December 2, 2013, Minutes No 13.

Redkolēģija / Editorial Staff:

Elīna Vasiļjeva (redaktore / editor-in-chief), Žans Badins, Oksana Komarova

Korektori / Proof-readers:

Jana Butāne-Zarjuta, Sandra Meškova, Gaļina Pitkeviča, Gaļina Sirica, Vilma Šaudiņa

Makets / Lay-out:

Marina Stočka, Vita Štotaka

Zinātnisko žurnālu *Komparatīvistikas almanahs* trīs reizes gadā izdod Daugavpils Universitātes Komparatīvistikas institūts, Daugavpils, LATVIJA
Visi raksti tiek anonīmi recenzēti.

Journal of Comparative Studies is published three times a year by the Institute of Comparative Studies, Daugavpils University, Daugavpils, LATVIA
All papers are anonymously peer-reviewed.

ISSN 2255-9388
ISBN 978-9984-14-652-2

© Daugavpils Universitāte, 2013
Daugavpils University, 2013

DAUGAVPILS UNIVERSITĀTES
HUMANITĀRĀS FAKULTĀTES
KOMPARATĪVISTIKAS
INSTITŪTS



DAUGAVPILS UNIVERSITY
FACULTY OF HUMANITIES
INSTITUTE OF
COMPARATIVE STUDIES

Komparatīvistikas almanahs
Nr. 3 (32)

EBREJU TEKSTS EIROPAS KULTŪRĀ – III

*

Journal of Comparative Studies
No 3 (32)

THE JEWISH TEXT IN EUROPEAN CULTURE – III

Daugavpils Universitātes izdots *Komparatīvistikas almanahs* ir iekļauts EBSCO elektroniskajā datubāzē, kas ir viens no pilnīgākajiem zinātnisko žurnālu, periodisko izdevumu un citu avotu pilnu tekstu apkopotājiem. Izdevums *Komparatīvistikas almanahs* lasāms EBSCO datubāzē *Humanities Source*.

The Journal of Comparative Studies of Daugavpils University has entered into an electronic licensing relationship with EBSCO Publishing, the world's most prolific aggregator of full text journals, magazines and other sources. The full text of *The Journal of Comparative Studies* can be found on EBSCO Publishing's database called *Humanities Source*.

SATURS / CONTENTS

Priekšvārds	11
Foreword	13
<i>Varvara Dobrovolskaia</i>	
“Ebreji vispār” un “mūsu ebreji”: citu etnosu pārstāvju uztveres stereotipi krieviem “Jews In General” and “Our Jews”: Stereotypes in Russian Perception of Other Ethnic Groups «Евреи вообще» и «наши евреи»: стереотипы восприятия русскими представителей другого этноса	15
<i>Ilze Kačāne</i>	
‘Riebigais žīds’ Oskara Vailda romānā <i>Doriana Greja</i> <i>ģīmetne</i>	28
‘The Hideous Jew’ in the Novel <i>The Picture of Dorian</i> <i>Gray</i> by Oscar Wilde	
<i>Jurijs Orlickijs</i>	
Verse kā strukturālais biblisms Verset as the Structural Bibleism Версе как структурный библеизм	40
<i>Bārbala Simsons</i>	
Bībeles motīvi mūsdienu šausmu literatūrā: Stīvena Kinga daiļrades piemērs	60
Biblical Motifs in Modern Horror Literature: the Example of Stephen King’s Fiction	
<i>Gaļina Vasīļkova</i>	
1905. gada ebreju grautiņi XX gs. 20. – 30. gadu krievu prozā Anti-Jewish Mayhems of 1905 in Russian Prose of the 1920 – 30s Еврейские погромы 1905 года в русской прозе конца 20-х – начала 30-х годов XX века	68

Batiia Valdman

- Ebreju-krievu literatūra un tās nozīme Krievijas ebrejiem
(M. Ben-Ami (Rabinovičs) un N. Pružanskis (Linovskis))
Russian-Jewish Literature and its Significance for
Russian Jews
Русско-еврейская литература и ее значение для
российских евреев (М. Бен-Ами (Рабинович) и
Н. Пружанский (Линовский)) 78

Leonid Katsis

- Osipa Mandelštama leviti (1917. – 1918. gadu jūdu
džejoļu *Sredi sviashchennikov levitom molodym...*,
Kogda sgustit'sia mrak nad venchikom svechi...,
Kto znaet, mozhet byt', ne khvatit mne svechi analīze)
Levites in Osip Mandelstam's Poetry (to the analysis
of Judaic sources in *Among the Priests as young Levite*,
Who knows, maybe not enough for me a candle...,
When the darkness thickens over whisk of candle...
1917 – 1918).
Левиты у Осипа Мандельштама (к анализу иудейских
стихов *Среди священников левитом молодым...*,
Когда сгустится мрак над венчиком свечи...,
Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...
1917 – 1918 гг.) 94

Žans Badins

- Ebreju pasaule V. Krimova daiļdarbos
The Jewish World in V. Krimov's Works
Еврейский мир в произведениях В. П. Крымова 123

Leonid Katsis

- V. Žabotinskis un A. Niķoļskis VS Masanovs
(Vēlreiz par "Anonīmu" no P. Strūves *Atbrīvošanas*)
V. Zhabotinski and A. I. Nikolsky vs Masanov (once more
about the "Anonymous" from the *Liberation* magazine
edited by P. B. Struve)
Вл. Жаботинский и А. И. Никольский VS Масанов
(Еще раз об «Анониме» из *Освобождения*
П. Б. Струве) 135

<i>Elīna Vasiļjeva</i>	
Par F. Gorenšteina romānu <i>Izpirkšana</i>	
On F. Gorenstein's Novel <i>Atonement</i>	
О романе Ф. Горенштейна <i>Искушение</i>	152
<i>Anna Stankeviča</i>	
G. Šengelija <i>Ebreju poēmas</i>	
<i>Jewish Poems</i> By G. A. Shengel'i	
<i>Еврейские поэмы</i> Г. А. Шенгели	161
<i>Mark Sokolianskii</i>	
Kontrapunkta kompozīcijas māksla (par Romana Kofmana garstāstu <i>Pastorāles simfonija</i>)	
The Art of Contrapuntal Structure (about Roman Kofman's Tale <i>Pastoral Symphony</i>)	
Искусство контрапунктной композиции (о повести Романа Кофмана <i>Пасторальная симфония</i>)	172
<i>Ināra Kudrjavska</i>	
Telpa Grigorija Kanoviča romānā <i>Sātana valdzinājums</i>	
Space in Grigory Kanovich's Novel <i>Charm of Satan</i>	
Пространство в романе Григория Кановича <i>Очарованье Сатаны</i>	182
<i>Kamilė Rupeikaitė</i>	
No kinora līdz ģitārai: Bībeles mūzikas instrumentu vēsturiskās transformācijas 16. gs. Bībeles lietuviskos tulkojumos	
From the Kinnor to the Guitar: Historical Transformations of the Biblical Musical Instruments in Lithuanian translations of the Bible since the 16 th century	193
<i>Josifs Ročko</i>	
Mākslinieks J. Pens Latvijā un Lietuvā	
The Artist Judel Pan in Latvia and Lithuania	
Художник Ю. Пэн в Латвии и Литве	202
<i>Ingrīda Kupšāne</i>	
Ebreju teksts Herca Franka dokumentālajā kino	214
Jewish Text in Herz Frank's Documentary Films	

Ludmila Žilvinska

- No divu Daugavpils ģimeņu vēstures: Movšenzoni un Vitenbergi
From the History of Two Daugavpils Families:
the Mowshenzons and the Vitenbergs
Из истории двух даугавпилских семей: Мовшензоны
и Виттенберги 221

Boriss Volkovičs

- Cionistu kustība Latvijā un kreisi radikālā pagrīde
(1918 – 1940)
Zionist Movement in Latvia and Secret Activities of
the Radical Left (1918 – 1940)
Сионистское движение в Латвии и леворадикальное
подполье (1918 – 1940) 235

Eva Sinkēviča

- Latvijas ebreju jauniešu atbalsts reliģiskā cionisma
idejām 246
Jewish Youth Organizations of Latvia Support of to the
Ideas of the Religious Zionism

Olga Aleksejeva

- Politiskie procesi pret ebrejiem Latvijā, kuri apsūdzēti
noziedzumos pret padomju varu (1940 – 1986)
Political Trials of Jews Charged With Crimes Against
the Soviet Power in Latvia (1940 – 1986)
Политические процессы над евреями в Латвии,
обвиненными в преступлениях против советской
власти (1940 – 1986) 255

Viktorija Šaldova

- Holokausts kā sociālās atmiņas fenomens – empīriskā
pētījuma mēģinājums
Empiric Research of the Holocaust as a Social Memory
Phenomenon
Холокост как феномен социальной памяти: опыт
эмпирического исследования 265

Aaron Shneer

Ebreju teksta loma padomju ebreju pašarpziņas veidošanā XX gs. 70. – 80. gados The Role of the Jewish Text in the Formation of Soviet Jews' Self-Identity in the 1970 – 80s Роль еврейского текста в формировании самосознания советских евреев в 70 – 80-е годы XX века	273
Autori	287
Contributors	289

PRIEKŠVārds

Kad 2005. gadā Komparatīvistikas institūts pirmo reizi organizēja starptautisko zinātnisko konferenci *Ebreju teksts Eiropas kultūrā*, savienojums *ebreju teksts* tika likts pēdiņās: mēs paredzējām, ka tas radīs daudz jautājumu, taču šobrīd *ebreju teksts* jau ir iegājis plašā zinātniskajā aprītē. Ebreju teksts ieņem nozīmīgu vietu līdzās pilsētu tekstiem (Pēterburgas teksts, Romas teksts), nacionālajiem tekstiem (čigāņu teksts) u. c. Kultūras semiotikas metodoloģija ver plašas iespējas un piedāvā dažādus skatījumus šīs problemātikas sakarā.

Krājuma tematika ir ļoti plaša un atspoguļo gan ebreju kultūras specifiku, gan ebreju kultūras recepciju Eiropas kontekstā. Ebreju teksts prezentē gan dažādu tautību attieksmi pret ebreju kultūru un sadzīvi, gan jūdu, Vecās Derības un svešā uztveri. Šīs problēmas izpētei ir literatūrzinātniska, socioloģiska, psiholoģiska, vēsturiska un kulturoloģiska nozīme. Krājumā publicētie raksti prezentē nacionālo, etnopsiholoģisko un mentālo īpatnību mijiedarbības izpēti. Dažādo virzienu problemātika tiek skatīta ebreju vēstures kontekstā: no Bībeles laikiem līdz mūsdienām, īpašu uzsvāru liekot uz Eiropas ebreju vēsturiskajiem likteņiem. Daudzas problēmas mūsdienu sabiedrībai ir aktuālas, taču daudzas, savukārt, ir pretrunīgas: nacionālisms, Holokausts, nacistu un komunistiskā okupācija, antisemitisms, integrācija un asimilācija, vēsturiskā atmiņa.

Rakstu tematika ir ļoti dažāda: konkrēto literāro tekstu, kinomākslas, mūzikas glezniecības tekstu analīze, aptauju un atmiņu apskats, arhīvu dokumentu izpēte, novērojumu un lauka pētījumu prezentācijas. Toties var iezīmēt arī kopējo un vispārīgo – nacionālo, mentālo īpatnību mijiedarbības izpēti. Pamatojoties uz literatūras, mākslas, vēstures un kultūras tekstiem, rakstos tika apzināta Eiropas kultūras (tai skaitā latviešu) un ebreju kultūras savstarpējo attiecību sociālā un vēsturiskā loģika.

Kad krājums bija sagatavošanas posmā, pienāca bēdīga vēsts – mūžībā aizgāja Boriss Volkovičs, viens no pazīstamākajiem cionistu kustības pētniekiem, Daugavpils Universitātes ilggadējais pasniedzējs, Daugavpils ebreju kopienas aktīvs dalībnieks. Dažas dienas pirms tam viņš bija atnācis uz universitāti un sniedza konsultāciju par Daugavpils ebreju kapsētas izpēti īpatnībām. Trešās konferences *Ebreju teksts Eiropas*

kultūrā atklāšanā mēs sveicām Borisu Volkoviču 75 gadu jubilejā, taču viņa raksts mūsu krājumā kļuva par pēdējo...

Šis krājums ir trešais savā sērijā. Redkolēģija ir pateicīga mūsu uzticīgajiem autoriem, kā arī priecājas par to, ka mūsu autoru pulkā ir parādījušies jauni vārdi.

DU Komparatīvistikas institūta
asociētā profesore *Elīna Vasiļjeva*

FOREWORD

When, in 2005, the Institute of Comparative Studies organized the first international research conference “The Jewish Text in European Culture”, the collocation *Jewish text* was bracketed as we predicted that the notion would cause many questions. Now it has entered wide circulation in academia. Jewish text exists along urban texts (Petersburg text, Rome text), national texts (Roma text) and many others. The methodology of culture semiotics opens wide opportunities and various perspectives upon this problematic.

The range of subjects in the collection is very wide and it reflects both the specific character of Jewish culture and the reception of Jewish culture in European context. The Jewish text presents both the attitude of various ethnicities towards Jewish culture and everyday life and the perception of Jews, Old Testament, and the alien. The study of this problem has a literary, sociological, psychological, historical, un cultural significance. Papers of the present collection manifest studies of the interaction of national, ethno-psychological, and mental peculiarities. Problems of diverse trends are regarded in the context of Jewish history from the times of the Bible till nowadays, placing special emphasis on the historical fates of European Jews. Many problems are urgent for contemporary society, many are contradictory: nationalism, Holocaust, Nazi and communist occupation, anti-Semitism, integration and assimilation, historical memory.

The topics of the papers are very different entailing the analysis of literary texts, cinematograph, music and art texts, reviews of surveys and memories, studies of archival documents, presentations of observations and field research. Common and general themes emerge within this diversity aiming at studying the interaction of national and mental peculiarities. On the basis of literary, art, historical, and culture texts, the papers regard the social and historical logic of European (including Latvian) and Jewish culture relations.

When the collection was being compiled we received sad news of passing away of Boris Volkovich, one of the well-known researchers of the Zionist movement who had worked at Daugavpils University for a long time and had been an active member of the Jewish community of Daugavpils. Some days before his death, he came to the university to

provide consultation about the peculiarities of investigating Daugavpils Jewish cemetery. We congratulated Boris Volkovich on his 75th anniversary when opening the third conference “The Jewish Text in European Culture”. But his paper in our collection became his last one...

The present collection is the third in the series. The editorial board expresses gratitude to our devoted authors and joy of having new names among our contributors.

Elīna Vasiļeva, associate professor
of Daugavpils University Institute of
Comparative Studies

Варвара Добровольская

**ЕВРЕИ ВООБЩЕ И НАШИ ЕВРЕИ:
СТЕРЕОТИПЫ ВОСПРИЯТИЯ РУССКИМИ
ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДРУГОГО ЭТНОСА**

Summary

“Jews In General” and “Our Jews”: Stereotypes in Russian Perception of Other Ethnic Groups

This article treats the stereotypes often used by Russians to characterize Jews (especially axiological characteristics describing various qualities of Jews representing them from Russians' point of view). The interviewed Russians usually divide the Jews into two groups: our Jews and the Jews in general, and depict the former in colors quite different and even antagonistic to those with which the latter are depicted. Positive and negative trends in opinion on the members of another ethnic group are changed from negative to positive, depending on the degree of remoteness of corresponding Jews from those who give this opinion. “Our” Jews, i.e. friends or neighbors of respondents due to numerous contacts between Russian and Jews are included among “our own” and their positive qualities are broadly described by respondents. “Jews in general” are not perceived by respondents as real persons, they are not connected with people talking about them, so they are often treated just as “aliens”, rather dangerous people, and many negative characteristics are ascribed to them. Carriers of stereotypes of speech build their characteristics of the representatives of another ethnic group, either “our own concrete ones” or “those generally taken”, using the same rhetorical formulas and changing only the positive / negative estimation depending on the fact if those estimated are “ours” or “generally taken = taken as aliens”.

Key words: cultural anthropology, speech, ethnic and behavioral patterns, image of foreigner in folklore and traditional culture

*

В традиционной культуре представитель другого, «иногo» этноса всегда соотносится с категорией чужого. Оценка чужих как людей, от которых исходит опасность, восходит к архаическим представлениям о том, что они связаны с иным миром, обладают сверхъестест-

венными свойствами и отличаются от обычных людей внешностью, одеждой, запахом, обрядовым и речевым поведением.¹ Для описания этой чужеродности в языке обычно вырабатывается целый ряд стереотипов, которые представляют собой *особые формы хранения знаний и оценок*², способствуют «*распознаванию, узнаванию и, в конечном счете, взаимопониманию*»³, становятся социально выработанными опорами действий в определенных ситуациях.⁴

Стереотипы выполняют в культуре самые разные функции. Они служат определенными ориентирами поведения, фиксируют нормы и правила в виде нормативных постулатов и кодексов речевого поведения, эксплицируют систему ценностей культурного сообщества.

Данная статья посвящена стереотипам, с помощью которых русские характеризуют евреев. Под речевыми стереотипами мы понимаем речевые клише (устойчивые воспроизводимые слова и обороты), закрепленные за типичными коммуникативными ситуациями. В ряде своих предыдущих работ мы уже обращались к данной теме⁵. В настоящей статье основное внимание будет уделено стереотипам (аксиологическим характеристикам), с помощью которых русские описывают качества евреев. Помимо этого, будет уделено внимание тому, почему в одних случаях еврей осознается как *свой*, а в других — как *чужой*.

Данная статья написана на материалах, записанных в 1990-х — 2000-х гг. преимущественно в Москве от людей 1910-х — 1970-х гг. рождения. Помимо этого, иногда привлекаются записи, сделанные от жителей других городов⁶.

Мы обратились к характеристикам, которые давали русские евреям. При анализе текстов стало ясно, что говоря о представителях другого этноса, русские совершенно отчетливо делят евреев на две группы: *наши евреи* и *евреи вообще*. Отметим сразу, что качества, которыми наделялись представители каждой из этих групп, диаметрально противоположные. *Евреи вообще* наделяются всеми признаками представителя *чужого мира*, а *наши евреи* включаются в круг *своих*. Рассмотрим каждую из этих групп.

Евреи вообще

Говоря о *евреях вообще*, наши исполнители отмечают, что евреи обладают целым набором отрицательных характеристик.

Прежде всего, евреи жадные: *Вообще евреи нехорошие люди, плохие — они жадные. Они за копейку удавятся*⁷. Чтобы подтвердить свои

слова о жадности евреев обычно привлекают несколько сюжетов.

Наиболее популярным является библейский сюжет об Иуде, продавшем Христа за тридцать серебряников: *Евреи жадные. Это у них в крови. Вот Иуда, он еврей, нашего Христа за тридцать серебряников продал. Ему жадность глаза застила*⁸.

Вторым подтверждением жадности евреев является их работа в торговле и соответственно воровство: *Все евреи торгаши. Они всегда при тепленьком местечке. И воруют. На честные деньги так жить не будешь. А они от жадности все тащут и тащут. У них деньги по всем кубышкам распиханы*⁹.

Третьим доказательством жадности являются современные российские миллиардеры. Отнюдь не все из них евреи, и в то же время не все коммерсанты еврейского происхождения привлекаются народной молвой для подтверждения постулата о жадности. Так, обычно называют только две фамилии: Березовский и Абрамович — *Вот евреи жадные — ты посмотри. Вот Березовский сколько наворовал. Да русский бы ни в жизнь столько не упер, а этому жиду все мало. От жадности совсем стыд потерял*¹⁰, или — *Абрамович почему Чукотку купил. Он в России все наворовал и купил Чукотку. Уж от жадности не знает, что к рукам прибрать. Они жида все такие — они жадные хапуги*¹¹.

Вторым отрицательным качеством евреев считается хитрость: *Жиды они все хитрожопые. Все бы им кого облапошить*¹². Безусловно, чаще всего обманутым оказывается «бесхитростный» русский человек: *У нас русских душа нараспашку, а жидочки-то этим пользуются. Все нас обмануть норовят. У кого все деньги — у них, у кого дома и машины — у них, кто сейчас банки имеет, заводы — они все. Они нашего брата облапошили. Хитрая они очень нация*¹³.

Евреи считаются трусливым народом. Обычно доказательством этого служит отношение евреев к воинской службе: *Русские вот всегда в армию идут, а эти (евреи) — ты когда-нибудь их в армии видел. Нет их там, потому что они трусы все. Они от армии откупаются*¹⁴. Довольно часто в доказательство трусости евреев приводят рассказы об их поведении во время Второй мировой войны: *Вот почему евреев во время войны столько погибло, потому что они трусы, они себя защитить не могли. Ни один мужик у них не стрелял. Их и на фронте не было, все в тылу отсиживались. А если какой и был, то все больше писарем, потому что очень они трусоваты*¹⁵.

Еще одним доказательством трусости евреев считается их иммиграция: *Вот они вроде все как на историческую родину едут, в Израиль*

*свой, а где они оказываются — в Америках. А почему — потому что в Израиле стреляют, там воевать нужно, а они трусливые — вот и едут в Америку, там спокойно и сытно*¹⁶.

Евреи люди опасные. И неприятности, которые от них исходят, могут быть самого разного рода, от общих: *От них неприятностей много*¹⁷ до конкретных: *Они нашего Христа распяли*¹⁸, *Они Россию продали*¹⁹ и т.д. По мнению русских, евреи расшатывают устои государства, среди них много диссидентов: *Вот ты посмотри — русские ведь были тоже строем недовольны, но не выходили на Красную площадь, и писем не писали. А евреи были диссидентами, государство расшатали, а сейчас, когда все развалилось, они где? Все в Америку смотались*²⁰.

У евреев нет чувства родины: *Вот мы свою Россию любим, уж какая ни есть, а своя. А эти ищут, где у них жизнь лучше будет, где кусок пожирнее. Хорошо в Израиле — едут туда, хорошо в Америке — к ним. Что-то они в черную Африку не едут. У них родина там, где кусок пожирнее*²¹.

Полагают, что евреи необычайные грязнули: *Евреи очень грязные. От них всегда грязью воняет. Всегда они в какие-то грязные вещи одеты. Никаким их мылом не отмоешь*²², или: *Вечно они патлатые какие-то, грязные. Вроде и вещи чистые, а воняет от них*²³.

У евреев странные вкусовые пристрастия. Во-первых, от них всегда пахнет чесноком, потому что они его активно используют в кулинарии: *У них ни стыда, ни совести нет. Нажрутся своего чеснока и воняют. Они этот свой чеснок во все места ложат. Приличный человек об окружающих подумает, а эти только о своем пузе*²⁴. Во-вторых, у евреев нездоровая любовь к курятине: *Они за свою «курочку» родину продадут. Им ничего не надо — только курятина. Жрут и жрут ее*²⁵.

Наконец, евреи чураются рабочих профессий, потому что боятся тяжелого физического труда: *Они все нороят инженерами и докторами работать, землю копать это не их дело. Они от такой работы как черт от ладана бегут*²⁶.

Таким образом, *евреи вообще* персонажи сугубо отрицательные: грязные, пахнущие чесноком и куриным бульоном, хитрые, жадные и трусливые люди, умеющие устраиваться в жизни.

Наши евреи

Совершенно иная ситуация, складывается в том случае, когда говорят не о *евреях вообще*, а о конкретных евреях, близких друзьях или родственниках. Русские воспринимают евреев, безусловно, как

других. В той среде, где проводились опросы, у представителей старшего поколения в отношении к евреям преобладает чувство опасности, но при этом необходимо отметить, что так говорится вообще о евреях, а не о своих соседях-евреях: *Вообще-то, евреи люди опасные, говорят, Христа вот распяли. Но вот, Песя, она добрейшей души человек, сколько раз нас выручала, сколько всем помогала. Она другая, конечно, но хорошая*²⁷. Представители среднего поколения русских, выросшие в окружении евреев и дружившие с ними, скажут скорее: *все люди разные*²⁸, *у всех свои тараканы*²⁹, *евреи другие, так ведь и мы для них не свои*³⁰. И, конечно, посмеются над фразами и о распятом Христе: *А парень-то был из ихних, и о проданной России: что ж деньги до сих пор не получили?* Вероятно, такое отношение связано с определенным образовательным цензом и традициями *дворянского интернационализма*, когда фраза *«Айда! Армянские³¹, нашего жида бьют!»* поднимала все население двора, независимо от национальной принадлежности, и толпа бросалась на защиту *своего*. Безусловно, немалую роль в таком отношении играют дружеские связи и межнациональные браки. Но и для среднего поколения русских евреи *не такие, как мы*. Младшее поколение не особо задумывается о национальности друзей по играм и с удовольствием отмечает все праздники, начиная от католического Рождества, Масленицы и Песаха и кончая Первомаем, потому что *праздник — это вкусно. А что у всех разное, так это интересно*³².

То, в чем уверены все опрошенные нами, — это в том, что соседи и друзья евреи *конечно, другие, но от них благо есть, удача*³³. Причина этого благополучия, которое евреи распространяют и на свое окружение, в значительной степени связана с их мудростью: *Евреи очень мудрый народ. Они мудрые, много знают и поэтому не только себе помогают, но и нам*³⁴.

Надо сказать, что для русского человека мудрость еврея связана не только с умом, хотя, конечно, ум — важная составляющая еврейской мудрости. Мудрость еврея, с точки зрения русского, — это целый набор признаков.

Во-первых, мудрый еврей — это умный человек: *Левин дедушка был мудрый старый еврей. Уж не знаю, где он там учился и учился ли, но был умный, он мог подумать, и вот все так по полочкам разложить. Ты вот бьешься над какой-нибудь проблемой, придешь, он тебя выслушает, и у него как-то все складно выходит. Он мудрый еврей. Наши русские так не могут*³⁵. Во-вторых, мудрость еврея, безусловно, зависит от прекрасного образования, причем это не просто человек, полу-

чивший хорошее образование, а скорее тот, кто ценит образование и все время совершенствует свои знания: *Вот Соломон Израилевич был мудрый еврей. Он, конечно, получил еще то образование. Он и тут учился, и там еще успел. Он вот всегда стремился что-то новое узнать. Уже совсем был старый, но ведь вот свои журналы по медицине читал, на конференции ходил, с коллегами встречался. Он мудрый был*³⁶.
Мудрость евреев, с точки зрения русских, проявляется и в том, что они стремятся дать детям не только образование как таковое, но и большое число дополнительных навыков: *Русские немудры. Вот мы что думаем: Дети должны учиться и получить образование. А евреи нет. Ребенок должен учиться и получить образование — это да. Но ведь он должен еще много чего знать. Вот именно не уметь — шнурки завязывать, с этим зачастую как раз плохо бывает. Моя Машка Арику как в детском саду шнурки завязывала, чтоб его не ругали, так, по-моему, класса до пятого помогала, а потом он их развязывать перестал. Тоже определенная мудрость. Так вот бытовые навыки — нет, этому не учат, а вот знания — это да. Вот у них дети и в музыкальную школу ходят, и в шахматный кружок, и на языки, и рисуют, потому что они понимают — лишние знания не бывает. Что-нибудь когда-нибудь да пригодится. Евреи, они мудрые*³⁷.

Мудрый еврей наделяется русским человеком и такой характеристикой, как *читающий*. Отметим, что даже те исполнители, чья молодость пришлась на 50–60 гг. XX века и чей социальный статус подразумевал активный интерес к чтению как художественной, так и научной (прежде всего исторической и философской) литературы, отмечают, что их еврейские друзья читали больше, и зачастую иные по качеству книги: *Мы вот книги так читаем — чтоб скучно не было. Развлекаем себя. А вот евреи, они мудрый народ. У них уважение к книге. Они читают не для радости, а чтоб все знать. В книгах ведь все написано. Вот из любой специальности читают. Поэтому они мудрые*³⁸.
Еще одной отличительной особенностью еврейской мудрости является склонность евреев к рассуждениям и философским размышлениям на любую обсуждаемую тему: *Евреи, конечно, очень мудрый народ. Они почти все мудрые. Вот начнем разговаривать о жизни, ну, туда-сюда. А вот если еврей какой вдруг в беседе участвует, ой, тут уж философия. Это тут тебе и Ницше, и Шопенгауэр, и что кто по этому поводу сказал, но главное, вот у нас никогда почти нет своего мнения, мы всегда присоединяемся к той или иной точке зрения. А вот евреи, поскольку мудрые, на все имеют свою точку зрения, и она никогда не совпадает с общепринятой.*

С: А если, допустим, два еврея будут?

Вот ты знаешь, они между собой к согласию вряд ли придут. Но у обоих все будет очень убедительно. Но вот если на них кто-то из русских наедет, то уж тут они третью позицию выработают. Потому что мудрый народ³⁹.

Отличительной особенностью еврейской мудрости является необыкновенная память, которая с точки зрения русских, присуща евреям: *Евреи такой мудрый народ, потому что все помнят. Они ведь и вот книги, которые прочитали — помнят, и вот свою историю всю помнят, может, и не читали про это, но помнят и рассказывают детям, чтоб помнили. Вот всех родственников помнят. Ничего не забывают⁴⁰.* Иногда этот аспект мудрости приобретает комические черты: *Софочка очень мудрая женщина, она все телефоны наизусть помнит, а ведь ей уже девяносто пять⁴¹.* С этим, вероятно, связано и представление о том, что есть такая «страшная еврейская болезнь», связанная с полной потерей памяти: *У русских я вот как-то не слышала, что это есть. А вот у евреев да. Вот, тетя Фира, какая мудрая женщина была. Все-все помнила, все дни рождения, все смерти, кто чем болел, кто кому родня. А потом как отрезало. Никого не помнит, ничего не знает. У евреев это часто бывает. Говорят, это у них мудрость Бог за грехи отнимает. Значит, вот грешат много. Русских вот памятью не наказывают, а может — мы просто не доживаем⁴².*

Таким образом, мудрость, присущая евреям, с точки зрения русских, связана не только с умом как таковым, но и с образованием, дополнительными навыками, чтением книг самого разного содержания и необычайной памятью. Следует отметить, что качества, которые русские приписывают мудрым евреям, именно такие, которых не хватает русским (по их представлениям), чтобы быть счастливыми: *Когда русские будут такими же мудрыми как евреи — мы будем самым счастливым народом⁴³.*

Но, помимо мудрости, во всех ее проявлениях, нашим евреям приписывался и целый ряд других характеристик, которые в большинстве случаев были диаметрально противоположными тем, что давались евреям вообще.

Наши евреи не жадные, а напротив, щедрые люди: Вот говорят евреи жадные. Вот у нас во дворе жадными были одни хохлы. А евреи делились всегда. У кого что есть — тем и делились. У них праздник — они угощают, у нас — мы. Ребятишек они даже большие подкармливали, чем наши. Они добрые люди. Всегда делились, пусть даже и последним⁴⁴. Многие помнят, как во время войны еврейские женщины из кар-

тошки, которой было мало, и крахмала пекли оладья и кормили ими всех детей двора: *Потому что они могли из этой маленькой картошки много сделать теста, и всех подкармливали*⁴⁵. А уж сварить больному куриный бульон считалось долгом у любой еврейской соседки. Во время войны одна очень пожилая еврейская дама, не уехавшая в эвакуацию, получила информацию о том, что сын ее соседей лежит в госпитале: *Тетя Хая сняла свои сережки, а у нее были такие красивые сережки, отнесла их какому-то хапуге, купила на это у спекулянтов продуктов, и вот пока Митя лежал в госпитале, она ему парила-жарила и возила через всю Москву кастрюлочки, с врачами ругалась, и Митя до сих пор уверен, что только потому выжил, что его тетя Хая выходила. Он когда уже после войны пришел, ей помогал, а когда первый раз деньги получил, он матери и Хае купил духи, и все искал сережки, такие как она продала, чтоб ему суп сварить. А ведь он ей просто сосед. Они ведь даже не евреи. Потом уж он и его жена ей в больницу кастрюльки возили. Он еще всех евреев во дворе измучил вопросами, она уже заговаривалась и просила на их языке чего-то, он не понимал, но записывал как слышал и всех спрашивал. А потом еще ихнего священника ей в больницу привез, когда она уже умирала. Так что евреи, они не жадные, они очень даже щедрые*⁴⁶.

Наши евреи абсолютно бесхитростные люди. Они не обманывают ради своей выгоды, более того, всегда помогают советом и раскрывают хитрости других: *Вот говорят евреи хитрые – нет. Может где и да, а у нас нет. Всегда помогали советом, никогда не обманывали, даже по мелочам. А если что случится – сядут и обдумают все, и подскажут, где тебя кинули, как говорится*⁴⁷.

Наши евреи не трусы. И события Второй мировой войны являются в этом случае доказательством их храбрости: *У нас мужики с войны вернулись не все. И евреев было много, которые на фронте погибли. А те, которые вернулись – вся грудь в орденах. И где служили: разведка, артиллерия, летчики. Им ведь еще труднее было, чем нашим. Они ж евреи, их бы сразу в газовую камеру. А наши ребята из ИФЛИ, их сразу на фронт взяли, они языки знали – все кто вернулся, все герои. Никто в тылу не отсиделся. Там иконостасы такие на пиджаках были, что поднять не знаешь как. У трусов таких не бывает*⁴⁸. За своими евреями не замечали и бытовой трусости: *Уж за девчонку заступиться или там за малого какого это все. И русские, и евреи. Трусов во дворе не было*⁴⁹.

Чувство опасности, исходящее от евреев, наверное, ощущалось, поскольку представление о том, что они чужие, все-таки существо-

вало. Но то, что от своих евреев нужно ждать неприятностей, отсутствовало полностью: *В бытовухе это от русских ждали, как получка, так сразу какая-нибудь драка или там заварушка. А евреи спокойные, приличные люди. Даже когда выпьют. И политика как-то равно между всеми прошла: и русских забирали, и евреев. А диссиденты — и русские есть, и евреи, русских вроде даже больше. Если головы нет, так национальность не влияет. Если в политику лезешь — считай ты интернационалист, дурак, проще говоря. Нормальные люди туда не лезут. Русский ты или еврей*⁵⁰.

С чувством родины проблема несколько сложнее. Пока эмиграция была невозможной — этот вопрос не обсуждался. Когда появилась возможность уезжать, то оценка этих действий была разная, но вопрос о любви к родине обычно не вставал: *Уезжали у нас. Ну, что ж, человеку свойственно искать, где лучше. И евреи ехали, и русские уезжали при первой возможности. Тут не Родину бросали, а власть. У евреев возможностей больше было*⁵¹.

Многие исполнители не согласны с тем, что все евреи грязнули: *Нет, они, конечно, не фанаты чистоты. Но у них обычно чисто, и одеты они чисто. Ну, может, не хрустит все — так и у русских бывает не хрустит*⁵². Однако многие отмечают, что еврейские женщины бывают маниакальными чистюлями: *Ой, тогда ж условия какие были <...> А Теля, она все время стирала, ну два раза в неделю воротничок у формы поменяешь, а она, каждый день. Рубашки у Марка всегда белые, занавески чистые, кругом ни пылинки. А она еще девочкой была. И мать у нее такая. Очень чистоплотные люди*⁵³. Многие исполнители говорили о том, что евреи могут быть одеты небрежно, что создает некоторое впечатление неопрятности, но это связано не с тем, что они грязнули, а с тем, что они рассеянны: *Вот Юлий Абрамович, он не грязнуля был, нет. Но иногда как выйдет, так хоть стой, хоть падай. То носки перепутает, то шнурки не завяжет. Очень рассеянный был человек. У них, у евреев, это часто бывает. Но ведь чистое одевал, может мятое, но чистое*⁵⁴.

Что касается вкусовых пристрастий, то любовь к чесноку и курице, которая рассматривается как недостаток евреев вообще, становится достоинством наших евреев: *От бабы Туни всегда так вкусно курицей пахло, такой запах домашний*⁵⁵, или: *Еврейская кухня очень вкусная, с чесноком, так пахнет всегда замечательно. И чеснок у них пахнет, а не воняет. Такой чистый запах, интересный*⁵⁶.

Наконец, утверждение о том, что евреи умеют пристраиваться, находит объяснение применительно к нашим евреям: *Да, евреи ваго-*

*ны не грузят и землю не копают, но сколько они в своих детей вклады-
вают, чтоб образование дать. С таким образованием землю копать не
будешь*⁵⁷.

Из приведенных примеров видно, что за небольшими исключениями одни и те же критерии, с помощью которых характеризуют представителей другого этноса, меняют свою оценочную характеристику с отрицательной на положительную в зависимости от степени удаленности характеризуемого от того, кто дает оценку. *Наши евреи* являются друзьями и соседями тех, кто дает оценку их качествам, и соответственно, в силу наличия многочисленных контактов между русскими и евреями, последние включаются в круг *своих* и становятся носителями положительных качеств. *Евреи вообще* не являются лицами *реальными*, они не связаны с людьми, о них говорящими, никакими социальными и дружескими связями, соответственно, они включены в круг *чужих*, а следовательно опасных людей, наделяемых массой отрицательных характеристик. Носители речевой стереотипии зачастую строят характеристику представителя другого этноса с помощью одних и тех же речевых формул, меняя лишь оценочную характеристику, которая зависит от того, включен человек в круг *своих* или нет.

¹ Белова О. В. Инородец. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 414–418.

² Уфимцева Н. В. Слово и культура. *Языковое сознание: содержание и функционирование*: Тез. XII Междунар. симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации, 1–3 июня 2000 г. Москва, 2000, с. 253.

³ Байбурин А. К. К проблеме стереотипизации поведения: быт, событие, ритуал. *Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии*: Тез. конф. Москва, 1995, с. 1.

⁴ Шалина И. В. Просторечная речевая культура: стереотипы и ценности. *Известия Уральского государственного университета*. Екатеринбург, 2005, № 35, с. 203–216.

⁵ Добровольская В.Е. Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов). *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. Москва, 2003, с. 211–225. (Академическая серия. Вып. 11); Добровольская В. Е. Интерпретация образа инородца в русских и еврейских снах (на материале современной городской традиции). *Сны и ведения в славянской и еврейской культурной традиции*.

Москва, 2006, с. 156–163. (Академическая серия. Вып. 19); Добровольская В. Е. «Настоящие еврейские бабушки, гениальные еврейские дети и русские жены еврейских мужей»: стереотипы в характеристиках представителей другого этноса (евреи и русские). *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 2010, с. 240–253. (Академическая серия. Вып. 29).

⁶ Материалы хранятся в Архиве научно-исследовательского центра Тверского краеведения Ф. 8. П. 17.

⁷ Зап. от М. Д. Петровой, 1925 г.р., Москва.

⁸ Зап. от И. К. Комлева, 1919 г.р., Москва.

⁹ Зап. от А. М. Игнатъева, 1936 г.р., Москва.

¹⁰ Зап. от К. В. Шуйко, 1951 г.р., Москва.

¹¹ Зап. от Е. А. Крымовой, 1961 г.р., Москва.

¹² Зап. от И. Н. Крымова, 1957 г.р., Москва.

¹³ Зап. от О. М. Андреевой, 1932 г.р., Москва.

¹⁴ Зап. от С. П. Шумова, 1949 г.р., Москва.

¹⁵ Зап. от М. С. Сухорукова, 1924 г.р., Москва.

¹⁶ Зап. от В. А. Ильчевой, 1971 г.р., Москва.

¹⁷ Зап. от М. П. Кореновой, 1914 г.р., г. Москва.

¹⁸ Зап. от Е. А. Царевой, 1934 г.р., г. Москва.

¹⁹ Зап. от М. П. Сергеевой, 1923 г.р., г. Екатеринбург.

²⁰ Зап. от В. А. Серова, 1953 г.р., г. Москва.

²¹ Зап. от Ю. М. Киселевой, 1956 г.р., Москва.

²² Зап. от В. С. Крутова, 1943 г.р., Дмитров.

²³ Зап. от Н. П. Крутиковой, 1967 г.р., Лобня.

²⁴ Зап. от Н. С. Орловой, 1961 г.р., Москва.

²⁵ Зап. от Л. Н. Сурковой, 1957 г.р., Подольск.

²⁶ Зап. от Е. Н. Осипова, 1949 г.р., Москва.

²⁷ Зап. от Д. К. Новикова, 1926 г.р., г. Москва.

²⁸ Зап. от М. Е. Орлова, 1951 г.р., г. Москва.

²⁹ Зап. от О. С. Петровой, 1956 г.р., г. Москва.

³⁰ Зап. от Е. О. Дроновой, 1964 г.р., г. Москва.

³¹ Армянскими называли жителей одного из дворов в районе Смоленского бульвара, где, по утверждению большинства наших информантов, жили армяне.

³² Зап. от Д. Н. Ореховой, 1999 г.р., г. Москва.

³³ Зап. от Д. С. Шумова, 1959 г.р., г. Москва.

³⁴ Зап. от Е. А. Дмитриева, 1945 г.р.

³⁵ Зап. от К. Н. Никонова, 1956 г.р., г. Москва.

³⁶ Зап. от Н. В. Прокловой, 1940 г.р., г. Москва.

³⁷ Зап. от Л. П. Семеновой, 1949 г.р., г. Москва.

- ³⁸ Зап. от С. П. Кретьева, 1940 г.р., г. Москва.
³⁹ Зап. от В. Б. Трубникова, 1962 г.р., г. Москва.
⁴⁰ Зап. от Е. В. Киреевой, 1956 г.р., г. Москва.
⁴¹ Зап. от О. С. Мишиной, 1934 г.р., г. Орел.
⁴² Зап. от П. И. Ковригиной, 1944 г.р., г. Москва.
⁴³ Зап. от С. П. Русакова, 1940 г.р., г. Нижний Новгород.
⁴⁴ Зап. от Е. К. Михалевой, 1927 г.р., Москва.
⁴⁵ Зап. от В. К. Михалева, 1929 г.р., Москва.
⁴⁶ Зап. от П. Г. Дмитриенко, 1938 г.р., Москва.
⁴⁷ Зап. от Д. М. Симонова, 1951 г.р., Екатеринбург.
⁴⁸ Зап. от Л. В. Губриной, 1926 г.р., Москва.
⁴⁹ Зап. от П. Г. Дмитриенко, 1938 г.р., Москва.
⁵⁰ Зап. от П. И. Ковригиной, 1944 г.р., Москва.
⁵¹ Зап. от В. П. Дмитриева, 1953 г.р., Москва.
⁵² Зап. от Е. К. Михалевой, 1927 г.р., Москва.
⁵³ Зап. от Н. В. Прокловой, 1940 г.р., г. Москва.
⁵⁴ Зап. от С. П. Кретьева, 1940 г.р., г. Москва.
⁵⁵ Зап. от Н. В. Прокловой, 1940 г.р., г. Москва.
⁵⁶ Зап. от Е. В. Киреевой, 1956 г.р., г. Москва.
⁵⁷ Зап. от Л. П. Семенович, 1949 г.р., г. Москва.

ЛИТЕРАТУРА

- LaSor W. S., Hubbard D. A., Bush F. W., Allen L.C. *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. 2nd ed. Cambridge, 1998.
- Preuss H. D. *Old Testament Theology*. Vol. II. Louisville, 1996.
- Байбурин А. К. К проблеме стереотипизации поведения: быт, событие, ритуал. *Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии*. Тез. конф. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995.
- Белова О. В. Иноходец. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999, с. 414–418.
- Добровольская В. Е. Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов). *Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга*. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, Дом еврейской книги, 2003, с. 211–225. (Академическая серия. Вып. 11).
- Добровольская В. Е. Интерпретация образа иноходца в русских и еврейских снах (на материале современной городской традиции). *Сны и ведение в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 2006, с. 156–163. (Академическая серия. Вып. 19).

Добровольская В. Е. «Настоящие еврейские бабушки, гениальные еврейские дети и русские жены еврейских мужей»: стереотипы в характеристиках представителей другого этноса (евреи и русские). *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Институт славяноведения РАН, 2010, с. 240–253. (Академическая серия. Вып. 29).

Уфимцева Н. В. Слово и культура. *Языковое сознание: содержание и функционирование*: Тез. XII Междунар. симпозиума по психолингвистике и теории коммуникации, 13 июня 2000 г. Москва: Институт языкознания РАН, 2000. С. 252–267.

Шалина И. В. Просторечная речевая культура: стереотипы и ценности. *Известия Уральского государственного университета*. Екатеринбург: ИПЦ УрГУ, 2005, № 35, с. 203–216.

Ilze Kačāne

‘RIEBĪGAIS ŽĪDS’ OSKARA VAILDA ROMĀNĀ
DORIANA GREJA ĢĪMETNE

Summary

*‘The Hideous Jew’ in the Novel ‘The Picture of Dorian Gray’
by Oscar Wilde*

Literary characters of different nationalities are not often depicted in Oscar Wilde’s artistic world. The writer does not consider people’s ethnic identity as crucially important; instead he focuses on their relation to the beautiful and the ideal represented by the world of art. Wilde’s reproduced heroes are mainly Britons, Frenchmen, and Americans. One’s attention is enchained though by the writer’s only novel where multinational society in the East End of London is constructed in the contrast to the typically English West-End. One of the characters that stands for the poverty, dirtiness and delinquency associated with the eastern part of the city is the Jewish Isaacs.

The paper focuses on the significance of Wilde’s image of the Jew by comparing two versions of the novel (the original version published in 1890 in America and the complete version published in 1891 in England) with the aim 1) to analyze its place in the system of literary characters, as well as 2) to reveal the motives of interference in some recent editions of the novel (when the ‘Jew’ is eliminated and replaced by neutral nouns) and find the answer if such a violation of the author’s original thought is justifiable.

In portraying Isaacs, Wilde not only follows the long-standing Shakespearean tradition but offers ‘a picture’ of the Jew within the juxtaposition ‘the beautiful – the ugly’. The main character of the novel, a young, rich and handsome English gentleman, looks down upon the Jewish manager, seeing him as ‘dirty’, ‘greasy’, ‘hideous’, ‘horrid’, ‘monstrous’, etc., thus as a member of the inferior. Nevertheless, the polyfunctional image of the Jew is less a denial of the stranger (the Hebrew), but rather a deeper analysis of the self (the English) in a concrete historico-cultural time period. The depiction of the Jew becomes one of the author’s means of the artistic expression to single out the confrontation between the literary tendencies rooted in the philosophy of Positivism, i.e., Realism and Naturalism, and those dealing with different forms of the ideal – Romanticism, Aestheticism, and Modernism.

Key-words: a Jew, nationality, race, stranger, the analysis of the self, London East End, Wilde

*

19. gadsimta vidū Britu salās, galvenokārt tās lielākajās industriālajās pilsētās – Londonā, Mančesterā un Līdā –, dzīvo pavisam neliels ebreju skaits, kas dažādos avotos svārstās no 35 līdz 40 tūkstošiem. Kaut gan ebreji no Anglijas tiek izraidīti Karaļa Edvarda I (1239 – 1307) valdīšanas laikā – 1290. gadā (*Edict of Expulsion*) un četrus gadu simteņus tur virtuāli nav sastopami¹, ebreju uztveri 19. gadsimta pragmatiskajā Anglijā joprojām nosaka kolektīvajā atmiņā iesakņojušies stereotipi. To lielā mērā uztur un veicina literatūra, drāma un tēlotājmāksla. Viens no spilgtākajiem pagātnes literārajiem un dramatiskajiem impulsiem ebreja tēla veidošanā ir Viljama Šekspīra traģikomēdija *Venēcijas tirgotājs* (*Merchant of Venice*, 1599 – 1600), kā ietekmes rezultātā literatūrā plaši pārstāvēts Šeiloka tipa varonis, piemēram, Feidžins Čārlza Dikensa romānā *Olivera Tvista piedzīvojumi* (*Oliver Twist: or The Parish Boy's Progress*, 1837 – 1838).

19. gadsimta 70. – 90. gados angļu literatūrā un britu sabiedrībā kopumā tiek pārvērtētas viktoriāņu nacionālās vērtības, pieņēmumu un attieksmju sistēma pret tādām kategorijām kā rase, tautība, reliģija, kultūra, teritorija. Savdabīgs jaunpienesums šajā sakarā ir Mērijas Ennas Evansas, pazīstamas ar pseidonīmu Džordžs Eliots, romāns *Daniels Deronda* (*Daniel Deronda*, 1876). Galvenās tēmas – ebreja vieta Britu salu un Eiropas sabiedrībā un viņa nākotnes perspektīvas – kontekstā autore viena no pirmajām noraida rasu atšķirību bioloģiskos faktoros. Dž. Eliota veidotais varonis krasi kontrastē ebreja tradicionālajam un klišejveida portretējumam. Priekšvēstnesis šādam vispārzināmo vērtību pārskatījumam literatūrā ir Valtera Skota romāns *Aivenho* (*Ivanhoe*, 1819), kur viena no maģistrālajām ir tieši ebreju tēma. V. Skota atveidotais ebrejs Aizeks ir vecās pasaules reprezentants, kas iemieso Eiropas pagātnes ebreja traģisko likteni, proti, viņš ir vienlaicīgi antisemitisma upuris un tā producents.² Viņa meita Rebeka savukārt ir jaunās personības simbols, priekšplānā izvirzītas tādas rakstura īpašības kā pašlepnums, godīgums, cieņa pret sevi un citiem: [...] *Aizeks – tā ir realitāte, [...] bet Rebeka – varoniskā norma*³. Šo darbu iespaidā skaidri definētā robeža starp bināro opozīciju "savējais – svešais", "kristietiskais – jūdaiskais", "angliskais – ebrejiskais" pretmetiem 19. gadsimta beigās tiek mazināta. Atklātais negativisms un antisemitiskais noskaņojums nereti kļūst margināls. Situāciju apraksti, kur ebrejs tiek marķēts ar citādības zīmi vai

atsevišķos gadījumos saistījumā ar moderno, apbrīnojamo un progresīvi universālo pat glorificēts, nereti kļūst par savdabīgu fonu britu pašizvērtēšanai, savējās pasaules un visa angļiskā izzināšanai.

Laikā, kad top Oskara Vailda (1854 – 1900) romāns *Doriana Greja ģīmetne*, ebreju emancipācijas process Britu salās tiek uzskatīts par noslēgtu visās dzīves sfērās, ieskaitot valsts pārvaldi. 1855. gadā par Londonas mēru pirmo reizi impērijas vēsturē tiek ievēlēts viens no galvenajiem tā laika cīnītājiem par ebreju emancipāciju Deivids Salomons (1797 – 1873); 1858. gadā ebrejiem tiek piešķirtas tiesības būt pārstāvētiem Parlamentā.⁴ Lai arī 19. gadsimta beigās Londonas sabiedrība ebreju kopienas paliecināšanos joprojām uztver salīdzinoši negatīvi, jebkāda veida pret sevi vērstu kritisku attieksmi ebreji cenšas atspēkot ar tendenci integrēties britu dzīves telpā jeb “angliskoties”.⁵ Tādējādi veidojas jauns eiropiešu apziņas koncepts “ebreju angļiskums” (*Jewish Englishness / Hebraic Englishness*), kurā sintezējas piederība divām kultūrām – ebreju ar akcentējumu uz vēsturi un pagātņi un angļu, kur uzsvars likts uz tagadnes sasniegumiem un nākotnes perspektīvām.

O. Vailda mākslinieciskajā pasaulē nav bieži tēlotas dažādu tautību personas. Autoram būtiska ir nevis personu etniskā piederība un identitāte, bet viņu tuvība ideālajam un skaistajam, ko reprezentē mākslas pasaule. Visbiežāk atveidotie varoņi ir angļi, franči un amerikāņi, savdabīgs izņēmums šajā sakarā ir autora vienīgais romāns, kur Londonas Īstendas daudznacionālais iedzīvotāju loks veidots kontrastā ar pilsētas Vestendu, kas pārstāv tipiski angļisko. Īpašu uzmanību šajā sakarā pieisaista kāds margināls tēls – ebrejs Aisakss.

Romāna pirmās versijas, proti, 1890. gada jūlijā Amerikas žurnālā *The Lippincotts Monthly Magazine* publicētā teksta, sastatījums ar tās pārstrādāto un papildināto variantu, kas 1891. gadā⁶ izdots grāmatas formātā Londonā, apliecina ebreja klātbūtni abos izdevumos. Literārā varoņa analīzei svarīgas ir minētajos tekstos sastopamās nesakritības. Raksts ir mēģinājums izsekot ebreja tēla attīstībai O. Vailda romāna *Doriana Greja ģīmetne* divos variantos, izanalizēt tā nozīmi kopējā literārā varoņu sistēmā un rast atbildi uz jautājumu, vai attaisnojama ir modernās cenzūras iejaukšanās atsevišķās romāna mūsdienu redakcijās, kad etnonīms “Jew” (žīds / ebrejs) tiek aizstāts ar neitrāliem lietvārdiem.

Portretam kā gleznieciskam un estētiskam cilvēka vizuālajam attēlam romānā kontrastē portrets, kas ir cilvēka ārienes nebaudāms verbālais apraksts. Lidz ar ebreja pirmo pieminējumu tas nekavējoties iekļauts negatīvisma gaisotnē, ko veido īpaši izmeklēti negatīvas asociācijas rosināti īpašības vārdi. Ebreja ārējā izskata spilgtākās pazīmes autors atklāj

ar māksliniecisku precizitāti un reālisma kultūrai raksturīgu detalizētu pieeju, īpaši izcelta ebreja nekoptība (*taukainas garas sprogas*), netīrība (*netīrs krekls*), bezgaumība (*visērmīgākā veste*):

*Riebīgs žids visērmīgākā vestē, kādu es jebkad esmu redzējis, stāvēja pie ieejas, smēķēdams nelāgu cigāru. Viņam bija taukainas garas sprogas, un liels briljants mirdzēja uz netīrā krekla. [...] Viņā bija kaut kas tāds, kas mani uzjautrināja, Henriji: viņš izskatījās tik ķēmīgs!*⁷

Ebreja samākslotais, platais smaids (*iztapīgs, glaimīgs smaids līdz ausu galiem*⁸) un valoda, kas, Dorianaprāt, ir apnicīga vāvuļošana, literāro varoni iekļauj nebaudāma teatrālisma kontekstā. Minēto atsevišķo detaļu sintēzes rezultātā tiek piedāvāts nepievilcīgs, neestētisks cilvēka verbālais portretējums kā pretmets Doriana Greja spožajam vizuālajam veidojumam. Ārējais neglītums romānā papildināts ar ebreja mentalitātes īpatnību un uzvedības klišejeida priekšstatu akcentējumu. Neatmaidīgā uzstājība, pārspilētā laipnība, ārējā izmanība un veiklība tiek vairākkārt akcentēta kā zināmu riebumu izraisošas rakstura iezīmes. Lišķība un glaimīgums tiek sakāpināta līdz maksimumam, sarkastiski ironisku noskaņu tekstā rada vārdu *židiņš, ārkārtīgi rupjais vīrelis, vecais žids*⁹ lietojums.

O. Vailds ebreja atveidojumā iekļauj lielu daļu no tā stereotipiskās uztveres, tomēr Misters Aisakss nav tiešs V. Šekspīra Šeiloka pēctecis. Atšķirībā no naida, cietsirdības un atriebības pilnā Šeiloka, kurš traģikomēdijā raksturots kā *nelabā iemiesojums*¹⁰ un svešais, O. Vailda galvenā varoņa nepatika pret ebreju nav vienīgi varoņa rīcības motivēta, bet skatāma binārās opozīcijas "skaistais – neglītais" kontekstā. Ebreja tēls ir Doriana Greja degradācijas un paredzamo vizuālo pārmaiņu priekšvēstnesis. Skaistuma kā universālas un dabiskas vērtības kontekstā ebrejs ir neglītā, bezgaumīgā un samākslotā, līdz ar to atbilstoši autora mākslas izpratnei galīgā un profānā iemiesojums. Tādējādi ebrejs romānā kļūst par 19. gadsimta viktoriāņu stereotipa un profānā kā ideālā un skaistā pretmeta sintēzi, kas atklājas gan tā ārējā izskata, gan nodarbošanās specifikas aprakstos.

Romāna abu redakciju sastatījums atklāj ironisku ebreja nodarbošanās specifikas vērtējumu. Misters Aisakss darbojas mākslas sfērā un vada nelielu teātri, iestudējot V. Šekspīra darbus. Tomēr arī mākslas pasaulē, ko pārstāv ebrejs, pirkšana, uzpirkšana un atpirkšana raksturotas kā tipiskas darījumdarbības. Romāna pirmajā variantā ebreja un V. Šekspīra "tandēma" galarezultāts ir trīs bankroti¹¹, otrajā – ebreja

diletantisms un nemākulība darboties mākslas pasaulē pastiprināta ar akcentējumu – pieci bankroti¹². Neveiksmes biznesā un vairākkārtējus bankrotus ebrejs skaidro kā sazvērestību pret sevi. Ebreja saistījums ar V. Šekspīru šādā kontekstā ir simbolisks, jo tieši V. Šekspīrs, kā norāda Kristofērs S. Nazārs (*Christopher S. Nasaar*), ar Šeiloka tēlu iznīcina ebreju ne tikai finansiāli, bet arī kultūras, rases, reliģijas un sabiedriski sociālajā sfērā¹³. Ironiskā pakāpes pieaugumu tekstā Vailds aktualizē ar jauna teikuma klātbūtni romāna papildinātajā variantā:

*Vairākums bankrotē tāpēc, ka pārāk daudz iegulda dzīves prozā.
Bankrotēt poēzijas dēļ – tas ir liels gods.*¹⁴

Sarkastiski ironisku literārā varoņa uztveri demonstrē romāna paradoksu meistars:

*Lordam Henrijam turpretim žīds acīmredzot patika gluži labi.
Vismaz viņš to atklāti apgalvoja un, spiezdams tam roku, izteica
prieku, ka iepazīnis cilvēku, kas atradis īstu talantu un bankrotējis
ar Šekspīru.*¹⁵

Fakts, ka autors neaprobežojas ar *Venēcijas tirgotājā* spilgti tēlotā ebreja īpašību uzskaitījumu, bet piemin citu V. Šekspīra meistardarba varoni, liecina par sarežģītāku literārā varoņa veidojumu. Situācijā, kad Dorians uz teātri austrumu kvartālos dodas ar draugiem, ebrejs tēlots saistījumā ar V. Šekspīra traģikomēdijas *Vētra* (*The Tempest*, 1611) varoņiem:

*Ar divainu, svinīgu verdziskumu viņš [ebrejs Aisakss – I. K.]
pavadīja Dorianu un viņa draugus līdz ložai, mētādams savas
brangās, gredzenotās rokas un runādams kaut ko balss vis-
augstākajos toņos. Dorianam Grejam viņš riebās vairāk nekā
jebkad. Jauneklim bija tāda sajūta, it kā viņš būtu nācis pie
Mirandas un sastapis Kalibanu.*¹⁶

Tuvinājums mežonīgajam un kroplīgajam vergam Kalibanam varoni iekļauj kalpības un plašākā nozīmē verdzības kontekstā. Kalibana portretējumā V. Šekspīrs izmanto jaunvārdu *moon-calf* (*nezvērs, izdzimtenis*) kā nicinošu apzīmējumu nedabiskajam, kroplīgajam, absurdam, kā arī trulūmam un idiotismam. O. Vailds izvairās no identiska nominējuma izmantošanas ebreja tēlojumā, taču saikni ar šekspīrisko Kalibanu autors atklāj ar lietvārda *monster* (*briesmonis*) palīdzību: V. Šekspīra Kalibans ir *kalps-briesmonis* (*servant-monster*) un *cilvēks-briesmonis* (*man-monster*)¹⁷, arī O. Vailda ebrejs Dorianas skatījumā ir briesmonis: *He was such a monster*^{18, 19}.

Autoram būtisks ir ne tik daudz stereotipisks ebreja tēlojums, bet iespēja caur marginālo tēlu atklāt romāna galvenos varoņus. Aisaksa portretējums "dialogā" ar Kalibanu atklāj varoņu savstarpējo attiecību modeli un viņu vērtību sistēmu: ebrejs ir V. Šekspīra Kalibana invariants, Sibillas Veinas "prototips" ir nolaupītā un skaistā Prospero meita Miranda, savukārt Dorians Grejs sevi redz Ferdinanda lomā. Ebrejs O. Vailda tekstā ir V. Šekspīra varoņa projekcija: tāpat kā Mirandai *netik skatīties uz viņu* [Kalibanu – I. K.]²⁰, jo viņš mēģinājis apgānīt Mirandas godu, tā Sibilla cenšas novērsties no Mīstera Aisaksa, uzsverot viņa ne-džentlmenisko dabu: *Viņš nav nekāds džentlmenis, māmiņ, un, kad viņš ar mani runā, tad to dara tik nejauki*²¹.

Kalibana tuvinājums visam tumšajam (*tumsas izdzimtenis*²²), netīrajam un ar zemi saistītajam (*Tu, pīšļu gabals*²³) varoni iekļauj galīgajā sfērā, pretstatot to gaisīgajiem gariem – būtņēm no citas pasaules. Šāds iedalījums pastāv arī O. Vailda romānā. Vailda tekstā Sibilla sākotnēji reprezentē bezgalīgo un Doriana idealizācijas rezultātā tiek tuvināta gaisīgajam garam: *Sibilla Veina slīdēja kā būtne no citas – labākas pasaules*²⁴. Ebrejs savukārt ir galīgā iemiesojums, kas atveidots pretstatu pāra "nauda – mīlestība" kontekstā. Romāna pirmajā versijā ebrejs šajā kontekstā tēlots bez sastatījuma ar Dorianu, otrajā variantā portretējums papildināts ar ebreja kā Sibillas pazudinātāja akcentējumu. Dorians savukārt atklāts kā Sibillas glābējs, kas valda pār viņas dzīvi un par savu uzdevumu uzskata atbrīvot meiteni no "nebrīves" važām: *Pēc tam viņa jāatsvabina no žīda rokām, ar kuru viņa saistījies uz trim gadiem*²⁵. Kā risinājums tiek piedāvāta naudas kompensācija. Jaunās aktrises mātes vairākkārt atkārtotajam – *Misters Aisakss bija ļoti mīļš pret mums un aizdeva mums naudu. [...] Misters Aisakss bija sevišķi laipns. [...] Es nezīnu, kā mēs bez viņa iztiktu [...] – tiek pretstatīti meitas vārdi: Kāda nozīme naudai? Mīlestība ir vairāk vērtā nekā nauda*²⁶. Ebrejs un nauda romānā pērkamības un uzipirkšanas kontekstā tēloti kā viena no otras neatdalāmas vienības. Niansēts šajā sakarā kļūst ebreja un Doriana attiecību modelējums. Romāna pirmajā variantā Doriana biežo teātra apmeklējumu rezultātā ebrejs galvenajam varonim piešķir apzīmējumu *patron of art*²⁷, kas papildinātājā tekstā iekļautā īpašības vārda "nesavtīgs" iespaidā kļūst par ironiski emfātisku izteikumu – *a munificent patron of art*²⁸ – *nesavtīgs mākslas veicinātājs*²⁹.

19. gadsimts Britu salās ir utilitārisma laikmets, kad milzīgu ekonomisko, sociālo un politisko pārmaiņu iespaidā uzsvars tiek likts uz visu derīgo un izmantojamo. Utilitārisms par darbības kritēriju pamattikumam uzskata derīgumu, antiutilitārās apziņas dominante ir skaistums kā

pašvērtība. Vailda romāna mākslinieciskās pasaules vērtību sistēmas izvērtējums ļauj varoņus iedalīt divās grupās: literārie varoņi, kuru vērtību kritērijus nosaka apkārtējās objektīvās pasaules lietderīgums un pragmatiska realitātes uztvere, tostarp ebreja tēls; tiem pretēji ir varoņi, kas apkārtējā pasaulē saskata estētiskā prioritāti pār visu lietderīgo. Tādējādi ebreja pasaules uztveri Vailda ironiskajā portretējumā nosaka utilitārās apziņas principi.

Ebreja tēls romānā atklāj ne tikai Doriana un Sibillas attiecību nianšes, bet veido vienkāršo teātra apmeklētāju portretu, reprezentē galīgo sfēru. Doriana alkas pēc skaistuma un slāpes pēc jaunām sajūtām un piedzīvojumiem varoni ievilina Londonas Īstendas ielu labirintos, kur pie kāda trešās šķiras teātra ieejas garāmgājēju uzrunā, Dorianaprāt, *riebīgais žīds*³⁰. Londonas austrumu rajoni, jo īpaši Vaitčepelas (*Whitechapel*) un doku apkārtnē, 19. gadsimtā kļūst pazīstami kā dažādu rasu, tautību un kultūru (dāņu, amerikāņu, zviedru, spāņu, krievu, malaiziešu, itāļu, portugāļu u. c.) krāsains sajaukums, kas britu vidusšķiras un aristokrātijas apziņā saistās ar nabadzību, netīrību, noziedzību un vispārēju degradāciju. Kopš 19. gadsimta 80. gadiem krievu un poļu ebreju imigrantu milzīgas iepļūsmes un iekšējās migrācijas rezultātā atsevišķos Īstendas rajonos veidojas plaša ebreju dzīves un komercietelpa. Blakus ķīniešu un britu armijā un flotē dienāšie indiešu militāristu un jūrnieku kvartāliem dzīvo 80% no 60 tūkstošiem Londonas ebreju.³¹ Ebreju veikalu un košera restorānu apkārtne angļu valodu nereti aizstāj jidišs.³²

Ebreja pārstāvētajam teātrim, tāpat kā Londonas Īstendai, piešķirta dziļi negatīva atribūtika. Tas ir *ūķis* un bezgaumības kalngals, lords Henrijs teātri sarkastiski dēvē par *jauku dievības mitekli*³³. Estētiski nepievilcīgā atmosfēra tiek papildināta ar tādiem negatīvas asociācijas izraisošiem atribūtiem kā *maza, neērta loža; lēts aizkars; apdriskāti krēsli*³⁴, *putekļaina ģērbtuve*³⁵ un dekorācijas, *kuras likās ņemtas no kāda lauku balagāna*³⁶. Nožēlojamība un nabadzība ir kodolīgi teātrim piešķirtie apzīmējumi. Kā mākslinieciski bezgaumīgs, proti, *nepanesams*³⁷ un *nebaudāms*³⁸ romānā aprakstīts teātra orķestra priekšnesums un aktier spēle. Vulgārais rupjo seju un skarbo žestu pūlis skatītāju zālē ir cilvēki, *kuru dzīve bijusi riebīga un netīra*³⁹. Galerijas publika, kā uzskata Dorians un viņa domubiedri, ir egoistiskas būtnes bez dvēseles, tā dēvētie “tie”, pretstatā intelektuālajiem, bagātajiem un mākslas pasauli novērtēt spējīgajiem “mums”. Opozīcijas “mēs – citi” kontekstā tiek noraidīta doma, ka *šie cilvēki ir no tās pašas miesas un no tā pašā gara, kā mēs*⁴⁰.

Angļu džentlmeņu uztverē teātra apmeklētāji, tāpat kā ebrejs, ir zemākās klases pārstāvji. Tādējādi ebrejs nav nodalīts no vides, kuru viņš

pārstāv un kur darbojas. Ebrejs nav vienīgais citādaids piedāvātajā tēlojumā, bet tikai viens no citiem, kas tēloti determinisma un nolemtības kontekstā. Šo personāžu raksturīgākās pazīmes ir primitivisms un nespēja izprast mākslas patieso jēgu un skaistumu, jo viņu pasaules uzskatu un dzīvi kopumā nosaka vide un iedzimtība. Teātra apmeklētāju koptportretā prevalē reālismā un naturālismā būtiskas sadzīves ainas ar ēšanas, dzeršanas un trokšņu akcentējumiem – skatītāji sarunājas pāri zālei, vairākas sievietes skaļi smejas, spiedošās skaņas izskan *vispārējā murdoņā*⁴¹; tiek iznēsāti un dalīti apelsīni *ar rupji izsmiņķētajām dāmām*⁴², ēsti rieksti, no bufetes dzirdami korķu paukšķi. Teātris faktiski nav teātris, bet tirgus, ebrejs savukārt kā "tirgus pasaules" pārstāvis mākslas pasaulē paliek svešinieks. Tāpat kā teātra apmeklētāji nekad nespēs izrauties no gara tumsas un reālās vides, arī ebrejs vienmēr paliks ebrejs, lai arī tiecas uz iekļaušanos angļu vidē.

O. Vailda ebreja portretējums, kā norāda vairāki britu literatūrzinātnieki (*Margaret D. Stetz*), rakstnieku iekļauj "literāro antisemitu" rindā. Tomēr pētījums atklāj, ka ebreja daudzfunkcionālais tēls ir nevis "svešā" noraidījums, bet "savējā", proti, angļiskā dziļāka izpratne konkrētā kultūras un vēstures posmā. Tas izskaidro arī faktu, kādēļ romāns nav iekļauts vienā no nozīmīgākajiem pēdējo gadu pētījumiem britu literatūrzinātnē – Braiena Čieta (*Bryan Cheyette*) monogrāfijā *Ebrejs angļu literatūrā un sabiedrībā: rasu tēlojumi (1875 – 1945) (Constructions of 'the Jew' in English Literature and Society: Racial Representations (1875 – 1945))*.⁴³

Zīmīgi, ka blakus krasi negatīvajam mistera Aisaksa portretējumam, romānā pieminēts otrs ebrejs, taču atšķirīgā – neitralitātes kontekstā. Romāna pirmajā izdevumā teātra orķestra diriģents ir jauns žids – *a young Jew*⁴⁴. Papildinātajā versijā etnonīms "Jew" aizstāts ar "Hebrew" – *a young Hebrew*⁴⁵ – *jauns ebrejs*⁴⁶. 19. gadsimta 2. pusē etnonīms "Jew" angļu valodā visbiežāk lietots pejoratīvā izteiksmē antisemitisma kontekstā, tādēļ to nereti aizstāj ar "Hebrew". Teksta korekcija apliecina, ka ebreja Aisaksa nievājošais portretējums romānā ir nevis autora antisemitisms, bet ironisks angļiskās pasaules pašizvērtējums. Abi ebreji ir nevis unificēti un pakārtoti vienai formai, bet gluži pretēji, diferencēti. Tikpat svarīga ir adjektīvu izvēle abu ebreju raksturojumā: *riebīgais žids* ir vienlaicīgi *vecais* ebrejs un simbolizē Eiropas pagātni (par to liecina ebreja personvārda izvēle, tas sakrīt ar V. Skota romānā *Aivenbo* atveidotā ebreja vārdu – *Isaacs*), savukārt orķestra diriģents – *jaunais* ebrejs – ir tā laika Britu salu un paša autora neitrālas pozīcijas attieksmes iemiesojums.

Tas ļauj secināt, ka leksēmas “Jew” (žīds / ebrejs) aizstāšana ar neitrāliem lietvārdiem “man” (cilvēks) vai “manager” (vadītājs) atsevišķos romāna mūsdienu izdevumos, piemēram, *Dell Laurel* un *Signet* izdevniecībās, ir lieka cenzūras iejaukšanās un rakstnieka mākslinieciskās idejas noārdīšana. Līdz šim nav sastopami pierādījumi, kas liecinātu par O. Vailda antisemitismu, gluži pretēji, rakstnieka attieksme pret ebrejiem bijusi toleranta, ko apliecina viņa draudzība ar vairākiem tā laika Eiropā pazīstamiem ebrejiem, piemēram, aktrisi Sāru Bernāru, kurai Vailds atvēl Jūdu princeses lomu traģēdijā *Salome*⁴⁷, un rakstnieci Adu Leversoni (dēvētu par Sfinksu), kas paliek viena no rakstnieka uzticības personām līdz pat viņa nāves dienai⁴⁸. O. Vailda dubultā identitāte (īrs un anglis), svešā un citādā personīgais statuss britu sabiedrībā, vienlaicīgi rakstnieka kosmopolitisms liek dziļāk ielūkoties cilvēka, sabiedrības, kultūras un mākslas attiecību niansēs. Britu literatūrzinātnieki akcentē, ka *radot savu estētiku, Vailds izkristalizēja priekš sevis pasauli, kas viņam ļautu izrauties ārpus problemātiskās identitātes un iedziļināties literārajā diskursā*⁴⁹. Ebreja portretējums O. Vailda romānā vērtējams kā antisemitisma parodija, problēmjautājuma “kas esam mēs?” aktualizēšana, polemika ar reālisma literatūrā pārstāvētajiem ebreja portretējumiem, Džordža Eliota idealizētā romāna *Daniels Deronda* noraidījums (rakstnieces daiļradi O. Vailds kritizē savā darbā *Melu mākslas noriets*). Ebreja tēlojums kļūst par vienu no rakstnieka mākslinieciskās izteiksmes līdzekļiem, lai atklātu pozitīvisma filozofijā sakņoto reālisma un naturālisma tendenču pretstatījumu romantiskajam, estētiskajam un modernajam. Salīdzinoši vienkāršs, statiskais un klišejiskais ebreja portretējums 19. gadsimta angļu literatūrā tiek iekļauts plašākā kontekstā, izceļot estētismā būtiskākās kategorijas sastatījumā ar tās pretmetiem. Romāna priekšvārdā O. Vailds raksta:

*Deviņpadsmitā gadsimta naidis pret reālismu – Kalibana niknums, jo viņš spoguļi ieraudzījis pats sevi. Deviņpadsmitā gadsimta naidis pret romantismu – Kalibana niknums, jo viņš spoguļi nevar ieraudzīt savu attēlu.*⁵⁰

¹ Morris M. *A Great and Terrible King: Edward I and the Forging of Britain*. London: Hutchinson, 2008, pp. 226–228; Etingera Š. (red.) *Ebreju tautas vēsture*. Nordik, 2007, 229. lpp.

² Skots V. *Aivenho*. Rīga: Liesma, 1971.

³ Федоров Ф. П. Вальгер Скотт и судьбы европейских евреев. *Vasiļjeva E. (red.) Ebreju teksts Eiropas kultūrā*. Daugavpils: DU Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2006, 172. lpp.

- ⁴ Wilson A. N. *The Victorians*. London: Arrow Books, 2003, p. 408.
- ⁵ Feldman D. The Importance of Being English: Jewish Immigration and the Decay of Liberal England. *Feldman D., G. S. Jones (eds.) Metropolis: London Histories and Representations since 1800*. London, New York: Routledge, 1989, p. 66.
- ⁶ Pasaules kultūras aprītē ir iegājis otrais papildinātais romāna variants.
- ⁷ Vailds O. *Doriana Greja ģimēne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 61. lpp. Izcēlums mans – I. K.
- ⁸ Turpat, 97. lpp.
- ⁹ Turpat, 65. lpp.
- ¹⁰ Šekspīrs V. Venēcijas tirgotājs. *Kopoti raksti 6 sējumos*. 2. sējums. Rīga, 1963, 491. lpp.
- ¹¹ Wilde O. *The Picture of Dorian Gray*. Gillespie P. (ed.) New York, London: W. W. Norton & Company, 2007, p. 215.
- ¹² *Ibid.*, p. 48.
- ¹³ Nasaar Ch. S. The Problem of the Jewish Manager in 'The Picture of Dorian Gray'. Oscar Wilde Society January 2003 issue *The Wildean: A Journal of Oscar Wilde Studies*. www.victorianweb.org/authors/wilde/nassaar1.html (skatīts 28.11.2011).
- ¹⁴ Vailds O. *Doriana Greja ģimēne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 65. lpp.
- ¹⁵ Turpat, 97. lpp.
- ¹⁶ Turpat. Izcēlums mans – I. K.
- ¹⁷ Šekspīrs V. *Romeo un Džuljeta. Simbelīns. Vētra*. Tulk. R. Auškāps. Jumava, 2004, 311. lpp.
- ¹⁸ Latviešu valodā lietvārds *monster* tulkots ar īpašības vārda starpniecību: [...] *viņš izskatījās tik kēmiģs*. Vailds O. *Doriana Greja ģimēne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 61. lpp.
- ¹⁹ Wilde O. *The Picture of Dorian Gray*. Gillespie P. (ed.) New York, London: W. W. Norton & Company, 2007, p. 44.
- ²⁰ Šekspīrs V. *Romeo un Džuljeta. Simbelīns. Vētra*. Tulk. R. Auškāps. Jumava, 2004, 277. lpp.
- ²¹ Vailds O. *Doriana Greja ģimēne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 73. lpp.
- ²² Šekspīrs V. *Romeo un Džuljeta. Simbelīns. Vētra*. Tulk. R. Auškāps. Jumava, 2004, 346. lpp.
- ²³ Turpat, 277. lpp.
- ²⁴ Vailds O. *Doriana Greja ģimēne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 99. lpp.
- ²⁵ Turpat, 68. lpp.
- ²⁶ Turpat, 73. lpp.
- ²⁷ Wilde O. *The Picture of Dorian Gray*. Gillespie P. (ed.) New York, London: W. W. Norton & Company, 2007, p. 215.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 47.

- ²⁹ Vaidls O. *Doriana Greja ģīmetne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 65. lpp.
- ³⁰ Turpat, 61. lpp.
- ³¹ Feldman D. The Importance of Being English: Jewish Immigration and the Decay of Liberal England. *Feldman D., G. S. Jones (eds.) Metropolis: London Histories and Representations since 1800*. London, New York: Routledge, 1989, p. 56.
- ³² Wilson A. N. *The Victorians*. London: Arrow Books, 2003, p. 525.
- ³³ Vaidls O. *Doriana Greja ģīmetne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 97. lpp.
- ³⁴ Turpat, 62. lpp.
- ³⁵ Turpat, 66. lpp.
- ³⁶ Turpat, 63. lpp.
- ³⁷ Turpat, 62. lpp.
- ³⁸ Turpat, 63. lpp.
- ³⁹ Turpat, 98. lpp.
- ⁴⁰ Turpat.
- ⁴¹ Turpat, 97. lpp.
- ⁴² Turpat.
- ⁴³ Cheyette B. *Constructions of 'the Jew' in English Literature and Society: Racial Representations, 1875 – 1945*. Cambridge University Press, 1995.
- ⁴⁴ Wilde O. *The Picture of Dorian Gray*. Gillespie P. (ed.) New York, London: W. W. Norton & Company, 2007, p. 213.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.
- ⁴⁶ O. Vaidla iecere abus literāros varoņus tēlot kā atšķirīgas vienības Jāņa Ezeriņa latviešu tulkojumā (1921) netiek saglabāta: gan vārds “Jew”, gan “Hebrew” tulkoti identiski – “žīds”, kam atbilstoši sava laika latviešu valodas tradīcijām ir neitrāla nozīme.
- ⁴⁷ Ellmann R. *Oscar Wilde*. London: Penguin Books, 1988, p. 350.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp. 440–445.
- ⁴⁹ Citēts pēc: Burima M. *Modernisma koncepti 20. gadsimta sākuma latviešu literatūrā*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2011, 162. lpp.
- ⁵⁰ Vaidls O. *Doriana Greja ģīmetne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003, 7. lpp.

LITERATŪRA

- Bar-Yosef E., N. Valman (eds.) *'The Jew' in Late-Victorian and Edwardian Culture: Between the East End and East Africa*. Palgrave Macmillan, 2009.
- Burima M. *Modernisma koncepti 20. gadsimta sākuma latviešu literatūrā*. Rīga: LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, 2011.
- Cheyette B. *Constructions of 'the Jew' in English Literature and Society: Racial Representations, 1875 – 1945*. Cambridge University Press, 1995.
- Ellmann R. *Oscar Wilde*. London: Penguin Books, 1988.

- Etingers Š. (red.) *Ebreju tautas vēsture*. Nordik, 2007.
- Feldman D., G. S. Jones (eds.) *Metropolis: London Histories and Representations since 1800*. London, New York: Routledge, 1989.
- Kushner T. (ed.) *The Jewish Heritage in British History: Englishness and Jewishness*. London: Frank Cass & Co. Ltd., 1992.
- Morris M. *A Great and Terrible King: Edward I and the Forging of Britain*. London: Hutchinson, 2008.
- Nasaar Ch. S. The Problem of the Jewish Manager in “The Picture of Dorian Gray”. Oscar Wilde Society January 2003 issue *The Wildean: A Journal of Oscar Wilde Studies*. www.victorianweb.org/authors/wilde/nasaar1.html (skatīts 28.11.2011).
- Skots V. *Aivenho*. Rīga: Liesma, 1971.
- Stetz M. D. ‘To defend the undefendable’: Oscar Wilde and the Davis Family. *Oscholars Special Issue: Oscar Wilde, Jews & the Fin-de-Siècle*. www.oscholars.com/TO/Specials/Wilde/Stetz.htm (skatīts 28.11.2011).
- Šekspīrs V. *Romeo un Džuljeta. Simbelīns. Vētra*. Tulk. R. Auškāps. Jumava, 2004.
- Šekspīrs V. Venēcijas tirgotājs. *Kopoti raksti 6 sējumos. 2. sējums*. Rīga, 1963.
- Vailds O. *Doriana Greja ģimēne*. Tulk. J. Ezeriņš. Rīga: Atēna, 2003.
- Wilde O. *The Picture of Dorian Gray*. Gillespie P. (ed.) New York, London: W. W. Norton & Company, 2007.
- Wilson A. N. *The Victorians*. London: Arrow Books, 2003.
- Федоров Ф. П. Вальтер Скотт и судьбы европейских евреев. *Vasiļjeva E. (red.) Ebreju teksts Eiropas kultūrā*. Daugavpils: DU Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2006, 162.–180. lpp.

Юрий Орлицкий

ВЕРСЕ КАК СТРУКТУРНЫЙ БИБЛЕИЗМ

Summary

Verset as the Structural Bibleism

T. V. F. Brogan & Clive Scott denominated VERSET as “a term derived from the short “verses” of the Bible (cf. versicle) and etymologically refers to short lines (Occitan and OF)”; in Eng. it has been so used, esp. to refer to the lines of Hebraic and biblical verse translations. But in French it refers to lines longer than standard meters in the later 19th c. In the article we show how this form of Biblical prose stanza appeared and then existed in Russian Poetry of the Early 20th c. Russian verset is compared here with its French, German & English analogues of the same time.

Key-words: Verset, Bible, Hebraic, Russian Poetry, compare, meter, translation

*

Версе — термин европейской поэтики, обозначающий одновременно и стих Библии, и имитирующий его строфическую форму тип поэтического текста в новейшей литературе¹. В русской филологии этот термин первыми использовали в 1970-х гг. А. Жовтис и О. Овчеренко, однако в несколько ином значении. Нам представляется, что европейское понимание этого термина вполне актуально и достаточно точно, что и позволяет обращаться к нему в современной исследовательской практике.

Тем не менее, существуют как минимум две серьезные проблемы, которые необходимо иметь в виду, используя это понятие. Первая — генетическая; смысл ее сводится к ответу на практически неразрешимый, но многие века волнующий ученых вопрос: стихами или прозой написано Священное Писание². Однако применительно к новому и новейшему времени этот вопрос разрешается вполне однозначно: на всех европейских языках, включая русский, Библия (в том числе и самые поэтические ее книги — Псалтырь и Песнь Песней) имеет безусловно прозаическую форму, что не исключает регулярных попыток переложения ее в стихотворную форму (см. русскую традицию переложения псалмов, начальный период которой описан в монографии Л. Луцевич³).

При этом показательно, что практически с самого начала этой традиции переводчики пользовались не только типичной для того времени силлаботоникой, но и разного рода свободными метрами, призванными изобразить необычность переводимого материала; напомним, что уже Сумароков снабжал некоторые свои переложения псалмов, выполненные стихом, близким к современному свободному, указанием *точно как на еврейском*, а Аверинцев и Мень уже использовали в переводах верлибр в полном смысле слова. Таким образом, библейский текст хоть и назывался «стихом», но представлял из себя особого рода прозу, чего не могли не учитывать многие авторы его литературных переложений.

Другая проблема связана с фиксацией положения версе на оси «стих – проза». Мы последовательно исходим из дихотомического подхода к этой сложнейшей проблеме (то есть все, что не стих – проза и наоборот), однако понимаем, что в стихе существует масса прозаизированных форм и наоборот, есть масса вариантов экспансии в прозу стихового элемента⁴. Одной из форм такой экспансии, по нашему мнению, оказывается строфизация, или версеизация, которая приводит к появлению *стиля короткой строки*,⁵ или версе, для которой действительно характерна прежде всего короткая по сравнению с обычной прозой строфа (конечно же, не строка; от половины до трех типографских строк), последовательное использование в тексте (как правило, небольшом по объему) только таких строф (хотя возможны и более или менее протяженные версейные вставки в текст, написанный обычной прозой, особенно в больших текстах); наконец, более или менее последовательное стремление к совпадению границ строфы и предложения (хотя и здесь возможны исключения – например, включение в состав короткой строфы коротких же синтаксических конструкций, часто ненормативно парцеллированных). Понятно, что в силу прозаической природы строфа версейного текста допускает (в отличие от стиха с длинной строкой) разрывы слов на переносе.

Версе может возникать и в прозаических контекстах – как, условно говоря, результат последовательного укорачивания строф, что особенно характерно для русской традиции начала XX века, и в текстах, включаемых авторами в поэтические книги (здесь с еще большей условностью можно говорить о «растягивании» стихотворных строк). Таким образом, версейная форма приходит в современную словесность с двух сторон: из прозаической и из стихотворной культуры, однако в результате становится формой вертикальной организации прозаического текста.

Теперь несколько слов о предыстории. Библейский текст, вне всякого сомнения, в первую очередь был притягательным ориентиром для многих поколений христианских поэтов. Тем не менее, писали они в основном разными типами стиха, но при этом нередко переводились на русский язык именно версе. Так, в 1917 г. вышли *Божественные Гимны пр. Симеона Нового Богослова* (949 – 1022), в переводе с греческого иеромонаха Пантелеймона (Успенского). (Сергиев Посад, 1917), по большей части это именно версе, хотя переводчик и пишет в своем предисловии, что гимны написаны *в поэтической, стихотворной форме*⁶. Приведем только один пример – начало *Гимна 40 Благодарение с богословием, и о тех действиях, по которым наименована Божественная Благодать Духа*:

*Что это за новое таинство, Владыко всех, которое Ты показал
на мне, потерянном и заблудшем?*

*Что это за великое чудо, внутри меня замечаемое и непости-
жимое, но сокровенное?*

*Ибо во мне видится как бы Звезда, восходящая вдали, и стано-
вится будто великим Солнцем, не имеющим ни меры, ни веса, ни
предела величине своей.*

*И становясь малым Сиянием, снова видится, как Свет, в сере-
дине сердца моего и во внутренностях моих.*

*Часто обращающийся и сжигающий все, что в глубине моих
внутренностей, и делающий их светом, и таким образом с любо-
вью учащий и вещающий мне, совершенно недоумевающему и ищущему
научения.*

*Я – та Звезда прекрасная, которая некогда, как ты слышал,
Взошла от Иакова-это Я, не сомневайся.*

*Я являюсь тебе и Солнцем, восходящим вдали, которое для всех
праведных есть Свет неприступный в будущем веке и Жизни Вечной.*

*Я являюсь и Сиянием и, как Свет, созерцаюсь тобою, неопалимо
сжигая страсти сердца твоего, и росой сладости и Божествен-
ной благодати Моей*

*омывая нечистоту твою и совершенно угашая телесные угли гре-
ховных сластей, и соделывая все то по человеколюбию Своему, что
и древле творил Я во всех святых.*

*Помилуй сетующего, сжался над сокрушенным и не прогневайся
на меня, что я снова хочу сказать:*

*Как Ты, совершенно неместимый, Звездой от Иакова и явля-
ешься и даже доньше бываешь для всех?*

*Как, подобно восходящему солнцу, показываешься Ты, нигде не
находящийся и сущий везде и превыше всякой твари, и невидимый
для всех?*

Как Ты бываешь и Сиянием, и мне видишься Светом, и сжигаешь вещество, будучи по существу невещественным?

Как, орошая, Ты омываешь телесную нечистоту мою, весь будучи огнем непреступным и нестерпимым для Ангелов?

Как обнимаешься тленной сущностью тела моего и без смешения смешиваешься с душою человеческою?

Как, бывая через нее во всем теле неслиянно, Ты, неосязаемый, всего меня обоготворяешь?

Скажи и не отошли меня печальным и скорбным.⁷

Современные исследователи и переводчики (прежде всего, С. Аверинцев и И. Алфеев) пишут, что большинство гимнов Симеона написаны различными силлаботоническими метрами, и именно стихами их и переводят. Однако первый гимн, по утверждению Алфеева, написан прозой, вот его начало:

*СВЯТОГО ОТЦА НАШЕГО СИМЕОНА МИСТИЧЕСКАЯ
МОЛИТВА, В КОТОРОЙ ОН ПРИЗЫВАЕТ СВЯТОГО ДУХА,
СОЗЕРЦАЯ ЕГО*

Прииди, свет истинный!

Прииди, жизнь вечная!

Прииди, сокровенное таинство!

Прииди, безымянное сокровище!

Прииди, неизреченное могущество!

Прииди, непостижимое лицо!

Прииди, непрестанное ликование!

Прииди, невечерний свет!

Прииди, истинная надежда всех стремящихся к спасению!

Прииди, лежащих пробуждение!

Прииди, мертвых пробуждение!

Прииди, могущественный, всегда творящий, претворяющий и изменяющий все одним движением воли!

Прииди, невидимый, совершенно неосязаемый и неизведанный!

Прииди, всегда остающийся неподвижным и (вместе с тем) ежечасно весь движущийся, и приходящий к нам, лежащим в аду — Ты, Который выше всех небес!

Прииди, имя всегда желанное и везде повторяемое, хотя для нас совершенно невозможно сказать, кто Ты, и узнать, каков Ты или откуда Ты!

Прииди, радость вечная!

Прииди, венец неувядающий!

Прииди, порфира великого Бога и Царя нашего!

Прииди, пояс кристалловидный и усыпанный драгоценными камнями!

Прииди, подножие непреступное!

*Прииди, царская багряница и поистине самодержавная десница!
Прииди Ты, Которого возлюбила и любит несчастная моя душа!
Прииди Один к одному, ибо я одинок, как Ты видишь!
Прииди, отделивший меня от всех и сделавший одиноким на земле!
Прииди, Сам ставший во мне влечением и сделавший, чтобы я
тосковал о Тебе, совершенно недоступном!
Прииди, дыхание мое и жизнь!
Прииди, утешение смиренной моей души!
Прииди, радость и слава и постоянное мое наслаждение.⁸*

Безусловно, это — классический образец версе. И не случайно в дальнейшем к версе обращались в первую очередь авторы, в той или иной степени претендующие на пророческий статус: Блейк, Уитмен, Ницше, Лотреамон.

Возможно, первые светские тексты, написанные версе, принадлежат Уильяму Блейку, использовавшему этот способ организации речи как в своих обширных пророческих книгах, так и в *Песни Свободы* из книги *Бракосочетание рая и ада* (1793); заметьте, что стихи в этой прозаической вещи пронумерованы, как стихи Библии:

A SONG OF LIBERTY

1. *The Eternal Female groan'd! it was heard over all the Earth:*
2. *Albions coast is sick silent; the American meadows faint!*
3. *Shadows of Prophecy shiver along by the lakes and the rivers and mutter across the ocean. France rend down thy dungeon;*
4. *Golden Spain burst the barriers of old Rome;*
5. *Cast thy keys O Rome into the deep down falling, even to eternity down falling,*
6. *And weep.*
7. *In her trembling hands she took the new born terror howling;*
8. *On those infinite mountains of light, now barr'd out by the atlantic sea, the new born fire stood before the starry king!*
9. *Flag'd with grey brow'd snows and thunderous visages the jealous wings wav'd over the deep.*
10. *The speary hand burned aloft, unbuckled was the shield, forth went the hand of jealousy among the flaming hair, and hurl'd the new born wonder thro' the starry night.*
11. *The fire, the fire, is falling!*
12. *Look up! look up! O citizen of London, enlarge thy countenance; O Jew, leave counting gold! return to thy oil and wine; O African! black African! (go, winged thought, widen his forehead.)*
13. *The fiery limbs, the flaming hair, shot like the sinking sun into the western sea.*

14. *Wak'd from his eternal sleep, the hoary element roaring fled away;*

15. *Down rush'd beating his wings in vain the jealous king; his grey brow'd counsellors, thunderous warriors, curl'd veterans, among helms, and shields, and chariots, horses, elephants: banners, castles, slings, and rocks,*

16. *Falling, rushing, ruining! buried in the ruins, on Urthona's dens;*

17. *All night beneath the ruins, then their sullen flames faded emerge round the gloomy King.*

18. *With thunder and fire: leading his starry hosts thro' the waste wilderness, he promulgates his ten commands, glancing: his beamy eyelids over the deep in dark dismay,*

19. *Where the son of fire in his eastern cloud, while the morning plumes her Golden breast,*

20. *Spurning the clouds written with curses, stamps the stony law to dust, loosing: the eternal horses from the dens of night, crying, Empire is no more! and now the lion & wolf shall cease*
Chorus

Let the Priests of the Raven of dawn, no longer in deadly black, with hoarse note curse the sons of joy. Nor his accepted brethren, whom tyrant, he calls free: lay the bound or build the roof. Nor pale religious lechery call that virginity, that wishes but acts not!

For every thing that lives is Holy.⁹

С другой стороны, версейная строфа начинает использоваться в так называемых *стихотворениях в прозе*; в книге Алоизиуса Бертрана *Ночной Гаснар* (1836) этим типом строфы написаны практически все тексты:

LE GIBET.

Que vois-je remuer autour de ce gibet?

FAUST.

Ah! ce que j'entends, serait-ce la bise nocturne qui glapit, ou le pendu

qui pousse un soupir sur la fourche patibulaire?

Serait-ce quelque grillon qui chante tapi dans la mousse et le lierre stérile dont par pitié se chausse le bois?

Serait-ce quelque mouche en chasse sonnante du cor autour de ces oreilles

sourdes à la fanfare des hallali?

Serait-ce quelque escarbot qui cueille en son vol ingrat un cheveu sanglant à son crâne chauve?

Ou bien serait-ce quelque araignée qui brode une demi-aune de mousseline pour cravate à ce col étranglé?

*C'est la cloche qui tinte aux murs d'une ville, sous l'horizon, et la carcasse d'un pendu que rougit le soleil couchant.*¹⁰

Ср. русский перевод Е. Гунста:

LXIII. Виселица

Что это шевелится возле виселицы?

«Фауст»

Что же такое мне слышится? То ли ветер воет в ночи, то ли на виселице стонет повешенный?

То ли кузнечик стрекочет, притаившись во мху и в бесплодном плотце, которым из жалости к нему обулся лес?

То ли муха, вылетевшая за добычей, трубит в охотничий рожок, кружась у самых ушей висельника, навеки глухих к улюлюканию?

То ли жукмогильщик в неуклюжем полете срывает последний волосок с окровавленной головы удушенника?

То ли паук тклет полоску шелка на шейный платок для окоченевшей глотки повешенного?

*Это колокол звучит за городской стеной, на горизонте, а багряный закат заливает кровью остов висельника.*¹¹

Здесь, разумеется, перед нами вполне «светская» проза, однако несомненно использующая библейскую строфическую форму, что дополнительно подчеркнута также параллелизмом и анафорой, характерными именно для стиля Писания.

Особое место в истории версе и близких к нему форм речи на европейских языках принадлежит Уолту Уитмену и его книге *Листья травы* (1855). Если Блейк и Бертран двигаются к версейной строфике со стороны прозы, то американский поэт приближается к ней со стороны стиха. Его верлибры длинной строки — это стихотворные тексты, использующие сверхдлинные стиховые ряды, напоминающие прозаические, но остающиеся в рамках стихотворной речи:

I HEAR AMERICA SINGING

I hear America singing, the varied carols I hear,

Those of mechanics, each one singing his as it should be blithe and strong,

The carpenter singing his as he measures his plank or beam,

The mason singing his as he makes ready for work, or leaves off work,

*The boatman singing what belongs to him in his boat, the deckhand
singing on the steamboat deck,
The shoemaker singing as he sits on his bench, the hatter singing
as he stands,
The wood-cutter's song, the ploughboy's on his way in the morning,
or at noon intermission or at sundown,
The delicious singing of the mother, or of the young wife at work,
or of the girl sewing or washing,
Each singing what belongs to him or her and to none else,
The day what belongs to the day-at night the party of young
fellows, robust, friendly,
Singing with open mouths their strong melodious songs.¹²*

Обратим внимание на то, что в отличие от «правильного» версе в верлибрах (то есть стихах особого типа) Уитмена строки, как правило, совпадают с речевыми периодами, но практически никогда — с предложениями; продолжения строк, не уместяющихся в типографские, размещаются ниже с отступом от края строки, переносы не допускаются. Таким образом, Уитмен пишет стихи, похожие на версе и безусловно ориентированные на Писание, однако это именно стихи, а не проза особого стихоподобного типа.

В 1865 году появляется книга Бодлера *Парижский сплин*, от которой многие ведут отсчет традиции *стихотворений в прозе* (такой подзаголовочный поэт дал этой книге). Строфы его миниатюр соразмерны, однако большинство из них превосходит типографскую строку и чаще всего состоит из нескольких предложений.

В отличие от него, И. Тургенев в своих *Senilia* (1877 — 1882), названных издателем тоже *Стихотворениями в прозе*, в значительной части текста использует версе, причем как состоящее из одного предложения, так и из нескольких коротких.

Версейная ориентация характерна также для многих фрагментов знаменитой книги Фридриха Ницше *Так говорил Заратустра* (1881—1885); ее автор часто прибегает также к библейским анафорам и параллелизмам других типов:

Человек — это канат, натянутый между животным и сверх-человеком, — канат над пропастью.

Опасно прохождение, опасно быть в пути, опасен взор, обращенный назад, опасны страх и остановка.

В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и гибель.

Я люблю тех, кто не умеет жить иначе, как чтобы погибнуть, ибо идут они по мосту.

Я люблю великих ненавистников, ибо они великие почитатели и стрелы тоски по другому берегу.

Я люблю тех, кто не ищет за звездами основания, чтобы погибнуть и сделаться жертвою — а приносит себя в жертву земле, чтобы земля некогда стала землею сверхчеловека.

Я люблю того, кто живет для познания и кто хочет познавать для того, чтобы когда-нибудь жил сверхчеловек. Ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто трудится и изобретает, чтобы построить жилище для сверхчеловека и приготовить к приходу его землю, животных и растения: ибо так хочет он своей гибели.

Я люблю того, кто любит свою добродетель: ибо добродетель есть воля к гибели и стрела тоски.

Я люблю того, кто не бережет для себя ни капли духа, но хочет всецело быть духом своей добродетели: ибо так, подобно духу, проходит он по мосту.

Я люблю того, кто из своей добродетели делает свое тяготе-ние и свою напасть: ибо так хочет он ради своей добродетели еще жить и не жить более.

Я люблю того, кто не хочет иметь слишком много добродете-лей. Одна добродетель есть больше добродетель, чем две, ибо она в большей мере есть тот узел, на котором держится напасть.

Я люблю того, чья душа расточается, кто не хочет благодар-ности и не воздаст ее: ибо он постоянно дарит и не хочет беречь себя.

Я люблю того, кто стыдится, когда игральная кость выпада-ет ему на счастье, и кто тогда спрашивает: неужели я игрок-обманищик? — ибо он хочет гибели.

Я люблю того, кто бросает золотые слова впереди своих дел и исполняет всегда еще больше, чем обещает: ибо он хочет своей гибели.

Я люблю того, кто оправдывает людей будущего и искупляет людей прошлого: ибо он хочет гибели от людей настоящего.

Я люблю того, кто карает своего Бога, так как он любит сво-его Бога: ибо он должен погибнуть от гнева своего Бога.

Я люблю того, чья душа глубока даже в ранах и кто может погибнуть при малейшем испытании: так охотно идет он по мосту.

Я люблю того, чья душа переполнена, так что он забывает са-мого себя, и все вещи содержатся в нем: так становятся все вещи его гибелью.

Я люблю того, кто свободен духом и свободен сердцем: так голова его есть только утроба сердца его, а сердце его влечет его к гибели.

Я люблю всех тех, кто являются тяжелыми каплями, падаю-щими одна за другой из темной тучи, нависшей над человеком: молния приближается, взвещают они и гибнут, как провозвес-тники.

*Смотрите, я провозвестник молнии и тяжёлая капля из тучи;
но эта молния называется сверхчеловек (перевод Ю. Антоновс-
кого).¹³*

Стефан Малларме в своих *Стихотворениях в прозе* использует строфы разной длины, однако ориентируется в них на совпадение строки и предложения, как в версе:

СЛАВА

Слава! её я узрел вчера в непреложности и на иное что, пусть так назовут, не взгляну.

Сотни афиш, помрачением смысла, впивая слепо золото дней, бежали прочь, как во все концы города, с глаз моих, пока влекомый в такт рельсам по горизонту их взгляд не заполнила гордость, которую пуща необъяснимо внушает, близясь в свой час торжества.

Таким диссонансом в минуту восторженности крик исказил это имя, знакомое по череде угасающих поздно вершин, — Фонтенбло, что кулак мой, хоть вдребезги окно купе, готов был докучного схватить за горло: Молчи! Вчуже воплем не поминай у вагонов являющуюся мне здесь мысленно тень, где захлопали дверцы, извергнув вездесущих туристов, на уравнительном и вдохновенном ветру. Мнимая нега нарядных роц навеивает вокруг некий странный дух иллюзорности — что я, отвечаешь ты? — мол, столицу они покинули твоей, ни путники, ради платформы, о добрый служака и по долгу крикун, от кого я, ведь не присвоил восторга, какой, в силу щедрот государственных и природных, отпущен для всех, жду единственно и лишь на время молчания, покамест уйду от посланников города к блаженной, туда, истоме листвы, где слишком она цепенеет, чтобы не разметало её с ненастьем по воздуху; нам вот, и без посягательств на твою неподкупность, держи — монета.

Равнодушным мундиром подозванный к на коему барьеру, я бессловесно, вместо несправедного металла, вручаю билет.

Поневоле, впрочем, только и видя, что тянущийся бесследно асфальт, ибо ещё не могу поверить, что в этот на диво пышный октябрь среди миллиона столичных жизней, убожеством сплошь гломоздящих ту безмерную скуку, чьё наваждение здесь по свистку из тумана развеется, ни один не почуял, бежавший украдкой, кроме меня, сколько нынче их, горьких и лучезарных рыданий, намёком, как с веток, струящихся зыбко прочь от превратностей, — сущий трепет и то, что наводит на мысль об осени под небесами.

Ни души — и, сомнениями покинут, словно руки несут и жребий тайного великоления, слишком бесценный, чтобы раскрылся трофей! но не тотчас решившись в дневное сумерничество бессмерт-

ных стволов, исходящее некой из сверхчеловеческих гордостей (так не нужно ли им подтверждения?), проникнуть и переступить тот порог, где факелы, вышней стражей, испепеляют грёзы, предшествующие их блеску, откуда в пурпуре туч отразится вселенское, стоит ему войти, освящение царственного пришельца, — я подождал, чтобы стать им, покуда неспешно, снова движимый привычным ходом, в очертаниях детской химеры, уносящей куда-то людей, не растворился поезд, который оставил тут меня одного (перевод Вадима Козового).¹⁴

Однако настоящий рассвет версейной строфы приходится на XX век, когда она начинает самым активным образом использоваться и прозаиками, в том числе в составе больших произведений (не всегда полностью версейных), так и поэтами, регулярно включающими версейную прозу в состав своих стихотворных книг. В русской прозе к версе тяготеют в той или иной степени в ряде произведений прозаики Л. Андреев, В. Дорошевич, А. Белый, А. Ремизов, Б. Пильняк и др.; из поэтов необходимо назвать А. Добролюбова, Е. Гуро. Версейной строфой пишутся в начале века многие эстетические (в том числе литературные) манифесты, листовки, другие пропагандистские тексты.

Очень часто к версе обращаются кинематографисты и писатели, получившие уникальный опыт писания киносценариев: Маяковский, Вертов, Третьяков, Эйзенштейн; вот отрывок из статьи последнего *Как я стал режиссером*:

Это было очень давно.

Лет тридцать тому назад.

Но я помню очень отчетливо, как это было.

Я имею в виду историю возникновения моих отношений с искусством. Два непосредственных впечатления, как два удара грома, решили мою судьбу в этом направлении. Первым был спектакль «Турандот» в постановке Ф. Ф. Комиссаржевского (гастроли театра Незлобина в Риге, году в тринадцатом).

С этого момента театр стал предметом моего пристального внимания и яростного увлечения.

На этом этапе, пока без всяких видов на соучастие в театральной деятельности, я честно собирался идти путем инженера-архитектора «по стопам отца» и готовился к этому с малых лет. Вторым ударом, сокрушительным и окончательным, уже опередившим невысказанное мое намерение бросить инженерию и «отдаться» искусству — был «Маскарад» в бывшем Александринском театре.

Как я в дальнейшем был благодарен судьбе за то, что шок этот произошёл к тому моменту, когда я уже успел сдать зачеты по высшей математике в полном объеме высшего учебного заведения, вплоть до интегрированных дифференциальных уравнений, о которых (как, впрочем, и об остальных разделах) я сейчас, конечно, уже ничего не помню.

Однако склонность к дисциплинированности мышления и любовь к «математической» точности и отчетливости воспитались во мне именно здесь. Достаточно мне было попасть в вихрь гражданской войны и на время расстаться со стенами Института гражданских инженеров, чтобы мгновенно сжечь за собой корабль прошлого.

С гражданской войны я вернулся уже не в институт, а очертя голову «нырнул» в работу на театре.

В Первом рабочем театре Пролеткульта — сперва художником, потом режиссером, в дальнейшем с этим же коллективом впервые — кинорежиссером.

Но не это главное.¹⁵

Во Франции к версейной строфе прибегают ведущие поэты, такие как Поль Клодель, Сен-Жон Перс, позднее — Р. Шар, А. Мишо. При этом у каждого из них складывается свой, индивидуальный тип версейной строфики.

Так, Клодель использует «верлибр длинной строки», ориентированный на стизовую традицию, однако строки его могут растягиваться на три, четыре и более типографских строк, что позволит относить такие тексты уже не к стихотворным, а к прозаическим:

Le Départ

_Ce n'étaient pas là vos grandes et gracieuses manières.

Vous qui n'avez de rien d'autre à vous repentir, n'avez-vous pas, mon amour, regret de cette après-midi de juillet où vous partîtes avec une soudaine, inintelligible phrase et un oeil effrayé, pour ce voyage si long sans aucun baiser et nul adieu?

Je savais bien cependant que vous alliez partir tout à l'heure, et nous étions assis dans les rayons du soleil déclinant, vous me murmurant tout bas, car votre voix était faible, ce merci qui me faisait mal.

Tout de même ç'était bon d'entendre ces choses, et je pouvais dire ce qui

*rendait vos yeux pleins d'amour une croissante ombre,
comme quand le vent
du Sud approfondit le noir feuillage.*

*—Et ç'était bien vos grandes et gracieuses manières
que de tourner le discours ainsi sur les choses de tous les jours,
ma chérie, élevant pour l'éclair d'un sourire ces lumineuses,
pathétiques paupières.
Tandis que je m'approchais davantage,
car vous parliez si bas que je ne pouvais à peine entendre.
Mais tout d'un coup me laisser ainsi à la fin, effaré de surprise plus
que
de la perte, avec une phrase pressée, inintelligible, et un oeil effrayé, et
partir ainsi pour votre voyage d'à jamais avec pas un seul baiser et
pas adieu,
et le seul regard sans amour celui dans lequel vous passâtes,
—Çe n'était pas du tout vos grandes et gracieuses manières.¹⁶*

Характерно при этом, что, переводя на французский язык стихи английского католического поэта девятнадцатого века Ковентри Пэтмора, написанные вполне традиционной рифмованной силлаботоникой, Клодель прибегает уже к самому настоящему версе:

COVENTRY PATMORE
(Traduction par O. W. K.)

EROS ET PSYCHE

*“Amour, j'ai entendu tant de fois ton nom!
Ah! ma face trois fois, mon sein, se sont émus à la chaleur d'ailes
soudaines,
Plumes sans son par l'air tenu menant leur battement solitaire.
Longtemps me suis-je pensée pour trouver quels charmes et quels
offices.
Pourraient t'attirer, bienheureux oiseau, entre mes bras.
Et je fis des lacs, mais non point du fil qu'il fallait.
Jusqu'à ce que d'une déconvenue indéfinie
Prenant effi-oi, cette nuit.
J'ai voulu ne plus rien faire que de rester toute coite sans bouger.
Engageant, pour si tôt que tu serais dans le cadre de ma fenêtre,
ma foi
A ta volonté inconnue.
A faute, pensais-je, de filets.
Peut-être, comme un petit oiseau, qu'on peut le prendre avec du
sel.*

Et tout-à-coup –
Ah comme tu m’as saisie! – c’est toi!”
“P Mortelle, par finesse d’Immortels menée,
Qui VOUS apprit comment amorcer pour les Dieux votre lit?
Ah, Psyché,
Ainsi vous n’aviez idée aucunement
Que mon désir n’était que de me faire prendre?
Folle, ce n’était point vous, mais moi
Qui faisais cette cour si passionnément.
Et pour votre beauté, non sans blessures, j’ai combattu
Avec Hadès, avant que chez vous j’eusse une pensée seule à moi.”
“O mon céleste Amant, bien sûr. Ceci, est-ce ta bouche qui
presse mon front, Sont-ce tes bras qui s’attachent autour de ma
poitrine.
Là où s’unissent deux cœurs par leur union mieux distincts?
Par toi et par ma ceinture virgine effleurés Quels sombres,
vastes espaces de vie tout-à-coup
Brillent, comme des rayons de lune Sur une mer qu’un rêve
délectable agite ^ Ah, ne fais point le mouvement de partir! Baise-
moi, qui suis ta Femme et ta Vierge, encore!
O Amour qui comme une rose ombrages Mon cur dans une
plantureuse tranquillité. Embrasse-moi encore et tiens-moi bien
tout autour de mon cœur.
Jusque je sois toute pleine De toi, comme la coque l’est de son
papillon! – Mais comment me guider et cueillir Un bien si pur sans
profane délectation? Comment savoir si mon Amour est bien ce
qu’il me semble? Donne-moi un signe Que dans la picéenne nuit
Vient à ma couche un immortel Epoux, Et non point un démon
sous d’heureuses touffes
Cachant les gouffres de l’Enfer, De palmes et d’asphodèles”.
“Celui-ci:
Sous votre sein, ma mortelle Aimante,
Immortelle par mon baiser, sens-tu
L’élancement de cette peine exquise?
Un démon, ma Psyché, vient avec une joie stérile.
Mais les embrassements jamais d’un Dieu ne sont en vain.
“Je contiens
Une vie qui n’est point la mienne en ma zone dorée!
Mais comment
S’est-il fait une chose moins incommode
De te passer ta règle difficile (17).¹⁷

Ср. в оригинале:

EROS AND PSYCHE

*'Love, I heard tell of thee so oft!
Yea, thrice my face and bosom flush'd with heat
Of sudden wings,
Through delicatest ether feathering soft
Their solitary beat.
Long did I muse what service or what charms
Might lure thee, blissful Bird, into mine arms;
And nets I made,
But not of the fit strings.
At last, of endless failure much afraid,
To-night I would do nothing but lie still,
And promise, wert thou once within my window-sill,
Thine unknown will.
In nets' default,
Finch-like me seem'd thou might'st be ta'en with salt;
And here-and how thou mad'st me start! –
Thou art.¹⁸*

Еще интереснее выглядят версейные строфы у Сен-Жон Перса, включающие по несколько коротких предложений и занимающие по несколько строк; при этом целый текст состоит обычно из нескольких соразмерных строф, иногда отделяемых друг от друга астерисками:

ПЕСНЯ

Родился жеребенок под бронзовой листвой. Какой-то человек насыпал нам в пригоршни горьких ягод. Чужестранец. Прохожий. И вот уже шумят чужие провинции по прихоти моей. «Привет тебе, о дочь моя, под самым высоким из деревьев года».

* * *

Затем, что Солнце вошло в созвездье Льва и Чужестранец вложил свой перст в уста умерших. Чужестранец. Смеющийся. Он говорил нам об одной траве. Ах, сколько дуновений в провинциях! И как непринужденны наши пути! Сколь мне труба любезна и в плеске крыльев ученое перо!.. «Душа моя, большая девочка, да у тебя совсем чужие повадки».

* * *

Родился жеребенок под бронзовой листвой. И человек насыпал нам в пригоршни горьких ягод. Чужестранец. Прохожий. И вон как бронзовое дерево шумит! Розы и горная смола, дар песенный! Раскаты грома и флейты по комнатам. Ах, как непринужденны наши пути. И сколько же у года историй, а у Чужестранца свои повадки на всех дорогах по свету.

*«Привет тебе, о дочь моя, в прекраснейшем
из платьев года...»* (пер. Г. Погожевой).¹⁹

Аналогичным образом строятся версе Анри Мишо и Рене Шара:

Рене Шар

УТЕШЕНИЕ

*Любовь моя бродит по улицам города. Разве имеет значение, куда
она путь свой направила? Порвана времени нить. Не моя это боль-
ше любовь, может каждый с ней говорить. Обо всём позабыла она
и не помнит, кто душу ей отдал.*

*Своего двойника она ищет теперь в обещании взглядов. Пересе-
кает пространство, которое верность моя охраняет. Рисует
надежду, стирает её беззаботно. Победоносная, не принимает
участия в победах.*

*Я живу в глубине её, словно счастливый обломок кораблекрушенья.
Неведомо ей, что мое одиночество стало богатством её. На ме-
ридиане великом, где взлёт её обозначен, моя свобода её разрушает.*

*Любовь моя бродит по улицам города. Разве имеет значение, куда
она путь свой направила? Порвана времени нить. Не моя это боль-
ше любовь, может каждый с ней говорить. Обо всем позабыла она,
и не помнит, кто душу ей отдал, кто светит ей издали, чтобы
она не упала.*²⁰

В русской поэзии в традиции версе писали переводчик и друг французских поэтов Вадим Козовой, Генрих Сапгир, из прозаиков – автор *Благовествования* Венедикт Ерофеев. При этом Сапгир частично метрирует свой текст:

13-Я СИМФОНИЯ

*Еще не отзвучало начало — публика еще ворочалась дышала и
кашляла — еще в дали большого зала какое-то движенье возника-
ло — еще соседка запоздало программку изучала краем глаза — я
знал уже — с каким печальным наслаждением! — произвольно
отметая все — что он нас проведет по всем ступеням — пробегая
по нервам знойным холодом — и бросит к своим ногам волной ап-
лодисментов*

*Там — подъезд сияющий в снегу — на бегу распахнутая дверь —
старушки возле гардероба — здесь свист костей и пляски гроба! —
визжит взбесившийся клубок — прах отрясают кастаньеты —
Бобок! бобок! бобок! — и разверзается — и в это проваливается
ошеломленный зал*

Что было? — что произошло? — вылез на сцену востроносый в широких брюках — отрывисто раскланялся — скандируя и нарастая — зал открытым сердцем шел к нему — пожал сухую руку дирижера — кто ты? — ловкий мистификатор? — нет! ты эксплуататор душ человеческих — какую дьявольской уловкой сумел ты отворить наш бранный механизм — где молоточек с барабанной перепонкой — и каждому свой резонатор вставил

И вот вошло как мучаешься ты — как одинокое создание — то и дело отступаясь — летит в пролет и в пустоту — как на лету его подхватывает кто-то — в недоумении — что произошло? — “Но это безусловно гениально” — сказала седая дама спутнице

Но время кончилось — и все — из света в темноту — неспешно возвращаются к себе — троллейбусом такси метро — как будто что полчаса назад наигрывала с м е р т ь на каждом позвоночнике — и в упоенье и в тоске — как поворачивается ржавый гвоздь в доске забыли начисто! — все обернулось консерваторией толпой ползузнакомых — так прошмыгнув под колесом вильнувшей в сторону машины — еще визжат голодные колодки тормозов — уже спешат по тротуару — к себе — забыть сном — любовью — чемнибудь.²¹

В отличие от Сапгира, Ерофеев открыто ориентируется на Евангельский текст:

И было утро — слушайте! слушайте!

И было утро, и был вечер, и полыхали зарницы, и южный ветер сгнал тамаринды, и колхозная рожь трепетала в лучах заката.

И, мятежное дитя, Я очнулся в том самом образе, который утратил было в семье небожителей,

И снова увидел Землю, которую вечность назад покинул; и, сам не узнанный никем, не узнал никого.

И препоясал чресла, и на голову надел венки из увядающих трав,

И взял камышовый посох, и вышел в путь, озаренный звездами;

Сырость и мгла подмосковных болот окрыляли мне сердце предчувствием всех начал;

И — на рассвете — пришел к водоему; и вот — безмолвие оборвалось,

И вопль о помощи огласил почившие тростники, и траурный всплеск, и смятение отроков, бегущих к воде;

И, раздвинувший кусты, Я вышел навстречу мятущимся и сказал:

*“Остановитесь, добровольцы! смирите вашу отвагу и
внемлите Мне, творящие добро;
Умейте преодолевать в себе то, чем являетесь вы от
рождения, и не будьте доверчивы к импульсам, возникающим
безотчетно:
Способность к жалости и самопожертвованию — великая
ценность, завещанная пославшим Меня в этот мир, —
Но, достигший возжеленной цели, не станет ли ныне алчущий
спасения вдесятеро преданней земле и враждебным Мне началам?
Отойдите от берега; худшая из дурных привычек — решаться
на подвиг,
В котором больше вежливости, чем сострадания.
Имейте мужество быть ротозеями — даже в те мгновения,
когда гражданские обязательства побуждают вас действовать
очертя голову, —
Идите за Мной — и позвольте утопающему стать утонувшим”.*
*И воды сомкнулись над головой неведомого страдальца, и
смущение изобразилось на юных лицах, и взгядом окинули
фейерверк всплывающих пузырей,
Но, околдованные, повиновались, и с рыданием последовали
за Мной, и Я говорил им:
“Не убивайте в себе сожалений
И помните — с этого часа грудь ваша полнится тем
содержанием, для которого она предназначена;
Жертва, принесенная вами на алтарь оживления утопленника,
была бы менее преступна, но и менее благотворна для вас самих.
Не утирайте ваших слез,
Ибо свершившееся непоправимо, и дорогою ценою куплен вами
ваш отказ от великодушия.”²²*

Подводя итоги обзора, отметим, что специфическая строфическая модель организации текста, сложившаяся в европейских и русских переводах Библии для передачи древнего текста, безусловно, имеющего поэтическую природу, но переданного в переводе прозой, породила в новейшей литературе значительное количество индивидуальных стратегий развертывания текста, как собственно прозаических (версе), так и близких к ним стихотворных (верлибр длинной строки), которые занимают значительное место в современной словесности и могут как тяготеть к сакральной подоснове, так и существовать независимо от нее, сохраняя, однако, в себе память древней формы.

¹ См.: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton, 1993, pp. 1352–1353.

² См. обстоятельный обзор этой проблемы: Десницкий А. *Поэтика библейского параллелизма*. Москва, 2007, с. 42–69. Ср.: Олесницкий А. Ритм и метр ветхозаветной поэзии. *Труды Киевской Духовной Академии*. 1872. Т. II. С. 241–294, 403–472, 501–592; Вевюрко Т. Метрика архаической израильской поэзии. *Библия. Литературные и лингвистические исследования*. Вып. I. Москва, 1998, с. 123–150.

³ Луцевич Л. Ф. *Псалтырь в русской поэзии*. Санкт-Петербург, 2002.

⁴ Подробнее о формах этой экспансии см.: Орлицкий Ю. *Стих и проза в русской литературе*. Москва, 2002, с. 35–294.

⁵ См.: Нильссон Н. Русский импрессионизм: стиль «короткой строки». *Русская новелла. Проблемы теории и истории*. Санкт-Петербург, 1993, с. 220–234.

⁶ http://golden-ship.ru/knigi/3/simeonNB-BG.htm#_Тoc221206556 (3.04.2012)

⁷ http://golden-ship.ru/knigi/3/simeonNB-BG.htm#_Тoc221206564 (5.07.2012)

⁸ <http://hilarion.ru/2010/02/23/608> (5.07.2012)

⁹ http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html (9.09.2012)

¹⁰ <http://www.gutenberg.org/files/17708/17708-h/17708-h.htm> (9.09.2012)

¹¹ Бергман А. *Гаснар из тьмы*. Москва: Наука, 1981, с. 56.

¹² <http://www.bartleby.com/142/91.html> (11.09.2012)

¹³ <http://nicshe.net/zoratusra.php> (11.09.2012)

¹⁴ Бергман А. *Гаснар из тьмы*. Москва: Наука, 1981, с. 100.

¹⁵ http://lib.ru/CINEMA/kinolit/EJZENSHTJEJN/s_kak_ya_stal_rezhisserom.txt (9.09.2012.)

¹⁶ <http://www.pierdelune.com/claudel1.htm> (3.04.2012)

¹⁷ [http://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8mes_\(Patmore\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8mes_(Patmore)) (3.04.2012)

¹⁸ <http://classlit.about.com/library/bl-etexts/cpatmore/bl-cpatmore-unknown-2-12.htm> (5.07.2012.)

¹⁹ <http://www.kreschatik.nm.ru/21/30.htm> (11.09.2012)

²⁰ http://anch.info/reader/french_poetry/char/ (11.09.2012)

²¹ Сапгир Г. *Складень*. Москва: Время (Поэтическая библиотека), 2008, с. 160–161.

²² http://www.modernlib.ru/books/erofeev_venedikt/blagovest/read_1/ (11.09.2012)

ЛИТЕРАТУРА

Blake W. *The Marriage of Heaven and Hell*. http://www.levity.com/alchemy/blake_ma.html

Claudel P. *Le Départ*. <http://www.pierdelune.com/claudel1.htm>

De La Nuit G. *Par Louis Bertrand Fantasies a La Manière de Rembrandt et de Callot*. Paris, 1845. <http://www.gutenberg.org/files/17708/17708-h/17708-h.htm>

Patmore C. Eros and Psyche. *The Unknown Eros*. <http://classiclit.about.com/library/bl-etexts/cpatmore/bl-cpatmore-unknown-2-12.htm>

Poèmes (Patmore). *La Nouvelle Revue Française*. [http://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8mes_\(Patmore\)](http://fr.wikisource.org/wiki/Po%C3%A8mes_(Patmore))

The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics. Edited by Alex Preminger & T.V.F. Brogan Frank J. Warnke, O. B. Hardison, Jr., and Earl Miner, Associate Editors Princeton, 1993.

Whitman W. *Leaves of Grass*. <http://www.bartleby.com/142/91.html>

Бертран А. *Гаспар из тьмы*. Москва: Наука, 1981.

Вевурко Т. Метрика архаической израильской поэзии. *Библия. Литературные и лингвистические исследования*. Вып. 1. Москва: РГГУ, 1998, с. 123–150.

Десницкий А. *Поэтика библейского параллелизма*. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007, с. 42–69.

Ерофеев В. *Благовест*. В Сети: http://modernlib.ru/books/erofeev_venedikt/blagovest/read_1/

Луцевич Л.Ф. *Псалтырь в русской поэзии*. Санкт-Петербург: Дмитрий Булаин, 2002.

Нильссон Н. Русский импрессионизм: стиль «короткой строки». *Русская новелла. Проблемы теории и истории*. Санкт-Петербург: СПбГУ, 1993, с. 220–234.

Ницше Ф. *Так говорил Заратустра*. В Сети: <http://nicshe.net/zoratusra.php>

Олесницкий А. Ритм и метр ветхозаветной поэзии. *Труды Киевской Духовной Академии*. Т. II. 1872, с. 241–294, 403–472, 501–592.

Орлицкий Ю. *Стих и проза в русской литературе*. Москва: РГГУ, 2002. с. 35–294.

О гимнах преп. Симеона Нового Богослова. *Божественные Гимны*. http://golden-ship.ru/knigi/3/simeonNB-BG.htm#_Тoc221206556

Преподобный Симеон Новый Богослов. Гимн 6. Увещание к покаянию и о том, каким образом воля плоти, сочетавшись с волей Духа, соделывает человека богоподобным. *Божественные Гимны*. http://golden-ship.ru/knigi/3/simeonNB-BG.htm#_Тoc221206564

Преподобный Симеон Новый Богослов. Святого отца нашего Симеона мистическая молитва, в которой он призывает Святого Духа, созерцая его. Прииди, Свет истинный». *Избранные гимны*. <http://hilarion.ru/2010/02/23/608>

Сапфир Г. *Складень*. Москва: Время (Поэтическая библиотека), 2008.

Сен-Жон Перс *Анабасис*. <http://www.kreschatik.nm.ru/21/30.htm>

Шар Р. *Утешение*. В Сети: http://anch.info/reader/french_poetry/char/

Эйзенштейн С. Как я стал режиссером. *Избранные произведения в 6 томах*. Москва: Искусство, 1968.

BĪBELES MOTĪVI MŪSDIENU ŠAUSMU LITERATŪRĀ: STĪVENA KINGA DAIĻRADES PIEMĒRS

Summary

Biblical Motifs in Modern Horror Literature: the Example of Stephen King's Fiction

The present paper offers an insight in modern horror fiction and the way it uses and incorporates Biblical motifs, images and allusions.

After brief introduction into the horror genre and its usage of Biblical elements in the so called 'occult novels' of the 1960–70s, the paper proceeds to analyse the main research topic – novel 'The Green Mile' by the so called live classic of horror fiction Stephen King. The paper offers an analysis of the novel as a detailed paraphrase of the events described in the New Testament.

The main character of the novel – a condemned criminal John Coffey waiting for his execution in the death row of an American prison – is revealed as a portrayal of Jesus Christ through a series of both visible and obscure parallels to the imagery and events described in the Gospels. These parallels include: John's initials, his healing powers, soft-heartedness and, finally and most explicitly – his unjust condemnation and execution.

The novel thus provides a broad analysis of themes such as punishment, guilt and responsibility and is one of the brightest examples of evangelical paraphrase in the literature of past decades.

Key-words: Biblical allusions, Biblical imagery, horror fiction, paraphrasis

*

Šausmu literatūra – fantastiskās literatūras atzars, kas aktīvi rosina psiholoģisko baiļu un spriedzes izjūtas, – ir viens no tiem žanriem, kurus nereti uzlūko ar aizdomām, jo tiek uzskatīts, ka tie ir primitīvi stāsti, kas labākajā gadījumā domāti lasītāja baidīšanai, sliktākajā – verbālai ļaunāko tieksmju apmierināšanai. Vairāki mūsdienu ārvalstu literatūr-kritiķi, piemēram, Rodžers Šlēbins (*Roger Schlobin*) un Džīna Viskere (*Gina Whisker*), tomēr secinājuši, ka šausmu žanra primārais uzdevums ir gluži cits – tas atspoguļo sava laika vidi un vērtības, parādot, no kā

konkrētajā sabiedrībā visvairāk baidās, kas ir “ienaidnieka” tēls; vēl vairāk – šausmu literatūra kalpo par “ventili” šīm bailēm, jo dod iespēju tās izdzīvot un pārvarēt drošas distancēs apstākļos. Līdz ar to šī žanra teksti ir piesātināti ar simboliskiem un “kodētiem” tēliem, kuros lasītājs atpazīst savu baiļu projekcijas arhetipiskā līmenī.

Iespējams, doma, ka šausmu žanra darbos varētu sastapt bibliskas atsaucēs, var pārsteigt, taču Bībele, pateicoties tās atpazīstamībai, ir ideāls pamats intertekstualitātei, ko plaši izmanto arī šausmu žanra autori. Vislabāk zināmais piemērs ir tā sauktā okultā paveida literārie darbi, kuri īpašu popularitāti iekaroja 20. gadsimta 60. – 70. gados un kuros varoņa – briesmoņa pretstati aizgūti no kristīgās reliģijas pretpoliem. Slavenākie šī tipa darbu piemēri ir Airas Levina (*Ira Levin*) *Rozmarijas bērns*, Deivida Zelcera (*David Seltzer*) *Zīme* un Viljama P. Bletija (*William P. Blatty*) *Sātana izdzinējs*, kuri modificēja priekšstatu par šausminošo, sasaistot to ar tālaika cilvēku prātos gana reālu tēmu – sātānismu un okultismu. Šī paveida romāni iemantoja lielu popularitāti, taču līdz ar reliģijas nozīmes pakāpenisko zudumu mūsdienu sabiedrībā ir zudusi arī šo darbu aktualitāte: tā drīzāk jau kļūst par klišeju.

Šī pētījuma tēma ir mūsdienu šausmu žanra tā dēvētā dzīvā klasiķa Stīvena Kinga daiļrade, kurā bibliskais ietverts ne tik burtiskā un tāpēc daudz patstāvīgākā aspektā, proti, Kinga darbos bieži gan tiešā, gan netiešā veidā izmantots metaforisks skatījums uz pasauli kā garīgu vidi, kurā figurē skaidri nodalīts labais un ļaunais un cīņa starp šīm kategorijām norisinās nevis fiziskā, bet garīgā līmenī – to apliecina vairāki rakstnieka darbi, kas izpelnījušies plašu sabiedrības rezonansi, piemēram, monumentālais romāns *Pretošanās* (*The Stand*, 1978), romānu cikls *Tumšais tornis* (*Dark Tower*, 1977 – 2004) u. c. Intervijā žurnālistam Džozefam Moseri Kings stāsta:

Es neuzskatu sevi par Dieva stenogrāfu. Es ticu Dievam... bet tas nenozīmē, ka zinu, ko Dievs domā. Es sev saku – kā būtu, ja mēs pret Dievu un Viņa darbiem izturētos ar tikpat lielu nopietnību, tos aprakstītu tikpat sīki un cieņpilni, kā daudzi romānu autori apraksta ļauno un tā darbus? Tā nu es ķēros pie darba un saņēmu visu interesantu sabiedrības reakciju. Par dažām no manām grāmatām lasītāji saka, ka Dieva pieminēšana viņus atbaidot. Es domāju – lūk, šiem ļaudīm nav problēmu ar vampīriem, dēmoni, golemi, vilkačiem un tā tālāk, bet, tikko tu darbībā pieminī Dievu, kurš varēja paņemt pārīs sardiņu un cepumus un to visu pārvērst par maizēm un zivīm, tad viņiem parādās problēma! Un tad es sev saku – ja tev ir problēma, tātad mans romāns dara tieši to, kas

šausmu un spriedzes romānam ir jādara – mudina palūkoties zem notikumu virsējā slāņa un paglauda lasītāju pret spalvu.¹

Fanātiski, nejutīgi kristieši no S. Kinga neizpelnās žēlastību, taču kristietības dziļākie aspekti, cilvēkmīlestības un upura jēdzieni rakstniekam nav sveši. Šai pētījumā skatīts viens no slavenākajiem Kinga romāniem *Zaļā jūdze* (*The Green Mile*, 1993), kurā pārdabiskais aspekts aprobežojas ar brīnumiem un vīzijām, bet romāna kopīgā ievirze liecina par bibliisku parafrāzi, ko papildina liels skaits alūziju uz Svētajiem Rakstiem.

Romāna darbība notiek ASV 30. gadu Lielās depresijas laikā; to vēsta cietuma nāvinieku korpusa ilggadējais uzraugs, lietišķais, mazliet ciniskais, bet kopumā labsirdīgais Pols Edžkoms. Kādu dienu nāvinieku nodaļā tiek saņemts jauns “sūtījums” – milzīga auguma tumšādains vīrs Džons Kofijs, kura vaina divu mazu meitenišu izvarošanā un slepkavībā šķiet pilnīgi pierādīta. Dīvainā nesaderībā ar apsūdzību Džons izrādās kluss, maigas dabas cilvēks, kuram bailes pat iet gulēt tumsā. Taču, laikam ejot un Kofija pēdējai stundiņai tuvojoties, Pols arvien skaidrāk sāk nojaust, ka Džons nav vainīgs viņam piedēvētajā noziegumā, vēl vairāk – atklājas, ka Džonam piemīt neizskaidrojams talants dziedināt slimības... Tomēr tiesas lēmumu mainīt nav Pola spēkos, tāpēc vēl pēc daudziem gadiem, jau būdams veco ļaužu pansionāta iemītnieks, viņš ar skumjām atskatās uz savu nespēju ietekmēt nevainīga cilvēka nosūtīšanu uz elektrisko krēslu.

Priekšvārdā rakstnieks atklāj, ka tēmu iedvesmojusi interese par nāvēssoda izpildē iesaistīto cilvēku psihi:

Kā tas varētu būt, es zilēju, – noiet pēdējos četrdesmit jardus līdz elektriskajam krēslam, apzinoties, ka tajā tevi sagaida nāve? Ko nozīmē sajūsties kā cilvēkam, kurš piesaista apsūdzēto pie krēsla... vai pagriež slēdzi? Ko tāds darbs no cilvēka prasa? Izkropļo vai pacilā?²

Šo tēmu Kings sasaista ar Jaunās Derības evaņģēlijos aprakstītajiem notikumiem, kuri tāpat vēsta par nevainīga cilvēka notiesāšanu un nāvi, un risina, veidojot *Zaļo jūdzi* kā mūsdienīgu Kristus ciešanu stāsta parafrāzi, koncentrējot uzmanību galvenokārt nevis uz upura, bet uz bendes personību un psiholoģisko analīzi.

Romāna darbība, izņemot dažas epizodes, notiek cietumā, šādi atainojot izolāciju un ieslodzīto izmisumu. Taču, kā izrādās, arī šaurajā vidē uzplaukst cilvēciskas jūtas, pieķeršanās, ir pat humors un īsta draudzība. Cietumu no šī aspekta var uzlūkot par pasaules metaforu, kurā gan ir

daudz ļaunuma un katrs neizbēgami gaida savu nāves stundu, savu “zaļo jūdzi” (tā romānā tiek dēvēts gaitenis, pa kuru notiesātais mēro savu pēdējo ceļu uz elektrisko krēslu), bet kurā arī labais un cēlais ir sastopams visnegaidītākajās vietās un izskatā.

Pirmo signālu par to, ka tas ir stāstījums ar bibliisku nokrāsu, dod divu galveno varoņu personvārdi – cietumsargs Pols atsauc atmiņā sākotnēji neticīgā apustuļa Pāvila tēlu, bet ieslodzītā Džona Kofija iniciāļi angļu valodā – J. C. – atbilst Jēzus Kristus iniciāļiem. Šiem iniciāļiem tiek atkārtoti pievērsta lasītāja uzmanība, jo iepazīstoties Džons allaž par savu uzvārdu piebilst: *Tāpat kā dzēriens, tikai raksta citādi*. Interesanti – sākotnēji rakstnieka iecerē varoņa vārds bijis Lūka³, kam arī ir bibliiska konotācija, taču Džons rakstniekam acīmredzot šķitusi labāka izvēle, jo ļauj norādīt vienlaikus gan uz Kristu, gan citu Jaunās Derības tēlu – evaņģelistu Jāni, “mīlestības apustuļi”.

Džona raksturs ir izteikti naivs un bērnišķīgs – mūsdienu cilvēks, iespējams, nodēvētu viņu par viegli garīgi atpalikušu, taču viņā slēpjas milzīgs iekšējais spēks un līdzjūtība. Tāpat kā Kristus, Džons spēj neizskaidrojami un tikai ar pieskārienu dziedināt fiziskas sāpes un slimības, pat augšāmcelt mirušos (viņš atdzīvina viena ieslodzītā pieradināto un cietumsarga brutāli nogalēto pelīti). Kāda vizuāla savdabība, viens no retajiem fantastiskajiem romāna elementiem: Džona dziedināšanas laikā no cilvēkiem tiek “izdzīti” dēmoni, kas parādās melnu mušu izskatā:

Kofija mute atvērās: tā dažreiz atver muti zirgi – ar redzamu nepatiku, atšiepdami lūpas un kā izsmieklā atņirgdami zobus. Pēc tam viņš izelpoja spietu siku, melnu kukainiņu, tā kā mušiņu, tā kā kniņļu. Tie pariņķoja ap viņa ceļgaliem, sāka bālēt un izgaisa.⁴

Mušas un to saistība ar dēmoniem un slimību rada asociācijas ar Bībelē sātanam piešķirto vārdu Belcebuls, tulkojumā – “mušu valdnieks”⁵.

Džons izdziedina arī savu cietumsargu Polu, kuru nomoka ilggadēja un vīrieša cieņu pazemojoša kaite – urīnpūšļa iekaisums. Pols sākotnēji ir skeptisks, taču uz dziedināšanu reaģē ar apbrīnu:

Nu pat biju uz sevis sajutis, ko nozīmē izdziedināšana, mūsu Visu-spēcīgā Kunga Jēzus īstenā balva. [...] es neticēju, ka Džons Kofijs ir burvis. Kad viņš man pieskārs, es sajutu, ka esmu divaina, apbrīnojama dziednieka rokās.⁶

Vēlāk Pola domās redzama neskaidra analogija starp Kristu un Kofiju: *[...] viņš [...] izsūc no (mums) sāpes un varbūt arī nāvi⁷*. Pārliciecinājies par Kofija pārdabiskajām spējām, cietuma uzraugs slepus izved Džonu no

ieslodzījuma, lai tas izdziedinātu viņa priekšnieka sievu Melindu, kura slimo ar vēzi pēdējā stadijā. Dziedināšanas brīdī Džons atkal it kā “izsūc” no slimās sievietes spietu melno, slimību izraisošo dēmonu mušu, taču vēlāk šo mušu spietu Džons “ieelpo” savā mocītājā – otrā cietumsargā Persijā, kurš izceļas ar varmācību pret ieslodzītajiem. Persijam mušu spiets atņem prātu – tā, protams, nav tieša paralēle ar Bībeles stāstu par Jēzu, kurš dziedinot izden dēmonus no cilvēkiem un pavēl tiem ieiet cūkās (*Tad Jēzus viņam jautāja: “Kā tevi sauc?” Viņš sacīja: “Leģions.” Jo daudz ļaunu garu bija viņā iegājuši. Tie Viņu lūdza, lai Viņš tiem nepavēlētu nobraukt bezdibenī. Bet tur bija liels cūku pulks ganos uz kalna. Un ļaunie gari Viņu lūdza, lai atļaujot tiem ieiet cūkās – un Viņš tiem to atļāva.*⁸), taču līdzība ar šo epizodi ir saskatāma.

Zīmīga ir vēl kāda detaļa – Džonam dziedinot Melindu, sieviete pēkšņi it kā atgūstas no vēža izraisītās prāta aptumšošanās un jautā: *Kas tu tāds esi? Un kāpēc tev uz rokām un pleciem ir tik daudz rētu? Kas tevi tik stipri sakropļojis?*⁹ Rētas uz rokām veido skaidri vizualizējamu paralēli ar Kristus brūcēm. Uz kristoloģisku alūziju šķiet norādām arī fakts, ka Džons, tāpat kā Jēzus, pēc dziedināšanām zaudē spēkus. Džona veiktos brīnumus var apliecināt četri klātesošie sargi, šis skaitlis, iespējams, norāda uz četriem evaņģēlistiem.

Melinda pateicībā par izdziedēšanu uzdāvina Džonam medaljonu ar Sv. Kristapa (Kristofera) attēlu. Šai dāvanai ir simboliska nozīme: sena leģenda par Sv. Kristoferu stāsta, ka viņš bijis pārcēlājs, kurš tikai ar pūlēm spējis pārnest pāri upei Kristu maza bērna izskatā – tas noticis tādēļ, ka uz Kristus pleciem gūlies visu pasaules grēku smagums.¹⁰ Arī uz Kofija pleciem it kā gulstas neredzams smagums – cietumsargiem rodas *priekšstats, ka viņš žēlo visu pasauli, un šīs jūtas ir tik visaptverošas, ka pilnīgi atvieglot dvēseli nemaz nav iespējams... No (viņa) acīm vienmēr lāsoja asaras – kā asinis no nedzīstošas brūces*¹¹. Džona tēlā lasītājs redz “pasaules sāpju nešanu” – Džons cieš ne tikai tāpēc, ka ir uzņēmies cita cilvēka (rūditā noziedznieka Mazuļa Billija) vainu abu meitenišu slepkavībā, bet arī tāpēc, ka pasaulē valdošais ļaunums viņu neizsakāmi nomāc, citu cilvēku sāpes viņš izjūt kā savējās:

*Es esmu noguris no sāpēm, kuras es dzirdu un jūtu. Esmu noguris no tā, ka pastāvīgi kaut kur eju, vientuļš un visu pamests. Man nekad nav bijis drauga. Es esmu noguris no cilvēkiem, kuri tik šausmīgi cits citu neieredz.*¹²

Diezgan viegli saskatāma paralēle ar Jesajas grāmatā atrodamo Mesijas raksturojumu:

[..] *vīrs, kam nebija svešas sāpes un kas bija norādīts ciešanās, tāds, kura priekšā aizklāja vaigu, tā nicināts, ka mēs viņu ne par ko neturējām. Taču viņš nesa mūsu sērgas un ciešanas, un mūsu sāpes viņš bija uzkrāvis sev, kurpretī mēs viņu uzskatījām par sodītu, Dieva satriektu un nomocītu.*¹³

Tāpēc Džons romāna noslēgumā atsakās no Pola piedāvātās iespējas bēgt un elektrisko krēslu uzlūko kā atbrīvotāju. Sevis justās citu cilvēku sāpes viņš apraksta kā stikla lauskas, kas duras galvā, radot asociācijas ar ērkšķu kroni.

Viņš tiek nepatiesi apsūdzēts, notiesāts uz nāvi un beidzot arī nonāvēts. Cietuma nosaukums ir Aukstais Kalns, kas, protams, rada arī asociācijas ar Golgātu. Arī Džona lūgšana pirms eksekūcijas norāda uz līdzību ar Kristu: tā ir bērna lūgšana pirms gulētiešanas, kurā netiek lūgta grēku piedošana, jo tādu lūdzējam gluži vienkārši nav.

Elektriskajam krēslam ar krustu šķietami nav daudz līdzības, tomēr – abi moku rīki ir izgatavoti no koka, pie abiem piesiets/piekalts, notiesātais vairs nespēj saviem spēkiem pakustēties. Vēl zīmīgi: daudzi ieslodzītie soda vietā atvainojas klātesošajiem nogalināto piederīgajiem par to, ko darījuši, tikai Džons Kofijs atvainojas par to, *kas viņš ir*. (Latviski frāze tulkota neprecīzi – *kāds es esmu*, angļu oriģinālā – *kas es esmu*.) Nozieguma, par ko atvainoties, Džonam nav, bet viņš kā līdzjūtības pilns dziedinātājs brutālajā pasaulē neiederas. Taču vārdkopā *kas es esmu* atbalsojas arī Bībeles Dieva teiktais (*Dievs sacīja uz Mozu: “ES ESMU, kas ES ESMU.” Viņš sacīja: “Tā tev jārunā ar Israēla bērniem: ES ESMU – tas mani sūtījis pie jums.”*¹⁴). Klātesošie Džona teikto nesaprot un, uzskatīdami par noziedznieku, lamā un lād viņu; šādi tiek nostiprināta paralēle Džons – Kristus.

Pola sirdssāpes pēc veiktās eksekūcijas savukārt atspoguļo “ikdienas kristieša” skumjas, apzinoties savu vainu Džona/Kristus nāvē:

[..] *mums būs lemts nokaut Dieva radītu būtņi, kura nav nodarījusi ļaunu ne mums, nedz kādam citam. Es gribu zināt, kas būs, kad es nonākšu sava Radītāja priekšā un Viņš pieprasis man paskaidrot, kāpēc es to izdarīju. Vai es atbildešu, ka tas bija mans darbs?*¹⁵

Ļoti izteiksmīgs ir Pola sapnis, kurā viņš redz sevi kā centurionu, kurš naglo krustā Kristu – Džonu.

Sapņi man rādījās Golgāta. No rietumiem nāca pērkona grāvieni, un gaiss smaržoja pēc kadīķogām. Rupjais, Harijs, Dīns un es četrtā stāvējām bruņās un ķiverēs. [..] Vīrs mums slējās trīs krusti.

Vidējā bija piesists Džons Kofijs. Sānu krustos karājās Persijs Vetmors un Eduārs Delakruā¹⁶. Es palūkojos uz savu roku un ieraudzīju tajā asiņainu āmuru. “Mums viņš jānoņem, Pol!” kļiedza Rupjais. “Mums jādabū viņš zemē!” Jā gan. Bet mēs to nevarējām, jo trepes bija aiznestas.¹⁷

Romānā notiek trīs eksekūcijas, no kurām divas ir pelnītas (bet tikai viens izdarīto nožēlo), viena nepelnīta, un šādi “trīs krustu” simbols tiek nostiprināts. Interesanti, ka visi Džona izdziedinātie iemanto nedabiski ilgu mūžu – Pols savu stāstu vēsta, būdams jau 104 gadus vecs. Zināmā mērā Džons ir sodījis viņu pašu – sodījis ar dzīvi un atmiņām par izdarīto.

Protams, *Zaļā jūdze* nav simtprocentīgi precīzs evaņģēlija satura pārstāsts, jo Džona Kofija tēlā parādās tikai atsevišķi Jēzus aspekti, taču, savijot tēmas par sodu, vainu un atbildību, romāna evaņģēliskā parafrāze ir sevi pilnībā attaisnojusi un piešķīrusi izteiksmīgu zemtekstu darbam, kurš citkārt būtu vien labs psiholoģisko šausmu žanra paraugs.

¹ Mauceri J. B. *Interview with a King*. <http://www.angelfire.com/tx/SKPage/Interview3.html> (skatīts 10.01.2012.).

² Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001, 3. lpp.

³ Turpat, 2. lpp.

⁴ Turpat, 157. lpp.

⁵ Marka 3:22.

⁶ Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001, 161.–162. lpp.

⁷ Turpat, 264. lpp.

⁸ Lk. 8: 30–33.

⁹ Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001, 261. lpp.

¹⁰ Scudder H. E. The Legend of St. Christopher. *The Book of Legends*. Yesterday's Classics. North Carolina: Chapel Hill, 2006, pp. 31–36.

¹¹ Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001, 106.–107. lpp.

¹² Turpat, 388. lpp.

¹³ Jes. 53:3–4.

¹⁴ 2. Moz. 3:14.

¹⁵ Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001, 386. lpp.

¹⁶ Zīmīgais uzvārds – Eduārs No Krusta – atbilst šī varoņa ļoti nepatīkamajai nāvesoda epizodei, kas attaisno romāna klasifikāciju šausmu žanra kategorijās. – B. S.

¹⁷ Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001, 333. lpp.

LITERATŪRA

Bībele. 1965. gada izdevuma revīzija. Rīga: Latvijas Bībeles biedrība, 2008.

Kings S. *Zaļā jūdze*. Rīga: Aplis, 2001.

Mauceri J. B. *Interview with a King*. <http://www.angelfire.com/tx/SKPage/Interview3.html> (skatīts 10.01.2012).

Schlobin R. C. Fantasy versus Horror. *Survey of Modern Fantasy Literature*. Ed. Frank N. Magill. New York: Englewood Cliffs, 1983, pp. 59–66.

Scudder H. E. The Legend of St. Christopher. *The Book of Legends*. Yesterday's Classics. North Carolina: Chapel Hill, 2006, pp. 31–36.

Whisker G. *Horror Fiction: An Introduction*. New York, etc.: Continuum, 2005.

Галина Василькова

ЕВРЕЙСКИЕ ПОГРОМЫ 1905 ГОДА В РУССКОЙ ПРОЗЕ КОНЦА 20-Х – НАЧАЛА 30-Х ГОДОВ ХХ ВЕКА

Summary

*Anti-Jewish Mayhems of 1905 in Russian Prose of
the 1920 – 30s*

Anti-Jewish mayhems were a mass phenomenon during the first Russian Revolution. This is reflected in the works on the revolution of 1905, established in the late 1920's and early 1930's based on personal life experiences of Maxim Gorky, Vladimir Zhabotinsky, Boris Zhitkov, Valentin Kataev, Semen Rosenfeld and other writers. This article analyzes two works – a novel by Zhitkov 'Victor Vavich' and 'An Old Story' by Rosenfeld. Comparing these works, the author of the article concludes: both writers portrayed mayhem not only as a tragedy of the Jewish people, but also as a crash of the humanistic foundations of the culture.

Key-words: Anti-Jewish Mayhems, revolution of 1905, Boris Zhitkov, Semen Rosenfeld, 'Victor Vavich', 'An Old Story'

*

Исследователи отмечают, что в судьбе евреев Российской империи революция 1905 года и ее поражение сыграли решающую роль, как в подъеме национального самосознания, так и в огромной эмиграции евреев из России...¹. На эти процессы повлияли, а первую очередь, многочисленные еврейские погромы, прокатившиеся в 1905 – 1906 гг. по Российской империи. С января до начала октября 1905 г. (то есть за 9 месяцев) в стране произошло 54 погрома, а после подписания Манифеста 17 октября 1905 г., предоставлявшего населению умеренные политические свободы, до сентября 1906 г. (за 10 месяцев) около 650 погромов, было убито 3103 еврея и около 20 тысяч ранено.²

Конечно, столь масштабное явление не могло не оставить след в произведениях о Первой русской революции, созданных на основе личного жизненного опыта такими разными писателями как Максим Горький, Владимир (Зеев) Жаботинский, Борис Житков, Валентин Катаев, Семен Розенфельд³.

В своей статье я остановлюсь лишь на двух произведениях, созданных в конце 20-х – первой половине 30-х годов, – *Викторе Ва-*

вике Бориса Житкова и *Старинной повести* Семена Розенфельда, поскольку они долгое время практически были исключены из истории русской литературы и не были предметом внимания литературоведов. Вторая причина, по которой выбор пал именно на эти произведения, — важная структурообразующая функция, которую выполняет в них «погромная» тема.

У романа *Виктор Вавич* долгая и непростая история. Первая часть романа была начата в 1926 и закончена в 1928 году, вышла отдельной книгой в начале 1929 года. Вторая книга, над которой Житков работал с конца 1928 по октябрь 1931, увидела свет лишь в 1934 году. Но полное издание *Виктора Вавича* (в трех книгах) при жизни автора из-за цензурных претензий так и не состоялось. Упреки цензуры отчасти были связаны с тем, что в центр своего повествования Житков поставил не революционера, а околоточного надзирателя Виктора Вавича и что точка зрения на революционные события в романе — это *взгляд из окна полицейского участка*.⁴ Однако именно это позволило писателю взглянуть на события 1905 года «остраненно», не трафаретно.

Еврейская тема является в романе *Виктор Вавич* сквозной, причем она существует не сама по себе, а тесно связана с темой революции. Истоки такого подхода кроются в биографии Бориса Житкова: в 1905 году, будучи студентом Новороссийского университета, он принимал участие и в революционных выступлениях, и в отрядах еврейской самообороны. По утверждению В. Шубинского, Житков даже дружил с Владимиром Жаботинским.⁵

Основное действие романа развивается в одном из городов на юге России, находящихся в черте оседлости. Однако примет какого-то конкретного города в *Викторе Вавиче* нет (в отличие, например от реалий Одессы в романе В. Жаботинского *Пятеро*, в *Старинной повести* С. Розенфельда и в *Белеет парус одинокий* В. Катаева). Это говорит о стремлении Житкова не привязывать действие к конкретному месту, дать предельно обобщенную картину событий.

Молодой провинциал Виктор Вавич приезжает из небольшого уездного городка в губернский город Н., чтобы устроиться на службу в полицию. Он сразу же обращает внимание на то, что в городе много евреев. По ходу повествования Житков исподволь демонстрирует отношение к «еврейскому вопросу» представителей разных слоев населения.

Торговое сословие видит в евреях конкурентов. Тетка Груни Сорокиной, невесты Вавича, торговка *пухом и пером*, жалуется на евреев,

что они *дохнуть не дают. Уж верно говорят, что ни пуха, ни пера не оставят*⁶.

Широкое хождение в городе Н. имеет точка зрения на евреев как на исключительно богатых людей. Эту позицию разделяет и Виктор Вавич. Показывая город невесте, приехавшей из провинции, он говорит: *Вот гостиница. Богатые становятся. Больше еврей*⁷. Но скоро ему приходится убедиться, что есть евреи, которые живут в ужасающей нищете. Виктору Вавичу приходится разбираться по долгу службы с кляузными, которые пишут на своих соседей-евреев отставной генерал (он жалуется, что еврейская семья торгует спиртным в обход закона). Ретивый служака Вавич, не обнаружив в убогой еврейской квартире признаков торговли водкой, спешит доложить об этом генералу-кляузнику, но оказывается, что генералу вовсе не нужны доказательства невинности евреев, он хочет, чтобы полиция приняла к ним меры на основании его доноса.

Еще один вариант проявления антисемитизма Житков демонстрирует в случае с директором Земельного банка Андреем Степановичем Тиктиным. Он является гласным (депутатом) городской Думы и гордится тем, что на одном из заседаний *<...> отстаивал земельный участок под еврейское училище. Он щегольнул юдофильством: внятно и с достоинством...*⁸. Но на самом деле «юдофильство» Тиктина — не более чем средство маскировки глубоко скрытого неприязненного отношения к евреям. Это истинное отношение проявляется в результате публикации в городской газете статьи под названием *Земельный национализм*, подписанной псевдонимом Номо⁹:

Конечно, все можно объяснить случайностью, — читал Тиктин. — <...> Случайно могут оказаться вместе и сто двадцать восемь человек одного вероисповедания. <...> «Это наш “Земельный банк”, роскошное палацо... Нет, это русские хоромы с хозяином в боярской шапке, с боярской бородой, а вокруг — столынки и подъячие. Где уж поганым иноверцам! Бьем челом...»

<...>

*Действительно, большинство служащих были русские. Было несколько поляков, немцы, был даже латыш, но евреев в «Земельном банке» не было.*¹⁰

Обвинение справедливо, но Тиктин возмущен тем, что его, человека передовых взглядов (каким он себя считает), посмели обвинить в антисемитизме: *Почему это передовитость измеряется еврейским вопросом? Да скажите, пожалуйста! Так эксплуатировать свою угнетенность!*¹¹ — возмущается он.

Однако позже, столкнувшись с неприкрытым антисемитизмом одного из своих собеседников, Тиктин высказывает совершенно противоположную мысль, признавая справедливость упреков фельетониста. И все-таки при этом он держит себя так, словно выступает на думском заседании, т.е. опять «щеголяет юдофильством».

Еще один взгляд на «еврейский вопрос» отражён в письме Виктора Вавича к матери. Текст этот замечателен тем, что в нем запечатлен «положительный», с точки зрения русского обывателя, образ еврея:

А евреи некоторые бывают, я даже сам видел, прямо как русские, и даже не обижаются, сами говорят — я жид, и смеются. Бывают славные. И крестятся некоторые, так что совсем как русские, и даже своих <...> ругают.¹²

То есть хороши те евреи, которые отказываются от своей веры и своего народа, ассимилируются и становятся «как русские», то есть перестают быть евреями.

Противоположное отношение к евреям демонстрирует Житков, описывая любовь сестры Виктора Вавича Таиньки к музыканту Илье Израильсону. Девушку привлекает именно то, что Илья не такой, как другие (примечательно, что она мысленно называет его *Израиль*). Но семитофильство Таньки скорее исключение, чем правило.

Пример оголтелого, животного антисемитизма являет собой бакалейщик Болотов. Он считает, что евреи являются главными зачинщиками революционной смуты:

— А кому это самодержавие наше всего больше против шерсти? ... Жи-дам! — и Болотов выпрямился на стуле и плотной пятерней хлопнул по краю стола. — Свободу! Кричат. Кому свободу, дьяволы? Им? Свободней чтоб на шею сесть? Они и без прав все в кулак зажали, во как. Достань-ка ты рубль-целковый без жида. Попробуй!.. Царя им долой! Царем и держимся. Пока царь русский, так и держава русская, а не ихняя.¹³

Болотов представляет в романе идеологию черносотенного *Союза русского народа*. Не случайно именно он оказывается в октябре 1905 года во главе одного из отрядов погромщиков.

Погром, разразившийся в городе Н. после опубликования царского манифеста, предстает в романе *Виктор Вавич* как концентрированное проявление антисемитизма. Б. Житков показывает, что настороженное отношение к евреям как к «чужим» во время погрома трансформируется в отношении к ним как к «не-людям», поскольку

ку они оказываются вне всяких — религиозных, нравственных и юридических — законов. Наиболее ярко это проявляется в описании погрома в слободке, когда озверевшая толпа распинает на воротах дома большую девушку-еврейку:

*— Гу! Гу-ух! — орали <...> с крыльца, глядели красными лицами туда через головы, на ворота. Пялились, тискались наперебой.*¹⁴

Жестокое убийство превращается в захватывающее зрелище. Погром возвращает, отбрасывает людей даже не в средневековье, а во времена языческого Древнего Рима, когда убийство рабов на арене служило развлечением для публики. Более того, погром является предвестием гибели гуманистической культуры: символично, что вместе с предметами утвари из окна на улицу погромщики выбрасывают музыкальный инструмент — пианино:

*Санька побежал, и следом за ним черное махнуло в воздухе. Санька успел увидеть пианино, и грохнуло сзади, как взрыв, и неистовый крик и свист в толпе, и сразу треск и стекольный всхлип пошел по площади.*¹⁵

Революционная ситуация 1905 года обнажила многие скрытые противоречия, в том числе и тот факт, что антисемитизм в России фактически санкционировался государством. В борьбе с революционерами самодержавие использовало антиеврейские настроения и провоцировало массовые погромы. В *Викторе Вавиче* описывается, как полицейские, Виктор Вавич и Сеньковский, переодевшись в гражданское, сами участвуют в погроме. Более того, когда на помощь евреям пытается прийти вооруженный отряд студентов, выясняется, что район погрома оцеплен войсками, охраняющими громил.

Правительство разыгрывает «еврейскую карту», натравливая одну часть населения на другую¹⁶, в полном соответствии с принципом «разделяй и властвуй».

Таким образом, антисемитизм представлен в романе Б. Житкова в самых разных его проявлениях, в том числе — как элемент государственной политики.

Во многом перекликается с романом Б. Житкова изображение Первой русской революции в *Старинной повести* С. Розенфельда, которая увидела свет в 1934 году и более не переиздавалась.

События, описанные в книге, происходят в Одессе накануне 1905 года и непосредственно в разгар революционных событий. В центре повествования — бедная еврейская семья Ренских: отец, мать и трое сыновей. Главная героиня повести — мать этого семейства,

трудолюбивая и энергичная Хана. Жизнь наносит ей удар за ударом: сначала умирает от чахотки сын Яков, затем оказывается в тюрьме другой сын, Фроим — за участие в революционном подполье. Хана не только стойчески переносит несчастья, но и находит в себе силы поддерживать соседей, носит в тюрьму передачи и для сына, и для его товарищей.

Гордость и надежда Ханы — третий сын, Володя, талантливый виолончелист. Учителя-музыканты пророчат ему великое будущее, поэтому Хана трудится не покладая рук, чтобы оплатить уроки музыки для сына, но ее мечте не суждено сбыться. В 1905 году Одессе, как и всюду в крупных городах России, начались забастовки. С приходом в порт мятежного броненосца *Потемкин* революционное брожение еще больше усилилось. Заметим, что страницы повести, посвященные «потемкинским событиям», в повести Розенфельда в главном практически повторяют то, что всем хорошо знакомо по знаменитому фильму Эйзенштейна, но даны эти события в субъективном восприятии Володи Ренского. Под впечатлением от увиденного в голове талантливого юноши рождаются грандиозные образы и начинается звучать музыка, в нем пробуждается композитор:

В ушах его звучала только что возникшая мелодия медных — широкая, мощная и властная мелодия мятежа и победы... Она лилась огромная и торжествующая, среди гармонических сплетений и кружевных сочетаний, она поднималась над короткими созвучиями, над отрывками мотивов и снова вплеталась в сложную симфонию бушующей морской стихии и мятежных, восставших против гнета, людей...¹⁷

Однако восстание было жестоко подавлено: <...> порт сгорел, восставших расстреляли. Город внешне совсем успокоился¹⁸. Знаменитый итальянский музыкант Бромбила, приехавший в Одессу, восхищен игрой Володи на виолончели и прочит ему мировую славу. Но в октябре 1905 года, после провозглашения царского манифеста, в Одессе разразился еврейский погром. Свидетелем этих жутких событий оказывается учитель Володи Ренского, старый музыкант Карл Стрнад, который пытается разыскать своего ученика и спасти его от погромщиков. Именно с его точки зрения — т.е. точки зрения европейского человека — описывается вначале картина погрома: <...> как только Карл Эдуардович вступил на территорию Молдаванки, он будто вступил на землю иного государства, где шла война и жестокие победители усеивали путь телами побежденных¹⁹. Кульминацией увиденных Стрнадом бесчинств становится расправа над женщиной, кото-

рую привязали к пианино и вместе с ним выбросили из окна (и здесь налицо переключка с романом Б. Житкова). С. Розенфельд пишет:

<...> банды громил, опьяненных безнаказанным, поощряемым убийством, распаленных беспомощностью и покорностью своих жертв, толпы убийц, разжигаемых кровью, врывались в дома и, предавая разрушению все, что попадалось на их пути, жестоко и беспощадно истязали, насиловали и убивали <...> вытаскивали обезумевших от ужаса людей из погребов, чердаков и сараев, выволакивали их из-под кроватей, из кладовых и темных углов, — разбивали им кусками железа головы, рассекали топорами черепа и распарывали животы.²⁰

В этом описании много общего с таким известным литературным шедевром, как *Сказание о погроме* Хаима Нахмана Бялика. Поэма Бялика, как известно, была написана по горячим следам кишиневской резни 1903 года. *Беспощадный реализм сочетается в ней с обличением безволия народа, отдающего себя на растерзание. Велико постигшее население страшное горе, но страшнее его позор — вот основная мысль поэмы²¹*. Думается, текст С. Розенфельда, отсылая к *Сказанию о погроме*, является прямым ответом на упрек, прозвучавший в поэме великого еврейского поэта. Предпоследняя глава повести посвящена героической попытке мужчин еврейского квартала, в котором жила семья Ренских, противостоять погромщикам. Но, несмотря на героизм евреев, продержались они недолго, так как громил поддерживали вооруженные войска и полиция. Раненный в ногу Володя Ренский погиб от рук бандитов, разъяренных отпором евреев. Завершается повесть сценой на еврейском кладбище, где Хана и Карл Стрнад разыскивают Володю среди жертв погрома и находят его по особой примете — рукам с необыкновенно длинными, «музыкальными» пальцами. Вместе с молодым музыкантом уходит в небытие и «музыка революции».

Последние строки повести звучат как реквием:

Над кладбищем стоял протяжный стон. Семьсот потемневших, бесформенных тел лежали у приготовленных могил, и на черные покрывала медленно падали, кружась в воздухе, большие желтые листья с облетающих осенних деревьев.²²

При всей кажущейся простоте сюжета, есть в повести С. Розенфельда скрытый подтекст, который требует отдельного разговора. Выше уже говорилось об аллюзиях на *Сказание о погроме* Х.-Н. Бялика. Но, думается, не случайно упоминается в одной из глав, пред-

шествующих погрому, пароход с названием *Тарас Бульба* — это явная отсылка к повести Гоголя, точнее, к описанию жестокой резни евреев, учиненной запорожскими казаками²³. В свете этой аллюзии становится более понятным и название книги — *Старинная повесть*. Одесский погром вводится С. Розенфельдом в трагический историко-литературный контекст, предстает как очередное звено в многовековой цепи трагической истории еврейского народа.²⁴

Книги Б. Житкова и С. Резенфельда были написаны и увидели свет в тот короткий период, когда в СССР проходила организованная на государственном уровне кампания борьбы с антисемитизмом (1928 — 1934). Возможно, именно благодаря этому они и были опубликованы. Но в середине 30-х годов, как отмечал А. Блюм, *приказано было не только прекратить издание книг, посвященных антисемитизму, но и удалять из книг и других изданий любые упоминания о погромах, хотя бы и относящихся к «проклятому прошлому»*²⁵.

Эта установка нашла отражение в рецензии С. Герзона на вторую книгу *Виктора Вавича*, опубликованной в июньском номере журнала за 1935 г. Суровое нарекание критика вызвало то, что неоправданно много внимания, по его мнению, в романе уделено еврейской теме, в том числе — описанию кровавых еврейских погромов, спровоцированных полицией. В частности, С. Герзон пишет:

*Со щедростью, не оправдываемой художественным тактом, рассыпает Б. Житков дикие, не всегда цензурные выкрики полицейских по поводу евреев. <...> Это производит тем более странное <...> впечатление, что и вне стен участка, вне разговоров полицейских, евреи (порой по терминологии автора «еврейчики») изображены не без элементов презрительной жалостливости, наделяющей людей наряду с неизбежным (к тому же плохо переданным) акцентом традиционными суетливостью и робостью.*²⁶

Несправедливость этого обвинения очевидна: критик отождествляет отношение к евреям персонажей, изображенных в романе заведомо отрицательно, и позицию самого Житкова, в корне отличную; *презрительная жалостливость* к евреям, приписываемая автору, тоже результат субъективного восприятия критика (*еврейчиком* мысленно называет флейтиста Израильсона влюбленная в него Таинька Вавич).

Вероятно, именно изменившаяся к середине 30-х годов политическая ситуация и курс на замалчивание «еврейского вопроса» в СССР привели к тому, что, едва увидев свет, роман Б. Житкова *Виктор Вавич* и *Старинная повесть* С. Розенфельда фактически были изъяты из истории советской литературы.

¹ Вишневецкий А. Поколение, потерявшее страх. *Новости Недели*. Приложение *Еврейский Камертон*. <http://alvishnev8391.narod.ru/GENERATION.HTML> (27.10.2005).

² Наиболее жестокие погромы произошли в крупных городах юга России: в Одессе (800 евреев убито и 5000 ранено), в Киеве (100 евреев убито и 406 ранено), Екатеринославле (67 евреев убито). (Там же).

³ Семен Ефимович Розенфельд (1891 — 1959) — русский советский ленинградский писатель, автор книги *Жизнь Шалапина*, романов *Гибель*, *Доктор Сергеев*.

⁴ Герзон С. Революция в кривом зеркале. *Художественная литература* № 6, 1935, с. 27.

⁵ Шубинский В. *Два города*. <http://booknik.ru/publications/all/dva-goroda/> (02.11.2010)

⁶ Житков Б. С. *Виктор Вавич. Роман*. Москва: Независимая газета, 1999, с. 246.

⁷ Там же, с. 245.

⁸ Там же, с. 164.

⁹ Житков использует псевдоним, которым подписывался известный журналист В. Л. Львов-Рогачевский *Литературовед, критик, публицист, один из наиболее ярких литературоведов-марксистов. Участник революционного движения. Печатался в газетах «Одесские новости», «Нижегородский вестник», «Северный голос» и др., в журналах «Современный мир», «Образование»*. <http://novodevichye.narod.ru/lvov-rogachevskiy.html>

¹⁰ Житков Б. С. *Виктор Вавич. Роман*. Москва: Независимая газета, 1999, с. 163.

¹¹ Там же, с. 164.

¹² Там же, с. 573—574.

¹³ Там же, с. 307.

¹⁴ Там же, с. 501.

¹⁵ Там же, с. 515.

¹⁶ Однако официально все было представлено, как проявление народной инициативы. Николай II писал матери-императрице Марии: *В первые дни после манифеста 1905 г. нехорошие элементы подняли головы, но затем наступила сильная реакция, и вся масса преданных людей воспряла. Результат получился понятный и обыкновенный у нас: народ возмутился наглостью и дерзостью революционеров и социалистов, а так как 9/10 из них жида, то вся злость обрушилась на тех — отсюда еврейские погромы...* (цит. по Вишневецкий А. Поколение, потерявшее страх. *Новости Недели*. Приложение *Еврейский Камертон*. <http://alvishnev8391.narod.ru/GENERATION.HTML> (27.10.2005))

¹⁷ Розенфельд С. *Старинная повесть*. Издательство писателей в Ленинграде, 1934, с. 218.

¹⁸ Там же, с. 223.

¹⁹ Там же, с. 255.

²⁰ Там же, с. 256.

²¹ *Краткая еврейская энциклопедия в 11 томах*, т. 1. Иерусалим, 1976, кол. 578—584.

²² Розенфельд С. *Старинная повесть*. Издательство писателей в Ленинграде, 1934, с. 270.

²³ Это о нем В. Жаботинский писал: *Ничего подобного по жестокости не знает ни одна из больших литератур* (Жаботинский В. *Русская ласка*. <http://leon-orr.livejournal.com/739665.html> (04.08.2009))

²⁴ Примечательно, что *Старинная повесть* была подписана к печати 9 июня 1934 года — менее чем за два месяца до прихода к власти Гитлера...

²⁵ Блюм А. *Запрещенные книги русских писателей и литературоведов. [1917— 1991]. Индекс советской цензуры с комментариями*. Санкт-Петербург: СПбГУКИ, 2003, с. 83.

²⁶ Герзон С. Революция в кривом зеркале. *Художественная литература* № 6, 1935, с. 26.

ЛИТЕРАТУРА

Блюм А. *Запрещенные книги русских писателей и литературоведов. [1917— 1991]. Индекс советской цензуры с комментариями*. Санкт-Петербург: СПбГУКИ, 2003.
Вишневецкий А. Поколение, потерявшее страх. *Новости Недели*. Приложение *Еврейский Камертон*. <http://alvishnev8391.narod.ru/GENERATION.HTML> (27.10.2005)

Герзон С. Революция в кривом зеркале. *Художественная литература* № 6, 1935, с. 26—27.

Жаботинский В. *Русская ласка*. <http://leon-orr.livejournal.com/739665.html> (04.08.2009)

Житков Б. С. *Виктор Вавич. Книга 2*. Ленинград: Изд-во писателей в Ленинграде, 1934.

Житков Б. С. *Виктор Вавич. Роман*. Москва: Независимая газета, 1999.

Краткая еврейская энциклопедия в 11 томах, т. 1. Иерусалим, 1976,

Розенфельд С. *Старинная повесть*. Издательство писателей в Ленинграде, 1934.

Шубинский В. *Два города*. <http://booknik.ru/publications/all/dva-goroda/> (02.11.2010)

Батия Вальдман

**РУССКО-ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ
ДЛЯ РОССИЙСКИХ ЕВРЕЕВ
(М. БЕН-АМИ (РАБИНОВИЧ) И
Н. ПРУЖАНСКИЙ (ЛИНОВСКИЙ))**

Summary

Russian-Jewish Literature and its Significance for Russian Jews

Jewish literature in Russian appeared in the mid-19th century along with the Jewish intelligentsia. Although the first work was written by L. Nevahovich in 1803, emergence and development of this literature refers to the mid-19th century, when the first Russian-Jewish periodicals appeared, e. g., the pivotal Rassvet (Dawn) (1860). It is already over 150 years since the emergence of Jewish-Russian literature, and thus it is a considerable period of time to talk about its significance in historical perspective.

Jewish literature in Russian contributed to the growth of national consciousness of the Jewish reader who began to read in Russian about the problems of Jews. On the other hand, it helped the Russian reader to learn the truth about the Jews, since Russian writers were less familiar, if at all, with the Jewish people.

Russian language in the Russian-Jewish literature was only the “tool” (as coined by of Shimon Dubnov). Vladimir (Zeev) Zhabotinsky wrote: “The crucial point is not the language... and the mood of the author, for whom he wrote, to whom drawn, whose spiritual needs has in mind” (Rassvet, 1908.13. P. 18).

Jewish writers, who chose to write in Russian, were aware of their national identity, their works were part of the spiritual life of the Jewish people. Russian-Jewish literature developed in accordance with the literary processes in the European literature, Russian literature and Jewish literature in Hebrew and Yiddish. Russian-Jewish literature wrote in various genres.

In the enclosed article, aspects of prose by N. Pruzhansky (Linovsky) and M. Ben-Ami (Rabinovich) are discussed. The article will consider the role of this literature in the second half of the 20th century during the revival of the Zionist movement in the Soviet Union, especially in Latvia.

Key-words: Russian-Jewish literature, Russian-Jewish periodical, Russian-Jewish writer, Russian Jewry, Jew in literature, Criticism, Prose, Short story

*

Возникновение и развитие русско-еврейской литературы относится к середине 19 века, когда появились русско-еврейские издания, где публиковались эти произведения, прежде всего Одесский *Рассвет* (1860) (первое произведение было написано Львом Неваховичем в 1803 г.). Прошло более 150 лет со времени появления этой литературы. Немалый срок, чтобы поговорить о ее значении в исторической перспективе. Я говорю именно о той литературе, которая развивалась вместе с расцветом русско-еврейской журналистики. Эта литература способствовала росту самоидентификации и национального самосознания еврейского ассимилированного читателя, который читал на русском языке, рассказывала о его проблемах. Она играла важную роль в противостоянии антисемитской литературе. Русско-еврейская литература рассказывала русскому читателю правду о евреях: произведения русских писателей, мало или совсем не знакомых с еврейским народом, проживавшим в черте оседлости, создавали искаженное представление о евреях.

Русский язык в этой литературе являлся *инструментом* (по выражению С. В. Дубнова). Жаботинский писал: *Решающим моментом является не язык <...> а настроение автора, для кого он пишет, к кому обращается, чьи духовные запросы имеет в виду* (*Рассвет* 1908:13. С. 18)¹. Еврейские писатели, для которых языком творчества был русский язык, осознавали свою национальную принадлежность, их произведения были частью духовной жизни еврейского народа². Хочу напомнить слова израильского исследователя Иехуды Слущки, о котором уже писала в своей книге *Русско-еврейская журналистика (1860 – 1914): литература и литературная критика, что следует видеть в русско-еврейской литературе, которая развивалась с помощью русско-еврейской журналистики, органическую часть национального творчества евреев России*³. Эта литература создавалась до 1915 – 1916 гг. Более поздняя русско-еврейская литература – это, как ее определяет Л. Кацис, *сегмент русско-еврейской литературы, которая, с одной стороны, оказывается вершиной русской литературы 20 в. (И. Бабель, Б. Пастернак, О. Мандельштам, И. Эренбург и т.д.), а с другой – с еврейской точки зрения, такая по-европейски развитая, написанная на отличном русском языке литература выступает как в существенной степени литература постассимиляционная*⁴.

В 1881 г. Арон Пумпянский издавал в Риге еврейский литературно-публицистический журнал на русском языке *Еврейские записки*. Журнал выходил лишь год. В последнем номере редактор обратился к читателям с предложением читать журнал *Восход* (начал выходить в 1882 г.). Новый петербургский журнал в течение почти четверти века широко публиковал русско-еврейских писателей и был популярен у читателей. Кстати, журнал регулярно публиковал данные о подписчиках. Так, в 1883 г. в Курляндской губернии было 17 подписчиков, в Лифляндской — 15 (всего — 2692 в России и за границей), в 1884 — 16 в Лифляндской и 10 в Курляндской (всего — 2708), в 1885 — 19 в Лифляндской и 15 в Курляндской (всего — 2765), и затем в течение ряда лет сохраняются эти цифры. В 1989 число подписчиков в Лифляндской губ. возрастает до 25 (всего — 2915). С 1893 г. есть данные по населенным пунктам. В этом году 20 подписчиков в Двинске, 25 в Риге, 7 в Либаве, а также по одному в Газенпоте, в Митаве, Доблен (Добеле), Бауске (всего 4146). В 1898 подписчиков было: в Двинске — 23, в Риге — 36, Либаве — 7, Митаве (Елгава) — 4, Виндаве (Вентспилс) — 1, Газенпоте (Айзпуте) — 1, Дагде — 1, Тукуме — 1, Фридрихштадт (Яунелгава) — 1, Якобштадт (Екабпилс) — 1 (всего — 4294)⁵.

Хочу остановиться на некоторых аспектах жизни и творчества постоянных авторов *Восхода* и *Книжек Восхода* Линовского (Пружанского) и Бен-Ами (Рабиновича), используя материал, не вошедший в книгу.

Пожалуй, наиболее ярко еврейская тема звучала у писателя Бен-Ами, чье творчество совпало с периодом после погромов начала 1880-х. На удивительно точное соответствие псевдонима Марка (Мордехая) Рабиновича (1854 — 1932) — Бен-Ами (Сын народа) указывали его современники и исследователи творчества, в том числе его давний друг Хаим-Нахман Бялик. Выступая в 1933 г., через год после смерти Бен-Ами, в Союзе писателей в Тель-Авиве, Бялик говорил о нем как о первом писателе в русско-еврейской литературе, который ввел в свое творчество народный дух (*ha-amatijut*) и открыл перед русским читателем всю его прелесть⁶. Бен-Ами воспитывался в хасидской среде, закончил хедер, учился в центре Хаскалы в Одессе в талмуд-торе, гимназии, Новороссийском университете. Он всегда выступал против ассимиляторских тенденций, считал, что с детства надо воспитывать национальное самосознание, но при этом понимал необходимость приобщения еврейского населения к русскому языку. Об этом он писал в *Рассвете* (С.-Петербург, 1881) в статье *О необходи-*

мости специальных учебников русского языка для еврейских школ. Бен-Ами примкнул к движению Ховевей Цион, затем стал приверженцем сионизма, участвовал в первом сионистском конгрессе в Базеле (1897) и в 1923 г. приехал в Эрец-Исраэль⁷.

Темпераментный публицист, Бен-Ами выступал против погромов (письма из Парижа, подписанные псевдонимом Рейш Гелута, *Парижские впечатления*), против ассимиляционных тенденций, против отхода от еврейства евреев России и тех евреев, которые жили в Европе, за сохранение и возрождение национальных чувств и духовного идеала (циклы *Письма на ветер*, *Глас из пустыни*). В то же время беллетрист Бен-Ами с глубокой любовью писал о простых евреях черты оседлости, которые находились в постоянной борьбе с нищетой, но сохраняли еврейские традиции, освещавшие их жизнь. Проза писателя играла важнейшую роль в сохранении национального самосознания еврейского читателя. С. Гинцбург, рецензируя вышедшую в Одессе книгу Бен-Ами *Собрание рассказов и очерков*, отмечал его главное достоинство — изображение жизни народной массы, в то время как русско-еврейская литература почти не затрагивает самобытных основ народной жизни, а показывает лишь духовные стремления и чаяния интеллигенции⁸ (*Восход* 1897: 12. “Литературная летопись. Из мира униженных”. С. 28, 32). В начале 20 века в *Книжках Восхода* (1902 — 1906 гг.) публиковалось, пожалуй, главное произведение Бен-Ами — его автобиографическая повесть *Детство*, посвященная детям (у него было 3 дочери и два сына). Само повествование ведется от имени мальчика Лейбеле (прототип писателя). С большой любовью он вспоминал своего отца — шохата (резник — ивр.) в местечке — и брата Бера, который заменил ему отца после его преждевременной смерти. Бен-Ами выписывал мельчайшие детали быта их патриархальной семьи, где строго соблюдались еврейские традиции, доставлявшие мальчику огромное наслаждение. В разных главах он подробно писал о царице Субботе и в родительском доме, и в семье брата, о той необычайной ауре, которая в этот день царила в доме. Так, глава 11 из 2-й части *Детства* начинается словами: *Обычно суббота протекала сосредоточенно тихо, словно все вокруг погрузилось в глубокое раздумье. Но это была совсем не та тишина, которая часто водворялась у нас в обычные дни, например, после обеда. В субботней тишине было что-то такое особенно хорошее, светлое, все одухотворяющее....* (*Книжки Восхода* 1904: 11–12. С. 3)⁹. Это был день *высших духовных радостей и чистых наслаждений*¹⁰. Для Бен-Ами субботние свечи были важнейшим символом еврейства. В повести описаны и

новогодние праздники, свадьба, бар-мицва – 13-летие еврейского мальчика, день его совершеннолетия. Значение свадьбы он видел не только в умножении рода: *этим достигалась другая, более высокая цель – сохранение народа*.¹¹ В повести затронуты разнообразные скорбные темы еврейской жизни, здесь много свидетельств его нищенского существования. *Детство*, как и вся проза писателя, носят глубоко национальный характер, хотя и написаны на русском языке. В этом и значение его как русско-еврейского писателя, который проповедовал еврейские ценности, боролся с ассимиляцией. В *Детстве* есть замечательные картины природы, которую так любил писатель и умел описывать. Так, в одном из своих отступлений он пишет: *Но самое дивное – это были ночи, летние ночи, проведенные среди степей. Только тот, кто это переживал, может оценить эту невыразимую прелесть летних ночей среди степей. А я их переживал, эти чудные, незабвенные ночи, неизъяснимую красоту которых мог воспроизвести один только Тургенев, этот лучший певец безбрежных степей* (*Книжки Восхода* 1905: 8. С. 85).¹² В 1905 г., с началом революции, Бен-Ами уехал в Женеву, а затем в Эрец-Израэль, где уже были старшие дети. К сожалению, на исторической родине его произведения не смогли прочитать те, кто не владел русским языком. На торжествах в Женеве по случаю 30-летнего юбилея его творчества писатель признался: *Одно только причиняет мне боль, – что я писал не на еврейском языке* (*Рассвет* 1912: 10. Стб. 21)¹³. Лишь некоторые произведения Бен-Ами были написаны на идише, например, в 1909 году в рассказ *A Nacht in a klein Shtädtl* в журнале *Fraind*. После смерти писателя в 1962 году по инициативе родственников в Тель-Авиве вышел сборник его рассказов *Sipurim nivharim* на иврите, в том числе и в переводе Бялика¹⁴. Но основное его произведение *Детство* не перевели на иврит. В 1990-е гг. редактор Тель-Авивского журнала *Швут* (*Возвращение*, на иврите.) Бенъямин Пинкус по просьбе внучки писателя Яэль, дочери Тамар, предполагал опубликовать перевод нескольких глав из *Детства*, которые по его предложению я подготовила для перевода и написала предисловие о писателе. Но этот замысел, к сожалению, не был осуществлен¹⁵. Хочется вспомнить еще некоторые моменты из вышеупомянутого выступления Бялика, которое было опубликовано в литературном журнале *Мазнаим*. Бялик отмечал его всегдашний протест против ассимиляции. Он подчеркнул, что Бен-Ами внес в русско-еврейскую литературу еврейскую душу, показав ее и русскому читателю. *В истории еврейской литературы он оста-*

нется одним из провозвестников возрождения еврейской литературы в Израиле,” — так закончил Бялик свою речь о Бен-Ами (Мазнаим 1934: 15)¹⁶. Одна из улиц Тель-Авива носит имя Бен-Ами.

В отличие от Бен-Ами, Н. Линовский (более известен по псевдониму Пружанский) рос и воспитывался не в столь религиозной среде. В фонде С.А. Венгерова в ИРЛИ хранятся автобиографии русско-еврейских литераторов, присланные для составления *Словаря русских писателей*, в том числе Краткая биография и библиографические сведения о Николае Осиповиче (Израиле Иосилевиче) Пружанском (Линовском)¹⁷. В частности, в своей автобиографической заметке он пишет:

Родился в 1844 г. в ночь на первый день еврейского Нового года (надо полагать, что это было в сентябре, а какое это было число — не знаю). Родился в маленьком местечке Мальч Пружанского уезда, Гродненской губернии¹⁸. Родители были очень бедны (отец был деревенским кузнецом, и первые годы своего детства я провел в деревне и видел все прелести крепостного права) <...> Нужно заметить, что в то время среди евреев ремесло считалось чуть ли не позором <...> И вот в одно прекрасное утро, мой отец <...> объявил, что хочет учиться ремеслу, потому что не чувствует склонности к торговле, единственному тогдашнему еврейскому занятию.¹⁹

Прежде всего, здесь точно указана дата рождения (в Энциклопедии Брокгауза и Эфрона, как и в некоторых других источниках указан 1846 г.) Точной даты смерти писателя установить не удалось. По мнению авторов статьи о Пружанском А. Чанцева и В. Лукина, это примерно вторая половина 1918 — 1919 гг. (Русские писатели 2007: 5. С. 167)²⁰. Писатель оставил свои воспоминания *Пережитое*, публиковавшиеся в 1903 — 1904 гг. в *Книжках Восхода*, где показал свой сложный путь в русско-еврейскую литературу. Начинал свое творчество на древнееврейском языке в журнале Цедербаума *Ха-мелиц*, интересовался еврейской литературой, общался с некоторыми еврейскими писателями. Затем увлекся идеями Хаскалы и ассимиляции, что было характерно для еврейской интеллигенции 60—70 гг., которая видела своими образцами русскую литературу и стремилась писать на русском языке. Русским языком овладел будучи семнадцатилетним юношей, но уже тогда слышал о Пушкине, Лермонтове, Тургеневе, Достоевском (этих писателей упоминает писатель в первую очередь в *Пережитом*). Особенно высоко ценил Достоевского, как и другой еврейский писатель, но писавший на иврите — Хаим Брен-

нер. Линовский отправился учиться в Вильну. Пребывание в Виленском раввинском училище, которое он не закончил, дало ему материал для очерков *Заколдованное царство*. Прибыв в Вильну, он говорил по-русски, по его собственному признанию, *убийственно, немилосердно коверкая слова, русские слова мешал с польскими, малороссийскими, даже еврейскими* (*Книжки Восхода* 1903: 12. С. 17)²¹. В это время его все более привлекали *идеалы и стремления русской литературы, которые имели глубокий захватывающий жизненный интерес... Тогдашняя русская литература была той сильной, могучей волной, которая захватывала и уносила в общее русское море всю еврейскую молодежь* (*Книжки Восхода* 1904: 11. С. 36)²². Постепенно русская литература оттеснила на задний план еврейскую, и он начал писать на русском языке, еще очень несовершенном. После Вильны отправился в Одессу и Николаев, где учительствовал и был даже неофициальным инспектором народных школ в Николаеве, как писал об этом в *Пережитом*, под покровительством жены генерал-губернатора Эмилии Глазенап. В Николаеве увлекся народничеством, о чем писал в *Пережитом*, но не пошел «в народ», как тогда выражались, только потому что не мог отстать от литературы (*Книжки Восхода* 1904: 12. С. 10)²³. В автобиографии Линовский писал, что первый его рассказ на русском языке *Наташа* появился в *Николаевском Вестнике* в 1870 г. В этом же году писал фельетоны в *Одесской Правде*. В 1871 г. поселился в Петербурге, где занялся только литературным творчеством, публиковался в русско-еврейских изданиях *Русский еврей*, *Восход*, *Будущность*, *Еврейская жизнь*, а также во многих петербургских и провинциальных изданиях, например в *Ниве*, *Пчеле*, *Русском обозрении*, *Сыне Отечества*, *Русской мысли*, *Биржевых ведомостях*, *Минском листке*, в сатирических изданиях *Осколки*, *Стрекоза* чаще всего под псевдонимами Пружанский и Трофимов (в словаре псевдонимов Масанова упоминается с десятков псевдонимов Линовского)²⁴. С 1879 по 1884 г. Пружанский находился в ссылке в Пудоже Олонецкой губернии (ныне Карелия): после покушения на царя Александра II был обвинен по одним сведениям за связь с обществом *Земля и воля*, по другим — за хранение нелегальной литературы (Короленко 1954: 6. С. 320)²⁵.

Следует подчеркнуть, что подобно Бен-Ами, многочисленные рассказы и повести Пружанского почти исключительно на еврейскую тему, хотя стилистически они отличаются. Свойственный писателю юмор, переходящий в сатиру, отмечал историк еврейской литературы и литературный критик С. Цинберг.²⁶ Пружанский поднимал

практически все основные проблемы евреев середины 19-го – начала 20-го вв.: тяжелая нищенская жизнь, от которой и сам писатель страдал (например, рассказ *Царица Эстерка*), стремление к просвещению, образованию, распад патриархального быта еврейской семьи, проблемы, связанные с чертой оседлости, сионистские устремления молодежи и т.д. Писатель обличал погромы 1881 – 1882 гг. (статьи *Виноват ли еврей в том, что он еврей, Хорошо ли мы делаем, что бьем евреев*) и Кишиневский погром 1903 (памфлет *Сон Крушевана*, высоко оцененный И. Цинбергом). Многие его герои стремятся войти в русское общество, но жизнь им преподает такие уроки, что они не могут забыть о своем еврействе (*На распутье*), а если на первый взгляд все благополучно, они в душе чувствуют себя евреями (*Генеральша*). Автор осуждает своих героев, которые отказываются от еврейских имен, а заодно и от еврейства (*Русский дворянин Орлов*). Значительное место уделено в его прозе проблемам еврейской интеллигенции и тем идейным разногласиям, которые в ней царили, в том числе говорит о сионистских настроениях. Героиня рассказа *Мать и дочь Рахиль* говорит:

*До сих пор так называемая еврейская интеллигенция, к которой я себя причисляю, в особенности последней формации играла самую жалкую, ничтожную роль. Это была роль истинно лакейская. Всегда и везде она из кожи лезла только для того, чтобы добиться какой-нибудь ливреи и забраться на какие-нибудь запятки... Мы говорим: долой ливрею и добровольное рабство! Мы люди свободные и желаем быть сами собою.*²⁷

Она произносит страстный монолог о страданиях еврейского народа: *Есть ли в мире такой народ, который не пользовался бы нашим трудом, и такой уголок земли, который не орошен нашей кровью? <...>. Мы не имеем, куда голову преклонить, нас отовсюду гонят*²⁸. Рахиль уезжает с друзьями в Палестину строить новую жизнь. Позднее к ней приезжает и мать, оставив свою благополучную жизнь в Петербурге. С восторгом говорится о сионистских настроениях в среде еврейской молодежи в драме Пружанского *Разные течения* (сб. *Без прикрас*)²⁹. Среди отдельных изданий можно отметить *Литературный шантаж* (СПб., 1877), *Пшеничный город* (Одесса, 1880), *Еврейские силуэты* (1884), *Новый Моисей* (СПб., 187), *На волнах моря житейского* (псевдоним Трофимов, СПб., 1893), *Отверженный* (СПб., 1897), *Герои жизни, Беглецы, Дети рока* (СПб., 1898), *Между фантазией и действительностью, Необыкновенная история* (СПб., 1900 и М., 1909), *“Рассказы”* (4 тома, СПб., 1902 – 1904), *Повести и рассказы* (СПб.,

1909), *Жизнь как она есть. Рассказы из еврейской жизни.* (СПб., 1910), *Из рассказов Фильки Медвежатника* (М., 1912, и СПб., 1914) и другие. Пружанский был достаточно популярным писателем. По данным за 1903 год его произведения пользовались спросом у еврейского читателя, наряду с произведениями русско-еврейских писателей Богрова, Леванды, Рабиновича, Бен-Ами, Фруга. Причем в Екатеринославской библиотеке при обществе приказчиков имя Пружанского стоит на первом месте, о чем сообщалось в статье *Характеристике читателя-еврея*³⁰. Бабель в очерке *Листки об Одессе* упоминает библиотеку в Одессе, в которой на стене среди других висел портрет Н. Линовского³¹. Ценный материал о жизни, взглядах и творчестве Пружанского находится в Киевском архиве. Юлия Мирмович, автор “Обзора документальных источников по истории еврейской литературы” в фондах Государственного архива-музея литературы и искусства (ГАМЛИ) Украины в Киеве и отдела рукописей Института литературы им. Т. Шевченко Национальной АН Украины, подробно описывает фонд 557, посвященный Н.О. Пружанскому, в котором есть 110 дел³². По ее словам, в этом фонде *содержится в высшей степени информативный материал для воссоздания картины общественной и культурной жизни России конца XIX – первой четверти XX вв.* Здесь хранятся рукописи *Пережитого* и многочисленных рассказов и публицистических статей, переписка с редакциями журналов *Звезда*, *Еврейская жизнь*, *Минский листок* и др. (ДД. 3. 1898, 1902 – 1904 гг.). Ю. Мирмович отмечает статьи Пружанского о Евреинове (Д. 53)³³, полемику с пьесой М. Горького *На дне* (*Из секретной переписки Правды со Справедливостью*. Д. 74. 4 ЛЛ. рукоп.), статью о Л. Толстом, по поводу замечания писателя о саксонской принцессе Луизе, где Пружанский высказывает целый ряд интересных суждений о христианстве, браке и др. (Д. 56. 4 ЛЛ. рукоп.), фельетон *Как у нас описывается еврейская жизнь*, в котором анализируется и высмеивается рассказ Брусянина *Страшная ночь*, описывающий Йом-Киппур без всякого представления о том, что действительно представляет собой этот день. В Приложении к обзору публикуется *Заявление о запросе Министерству внутренних дел <...> по поводу незаконных действий властей по отношению к органам повременной печати на еврейском языке* (Д. 4а)³⁴. Это *Заявление*, написанное Пружанским во время Первой мировой войны в 1915 г., т.е. в последние годы его жизни, в ответ на правительственное запрещение еврейской периодической печати, представляет особый интерес, поскольку свидетельствует о непрекращающемся интересе писателя к проблемам евреев, о его

активной общественной позиции, о защите им интересов еврейской печати. *Заявление* начинается следующим абзацем:

5 июля 1915 г. на основании положений военной и чрезвычайной охраны были приостановлены все издания на еврейском языке, выходившие в Варшаве, Вильне, Одессе. Вследствие этого распоряжения прекратили свое существование 7 ежедневных изданий, 1 еженедельное, 1 двухнедельное и 2 ежемесячных — всего 11 изданий <...> Еврейская масса была неожиданно лишена возможности удовлетворить одну из насущнейших в настоящее время потребностей — потребность в правильном и регулярном осведомлении о текущих событиях. Еврейская пресса, единственно доступная еврейскому массовому читателю, не только приносила ему проверенные сведения о ходе военных событий и о внутренней жизни Империи и союзных стран, но приходила к нему со словом утешения, призывала его к бодрости и к вере в лучшее будущее. Правительственные и общественные мероприятия, направленные к мобилизации промышленности, к упорядочению движения беженцев и к улучшению их положения и т. д., постоянно встречали в еврейской печати сочувственный отклик. [Л. (1)].

Весь текст *Заявления* необычайно интересен, но ограничимся приведенной цитатой. Ю. Мирмович в своем *Обзоре* пишет также о рукописи Н. Пружанского, озаглавленной в каталоге *Работа по еврейскому вопросу* (Д. 80. 212 ЛЛ. рукоп.)³⁵. Как пишет автор, *работа содержит интересные и для наших дней рассуждения о «еврейской идее» и истории еврейского народа, рассматриваемой автором как борьба за существование <...> По-видимому, рукопись, имеющая черты публицистического произведения, предназначалась автором для просветительских целей. В Приложении публикуются отрывки рукописи. Приведенные отрывки — это текст не историка, а публициста, широко использовавшего свое сатирическое мастерство. Например, говоря об антисемитизме в России, он пишет:*

И ни для кого не остается никакого сомнения, что чай, сахар, сливки и филипповские крендели стащил и сожрал еврей. У всех как-то сразу отлегает от сердца, словно гора с плеч сваливается: — виновник всех бед и зол найден — чего же больше? И еврей — человек как все, брат, сразу превратился в жида, в жида хищника, ростовщика, эксплуататора, кровопийцу из человека иногда очень милого, образованного, красивого он превратился в жидовскую образину, от которой несет чесноком, а Талмуд, бедный еврейский Талмуд, он чуть ли не превратился в шантанжную русскую газету. [Л. 178].

Сын писателя Поморский (Линовский) Александр Николаевич (1891 – 1977) был известным советским поэтом, оставил несколько поэтических сборников, принадлежал к кругу С. Есенина³⁶, публиковался в первом *Сборнике пролетарских писателей* (1914). Он участвовал во взятии Зимнего дворца; с 1930 был зав. отделом газеты *Правда*³⁷. В РГАЛИ хранится рукопись его автобиографически-документального романа *Великая сила*, написанного в 1939 – 40 гг., в котором он рассказывает и о своем отце, литературном труженике, всю жизнь прожившем в бедности. Особенно ухудшилось его положение после ссылки, когда Пружанского перестали публиковать в русских изданиях, а также после женитьбы на простой крестьянке Прасковье Трофимовой. В 1904 их даже выселили из квартиры, но после того, как вступился писатель Мамин-Сибиряк, ценивший творчество Пружанского, он вернулся в свою квартиру на Лиговке³⁸.

В период возрождения еврейского самосознания и еврейской самоидентификации в Советском Союзе в 1960 – 1970 гг. 20 века проявился большой интерес к еврейской публицистике и литературе, но тогда они были практически недоступны, публиковались в самиздатовских изданиях, таких, как *Тарбут (культура)*, *Евреи в СССР*, *Наш иврит* и др. В Риге выходил самиздатовский журнал *Хаим (Жизнь, на иврите)*, всего с июля 1979 по 1986 гг. вышло 8 номеров. Первые два номера издавали Феликс Левич и Самуил Шварцбанд (выпускник Даугавпилсского пединститута, ныне профессор Иерусалимского университета). Журнал имел подзаголовок *Еврейский журнал на русском языке*. В предисловии к первому номеру намечалась связь с первым русско-еврейским изданием *Рассвет* (1860, Одесса) и отмечалось, что *волей обстоятельств русский язык становится основным средством приобщения к еврейской культуре*³⁹, а именно это было одной из основных задач журнала *Хаим*. В 1980 г. в квартире С. Шварцбанда проходил обыск *с целью отыскания и изъятия клеветнических материалов, порочащих советский государственный и общественный строй* (протокол обыска от 10 апреля 1980)⁴⁰. В числе изъятых в результате обыска изданий были выпуски журнала *Хаим*, несколько книжек русско-еврейского журнала *Восход* и т.д. Но что особенно интересно, под номером 24 в списке изъятой литературы числится рассказ Н. Пружанского *Начистоту!*⁴¹ Герой рассказа Черногринов на писательской вечеринке произносит: *Тот, у кого не хватает мужества быть самим собой, т.е. евреем, тот не может быть человеком. А не будучи человеком, нельзя писать ни о еврейской, ни о русской жизни*⁴². Следует отметить, что Бен-Ами в своем рассказе *Товарищи*

(*Еврейский мир*. 1909, кн. 10) фактически повторяет мысли Пружанского в рассказе *Начистоту*⁴³. Таким образом, почти через 100 лет после публикации рассказ Пружанского (Линовского) о еврейских писателях, которые убивают в себе еврейскую душу, оказался удивительно актуальным для евреев и <...> опасным в глазах правительства.

В своей статье *Из истории русско-еврейской журналистики: Арон Пумпянский издатель «Еврейских записок» в Риге (1881)* я отмечала, что *Еврейские записки* были предшественником журнала *Век (Вестник еврейской культуры)*, выходившего в Риге в 1989 – 1990⁴⁴. Но правильнее было бы сказать, что между двумя этими официальными изданиями свое место занимает и машинописный самиздатовский журнал *Хаим*.

Интерес к русско-еврейской литературе и публицистике особенно вырос в период возрождения еврейской жизни на постсоветском пространстве и в странах, где оказались евреи, прежде всего в Израиле. Появились многочисленные исследования, а также переиздания произведений русско-еврейской литературы, многие из которых остались лишь в журнальном варианте и представляют библиографическую редкость. Например, в 2001 г. общинный центр *Мигдаль* в Одессе начал издавать серию *Еврейская душа* (это художественно-публицистический сборник). Название этой серии дал рассказ Н. Пружанского (Линовского) *Еврейская душа*, опубликованный в первом выпуске сборника (впервые рассказ появился в *Еврейской жизни* 1904–3)⁴⁵. По своей идейной направленности рассказ близок вышеупомянутому *Начистоту*. Герой *Еврейской души* – художник Смоленский (настоящая фамилия Розенсон). Талантливый мальчик из провинциального городка благодаря помощи случайно оказавшегося там еврея-адвоката приехал в Петербург, где учился живописи. Художник Шимеле, увидев его работы, отметил, что нет в них главного – еврейской души, а еврейская душа – *это еврейский бог, еврейская история, еврейские муки и страдания, которые они перенесли*⁴⁶. Позднее Смоленский создает картину с еврейским сюжетом: юноши слушают лекцию величественного старика – главы иешивы, их лица выражают разнообразные чувства, а один из них как будто хочет возразить. Картина вызвала массу разнообразных чувств, о ней заговорили. Она оказалась интересной и людям, далеким от еврейской жизни. В этой картине, как пишет автор, художник *нашел себя*⁴⁷. Можно провести параллель с очерком Бен-Ами из цикла *Глас из пустыни*, который произвел сильное впечатление на еврейского

художника Моисея Маймона, особенно упрек Бен-Ами в адрес еврейских художников, избегающих сюжетов еврейской жизни⁴⁸. Такие разные по стилю своей прозы, по своей судьбе русско-еврейские писатели Бен-Ами и Пружанский писали фактически о том же, и в центре их творчества — еврейская жизнь, еврейская душа. О ней всегда должен помнить еврейский писатель, который пишет на русском языке.

¹ Дубнов С. Воспоминания о Фруге. *Еврейская старина* 1916, 9, с. 458; Жаботинский В. О евреях в русской литературе. *Рассвет* 1908, 13, с. 18. (далее все журнальные публикации сделать по образцу первой сноски)

² Вальдман Б. Русско-еврейская литература: художественная литература и литературная критика. 1860 — 1914. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2008, с. 10—17.

³ Слуцки Иехуда *Ха-итонут ха-иехудит-русит ба-мэ ха-тча-эсрэ*. Иерусалим, 1970, с. 10.

⁴ Кацис Л. Одесская ветвь русско-еврейской литературы как “Port-Jewish Literature”. *Русско-еврейская культура* под ред. Будницкого О.В. Москва: РОССПЭН, 2006, с. 115.

⁵ См. Лазарев М. Современная летопись. *Материалы журнальной статистики: Восход* 1883, кн. 11/12, с. 147—148; 1885, кн. 1, с. 55—56; Вейншал Л. Современная летопись. *Материалы журнальной статистики. Восход* 1885, кн. 12, с. 34—35; 1889, кн. 11/12, с. 112; Дубинский М. Современная летопись. *Материалы журнальной статистики. Восход* 1892, кн. 12, с. 80—90; Зарелов М. Современная летопись. *Материалы журнальной статистики. Восход* 1893 кн. 12., с. 66—73, 1898 кн. 12, с. 54—61.

⁶ Бялик Х.-Н. Бен-Ами. *Мазнаим* (Весы, на иврите), Тель-Авив, 1934, вып. 37—38 (187—188), с. 14.

⁷ Исследование о нем итальянской исследовательницы Лауры Салмон *Глас из пустыни. Бен-Ами. История забытого писателя*. Иерусалим. 2002.

⁸ Гинцбург С. Из мира униженных. *Восход* 1897, кн. 12. “Литературная летопись”, с. 28, 32).

⁹ Бен-Ами. Детство. *Книжки Восхода* № 11 12, 1904, с. 3.

¹⁰ Бен-Ами. Детство. *Книжки Восхода* № 5, 1904, с. 50.

¹¹ Бен-Ами. Детство. *Книжки Восхода* № 10, 1904. с. 25.

¹² Бен-Ами. Детство. *Книжки Восхода* № 8, 1905, с. 85.

¹³ Бен-Ами. Юбилей Бен-Ами. *Рассвет* № 10, 1912, стб. 21.

¹⁴ Бен-Ами М. *Сипурим нивхарим* (Избранные рассказы, на иврите). Тель-Авив: Двир, 1962.

¹⁵ Старшая дочь Тамар уехала в Эрец-Исраэль намного раньше писателя, работала врачом в еврейских поселениях, вышла замуж за врача Ирмияху

Иоффе, сыне знаменитого врача Хиллеля Иоффе, о котором есть статья в *Энциклопедии Тидхара* Энциклопедия ле-халуцей ха-ишув у-бонав: дмуйот ве-тмуот. 1947 — 1971 (Энциклопедия первопроходцев ишува и его строителей: образы и фотографии ивр.), выходила в Тель-Авиве. В этой Энциклопедии есть статья о самом Бен-Ами (Тидхар. Т. 3, с. 783) и его сыне враче Михе Бен-Ами (Тидхар. Т. 3, с. 1489), который был один из первых рентгенологов в Эрец-Израэль, составитель словаря по рентгенологии на иврите.¹⁶ Бялик Х.-Н., Бен-Ами. *Мазнаим* Тель-Авив. 1934, вып. 37–38 (187–188), с. 15.

¹⁷ ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. Д. 3000. Большая благодарность Г. Элиасберг за любезно представленные сведения.

¹⁸ К сожалению, в моей книге *Русско-еврейская литература* допущена неточность относительно места рождения

¹⁹ ИРЛИ. Ф. 377. Оп. 7. Д. 3000.

²⁰ *Русские писатели. Биографический словарь*. Под ред. Николаева П. Москва. Т. 5. 2007, с. 167.

²¹ Пружанский Н. Пережитое. *Книжки Восхода* № 12, 1903, с. 17.

²² Пружанский Н. Пережитое. *Книжки Восхода* № 11, 1904, с. 36

²³ Пружанский Н. Пережитое. *Книжки Восхода* № 12, 1904, с. 10

²⁴ Масанов И. *Словарь псевдонимов* в 4-х томах Т. 4. Москва, 1960, с. 282.

²⁵ Короленко Г. *Собрание сочинений* Т. 6. Москва, 1954, с. 320.

Эти сведения предоставил сотрудник Центрального архива истории еврейского народа в Иерусалиме В. Лукин.

²⁶ С. Ц. (Цинберг С.) Н. Пружанский. Во сне и наяву. С.-Петербург. 1904. *Книжки Восхода*. Библиография. 1904 № 6, с. 301–2.

²⁷ Пружанский Н. Мать и дочь. *Книжки Восхода* № 6, 1900, с. 19–20.

²⁸ Там же с. 21.

²⁹ *Русские писатели 20 века: Биографический словарь*. Под ред. Николаева П. Москва. Т. 5, 2007, с. 168.

³⁰ К характеристике читателя-еврея. *Книжки Восхода* № 6, 1903, с. 127.

³¹ Бабель И. *Петербург 1918*. Энн Арбор: Ардис. 1989, с. 35.

³² См. <http://www.jewish-heritage.org/sea6.htm>

³³ Пружанский Н. оставил и воспоминания *Мое знакомство с М. М. Стасюлевичем*. ИВ, 1911, т. 124, № 4, с. 200–204.

³⁴ Там же. Отдел рукописей Института литературы (ОР ИЛ) им. Т. Шевченко Национальной Академии наук Украины *ГАМЛИ. Ф. 557. О. 1. Д. 4а. 6 ЛЛ. (4 ЛЛ. маш.)*

³⁵ Там же. *ГАМЛИ. Ф. 557. О. 1. Д. 80. 212 ЛЛ.*

³⁶ <http://zinin-miresenina.narod.ru/p.html>

³⁷ См. ст. Трофимова И. Т. о Поморском (Линовском) в *Краткой литературной энциклопедии*. Т. 5. Москва, 1967, с. 877. В ст. упоминается его отец писатель Н. Пружанский.

³⁸ РГАЛИ, Ф. 1617. Благодарю В. Лукина, который познакомил меня с отрывками из книги.

³⁹ *Евреи и еврейский народ*. Самиздат 25, 1982, с. 102.

⁴⁰ Там же, с. 180.

⁴¹ Там же, с. 181.

⁴² Пружанский Н. Начистоту. *Еврейская жизнь* 1904, 1, с. 24.

⁴³ Вальдман Б. Русско-еврейская литература: художественная литература и литературная критика. 1860 – 1914. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2008, с. 87.

⁴⁴ Вальдман Б. Из истории русско-еврейской журналистики. Арон Пумпянский издатель “Еврейских записок” в Риге (1881). *Евреи в меняющемся мире*. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2002, с. 191–199.

⁴⁵ Об этом выпуске см. ст. Инны Найдис *Еврейская душа* на сайте <http://www.migdal.ru/times/9/928/?&print=1>

⁴⁶ Пружанский Н. Еврейская душа. *Еврейская жизнь* 1904, Кн. 3, с. 29.

⁴⁷ Там же, с. 31.

⁴⁸ Вальдман Б. Русско-еврейская литература: художественная литература и литературная критика. 1860 – 1914. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2008, с. 127.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Бабель И. *Петербург 1918*. Энн Арбор: Ардис. 1989.

Бен-Ами М. *Сипурум нивхарим* (Избранные рассказы, на иврите). Тель-Авив: Двир, 1962.

Вальдман Б. Из истории русско-еврейской журналистики. Арон Пумпянский издатель «Еврейских записок» в Риге (1881). *Евреи в меняющемся мире*. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета. 2002, с. 191–199.

Вальдман Б. *Русско-еврейская литература: художественная литература и литературная критика. 1860 – 1914*. Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2008.

Восход. Санкт-Петербург 1883: 11/12, 1885: 1, 12, 1889: 11/12, 1892: 12, 1893: 12, 1898: 12, 1897: 12.

Евреи и еврейский народ. *Еврейский самиздат*. Подготовил к печати Яков Ингерман. Иерусалим. Т. 25, 1982.

Еврейская жизнь. Санкт-Петербург 1904: 1,3.

Еврейская старина. Санкт-Петербург 1916: 9.

Кацис Л. Одесская ветвь русско-еврейской литературы как “Port-Jewish Literature”. *Русско-еврейская культура* под ред. Будницкого О.В. Москва: РОССПЭН, 2006.

Книжки Восхода. Санкт-Петербург 1900: 6, 1903: 6, 12, 1904: 5, 6, 11–12, 1905: 8.

Короленко В. Г. *Собрание сочинений в десяти томах*. Т. 6. Москва: Художественная литература, 1954.

Мазнаим (Весы, на иврите). Тель-Авив. 37–38 (187–188), 1934.

Масанов И. Ф. *Словарь псевдонимов в четырех томах*. Т. 4. Москва, 1960.

Рассвет. Санкт-Петербург. 1908: 13, 1912: 10.

Русские писатели 20 века: Биографический словарь. Под ред. Николаева П. Т. 5. Москва, 2007.

Слуцки Иехуда *Ха-итонут ха-иехудит-русит ба-мэа ха-тча-эсрэ* (Еврейско-русская журналистика в 19 веке, на иврите). Иерусалим, 1970.

Леонид Кацис

**ЛЕВИТЫ У ОСИПА МАНДЕЛЬШТАМА
(К АНАЛИЗУ ИУДЕЙСКИХ СТИХОВ СРЕДИ
СВЯЩЕННИКОВ ЛЕВИТОМ МОЛОДЫМ..., КОГДА
СГУСТИТСЯ МРАК НАД ВЕНЧИКОМ СВЕЧИ...,
КТО ЗНАЕТ, МОЖЕТ БЫТЬ, НЕ ХВАТИТ МНЕ СВЕЧИ...
1917 – 1918 ГГ.)**

Summary

Levites in Osip Mandelstam's Poetry (to the analysis of Judaic sources in 'Among the Priests as young Levite', 'Who knows, maybe not enough for me a candle...', 'When the darkness thickens over whisk of candle...' 1917 – 1918)

The article is dedicated to the parallel analysis of two poems by Osip Mandelstam that are connected with the theme of Levites, ancient Jewish participants of the Jerusalem Temple prey and sacrifice and written in 1917. Comparing the poem 'Among the Priests as young Levite...' and the first variant of the poem 'Who knows, maybe not enough for me a candle...' that begins as 'When the darkness thickens over whisk candle...' the author demonstrates that these two poems may lead of to the conclusion that Osip Mandelstam who had converted to Christianity in its Methodist variant in 1910 returned to Judaism as many of his contemporaries of Jewish origin after the February Russian Revolution in 1917.

Key-words: Osip Mandelstam, February Revolution 1917, Jewish conversion to Christianity, returning to Judaism

*

Еще несколько лет тому назад подобное название статьи о русском поэте-акмеисте могло вызвать лишь улыбку. Настолько было ясно, что даже употребление в стихотворении *Среди священников левитом молодым...* слова *левиты* никакого специального смысла не имеет, а относится просто к общебиблейской терминологии, и даже просто к названию одной из книг Пятикнижия. Впрочем, во второй книге Н. Я. Мандельштам есть целая специальная главка *Молодой левит*, где автор дает свои объяснения этого образа. Да к тому же эта

главка следует за другой, названной цитатой из того же стихотворения — *Чад небытия*.

В ней Н. Я. Мандельштам написала:

Мандельштам рано почувствовал конец Петербурга и всего петербургского периода русской истории. Во время июльской демонстрации он служил в «Союзе городов» и вышел со своими сослуживцами на балкон. Он говорил им о конце культуры и о том, как организована партия, устроившая демонстрацию («перевернутая церковь» или нечто близкое к этому). Он заметил, что «сослуживцы» слушают его неприязненно, и лишь потом узнал, что оба они цекисты и лишь до поры до времени отсиживаются в «Союзе городов», выжидая, пока пробьет их час. Он называл мне их имена. Один, кажется, был Зиновьев, другой — Каменев. Балконный разговор «по душам» навсегда определил отношение «сослуживцев» к Мандельштаму, особенно Зиновьева. Мы это остро чувствовали, когда жили в середине двадцатых годов в Ленинграде.¹

Так Н. Я. Мандельштам задала, так сказать, «гомилетический» и откровенно христианский подход к стихам Мандельштама, словами из которых названа цитируемая глава и ее продолжение. Здесь же ее важное высказывание об Иосифе Бродском, которое имеет прямую связь с интересующим нас стихотворением:

Быть поэтом да еще евреем в нашу эпоху не рекомендуется. Откуда взялось столько евреев после всех погромов и газовых печей? В толпе, хоронившей Ахматову, их было непропорционально много. В моей молодости я такого не замечала. И русская интеллигенция была блистательна, а сейчас — раз-два и обчелся... Мне говорят, что ее уничтожили. Насколько я знаю, уничтожали всех подряд, и довод не кажется мне убедительным. Евреи и полукровки сегодняшнего дня — это вновь зародившаяся интеллигенция, нередко вышедшая из мрачно-позитивистских семей, где родители и нынче твердят свою окостеневшую чушь. А среди молодых много христиан и религиозно мыслящих людей. Я однажды сказала Ахматовой, что сейчас снова первые века христианства и в этом причина перехода в христианство множества иудеев. Она закивала головой, но меня мой прогноз не устраивает. Все чаще приходит мысль о надвигающемся конце, окончательном и бесповоротном, и я не знаю, чем оправдать такую настроенность моей собственной надвигающейся смертью или тенью, отбрасываемой будущим на весь еще недавно христианский мир. Лишь бы мне не увидеть еще зрячими земными глазами то, что, быть может, надвигается.²

Эти слова явно отзываются на письмо Н. Я. Мандельштам к тому самому Иосифу Бродскому, о котором здесь идет речь:

Дорогой Иосиф! Честно говоря, я не понимаю, какой нужен комментарий к этому стихотворению... О. М. не историк и не этнограф, а человек историософской мысли, который в историческом узле видел откровения и аналогии. Это стихотворение написано в 1917 году и посвящено Карташеву, религиозному деятелю, члену релфил. Общества. «Молодой левит» — это и тот, кому посвящено стихотворение, и сам О. М. Карт. Выпустили незадолго до опубликования этих стихов из Петропавловской крепости. Речь идет о пророчествах типа «сему месту быть пусту» Евдохи, жены Петра Великого. Иначе говоря, сие место рухнет, как рухнул Иерусалим. Обратите внимание на строку: «и храм разрушенный урюмо созидался». Храм был уже разрушен, и будет разрушен тот, который создается... Если хотите, это символ культуры вообще. Речь идет о том, что называется «петровский петербургский период русской истории». Старцы — наделенные властью — не видят приближения конца; видит лицо неофициальное — молодой левит [Карташов, О. М. — сам]. Концом Иерусалима была тьма, ночь, наступившая, когда Он был на кресте и разодралась завеса. В лен пеленали тело, снятое с креста. «Суббота» с большой буквы. Это не иудейская, а христианско-иудейская символика. Он, которого переленали в лен (Иоанн, Лука), назван «Субботой», как бы высшим цветением павшей культуры.

Что надо еще объяснять? Что старцы в ус не дуют. Или что есть обычай что-то пеленать? Искать этнографию или историософскую мысль? Объясните, что это стихотворение темное и непонятное, что объяснить его нельзя... И что оно должно пониматься как тревога. Хватит?»³

Судя по всему, Н. Я. Мандельштам была раздражена вопросами Бродского, как раз «этнографичностью» и «иудейскостью» вопросов, заданных (не знаем в устной или письменной форме) Бродским. Сначала Н. Я. Мандельштам уверенно истолковала стихотворение в христианско-апокалиптическом духе, а затем, похоже, усомнилась в своем построении. Тогда стихотворение и стало «непонятным» и «объяснить его нельзя».

Мы не будем сейчас анализировать некоторые странности библейского толка в этом письме, они прояснятся в ходе дальнейшего изложения. Но лишь отметим четкую точку зрения о необъяснимости этого текста у вдовы поэта. Кроме того, надо отметить, что напряженность диалога между Н. Я. Мандельштам и молодым Иосифом

Бродским, который, напомним, тогда еще писал *Еврейское кладбище около Ленинграда...* (1958), то самое, где *В светлом храме иудеи хоронили мать...* Осипа Мандельштама, и *Исаака с Авраамом* (1963). До перелома начала 1970-х⁴ было еще далеко.

Тем интереснее продолжить на этом фоне чтение мемуаров Н. Я. Мандельштам на интересующую нас тему в главе *Молодой левит*:

В ноябре семнадцатого года написано стихотворение, посвященное Карташеву, про молодого левита, предрекавшего гибель Иерусалима, а ранней весной восемнадцатого года жалобная песенка о гибели Петербурга: «Прозрачная звезда, блуждающий огонь, твой брат, Петрополь, умирает...» Стихотворение про молодого левита принадлежит к числу немногочисленных, но всегда глубоких вещей, в которых затрагивается иудейская тема. Погибавший Петербург, конец петербургского периода русской истории, вызывает в памяти гибель Иерусалима. Гибель обоих городов тождественна: современный город погибает за тот же грех, что и древний. Петербург не Вавилон мировая блудница пророческих прозрений, а именно Иерусалим. Вавилон, языческий город, погряз в роскоши и в блуде. Петербург, как и Иерусалим, отвечает за другой, более глубокий грех, и об этом говорит вся образная система стихотворения.⁵

Далее Н. Я. Мандельштам прямо переходит к статье О. Мандельштама о Скрыбине и христианстве, которую поэт подарил С. Каблукову. Это автоматически задает довольно длинный христианский кусок, прямого отношения к интересующему нас тексту не имеющий.

А вот конкретное рассуждение, которое уже несколько противоречит письму Иосифу Бродскому:

В стихотворении о молодом левите гибель предрекается только городу. Я думаю, что под левитом Мандельштам имел в виду себя, а не деятеля «последнего собора» Карташева. Мне смутно помнится, что Карташев в разговоре с Каблуковым назвал Мандельштама молодым левитом, но за точность не ручаюсь. Старцы, которых молодой левит призывает бежать из обреченного города, считали зловещую черно-желтую окраску ритуальными цветами: «Се черно-желтый цвет, се радость Иудеи». Те же черно-желтые цвета, как правильно заметили комментаторы, Мандельштам видел в обреченном Петербурге вплоть до стихотворения тридцатого года: «... к зловещему дегтю подмешан желток».⁶

Замечательно, что Н. Я. Мандельштам приводит в качестве анекдотического факт обращения к настоящему специалисту историку-кумранологу И. Д. Амуsinу:

Испуганное издательство, которое еще сто лет будет обсасывать куцую и уродливую книжку стихов Мандельштама, обратилось с запросом к знатоку Кумрана и Библии Амосину с вопросом, кого пеленают, причем здесь ручей и что за таинственные иудейские штучки имеет в виду автор. Они не знали, что молитвенные дома строились обычно на берегу ручья...⁷

Характерно, что ответа И. Д. Амосина (кстати, друга А. Ахматовой), Н. Я. Мандельштам не приводит. А жаль... Нам это таким уж смешным, как станет ясно из дальнейшего, не кажется, а обратимся мы именно к источникам, которые прекрасно знал Иосиф Давыдович.

Но продолжим цитирование:

Они даже не подозревали, Кого обвили пеленами и где эти пелены были потом найдены. Они никогда не слышали про Того, Кого называли «Наша Пасха», и не прочли слов: «Та суббота была день великий». Они свободны от всех воспоминаний, преданий и мира мыслей, на которых строилась европейская культура. Это про них сказано: «Вам чужд и странен Вифлеем, и яслей вы не увидали» (строчки из стихотворения, которое считалось пропавшим, но было найдено записанным в книгу «Стихотворения» в Ростове, где, вероятно, погиб его хранитель — Леня Ландсберг). Такое невежество и есть мерзость запустения и чад небытия, когда люди знают о своем прошлом меньше, чем животные, у которых хотя полностью сохраняется инстинкт — память тела. Но и мы еще пока ходим на двух ногах и умеем стоя сохранять равновесие. Пока люди есть и живы, еще не все потеряно. Еще могут они заговорить друг с другом, прочесть книги и узнать, где сказано: «Солнце превратится в тьму...».⁸

Итак, чисто христианская точка зрения на *молодого левита*, хотя и с некоторой неуверенностью выраженная Н. Я. Мандельштам, ясна.

Мы же предложили в свое время принципиально другой, как раз «иудейский» и «этнографический» подход к этому стихотворению.

Приведем основные моменты наших рассуждений.

Прежде всего, о датировке стихотворения *Среди священников левитом молодым...* и мотивах его создания. На наш взгляд, единственной допустимой датировкой этого стихотворения является *осень 1917*. Обратимся к дневнику Каблукова за (видимо) конец 1917 года — *Список книг, прочитанных мною в ноябре: (12) И. Мандельштам. 1) Скрябин и христианство. Ст. 2) 4 стихотворения 1917 г. (июнь — ноябрь)*⁹.

Из комментария А. Г. Меца к *Камню* в *Литературных памятниках* узнаем: *Из находящихся в Ккабл ст-ний 1917 г. к упомянутому в*

записи четырем относятся два ноябрьских [! — Л. К.] «Иудеям» («Среди священников левитом молодым...») и «Когда сгустится мрак над венчиком свечи...» (в другой редакции напечатано в газете «Страна» 1918, 21 апр. С. 2)...¹⁰.

В Новой библиотеке поэта Мец пишет: *Написано в нояб. 1917 г.: в ККабл. Записано перед стихотворением 409, так датированном*¹¹. № 409 — это *Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...*, о котором написано: *Датируется по ККабл. (здесь ранняя редакция)*¹².

В новейшем собрании сочинений Мандельштама тот же Мец очень значимо производит сознательную фальсификацию по сравнению со своим же комментарием к *Камню*, как бы нивелируя принципиальную разницу между двумя редакциями стихотворения одного и того же стихотворения — *Когда сгустится мрак над венчиком свечи...* и *Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...* Вот этот новый комментарий: *Написано в нояб. 1917 г.: в ККабл [«Камень» С. Каблукова. — Л. К.] записано перед стихотворением «Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...» так датированным*¹³.

Если уж речь идет о бумагах Каблукова, то там находится именно стихотворение о мраке над венчиком свечи, а не более позднее, которое, быть может, стоит и датировать по газетной публикации. Как мы увидим ниже, хронология всех текстов имеет принципиальное значение для понимания всей ситуации в целом.

Следующий комментарий в том же издании уже к *Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...*: *Страна. 1918. 21 апреля. Датируется по ККабл (здесь ранняя редакция)*¹⁴. Итак, мы видим откровенную и до поры до времени непонятную игру в редакции мандельштамовского стихотворения, причем идет вся эта игра только на первой строчке, которая, на первый взгляд, выглядит, действительно, как некая не очень значимая вариация и все.

Все это не совсем так. И у нас есть основания считать, что А. Мец не мог не знать наших комментариев к этим стихотворениям. Однако, как показывает анализ всего нового собрания сочинений Мандельштама, Мец путем использования дешевых примеров, типа приведенного здесь, негласно что-то исправляет в своих предыдущих изданиях, где-то «замазывает» свои ошибки¹⁵, а где-то «уводит» читателя от непринятого для традиционного христианского толкования этого стихотворения смысла, уводя читателя именно от интересующего нас слова *левиты* во втором стихотворении.

В целом комментарий А. Меца к иудейским реалиям *Среди священников левитом молодым...*, повторенный и в собрании 2009 — 2011 гг.,

предельно и демонстративно безграмотный, который мы в очередной раз прокомментируем [тем более что непреодолимое нежелание исправлять тихой сапой свои ошибки в сочетании с необъявленной полемикой с неназываемыми почему-то коллегами (включая и М. Л. Гаспарова) — фирменный прием Меца, почему-то не относится к иудейской и еврейской тематике!], ибо без этого трудно двигаться дальше. А читателей т.н. «нового собрания» следует предостеречь от некритического его использования и от безоглядного доверия т.н. «текстологии» и эдиционной практике А. Меца.

Это стихотворение, разумеется, не раз комментировалось. О нем писали, в частности, Н. Я. Мандельштам, С. С. Аверинцев¹⁶, Д. М. Сегал¹⁷; ближайший к нам по времени и полемический по отношению к первым двум комментарий принадлежит В. В. Мусатову¹⁸. Для экономики места мы не цитируем эти источники и отсылаем читателя как к ним, так и к другим работам непосредственно.

Принципиально иной комментарий А. Б. Ковельмана, учитывающий и нашу работу, мы рассмотрим специально ниже.

Теперь наш комментарий 1996 — 2002 гг. Попытаемся все же проанализировать это стихотворение, следуя логике нашей работы.

Итак, можно ли описать все детали и образы этого действительно непростого стихотворения с иудейской точки зрения? И что в таком случае означает греческое *иереи* в этом контексте? Попробуем просто прочесть это стихотворение, не определяя пока, кто такой этот «он». Начинается стихотворение с того, что некий молодой левит молится со старыми священниками *на страже утренней. Ночь иудейская* означает здесь лишь горькие для иудеев времена, когда нет храмовых жертвоприношений. Просьба к Всевышнему о восстановлении Храма — лейтмотив любой службы. Однако *после разрушения иерусалимского храма молитвенное богослужение заступило место жертвенного, как предсказывал пророк Осия* (14, 3): *Будем платить устами нашими вместо тельцов*, и как говорится в *Талмуде: Молитвы заменяют собою постоянные всежжения*, хотя они по значению своему выше жертв¹⁹.

Итак, *храм разрушенный* в условиях *иудейской ночи* воссоздается в данном случае в утренней молитве.

В свою очередь, *молодой левит* предупреждает *иереев* о тревожной желтизне неба. Этот петербургско-апокалипсический признак отмечают все комментаторы.

Пропустим пока начало 2-й строки 2-го четверостишия и посмотрим, что говорят *старцы* и почему. Старцы, естественно, те же самые *священники* немолодые, среди которых находится *молодой левит*.

Старцы спокойны: идет Мессия-Машиах — се и есть *радость Иудей*. В христианском восприятии Мессия идет во второй раз, а в иудейском — в первый и единственный. *Второе пришествие* и *Приход Мессии*, который ожидался на рубеже XIX — XX веков, — одно и то же историческое событие.²⁰

Не *угрюмо* восстановит Храм именно Машиах. И для этого есть два обязательных иудейских условия. Первое: все евреи (т.е. рожденные матерью еврейкой) возвращаются в Землю Обетованную; и второе — все евреи одновременно соблюдают субботу. Недаром *молодой левит* оказался вместе со *старцами* во время *пеленания субботы*.

Ночь иудейская без Храма освящалась иудеями соблюдением заповеди о храмовом светильнике, а в момент Конца этот же *семисвещник* осветит своим светом приход Машиаха, пришествие которого и предвещает «Он» стихотворения — *Росток-Благовестник*²¹.

Теперь вернемся к строке *Уж над Евфратом ночь...* Это не случайная географическая примета. Это знак Ближнего Востока, где в это время (осень 1917-го) разворачивались знаменательные события.

Стихотворение Мандельштама впервые было напечатано в газете *Страна* 25 марта 1918 года. Это точная годовщина «начала конца» — «февральской» революции 1917 года. Между тем С. С. Аверинцев указывал, что стихи О. Мандельштама были написаны в ноябре 1917 года. В свою очередь, Д. М. Сегал, вне связи с нашим стихотворением, описал это время так:

По случайному стечению исторических обстоятельств 26 ноября войска генерала Алленби вошли в Иерусалим <...> вести об этом предстоящем освобождении Иерусалима вызвали энтузиазм среди национально мыслящих евреев Петрограда. 26 ноября, буквально в день исторического возвращения Иерусалима еврейскому народу, в Петрограде созывается митинг сионистов. <...> «Перед евреями открывается новая эра. Еврейство сейчас переживает новую эпоху, напоминающую библейские времена, хотя бы возвращение из Вавилона» («Вечер», 30 ноября 1917 г.) (раввин М. Г. Айзенштадт).²²

Напомним, что по возвращении из Вавилонского плена Храм (получивший название — Второй) и восстановили. Однако восстановление уже Третьего Храма — момент чисто апокалипсический и для христиан, и для евреев.

Теперь нам необходимо понять, при чем здесь *берег ручья* и какого, и что «он» *долго* делал *на страже утренней*, да, наконец, кто же это — «он»?

Ответ на первый вопрос мы найдем в субботнем псалме *Молитва Моисея: Ты обращаешь человека в тлен и говоришь: возвратитесь назад, дети праха! Да, тысяча лет в глазах Твоих как день вчерашний, уже минувший, как стража ночи*²³.

Стража утренняя в этом контексте оказывается синонимом начала новой эры.

У нас, как кажется, есть достаточно оснований считать, что «он» стихотворения Мандельштама — *Муж, ему же имя росток (благовестник[а])*²⁴. Именно «он» — *росток — возвестит и возглаголет* приход Машиаха. Текст этой молитвы восходит к книге Исайи.

Следовательно, поэт, соотносящий себя в одних стихах с Моисеем (Мандельштам — миндальный посох Моисеев), в других ощущает себя уже *ростком-благовестник[а]*. При этом, учитывая христианские коннотации жизнестроительства Мандельштама, можно заметить, что он пытается соединить в своем творчестве иудейскую традицию, предусматривающую однозаветную схему (в ней и Моисей, и росток-благовестник, и Машиах являют собой единый последовательный мессианский сюжет), с двузаветной схемой христианства, где Моисей символизирует т.н. Ветхий Завет, а пророк Исайя с его благовестником являются прообразом, предсказанием прихода Христа.

Приведенный нами выше отрывок из молитвы на праздник Суккот (Куши) связан не только с мессианским мотивом. Эта же молитва содержит и важный для нас «водный» мотив. Продолжим цитату из Сидура — иудейского молитвенника: *Мощное спасение Твое наступает. «Глас друга моего: вот Он идет! — возвестит и возглаголет» (Гошаанот)*²⁵.

Кончается эта молитва так: <...> *милость Он сотворит помазаннику Своему — Давиду и потомству его вовеки!* <...> *Глас благовестителя возвестит и возглаголет*²⁶. Отсюда достаточно последовательно можно было бы перейти к христианскому сюжету прихода Мессии. Но мы оставим это за пределами нашего изложения.

Итак, *старцы* евреи ждут *торжества народа своего*; в приходе Машиаха они видят не наказание, но торжество своей веры и Израиля. И не от следующего ли за Суккотом праздника Симхат-Тора, или Симхас Тойре (Радость Торы) — *радость Иудей*?

Кажется, что в этом стихотворении, по крайней мере на уровне реального комментария, ясно более или менее все. Однако это не так. В данном случае Мандельштам оказался точен вплоть до последнего слова своего стихотворения. И *старцы*, и *ночь*, и *левит*, и *Евфрат*, и *ручей* — находят себе прямое объяснение, разумеется, полностью

соответствующее теме и мысли стихотворения. Надо лишь увидеть образы стихотворения Мандельштама в целостном контексте Библии и иудейской обрядности.

Выше мы уже говорили о том, что стихи *Среди священников левитом молодым...* связаны с образами праздника Суккот. Вот как описывает этот праздник *Еврейская энциклопедия* Брокгауза-Ефрона:

Возлияние воды. — Этот обряд, введенный в культ только в эпоху второго храма, совершался с большой торжественностью в дни праздника Кущей. В Моисеевом законе на него нет ни малейшего намека; в Мишне же и Тосефте [разделы Талмуда. — Л. К.] находится подробное описание как ритуала, так и сопровождавшего его народного торжества, носившего специальное название «веселого праздника водочерпаний».

<...> Золотой кувшин, емкостью в три логга, **первосвященник** наполнял из Силоамского **источника**, находившегося в долине под горой Мория. Когда он, сопровождаемый толпой, достигал т. наз. **Водяных ворот** храма, раздавались **трубные звуки левитов**, возвещавших народу о начале обряда.²⁷

И далее: *Мишна* начинает описание происходивших тогда торжеств словами: «Кто не видел радости водочерпания, тот не видел радости в своей жизни»²⁸.

Веселие продолжалось всю ночь, а с *первым криком петуха* [утренняя стража. — Л. К.] *раздавался трубный звук, и все направлялись к «Восточным» воротам храма, а оттуда — к источнику для водочерпания.* <...> *Настроение было, тем не менее, глубоко религиозным.* <...> *Знаменитый Гилель, подобно древним пророкам, говорил народу от имени Бога: «Когда Я здесь, то все здесь; если же Меня не будет, кто здесь будет?»*²⁹.

Не напоминают ли эти слова строку Мандельштама *Он с нами был, когда на берегу ручья...?*

Характерно, что авторы *Еврейской энциклопедии* коснулись и проблемы молодости участников обряда:

В середине двора ставились несколько золотых светильников высотой в 50 (или 100) локтей. Каждый светильник заканчивался золотыми чашами; к каждой чаше была приставлена отдельная лестница, на которой стоял молодой священник с кувшином емкостью 120 лог для подливания горевшего в чаше масла. <...> *Не существовало в Иерусалиме двора, который не был бы освещен светом водочерпания.*³⁰

Мандельштамовские *старцы* жили не в эпоху Второго Храма, а в рассеянии. Отсюда, возможно, и отличия в «исполнении» обряда. К тому же представить себе реально левита *среди священников* достаточно трудно. Ритуальные функции когенов священников и левитов существенно различаются и разделяются.

Что же касается *левита молодого*, то он после участия в службе *второй стражи* остался в Храме и наутро, похоже, дождался возвращения священников — *старцев* после Возлияния воды.

Однако, если речь зашла о Силоамском источнике, а именно он и является местом, куда ходили священники, нельзя пройти мимо того, что этот источник упомянут в книге Исаяи, который *в одной из своих речей* (8.6) <...> *сравнивает кроткое правление иудейских царей с тихо текущими водами Силоама и противопоставляет им ассирийских завоевателей, которых он сравнивает с водами большими и бурными: «И за то, что тот народ отверг воды Силоама... Евфрат потечет через Иудею»*³¹.

Важно отметить, что ни в синодальном, ни в современном иудейском переводе книги пророка Исаяи нет слова *Евфрат*, а река называется *ассирийская*.

Чуть ниже Исаяя пророчествует:

*И взглянут вверх, и посмотрят на землю; и вот горе и мрак, густая тьма, и будут повержены во тьму. Но не всегда будет мрак там, где теперь он опустел.*³²

*Народ, ходящий во тьме, увидел свет великий; над живущими в стране тени смертной — свет воссиял над ними. Ты возвеличил народ, усилил радость его; радовались они пред Тобою, как радуются во время жатвы, как ликуют при разделе добычи.*³³

Песнь избавления конкретизирует ситуацию: *Благодарите Господа, призывайте имя Его, возвестите в народах о деяниях Его, напоминайте, что возвышено имя Его. <...> ибо велик в среде твоей Святой Израилев*³⁴.

Пророчества Исаяи постоянно упоминают Иерусалим, говорят о его будущем возвращении Израилю, и связано это оказывается с восходом солнца, появлением *благовестника: Я воздвиг его от севера и он пришел; от восхода солнца будет призывать имя Мое <...> Первый возвестит он Сиону: «Вот, вот они», и Иерусалиму дам я вестника*³⁵. Затем следуют призывы беречь субботу и т.д.

В последней главе читаем: *Как утешает человека мать его, так Я утешу вас, в Иерусалиме утешены будете. И возрадуется сердце ваше...*³⁶.

Таким образом, упоминание субботы и семисвечника в последнем четверостишии стихотворения Мандельштама в точности отвечает течению *храмового* ритуала и соответствует пророчествам Исаяи о будущем Иерусалима и о разрушении Храма. Того самого Храма, что впоследствии *угрюмо созидался* в стихотворении Мандельштама.

Обратимся теперь к посвящению стихотворения, которое не может быть случайным. Еврей-христианин Мандельштам, ощутивший себя предвестником Конца и переживающий как бы двойной апокалипсис, обращается с роковой вестью о приходе Последних дней не просто к своему давнему знакомому Антону Владимировичу Карташеву, но (так уж исторически сложилось!) к административному главе российских христиан. Ведь в условиях отсутствия в России царя как главы церкви после февральской революции и патриарха, который будет избран лишь 5 ноября 1917 года, именно министр исповеданий Временного правительства — самый подходящий адресат для такой вести.

Напомним, что стихотворение *Кто знает, может быть не хватит мне свечи...* с прямым упоминанием Тихона — *ставленника последнего собора!* датировано ноябрем 1917 года. Разумеется, если патриарх был избран лишь 5 (18) ноября 1917 года, стихотворение об этом событии не могло быть написано раньше совершившегося. Но вот традиционная датировка *Среди священников левитом молодым...* ноябрем 1917 года, поддержанная и в комментарии А. Меца (*Написано в нояб. 1917 г.; в Ккабл* [сборник «Камень», принадлежавший С. Каблукову. — Л. К.], *записанная под стихотворением «Кто знает, может быть не хватит мне свечи...», так датированном*)³⁷, представляется нам, как нетрудно видеть, вряд ли обоснованной.

Тем более что существует еще одна деталь, связанная, как нам представляется, со стихотворением О. Мандельштама.

Одним из самых загадочных образов разбираемого нами стихотворения является та суббота, которую *на берегу ручья* пеленали в *драгоценный лен*. Трудно, на наш взгляд, представить себе лен драгоценным вне некоей его особой святости.

В связи же с тем, что мы рассматриваем стихотворение О. Мандельштама в его соотнесении с иудейской традицией, появляется возможность именно лен, связанный с субботой, встроить в предлагаемый контекст.

Для этого следует обратиться к Махзору на Йом-Кипур, т.е. к специальному молитвеннику на Судный день. Именно в Судный день читается отрывок книги Левит, гл. 16, следующего содержания:

*И сказал Предвечный Моисею: объяви Аарону, брату твоему <...> Священный **льняной хитон** пусть наденет, и **льняное исподнее платье** да будет на теле его, и **льняным поясом** пусть опояшется, и **льняной кидар** пусть наденет на голову: это священные одежды. И, омыв тело свое водою, должен надевать их.³⁸*

Это читает коген, т. е. потомок Аарона и первосвященников. Характерно, что у этого отрывка Торы стоит пометка: Шаббат-Суббота. Следующий отрывок, связанный с козлом отпущения, имеет пометку: Леви и Шаббат. Затем читается описание храмового жертвоприношения, после чего следует:

*И понесет козел на себе все согрешения их в землю сухую, необитаемую; и пустит он козла в пустыню. Затем пусть войдет Аарон в скинию откровения, и снимет **льняные одежды**, которые он надел при входе в святилище, и оставит их там. И пусть омоет тело свое водою, на святом месте, и наденет одежды свои, и выйдет, и совершит всесожжение за народ; и так искупит он себя и народ. <...> А тот, кто отвел козла к Азазелу, должен вымыть одежды свои и омыть тело свое водою; потом может войти в стан.³⁹*

А заканчивается описание этого жертвоприношения так:

*Ибо в сей день искупит вас, чтобы делать вас чистыми от всех грехов ваших; перед Превечным вы должны быть чистыми. **Суббота суббот** он для вас; изнурайте тело свое постом. Это постановление во веки. Совершать же искупление должен тот священник, которого помазали и которого посвятили, чтобы священнослужил вместо отца своего. Ему же надевать **льняные одежды священны**е, совершать искупление святилища и скинии откровения, и жертвенника, и священников, и всего собрания народа.⁴⁰*

Таково содержание отрывка Торы, читаемого утром дня отпущения. Нас не должно удивлять, что Мандельштам знал этот текст. (Кстати, с текстами Махзора на Йом-Кипур мы еще встретимся.) При анализе стихотворения *От вторника и до субботы...* мы видели⁴¹, что Мандельштам вполне отчетливо представлял себе, что такое недельный отрывок Торы. Чтение же Торы в Судный день не знать мальчику из семьи, где нанимали еврейского учителя, и вовсе невозможно.

В молитве Мусаф на Йом-Кипур находим специальное описание именно *утренней стражи*:

Как только страж возгласил: «взошла утренняя заря», немедленно простирали льняное покрывало для укрытия его (первосвя-

щенника). Он снимал с себя одежду, окунался в воду, облакался в парчовые ризы, вставал, освящал себя омовением рук и ног и заколал повседневную утреннюю жертву <...> По окончании дела всеожжжения, по установленному порядку, вторично простирали вокруг него белое покрывало. Было отделение в святилище, для купальни, где он освящал себя омовением, снимая и одевая свое облачение; тогда вступал он, окунался в воду, облакался в белые ризы и довершал омовение рук и ног. Одежды были пилусской ткани, стоимости восемнадцати «маним», великолепный наряд, чтобы совершать в нем священнослужение Царю славы.⁴²

Похоже, что странное сочетание *драгоценный лен* вполне подходит к приведенному нами примеру, когда совершались храмовые жертвоприношения.

Разумеется, Махзор на Йом-Кипур далеко не единственный источник, откуда можно все это узнать. Однако, наряду с книгой Левит, это самый простой пример.

И все же, несмотря на все сказанное выше, у читателей Мандельштама, не связанных с еврейской традицией, вполне может возникнуть полное неприятие даже самого нашего подхода к его стихам. Поэтому наряду с приведенным выше анализом мы хотели бы обратить внимание на жанр стихотворения Мандельштама.

Что касается жанра, то он — явная сионида, т.е. стихотворение, написанное в специфически еврейском жанре мечты о восстановлении Иерусалимского Храма. Мы не будем приводить здесь свою аргументацию, т.к. она полностью приведена в нашей монографии *Осип Мандельштам: мускус иудейства*⁴³. Нас сейчас интересует не столько то, что не подвергалось критике в наших построениях, сколько как раз то новое, что принесла дискуссия с профессором иудаики и переводчиком талмудической Агады на русский язык — Аркадием Ковельманом.

Он был единственным, кто включился в дискуссию на поле своей науки, а не стал, как все остальные, защищать уже незащитимые православно-христианские позиции наших предшественников. Однако главное отличие наших с А. Б. Ковельманом позиций в том, что наш подход коллега оценил как *гомилетический*, т.е. описывающий исторические события с точки зрения Священного писания в стиле проповеди, в то время как сам он назвал свою статью предельно ясно *Мандельштам как эзегет*⁴⁴. Т.е. проф. Ковельман подошел к стихотворению Мандельштама как тексту, содержащему однозначно иудейскую структуру и последовательность соответствующих биб-

лейских текстов. Этот результат, к анализу которого мы сейчас и переходим, позволит с абсолютной уверенностью продолжить не только наш, пусть и *гомилетический* анализ этого стихотворения, но и перейти к стихам *Кто знает, может быть не хватит мне свечи...* в обоих его вариантах.

А. Б. Ковельман начинает свою работу с обзора предшествующих нам исследований. В частности, и названных выше:

Я начну с разбора стихотворения, которое традиционно считается «энигматическим» (загадочным), — «Среди священников левитом молодым». Поверх обычных «мандельштамовских» сложностей оно наполнено иудейской темой, регулярно вводящей исследователей в соблазн психоанализа. Обычный ход изложения таков. В детстве Мандельштам переживает родовую травму иудейства («проснулся в колыбели, черным солнцем осиян»). В юности он карабкается «из омуты злого и вязкого», преодолевает «хаос иудейский» и становится «среди священников левитом молодым», то есть переходит в христианство, и, наконец, женится («Вернись в смесительное лоно»), а после смерти матери заново рождает себя самого как христианина. Смерть Иерусалима, смерть Петербурга и смерть матери знаменуют освобождение Мандельштама.⁴⁵

Фрейдистский подход обычно сочетается с подбором *свободных аллюзий*. Предполагается, что поэт берет свое везде, где находит, — от Тютчева до Нового Завета. Любое стихотворение содержит бесчисленное число скрытых и явных цитат, связанных между собою только волей поэта и темой стиха. Тем более свободный поиск аллюзий вытекает из «историсофского» подхода В. В. Мусатова. Мандельштам, согласно Мусатову, обличал слепоту *иудеев*, старавшихся вернуть историю вспять и разрушить христианство. За эту вину *иудеи* были наказаны *коленчатой тьмой*, пришедшей с Евфрата, то есть Освенцимом и Майданеком. Именно это и провидел *молодой левит*.

Понятно, что подобный подход нам «чужд и странен», как и А. Ковельману. Поэтому перейдем к его оценке нашей работы.

Отметив наши анализы жанровой специфики стихотворения Мандельштама, ставящей его в однозначно иудейский контекст, и принципиальное отличие нашего подхода от всех остальных, А. Ковельман пишет:

Кацис от жанрового системного анализа переходит к подбору и сравнению текстов, отобранных по признаку наличия русского перевода, который мог читать поэт. Здесь Левит 16, и 90-й Пса-

лом, и Сидур «Дом Божий», и Исаяя, и Махзор. Подбор именно этих текстов задан хронотопом биографии Мандельштама, а не хронотопом стиха. Время написания «Среди священников», по мнению Кациса, это время, когда на Ближнем Востоке «разворачивались знаменательные события» (английское завоевание Палестины). Время сюжета — перед приходом Мессии. Мандельштамовские «старцы», по мнению Кациса, жили не в эпоху Второго Храма, а в рассеянии. «Ночь иудейская» означает горькие для евреев времена, когда нет храмовых жертвоприношений. Справедливости ради следует сказать, что Кацис упоминает восстановление Второго Храма, но лишь в контексте строительства Третьего Храма («момент чисто апокалипсический и для христиан, и для евреев»), который и является для Кациса моментом стихотворения «Среди священников». Кацис также указал на обсуждении доклада В. В. Мусатова, что «речь идет о строительстве второго иерусалимского храма». Заметим, что строительство Третьего Храма не является апокалипсическим моментом для христиан. Апокалипсис Иоанна если и говорит о новом храме, то подразумевает Агнца, а не Храм как таковой. См. ниже наш анализ Откровения.⁴⁶

Разумеется, восстановление Третьего Храма не является для христиан апокалипсическим моментом. Но, уточним нашу точку зрения, оба эти события и в иудейском, и в христианском понимании — хронологически одно и то же событие, которое и определит правоту христиан либо иудеев, не признавших мессию Нового Завета.

Далее, процитировав и частично отвергнув известный нам подход Н. Я. Мандельштам, А. Б. Ковельман предлагает свой:

Попробуем прочесть «энигматический стих» ровно так, как он и написан — в очевидной последовательности библейских событий и цитат. Восстановление Храма не есть принадлежность только мессианских времен. Оно реально происходило во дни Зоровавеля, когда евреи вернулись из Вавилонского плена. Об этих событиях повествуют хроника Ездры-Неемии и два пророка: Аггей (Хаггай) и Захария. Библия дважды утверждает, что Второй Храм именно «уверюмо созидался». В 1 Ездры 3:12–13 сказано, что многие из священников и левитов и глав поколений, старики, которые видели прежний храм, при основании этого храма пред глазами их плакали громко; но многие и восклицали от радости громогласно. И не мог народ распознать восклицаний радости от воплей плача народного... Пророк Аггей (2:3) утешал народ: Кто остался между вами, который видел этот дом в прежней его славе, и каким вы видите его теперь? Не есть ли он в глазах ваших как бы ничто? Но ободрись ныне...

Рядом с Аггеем проповедовал гораздо более многословный и значительный пророк — Захария. У Мандельштама «молодой левит» предупреждает старцев: «Небес опасна желтизна. / Уж над Евфратом ночь: бегите, иереи!» Захария (2:6–10) обращается к евреям ровно с тем же призывом: Эй, эй! Бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по четырем ветрам небесным. Я рассеял вас, говорит Господь. Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона. Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы Он послал Меня к народам, грабящим вас, ибо касающийся вас, касается зеницы ока Его. И вот, Я подниму руку мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня. Ликуй и веселись, дочь Сиона!

Последние слова (ликуй и веселись, дочь Сиона!) являются не только контрапунктом к «угрюмо созидался», но и прямо связаны с концом второго четверостишия: «се радость Иудеи!» Слова старцев «не наша в том вина», как и пеленание Субботы «в драгоценный лен», имеют прямую аналогию в книге Захарии (3:3–5): Иисус же был одет в запятнанные одежды и стоял перед Ангелом, который отвечал и сказал стоявшим перед ним так: снимите с него запятнанные одежды. А ему самому сказал: смотри, Я снял с тебя вину твою и облеку тебя в одежды торжественные. И сказал: возложите на голову его чистый кидар. И возложили чистый кидар на голову его и облекли его в одежду...⁴⁷

Здесь проф. Ковельман в полном согласии с нашими догадками, которые он упоминает, говорит о том, что это одеяние первосвященника и есть описание льняных одежд, которые описаны в книге Левит и которые употребляются в главном иудейском эсхатологическом тексте иудаизма — Махзоре на Судный день — Йом-Кипур.⁴⁸

И, наконец, замечательный «дву-заветный» вывод А. Б. Ковельмана:

Все же сrx interpretationis — «Ерусалима ночь». Из Захарии 14:6–7 мы узнаем о необыкновенной природе ночи, которая есть не ночь, а день, но без светил: И будет в тот день, не станет света; светила удалятся. День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечерние часы явится свет. Епифаний усматривал здесь пророчество о ночи страстей Господних, которая началась в шесть часов дня и кончилась в девять. Иоанн Богослов, напротив, видел в дне без светил признак счастливых времен, когда светила уже не понадобятся: И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освящения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Азнец (Откр. 21:23) — И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете

солнечном, ибо Господь освещает их (Откр. 22:5). Иоанн «переворачивает» текст Захарии (или текст Исаяи о дне Господа, который был источником текста Захарии). Мрак сменяется светом. Но остается отсутствие светил, состояние «ни ночи, ни дня».⁴⁹

В дальнейшем исследователь переходит к изучению стихотворения *Эта ночь непоправима...*

Предотвращая возможные возражения, А. Ковельман включает в свое рассмотрение и достаточно обширный культурно-исторический слой, характерный для Манделштама и работ о нем, но вот вывод:

Два стихотворения Манделштама, которые я попытался разобрать, менее всего походят на нагромождение аллюзий. Гораздо более они напоминают талмудическую и христианскую экзегезу. В экзегезе этой заметны два пласта. Первый пласт — разъяснение одного библейского текста через другой с целью понимания буквального смысла. Так, необходимо было знать сказанное в Исходе 28:9–12 о камнях первосвященника, чтобы понять «глазастые камни» Захарии. Мало было помнить слова Захарии об очищении одежд первосвященника, чтобы написать о «драгоценном льне», их следовало еще связать с описанием одежды первосвященника в Левите 16:3–4 Ведь Захария говорил об одеждах, но не называл их льняными.

Второй пласт — типология (или префигурация), характерная для еврейской мысли эпохи Второго Храма и для христианского богословия. Так, Новый Завет воспринимал Моисея как прототип Иисуса, синайское откровение — как прототип Нагорной проповеди и т.п. Манделштам толковал очищение одежд первосвященника Иисуса, жившего в эпоху строительства Второго Храма, как прототип обмывания и пеленания евангельского Иисуса. В призыве Захарии к бегству из Вавилона он видел префигурацию слов Иоанна Богослова о бегстве от Вавилонской блудницы.⁵⁰

В свое время нам пришлось пользоваться размышлениями Ковельмана, и он отвечает нам:

Здесь властвует аллюзия, основанная на экзегезе. Вечернее чтение Шма — ночные стражи — тоска. Тоскует Бог, разрушивший свой город, сжегший Храм и рассеявший своих сыновей. Ночь передается метонимиями — знаками (кричащий осел, лающие псы, женщина, шепчущаяся с мужем). У Манделштама — жующие волю, крик петуха, женский плач. Знак на иврите — симан (от греческого семейон). Но ровно такой же «знак» (семейон) — младенец в пеленах, лежащий в яслях (Лк. 2:12). Ангел сообщает об

этом «знаке» пастухам, «которые содержали ночную стражу у стада своего» (Лк. 2:8).

Л. Кацис заметил по поводу моего комментария: «Нетрудно видеть, что при том понимании стихотворения Манделъштама «Я изучил науку расставанья...», которое предлагает нам А. Ковельман, всего лишь один шаг до стихотворения «Среди священников левитом молодым...» (На страже утренней он долго оставался...), где мы встретим уже не молитву на развалинах, запрещенную Талмудом, а «угрюмое созидание» разрушенного Храма». По мнению Кациса, «Стража утренняя в стихах о «молодом левите» оказывается синонимом начала новой эры». Кацис цитирует Псалом 90 (89):4–5 («Ты обращаешь человека в тлен и говоришь: возвратитесь, дети праха! Да, тысяча лет в глазах Твоих как день вчерашний, уже минувший, как стража ночи»). Ури Гершович под-сказал мне возможный источник мотива ночной стражи в Брахот. Это Плач Иеремии 2:19 («Вставай, взывай ночью, при начале каждой стражи; изливай как воду сердце твое перед лицом Господа; простирай к Нему руки твои о душе детей твоих, издыхающих от голода на углах всех улиц»).

Я вовсе не пытаюсь сказать, что Манделъштам читал Брахот и следовал за Вавилонским Талмудом. В основе Талмуда, как и в основе Нового Завета, лежит Библия. И Талмуд, и Новый Завет толкуют ее в свете схожих идей и понятий, пользуясь схожими приемами. А потому Манделъштам, отправляясь от Нового Завета, мог создавать тексты, напоминающие Талмуд. Удивительны здесь не частные совпадения, а схожесть метода, достигающего глубины профессиональной экзегезы.⁵¹

Итак, теперь мы можем с куда большей уверенностью продолжить двигаться по избранному пути, используя аутентичные иудейские источники. Теперь пришло время обратиться ко второму стихотворению Манделъштама *Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...*, но в газетном и печатном варианте, который, как мы видели на примере откровенного подлога А. Меца, заменяет аутентичный, прежде всего — хронологически, и реальный текстологически вариант «двойчатки» из материалов С. Каблукова.

Вот обе редакции.

ККабл.

*Когда сгустится мрак над венчиком свечи,
Среди левитов тьмы останусь я в ночи,
И, зернами дыша рассыпанного мака,
На голову мою надену митру мрака, —*

*Как поздний патриарх в разрушенной Москве,
Неосвященный мир неся на голове,
Чреватый слепотой и муками раздора,
Как Тихон — ставленник последнего собора!*

Ноябрь 1917

Tristia

*Кто знает, может быть, не хватит мне свечи
И среди бела дня останусь я в ночи,
И, зернами дыша рассыпанного мака,
На голову мою надену митру мрака,*

*Как поздний патриарх в разрушенной Москве,
Неосвященный мир неся на голове,
Чреватый слепотой и муками раздора,
Как Тихон — ставленник последнего собора!*

Ноябрь 1917

Нетрудно увидеть, что во втором случае самоидентификация Мандельштама с христианством чуть ли не очевидна и бесспорна. А вот наличие первого варианта, от которого в своих комментариях Мец захотел увести читателя и даже «опроверг» в *Новой библиотеке поэта* утверждение Н. Я. Мандельштам, что *под левитом О. М. имел в виду себя*, не подтверждается сюжетом (!) стихотворения, Мец, делает его подход и вовсе неприемлемым.

Для того, чтобы зная о связи *Среди священников левитом молодым...* и *Когда сгустится свет над венчиком свечи...* (и поместив в разномечения, куда нечасто заглядывают непрофессионалы, важнейший вариант) заявить это о сюжете первого стихотворения, необходимо было любым путем увести читателя от второго «левитского» стихотворения.

Мы же, наоборот, подчеркнем именно связь двух этих стихотворений именно в том их варианте, который сохранился в бумагах Кабулова.

Обращаем внимание, что второе стихотворение не очень понятно. О какой свече идет речь тогда, когда настал *бел день*? Для чего нужна свеча днем? Здесь можно говорить о сложной метафорике, когда и свет, и тьма оказываются в душе автора.

А вот с первой редакцией все не так сложно образно, но очень радикально содержательно и даже лично, если считать что первое лицо 1-ой строки, как и в случае со *Среди священников левитом молодым...*, имеет отношение к поэту.

Итак, если некто размышляет о наступлении темноты, которая *нависает над венчиком свечи*, то свеча еще только будет гореть, а тьма нависать. Во второй же редакции речь вообще идет не о будущей ночи, а о ночи, уходящей перед светом утра. Если в первом варианте герой стихотворения еще только хочет остаться *с левитами тьмы* в НОЧИ, то герой второго стихотворения как был в ночи при горящей свече, так и утром остался в ночи же, но при свете дня.

Таким образом, перед нами не две редакции стихотворения, а два разных стихотворения о двух разных этапах какого-то единого духовного и биографического процесса, образующие «раздвоенную» двойчатку, парную, судя по бумагам Каблукова к *Среди священников левитом молодым...* О чем же может здесь идти речь?

Для этого придется все же понять, что делали *левиты молодые* и когда; что такое *стража утренняя*, что такое упоминавшаяся выше *ночь* с определением *иудейская*, а не какая-то другая; соответствует ли она той *ночи*, в которой оказались *левиты тьмы*, и, наконец, в какой же тьме среди белого дня остался поэт-протагонист, что при свече, что светлым утром, когда свечи уже не хватало?

Ответ на все эти вопросы надо начать с того, что в обоих стихотворениях, сохранившихся у Каблукова, левиты что-то делают ночью. Об этом их занятии вне связи с Мандельштамом и его стихотворениями написали специальную статью все тот же А. Б. Ковельман и его соавтор Ури Гершович:

Ночная стража — не просто служба священников и левитов. Она имеет глубокий символический, эсхатологический смысл. Этот смысл становится ясен из трактата Мишны «Миддот», который следует в Мишне за трактатом «Тамид». Начало трактата Мишны «Миддот» (1:1) совпадает с началом трактата «Тамид»: «В трех местах священники стерегут Храм: в Палате Абтинаса, в Палате искр и в Палате очага». Но далее тексты расходятся. Из второго параграфа первой главы трактата «Миддот» мы узнаем о «человеке Храмовой Горы». Этот человек обходит все посты. Если он находит, что стражник не стоит на посту, то говорит ему: «Мир тебе». Если тот спит, человек Храмовой Горы бьет его своим посохом. И ему даже разрешено поджечь на кидку спящего.

Как не вспомнить притчи Иисуса о бодрствовании, кончающиеся угрозой плача и скрежета зубного (Мф. 24:36–51), или же требование бодрствовать, обращенное к ученикам в Гефсиманском саду? Бодрствование ночной стражи явно имеет в виду и Талмуд, когда приводит цитату из Плача Иеремии «Вставай, вста-

вай в ночи в начале каждой стражи». Один из самых известных мессианских текстов – пророчество Аввакума – гласит (2: 1–4): «На страже моей стоять буду...» Но для Талмуда бодрствование – ночное изучение Торы, обязанность учеников мудрецов, которые «умножают мир на земле». Стража молодых священников – метафора ночной учебы. Мир, о котором оповещает «человек Храмовой горы», – метафора мессианских времен. Но мир умножают и ученики мудрецов. Молодые священники – ха-ровим. «Умножают» – марбим. Ризы священников, сохраняемые в чистоте, – метафора готовности к мессианским временам» 16–17 поколения.⁵²

Итак, ночная стража – это стража молодых священников и левитов. Ее христианский контекст также указан авторами статьи. С нашей точки зрения, эти очевидные соответствия задают возможность использования заведомо не иудейского слова *иереи* и *старцы* в этом иудейском стихотворении, обращенном к А. В. Карташову.

Разумеется, этого одного еще недостаточно, чтобы решить, с какой именно точки зрения написано стихотворение Мандельштама.

Но тот факт, что Мандельштам постоянно заявляет:

- 1) *Среди священников левитом молодым
На страже утренней он долго оставался,
Ночь иудейская сгущалась над ним...*
- 2) *Когда сгустился мрак над венчиком свечи
Среди левитов тьмы останусь я в ночи*
- 3) *Кто знает, может быть, не хватит мне свечи,
И среди бела дня останусь я в ночи*

Этот единый и сквозной сюжет, охватывающий и стражу утреннюю в ее начале, и ночное бдение под свечу перед утром, и та же самая *тьма* уже среди бела дня. Представить себе, что это два или три разных, да еще и христианских сюжета не имеют отношения друг к другу и самому Осипу Мандельштаму, на наш взгляд, невозможно. А это заставляет обратиться уже ко второй, христианской части второго и третьего стихотворений.

Вот это одинаковое четверостишие в обоих стихотворениях:

*На голову мою надену митру мрака, –
Как поздний патриарх в разрушенной Москве,
Неосвященный мир неся на голове,
Чреватый слепотой и муками раздора,
Как Тихон – ставленник последнего собора!*

Таким образом, все, что сказано о патриархе Тихоне, возложившем на себя *неосвященный мир*, т.е. мир без Патриарха или Царя-помазанника, покрытый теперь митрой Патриарха, находится во мраке безбожия; точно так же Осип Мандельштам в таком же точно и иудейском бесхрамовом, и в советском безбожном мраке заявляет, что останется в этой же ночи с левитами.

Никакого сомнения, что сравнение себя самого, оставшегося *в ночи иудейской*, с Патриархом (т.е. представителем христианского Света) в безбожной Москве заставляет предположить, что Мандельштам в условиях апокалипсического освобождения англичанами Иерусалима, в период, когда министр исповеданий Временного правительства и знакомый поэта вдруг становится главой русской церкви, а затем появляется избранный Патриарх. И в этой ситуации О. Мандельштам ни в коей мере не ассоциирует себя с этими процессами, а обращается к своим современникам как бы извне, со стороны.

Теперь можно ответить на вопрос: экзегетическими или гомилетическими являются проанализированные здесь стихи Мандельштама. Нет сомнений в том, что структура этих стихов однозначно соответствует не только библейской, но и талмудической еврейской экзегезе. Что же касается *гомилетической* части, то она подразделяется на два сюжета: политический (февральская революция, вход Алленби в Иерусалим, избрание русского Патриарха) и личные религиозные переживания (связанные с традиционными для либеральных евреев идеями пусть и формального возврата в иудаизм, как мы предполагаем).

Если же обратиться к целостной структуре этой мандельштамовской «левитской» тройчатки, то аналоги ее мы можем указать не столько в литературе, сколько в изобразительном искусстве. Так, Марк Шагал осмыслял беды революции и гражданской войны в терминах т.н. «еврейского Христа», т.е. он видел эти страдания как трагедию Еврея-Христа. Это позволяет вспомнить о христианских коннотациях стихотворения Мандельштама *Среди священников левитом молодым...*

В свою очередь, если согласиться с нашей трактовкой двойчатки *Когда сгустился мрак над венчиком свечи...* и *Кто знает, может быть, не хватит мне свечи...* как к двум последовательным стадиям эсхатологического процесса, то практически в то же самое время художник Эль-Лисицкий создал три варианта иллюстраций к гарантированно иудейскому тексту — песенке, которая исполняется во

время Седер-Песах. Мы имеем в виду акварельный, гуашный и литографированный вариант иллюстраций 1917 – 1919 гг., т.е. точно соответствующих хронологии стихотворений Мандельштама. Разумеется, Эль Лисицкого не волновали проблемы выборов Патриарха или проблемы конвертации и реконвертации. Эль Лисицкий успешно обучался в Германии. Однако сам принцип построения произведения, ощущения времени или символики никуда не девается. Преодолеть свое время не дано никому.

Наконец, вернувшись к Шагалу, напомним, что его грандиозное соперничество с Малевичем было замешано на символике Храма, Исхода, Нового Моисея и т.п. Причем, подобные потенции у Малевича замечали и Андрей Белый, и Михаил Гершензон. А Белый, как известно, строил свою *Глоссалогию* на анализе первой строки книги Бытия-Берешит.⁵³

В этом смысле О. Э. Мандельштам оказывается поистине человеком своего времени, и евреем, и русским поэтом.

Таким видится нам место мандельштамовского мини-цикла о *левитах* 1917 – 1918 гг., обращенного к *Евреям*, посвященного православному А. В. Карташову в одной из своих частей, и обращенного внутрь себя и своего еврейско-эсхатологического миропонимания, находившегося на грани апокалипсического иудео-христианства.

Мы не знаем, к сожалению, что ответил советским издателям по поводу *Среди священников левитом молодым...* И. Амусин. Характерно, что и Н. Я. Мандельштам ограничилась лишь иронией по этому поводу. Однако наша попытка совмещения жанрового и иудейско-ритуального подхода к этому стихотворению с талмудическим и апокалиптическим подходом А. Ковельмана позволили увидеть, что именно в тотально отвергаемой последователями Н. Я. Мандельштам иудейской традиции, с которой, якобы, никак не был связан Осип Мандельштам, и находится ключ к пониманию не только трех стихов 1917 – 1918 гг., но и, как мы показывали ранее, даже *Стихов о неизвестном солдате*.

¹ Мандельштам Н. Я. *Вторая книга*. Москва, 1999, с. 104.

² Там же, с. 110.

³ Н. Я. Мандельштам Бродскому. [1965]. Цит. по: Мандельштам О. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 1. Москва, 1990, с. 479–480. Жирный курсив в цитатах наш. Л. К.

⁴ Об этой ситуации см.: Бар-Селла З. *Страх и трепет*. (Из книги *Иосиф Бродский. Опыты чтения*). 22 № 41, 1985 [Рамат-Ган, Израиль].

⁵ Мандельштам Н. Я. *Вторая книга*. Москва, 1999, с. 112–113.

⁶ Там же, с. 121.

⁷ Мандельштам Н.Я. *Вторая книга*. М., 1999. С. 121.

⁸ Там же.

⁹ О. Э. Мандельштам в записях, дневнике и переписке С. П. Каблукова. *Мандельштам О. Камень*. Ленинград, 1990, с. 257.

¹⁰ Там же, с. 365.

¹¹ Мандельштам О. *Полное собрание стихотворений*. (Новая библиотека поэта). Санкт-Петербург, 1995, с. 548.

¹² Там же, с. 650.

¹³ Мандельштам О. *Полное собрание сочинений в 3-х томах*. Т. 1. Москва, 2009, с. 560.

¹⁴ Там же, с. 684.

¹⁵ В целом нашу резко критическую оценку этого трехтомника Меца см.: Кацис Л. Книговедческие заметки. Три разговора о текстологии, комментарии и составлении «Полного Мандельштама». *Книжное обозрение* № 20 (2318), 2011. Москва, с. 16–17 и наш ответ А. Мецу на предельно недопустимую реакцию на критику: Кацис Л. Очевидное невероятное. *Книжное обозрение* № 49 (2328), 2012. Москва, с. 8.

¹⁶ Аверинцев С. С. Судьба и весть Осипа Мандельштама. *Книжное обозрение* № 49 (2328), 2012. Москва, с. 38–39.

¹⁷ Сегал Д. Осип Мандельштам: история и поэтика. *Berkeley Slavic Specialties. Slavica Hierosolymitana* Vol. VII–IX, т. 1, кн. 1–2. Berkeley; Jerusalem, 1998.

¹⁸ Мусатов В. Ночь на Евфратом. *Отдай меня, Воронеж... Третьи международные Мандельштамовские чтения*. Воронеж, 1995, с. 170–176.; Ср.: Мусатов В. *Лирика Осипа Мандельштама*. Киев, 2000, с. 160–165. Этот же текст вошел и в книгу В. Мусатова о Мандельштаме.

¹⁹ *Сидур. Дом Божий*. Пер. А. Л. Воль (репр. 1988), с. XIX. (II пагинации). Издавался с 1866 по 1902 год (см.: Брокгауз-Ефрон. *Еврейская энциклопедия*. Т. 5. Кол. 746. П. Л. Воль).

²⁰ Кацис Л. Апокалиптика «серебряного века». Эсхатология в художественном сознании. *Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература*. Москва, 2000, с. 12–33. Ср.: Павликовский Дж. Иисус и иудаизм: концепции XX века. *Павликовский Дж. Иисус и теология Израиля*. Москва, 1999, с. 9–60.

²¹ К природе и происхождению не самого обычного термина *Росток-Благовестник* мы вернемся ниже при его обсуждении в связи с критикой А. Ковельмана, к которой мы обратимся в своем месте.

²² Сегал Д. «Сумерки свободы»: о некоторых темах русской ежедневной печати. 1917 – 1918. *Минувшее*. Исторический альманах. Вып. 3. Париж – Москва (репр. 1991), с. 194.

²³ Пс. ХС.

²⁴ Сидур. *Дом Божий*. Пер. А. Л. Воль (репр. 1988), с. 472.

²⁵ Там же, с. 471.

²⁶ Там же, с. 472.

²⁷ Возлияние воды. БрокгаузЕфрон. *Еврейская энциклопедия*. В XVI томах. Т. V. Кол. 684. Жирный курсив наш. – Л. К.

²⁸ Там же, кол. 685.

²⁹ Там же, кол. 685–686.

³⁰ Там же, кол. 685.

³¹ Силоамская надпись. Брокгауз Ефрон. *Еврейская энциклопедия*. В XVI томах. Т. V. Кол. 213.

³² Исая. 8,22.

³³ Исая. 9. 1–2.

³⁴ Исая. 12. 4–6.

³⁵ Исая. 25–28.

³⁶ Исая. 66. 13–14.

³⁷ Мандельштам О. *Полное собрание стихотворений* (Сост., подгот. текстов и прим. А. Г. Мец). Санкт-Петербург, 1995, с. 548. Комм.

³⁸ *Махзор. Молитвы евреев на День Отпущения. Еврейский текст с дословным русским переводом. С объяснениями и примечаниями А. Л. Блотштейна* (репр. 1988), с. 189.

³⁹ Там же. с. 190.

⁴⁰ Там же. с. 193.

⁴¹ См.: Кацис Л. Ф. Осип. Мандельштам. *Мускус иудейства*. Москва, 2002, с. 55–70.

⁴² *Махзор. Молитвы евреев на День Отпущения. Еврейский текст с дословным русским переводом. С объяснениями и примечаниями А. Л. Блотштейна* (репр. 1988), с. 272.

⁴³ Кацис Л. Ф. *Осип Мандельштам: мускус иудейства*. Москва, 2002, с. 45–55.

⁴⁴ Ковельман А. Осип Мандельштам как экзегет. *Сохрани мою речь*. Вып. 4/2. Москва, 2008, с. 340–369. То же: Ковельман А. *Эллинизм и еврейская культура*. Москва, 2007, с. 155–182. Цит. по посл. Источнику.

⁴⁵ Там же, с. 156.

⁴⁶ Там же, с. 157–158.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ В отличие от нас, А. Б. Ковельман считает, что у Н. Я. Мандельштам было право видеть в этом стихотворении и плащаницу Иисуса, которая восходит именно к процитированному отрывку пророка. Однако наш опыт чтения стихов Мандельштама, в частности, *Посоха*, показывает, что «верхний слой» стихов поэта часто просто и, кажется, однозначно, ведет к христианскому толкованию. Но это предусмотренная Мандельштамом «христианская» ком-

муникативная перспектива, которая естественным образом возникает вследствие того, что все христианские события так или иначе «праобразованы» в т.н. Ветхом Завете и, таким образом, довольно примитивные структуралистские процедуры оказываются в ловушке христианской экзегезы и принципиально не позволяют увидеть самостоятельность иудейского слоя у Манделъштама. Манделъштам же использует эту семантическую ловушку в полной мере, оставляя еврейскому или грамотному в иудейских делах читателю возможность по-настоящему целостного понимания Манделъштама.

⁴⁹ Ковельман А. Осип Манделъштам как экзегет. Ковельман А. Элинизм и еврейская культура. М., 2007. с. 164.

⁵⁰ Ковельман А. ... с. 168.

⁵¹ Ковельман А. с. 175–176. Здесь необходимо обратиться к проблеме того, кто такой *Росток* (*благовестник*), на котором специально останавливается А. Ковельман в связи с таким выводом: *Связь евангельского Иисуса с первосвященником Иисусом у Захарии обычно обосновывается стихом 3:8: Вот я привожу раба Моего, ОТРАСЛЬ (так в масоретском тексте (18), а в Септуагинте и Вульгате – РОСТОК). ОТРАСЛЬ – именование мессии, укоренившееся со времен пророка Исаяи.* Исследователь специально обращается к нашему подходу, отмечая, что особенности экзегезы Манделъштама могут быть связаны с некоторыми особенностями русских переводов иудейских источников, использованных (по нашему мнению) поэтом: *Связь евангельского Иисуса с первосвященником Иисусом у Захарии обычно обосновывается стихом 3:8: Вот я привожу раба Моего, ОТРАСЛЬ (так в масоретском тексте, а в Септуагинте и Вульгате – РОСТОК). ОТРАСЛЬ – именование мессии, укоренившееся со времен пророка Исаяи (21).* И далее в примечании указывает: *Л. Ф. Кацис (Цит. соч. С. 26–27) со ссылкой на Сидур Дом Божий пишет следующее: «Унас, кажется, есть достаточно оснований считать, что «он» стихотворения Манделъштама – «Муж, ему же имя росток (благовестник)». Именно «он» – «росток» – «возвестит и воззлаголет» приход Машиаха. Текст этой молитвы восходит к книге Исаяи. Следовательно, поэт, соотносящий себя в одних стихах с Моисеем (Манделъштам – миндальный посох Моисеев), в других ощущает себя уже ростком–благовестником. В библейской традиции «Росток» («Отрасль») у Исаяи – не кто иной, как мессия (Машиах), происходящий «от корня Иессеева» (Ис. ил), а вовсе не Благовестник. Что касается Благовестника, то таковой упомянут в знаменитом пассаже Исаяи (40:9), причем в синодальном переводе этот персонаж – мужского рода (следуя Септуагинте), а в масоретском тексте – женского рода («Благовестница Сиона», «Благовестница Иерусалима»). В тексте Манделъштама, на наш взгляд, нет прямой аллюзии на «Отрасль». Зато есть «поэтический комментарий» на Захарию, который в числе прочего называет «Отраслью», то есть мессией, Зоровавеля, персидского наместника Иудеи и строителя Второго Храма. Зоровавель действительно происходил «от корня Иессеева», то есть принадлежал к роду Давида. Нет никаких оснований считать «Отраслью» «молодого левита», который никак не мог происходить «от корня Иессеева», так как принадлежал к колену Леви, а не к*

колену Иуды. Следует заметить, однако, что Кацис основывается на необычной формулировке переводчика Сидура Дом Божий («муж, ему же имя росток (благовестник)»). Не исключено, что в «гомилетическом» слое стихотворения эта странность сыграла свою роль.

Мы, разумеется, не отказываемся от своей точки зрения и соглашаемся с А. Ковельманом относительно некоторой странности поэтической экзегезы Мандельштама. Однако считаем необходимым отметить, что в 2002 г. при издании нашей книги и в более ранней публикации в *Новом литературном обозрении* мы не смогли преодолеть требования корректоров, настойчиво убравших из наших цитат из *Сидуров* и Махзоров упоминаний интересующего нас *Ростка* в не менее странной, чем экзегетическая грамматической форме: *Возвестит и возглаголет: Вырос Муж, ему же имя «Росток» (благовестникА)*. В дальнейшем мы будем всеми силами сохранять точное, хотя и странное, написание интересующего нас слова в падеже перевода.

⁵² Ковельман А., Гершович У. Молодые священники и ученики мудрецов. *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 2010, с. 16.

⁵³ Все эти вопросы подробно рассмотрены в наших монографиях: Кацис Л. *Русская эсхатология и русская литература*. Москва, 2000 и Кацис Л. *Смена парадигм и смена Парадигмы. Очерки русской литературы, искусства и науки XX в.* Москва, 2012.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев С. С. Судьба и весть Осипа Мандельштама. Мандельштам О. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 1. Москва, 1990. с. 5–64.

Ман Бар-Селла З. Страх и трепет. (Из книги «Иосиф Бродский. Опыты чтения»). 22 № 41, 1985 [Рамат-Ган, Израиль].

Возлияние воды. *Брокгауз, Ефрон. Еврейская энциклопедия*. В XVI томах. Т. V. Кол. 684.

Кацис Л. Апокалиптика «серебряного века». Эсхатология в художественном сознании. *Кацис Л. Русская эсхатология и русская литература*. Москва, 2000, с. 12–33.

Кацис Л. Книговедческие заметки. Три разговора о текстологии, комментарии и составлении «Полного Мандельштама». *Книжное обозрение* № 20 (2318), 2011. Москва, с. 8–9.

Кацис Л. *Мускус иудейства*. Москва, 2002.

Кацис Л. Очевидное невероятное. *Книжное обозрение* № 49 (2328), 2012. Москва, с. 12.

Кацис Л. *Русская эсхатология и русская литература*. Москва, 2000.

Кацис Л. *Смена парадигм и смена Парадигмы. Очерки русской литературы, искусства и науки XX в.* Москва, 2012.

Ковельман А. Осип Манделъштам как экзегет. *Сохрани мою речь*. Вып. 4/2. Москва, 2008, с. 340–369.

Ковельман А. *Эллинизм и еврейская культура*. Москва, 2007.

Ковельман А., Гершович У. Молодые священники и ученики мудрецов. *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 2010, с. 9–18.

Манделъштам Н. Я. *Вторая книга*. Москва, 1999.

Манделъштам О. *Полное собрание стихотворений*. (Новая библиотека поэта). Санкт-Петербург, 1995.

Манделъштам О. *Полное собрание стихотворений* (Сост., подгот. текстов и прим. А. Г. Мец). Санкт-Петербург, 1995.

Манделъштам О. *Полное собрание сочинений в 3-х томах*. Т. 1. Москва, 2009.

Манделъштам О. *Сочинения в 2-х томах*. Т. 1. Москва, 1990.

Махзор. Молитвы евреев на День Отпущения. Еврейский текст с дословным русским переводом. С объяснениями и примечаниями А. Л. Блотштейна (репр. 1988).

Мусатов В. *Лирика Осипа Манделъштама*. Киев, 2000.

Мусатов В. Ночь на Евфратом. *Отдай меня, Воронеж... Третьи международные Манделъштамовские чтения*. Воронеж, 1995, с. 170–176.

О. Э. Манделъштам в записях, дневнике и переписке С. П. Каблукова. *Манделъштам О. Камень*. Ленинград, 1990, с. 358–260.

Павликовский Дж. Иисус и иудаизм: концепции XX века. *Павликовский Дж. Иисус и теология Израиля*. Москва, 1999, с. 9–60.

Сегал Д. Осип Манделъштам: история и поэтика. *Berkeley Slavic Specialties. Slavica Hierosolymitana* Vol. VII–IX, т. 1, кн. 12. Berkeley; Jerusalem, 1998.

Сегал Д. «Сумерки свободы»: о некоторых темах русской ежедневной печати. 1917 – 1918. *Минувшее*. Исторический альманах. Вып. 3. ПарижМосква (репр. 1991), с. 131–198.

Сидур. Дом Божий. Пер. А. Л. Воль (репр. 1988).

Силоамская надпись. *Брокгауз, Ефрон. Еврейская энциклопедия*. В XVI томах. Т. V. Кол. 213.

Жан Бадин

ЕВРЕЙСКИЙ МИР В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ В. П. КРЫМОВА

Summary

The Jewish World in V. Krimov's Works

The present article is devoted to the analysis of two works by V. Krimov – the story called ‘Aristarchov’s Childhood’ and the novel ‘Fenka’. To understand the phenomenon of the writer Vladimir Krimov one needs to study the landmarks of his unusual biography. Dinaburg – Krimov’s native town – was characterised by multinational population; the presence of Russians, Latvians, Latgalians, Poles, Jews, Lithuanians, Germans, Belarusians developed the space of the polylogue there.

The main characters of Krimov’s Dinaburg works are Russians, mostly old-believers. However, the rhythm of Dinaburg in 1860 – 1880 is predominantly defined by the Jewish community. The most striking and colourful scenes of both works are episodes of haggling between the old-believers and Jewesses. During the argument the characters arrive at an unexpected conclusion that both the old-believers and the Jewesses are oppressed by the authorities because of their Religion. The final episodes of the works touch upon the difficult problem of the moral and political choice that has to be made by both the Russian and Jewish youth.

Key words: Dinaburg, Krimov, emigration, Jewesses, old-believers

*

Феномен писателя Владимира Пименовича Крымова невозможно понять, не осознав веки его необычной биографии. Он прожил долгую и удивительную жизнь: родившись в 1878-ом году в Динабурге и «пережив» переименование города в Двинск, он, как и многие представители городской молодежи, отправился на поиски счастья в столицы (Москва и Санкт-Петербург). Во время Первой мировой войны и революционной смуты совершил кругосветное путешествие, осев сначала в Берлине, а затем в Париже. Трудно сказать, испытывал ли Крымов ностальгию по России, по родному городу, но образ Динабурга присутствует в нескольких произведениях писателя.

В одной из первых, опубликованных в эмиграции книг *Детство Аристархова* (1924) местом действия становится провинциальный

город, по некоторым чертам которого угадывается Динабург, а в романе *Фенька* (1945) Динабург наряду с Ригой становится главным местом действия. Годы, прожитые писателем в Динабурге/Двинске, совпадают с периодом роста и развития города.

<...> через Динабург прошли Петербургско-Варшавская и Рижско-Орловская железные дороги и город стал крупнейшим в Прибалтике железнодорожным узлом, центром пересечения северо-южного (точнее: северо-западного) и западно-восточного направлений, важнейшим стратегическим пространством — с точки зрения экономической и военной¹.

Латгальский регион, в котором рядом друг с другом жили русские, латыши, латгалцы, поляки, евреи, литовцы, немцы, белорусы, осмыслял себя как пространство, ориентированное на полилог.

Национальный состав предвоенного Двинска был определен, во-первых, чертой оседлости, во-вторых, интенсивным экономическим развитием, что, помимо евреев, привело в город большое количество русского и белорусского населения с близких территорий. За 140 лет Динабург из польского стал еврейско-русским городом: 56 тысяч евреев (почти 50% всего населения), 42 тысячи русских (37%), 11 тысяч поляков (около 10%); 2 тысячи латышей и 2 тысячи немцев².

Города и местечки, в которых еврейское население составляло большинство, представляли собой свой особенный мир. Их отличал особый образ жизни, культура, традиции, которые создавала община, жившая замкнутым миром по своим законам. Еврейская община была создателем своеобразных культурных ценностей и во многом определяла ритм и образ жизни данных топосов.

При этом следует учитывать тот факт, что, покинув родной город, Крымов никогда больше в него не возвращался и в своих произведениях восстанавливал облик города по своим детским и юношеским воспоминаниям. Но, как отмечал сам автор:

Ранние детские воспоминания всегда случайны и отрывочны, что-то совсем неважное, отрывочное, ярко всплывает в памяти среди сплошной длинной пустоты навсегда забытого. Уже через много лет вдруг является воспоминание о чем-то совсем ничтожном, случившемся в раннем детстве, и уже остается в памяти навсегда. Иногда это воспоминание о действительно бывшем, иногда это только рассказы окружающих старших, а иногда это даже просто давно виденный сон... В этих воспоминаниях трудно бывает восстановить, что было раньше, что позже.³

В «*Детстве Истархова*» практически нет развернутого повествования, вся повесть — это обрывочные воспоминания главного героя о своем детстве. Мир, представленный в воспоминаниях главного героя, предельно схематичен и едва описан, но тем не менее в нем угадываются черты Динабурга/Двинска. Упомянется Жандармская улица, кирпичный заводик на берегу реки, рынок, знаменитые магазины по продаже баранок, военный госпиталь в крепости⁴.

Главные герои «динабуржских» произведений Крымова, что вполне понятно и объяснимо, — это русские, как правило, старообрядцы.

Мир староверов в романе *Фенька* традиционен, консервативен и замкнут на своей общине. И Артамонов, и Горбоносков (представители динабуржской и рижской староверских общин) всегда отдают себе отчет, что есть мы — староверы, хранители традиций религиозности, общественного порядка и есть они — другие, чужаки. Преимущество уклада жизни староверов демонстрируется через столкновение с другим (чаще всего в романе с еврейским или польским, реже латышским). Именно свое чаще всего подчеркивается как единственно возможное и правильное:

*Какая сегодня байня, в пятницу в байню только жида ходят, а христиане по субботам?*⁵

*Мы не поляки какие-нибудь — не раз говорила Афимья, называя поляками католиков — Мы не поляки, чтобы в пост молочное есть. У их это не пост, а один обман.*⁶

При всем при этом ритм жизни Динабурга 1860 — 1880-х годов (время действия романа *Фенька*) во многом определяется не русской, а еврейской общиной:

*По субботам город точно вымирал, все лавки были еврейские, все было закрыто, а в воскресенье тоже до окончания обедни в православном соборе лавки отпирать запрещалось.*⁷

Каждый еврейский торговец, безусловно, хорошо знал об этом запрете, и фактически каждый пользовался маленькой хитростью, как обойти закон и заработать лишнюю копейку. Самым простым и самым распространенным способом было оставить в якобы закрытых дверях небольшую щелку, сквозь которую время от времени можно было увидеть *глаз или нос хозяина, наблюдавшего, не идет ли городской или даже околоточный*⁸. Так поступала и старая Цыпка из повести *Детство Аристархова*, и Померанц из романа *Фенька*. В лавке По-

меранца каждому покупателю радовались, каждый приносил какую-то прибыль, хотя бы полкопейки, если покупал только фунт керосина или на две копейки халвы; в базарные дни, по пятницам дежурили на тротуарах, устраивали своего рода заставу, чтобы ловить приезжих мужиков и чуть не силой завлекали их в лавку, покупателей любили.⁹

В повести *Детство Аристархова* персонажей-евреев не многим меньше, чем русских. Именно евреи создают особый мир городского торгового пространства, что особо ощущалось в базарные дни. Посещение главным героем повести вместе со своим дедушкой рыночной площади представляет собой путешествие от одного еврейского торговца к другому. Помимо уже упомянутой Цыпки, торговавшей фруктами, винными ягодами, финиками, а перед кучками еще и зеленью, еврейский торговый мир города представлен перекупщиком и продавцом птицы Мовшей, старым Янкелем, торгующим кирпичом, изготовленным на одном из местных кирпичных заводов. Тут и там сновал в поисках очередного клиента портной по фамилии Шибздик — *маленький, тщедушный, бледный*¹⁰.

Одними из самых колоритных и ярких сцен в обоих произведениях являются сцены торга между героями-старообрядцами и евреями. Представители старшего поколения старообрядцев изначально убеждены, что все еврейские дельцы являются *обманщиками и мошенниками*, пекущимися о своей выгоде, и ради наживы готовы пуститься на любой обман, или подлог.

*Это ты, Мошка? <...> Опять обманешь, как в прошлую пятницу — говорил все утки, а двух селезней всучил <...>*¹¹

После чего начиналась всем хорошо известная и долгая сцена торга с клятвами и божбой:

*Чтоб мне глаза лопнули <...> чтоб мне и моим детям счастья не видать, ни на том свете, ни на этом, если в ней [индейке] десять фунтов нет <...>*¹²;

или:

*Чтоб мне руки отсохли, когда он маломерный был <...> Пусть мне на том свете все маломерное будет, если он [кирпич] маломерный.*¹³

Сделка всегда заканчивалась обоюдным согласием, правда, по возвращении домой еврей-торговцы все равно поминались «мошенниками», персонажи-староверы зарекались иметь с ними хоть какое-либо дело, но по прошествии недели все возвращалось на круги своя.

Для юного персонажа повести мир еврейских торговых лавочек — необыкновенный и по-своему волшебный мир, ассоциирующийся со всевозможными сладостями и угощениями. Зажимая в кулаке две-три сэкономленные копейки, мальчик отправлялся в ближайший еврейский магазин, просил *ландрину* или *монпасье* и сдачи. Ему, всегда смеясь, отдавали назад его же две копейки и две-три карамельки. Когда же удавалось сэкономить десять копеек, то герой подолгу обдумывал *пиршество*:

*Хотелось и ландрину, и апельсинов, и вяземских пряников, и шоколаду, и винных ягод, и халвы, и яблочных пирожных и непременно еще новую сказку.*¹⁴

Тут, действительно, можно было запутаться в расчетах. Халва продавалась розовая и белая, и можно было на копейку купить того и другого пополам, а у доброй Цыпки за ту же копейку всегда был припасен для мальчика чуть подгнивший апельсин. Юные герои повести и романа — Арсений и Филарет (сын главной героини романа Феньки), — в отличие от взрослых, лишены каких бы то ни было национальных, религиозных или сословных предрассудков. Более того, герой повести гораздо легче сходится со сверстниками-евреями, с любовью описывая их уличные игры:

Всегда тут же копошилось много еврейских ребятишек: они делали хлебы из грязи и продавали друг другу за кусочки цветного стекла, но иногда участвовали и в моих запрудах <...>

*Нередко происходили ссоры: все хотели продавать, и никто не хотел покупать.*¹⁵

Лучшим другом Арсения сначала становится живший неподалеку от театра и вызывавший у одноклассников лишь насмешки сын еще одного двинского портного Соломончик Взбуцкий, завещавший перед смертью своему другу книгу о Наполеоне. После смерти Соломончика Арсений больше всего сблизился с сыном театрального афишера Лейбой. Первой любовью юного героя повести также становится девушка из еврейской семьи. Это была изящная барышня Сора Беленькая — *красивая, как могут быть красивы только еврейки до восемнадцати лет*¹⁶, ее родители содержали дом терпимости, что делало ее еще более интересной. Но у героя так и не хватило смелости не то что открыть юной красавице свое сердце, но даже заговорить с ней. И лишь в коробочке *вещественных доказательств невестственных отношений* он конспирирует ее имя, превращая девушку в *Зиночку Беленькую*.

Если в повести 1924-ого года персонажи-евреи — это прежде всего необходимая принадлежность социального пейзажа, оживляющая достаточно замкнутый мир семьи Артамоновых. В романе *Фенька* — произведении более многонациональном, чем повесть, — самыми яркими представителями еврейского мира становятся динабургский торговец Померанц и рижский предприниматель Мовшович.

Померанц во многом сохраняет черты и признаки персонажей-евреев из ранней повести В. Крымова. Его лавка мало чем отличается от той, в которой торгует Цыпка или в которую бежит за сладостями Арсений. Приезжающий из Риги глава местных старообрядцев Горбоносов первым делом отправляется в лавку к Померанцу, поскольку знает, что именно у него можно найти самый лучший и дефицитный товар в городе.

«Для других нет, а для вас найдется», — с хитринкой отвечает Померанц на вопрос, есть ли в наличии зернистая икра. И из личного заказа председателя интендантской комиссии Померанц отвешивает Горбоносову два фунта икры. Узнав о том, что интендант так еще и не расплатился с торговцем и должен уже около четырех тысяч рублей, Горбоносов предупреждает своего собеседника: *«Хошь ты и Померанци, а на этого твоего интенданта двоих апельцынов надо»*.¹⁷

Во время своего торгового и попутного разговора о судьбе староверов и евреев оба персонажа приходят к общему выводу.

— Жмают нас и тискают, господин Горбоносов, а каждый жить хочет.

*— Жмают и тискают — это верно, нас староверов тоже жмают и тискают, хрен редьки не слаще. Вас за веру не жгли, а нас жгли, вы двойные подати не платили, а мы платили; вон мы сюда едучи две синагоги в городе видели, а нашу моленную, знаешь, куда запрятали, в болото, да еще забором велели обнести, чтобы не видать было <...>*¹⁸

Во многом обескураженный таким открытием, что староверы — народ, тоже притесненный и в правах ущемленный, Померанц сделал Горбоносову еще большую скидку — *как самим бы себе продавал*. Как отмечает М. Бейзер: *<...> вполне очевидно, что евреи не могли бы на протяжении столетий жить и увеличиваться в числе в насквозь враждебной и нетерпимой среде. Отношение с неевреями (гойями) были чаще экономическим симбиозом, чем бесконечной враждой*¹⁹.

Для Динабурга данного периода это весьма характерная картина. Это период формирования новой идеологии — идеологии единой жизни, мультинационального, мультиконфессионального, мультикультурного пространства.

В этом отношении в высшей степени символическое значение имеет храмовое строительство в Двинске, активно проходившее в конце XIX — в начале XX века. Оно явилось итогом самосознания города как полилогического пространства, но оно утверждало это полилогическое пространство как идеологию, как философию города и всей Латгалии.²⁰

При этом для консервативного крыла рижских старообрядцев характерно и особое, неприветливое отношение к иноверцам — представителям другой национальности. Несмотря на заявление Горбоносова, что: «*Жиды в еде ничего не понимают, от ихних кушаний под ложечкой сосет, замодеешь, долго не проживешь <...>*»²¹, он регулярно обращается к живущей неподалеку еврейке, которая в масленичную пятницу регулярно готовила в его доме фаршированную щуку, правда, после ухода еврейской стряпухи приживалки приносили из домашней моленной кадило и окуривали кухню ладаном. Похожий эпизод имеется и в повести *Детство Аистархова*. В чайную к дедушке главного героя регулярно приходил портной Шибздик, который никогда не снимал своей ермолки, даже перед иконами, и он был единственный, кого не ругали за это. Рассказывая о торговых делах своего дедушки, главный герой вспоминает, как в чайную приходили и другие знакомые евреи и вместе пили чай, но повествователь делает весьма характерную ремарку — *<...> только понятно из другой посуды*²². И далее становится ясно, что в столовую они не ходили, и сам рассказчик догадывается о предназначении двух кадил, не церковных на трех цепочках, а «праведных» — с ручкой и старообрядческим крестиком, которые лежали именно в чайной, а не в столовой. Но с православными было еще строже — они в дом вовсе не ходили²³.

Сложное переплетение различных культурных векторов, сопровождающееся наличием разнонаправленных процессов, однако не приводило старообрядцев к конфликтным ситуациям и противостоянию с другими группами населения. Горбоносому даже в самых сложных ситуациях (как скажем, заговор против него еврейского предпринимателя Мовшовича и латыша Трушайтиса), благодаря врожденной мудрости, удается осуществлять сотрудничество с представителями других общностей на бесконфликтной основе. Неслучайно и динабуржец Померанц и рижанин Мовшович ставят его в один ряд с лучшими еврейскими цадиками. В одном из эпизодов, разговаривая со своим управляющим, Горбоносоев даже рассказывает еврейскую притчу о зеркальщике.

Горбоносков хоть и устраивает выволочку нерадивым конкурентам, но в тоже время дает советы, как не погубить их дело, не пустить по миру. «*И жиду жить надоть*»,²⁴ — отвечает Горбоносков на желание городских властей закрыть бани Мовшовича за несоблюдение санитарных норм. Горбоносков демонстрирует этико-хозяйственный идеал старообрядческого предпринимателя. Для него характерно восприятие жизни как постоянного труда, что привело к формированию особой системы жизненных ценностей, среди которых главное место отводилось труду и честному имени. Он не силен в современных видах коммерции, разного рода *шахер-махерами* пусть занимаются другие:

*Спички делать мне не подходит, это дело жидовское.*²⁵

*Пусть жидаы это делают, а я не хочу.*²⁶

Шахер-махер — одно из излюбленных слов, употребляемых Горбоносковым, когда речь заходит о замысле и воплощении какого-либо проекта. Данное слово, означающее недобросовестную, ловкую сделку или торговлю, несет на себе печать разговорно-фамильярной экспрессии с сильной окраской пренебрежения. Слово укоренилось в русском языке как раз в последней трети XIX века. Присутствует в работе И. Желтова *О русском говоре в Риге*²⁷, в которой дается характеристика состава русского населения г. Риги, а также фонетических и морфологических особенностей выработавшейся в Риге городской русской речи. Приводится перечень слов и выражений, отличающих русский говор рижан от литературного языка. Шахермахерство напрямую связывается с еврейством: *Тебя, Мовша, я еще понимаю, твое жидовское дело шахер-махерами заниматься <...> шахер-махерами обетованной земли не устроишь <...>*²⁸

При этом восприятие еврейства Крымовым и его героями весьма стереотипно. В ситуации, когда его тестя Луку Артамоновича кто-то обманул в коммерческих делах, первыми, на кого падают подозрения, — это, конечно же, евреи. Даже узнав, что нечестным образом повел себя польский граф Глушанский, а управляющий-еврей по фамилии Кац — такая же пострадавшая сторона, Горбоносков все равно возражает: «*Плохой у тебя Кац, надоть было лучшего найти, тоже мошельник, наверное*»²⁹.

Ключевым эпизодом столкновения Горбоноскова с еврейским миром становится его последний диалог с Мовшовичем. В данном эпизоде пунктирной нитью заявлена еще одна тема, связанная со стереотипными представлениями о евреях. Тема участия евреев в

антиправительственных выступлениях. Мовшович приходит к Горбоносому просить за своего семнадцатилетнего сына, арестованного по подозрению в покушении на рижского губернатора князя Волховского.

Просьба Мовшовича не находит понимания у Горбоносова:

Я тебе вот что скажу: «Ежели бы тебя аль твоего сына за веру твою высылали, я непременно вступился бы, а за то, что какие-то мальчишки бомбы делают, чтобы министров убивать — за это я не вступлюсь». В Писании сказано — «несть еллин, ни иудей», все равны перед Богом, и каждый по-своему молится <...>

Вы, жидаы, народ умный и способный, а только ум у Вас с кривинкой. У Вас два сорта, один до денег жаден, на какой хошь шахмахер пойдет, кого хошь объегорит, а другой бомбы готовит.³⁰

Мовшович становится едва ли не единственным персонажем, который осмеливается перечить и возражать Горбоносому. Именно Мовшович старается объяснить Горбоносому, что нельзя всех евреев обвинять в мошенничестве, но в то же время среди евреев очень много бедных, которые день и ночь работают и в бедноте умирают. И еще в качестве аргумента в споре с Горбоносомым Мовшович приводит гоголевского *Ревизора* — <...> там много разных людей было показано, и они все мошенники, и ни одного еврея там не было, все только русские <...>³¹

Подобные обоснованные возражения Мовшовича вызывают лишь больший гнев Горбоносова, который выносит обвинительный приговор еврейскому миру. В своей речи он вспоминает и распятого Христа, правда, с оговоркой, что *на то была воля Божья, да и не Вы распинали*³²; и запрет на свинину, правда, опять с оговоркой, что *вам же хуже, а прочим вреда аль ущерб от сего нету*³³. Но главным образом богоизбранничество еврейского народа — *Как могли вы такую дурацкую глупость выдумать и в ее поверить, и до сей поры не одуматься.*³⁴

Таким образом, в «динабургских» произведениях Крымова еврейский мир представлен в двух основных и характерных для русской литературы и культуры моделях. С одной стороны, действительно, большинство еврейских жителей занималось торговлей, посредничеством или ремеслом. Евреи являлись важным звеном в структуре города — своеобразными посредниками. Торговля, пусть и грошовая, считалась поэтому уважаемым занятием. Крымов в своих произведениях демонстрирует лишь внешнюю сторону жизни евреев Динабурга и Риги. Такие важные для становления еврейской общи-

ны локусы, как синагоги и хедер, лишь мельком упомянуты в произведениях Крымова.

Вторая модель пунктирно представлена в судьбе сына Мовшовича. Воспитанная на идеалах социальной справедливости, значительная часть представителей еврейского мира уходила в революцию.

Многие, очень многие местечковые евреи бросились в революцию. Идеалисты-иешиботники, они выросли с верой в скорый, неизбежный приход Мессии, готовые, как герой рассказа Фейерберга, отрешиться от всего, пойти на любые жертвы ради будущего всеобщего спасения в духе пророка Йешая'у [Исайи. – Ж. Б.], они очень легко поверили в марковского коллективного мессию мировой пролетариат, как только освободились от «ярма» еврейской традиции.³⁵

Этот путь оказывается абсолютно неприемлемым для главных героев произведений Крымова. По мысли старика Горбоносова, религиозные гонения и преследования даже выполняют позитивную функцию укрепляют людей в их вере и приводят к Богу. В свою очередь, рижский губернатор, ставший после смерти Горбоносова мужем Феньки, говорит:

Это светочи человечества, революционеры, недоучившиеся мальчишки, и главным образом инородцы. Впрочем, мне от этого не легче, убьет ли меня бомба русская или жидовская.

Когда их вешать будут, тогда разные Герцены и Чернышевские будут писать о злодействе и варварстве русского правительства. Идиоты.³⁶

Еврейский мир произведений Крымова – это мир его родного города Динабурга. Писателю удалось передать жизнь и настроения небольшого, многонационального, но при этом провинциального города Российской империи. Евреи в таких типичных городах и местечках жили бедно, но спокойно. Такой образ жизни давал еврейскому населению определенную корпоративную защиту, сохранял особую культуру и разговорный язык, элементы которого проникали в языки существующих рядом культур.

¹ Федоров Ф. П. Этнод о Двинске. *Humanitāro zinātņu vēstnesis* № 12, 2007, с. 89.

² Там же.

³ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 279.

⁴ Белоусов А. Ф. *Динабург-Двинск-Даугавпилс в русской литературе*.

- ⁵ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 16.
- ⁶ Там же, с. 19.
- ⁷ Там же, с. 29.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же, с. 288–289.
- ¹⁰ Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин, 1924, с. 42.
- ¹¹ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 40.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же, с. 42.
- ¹⁴ Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин, 1924, с. 26.
- ¹⁵ Там же, с. 90.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 31.
- ¹⁸ Там же, с. 32.
- ¹⁹ Бейзер М. *Жизнь в еврейском местечке конца XIX начала – XX века*. <http://berkovich-zametki.com/2009/Starina/Nomer2/Bejzer1.php> (skatīts 03.03.2014)
- ²⁰ Федоров Ф. П. Духовное пространство Латгалии. *Latgale kā kultūras pierobeža*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2008, с. 19.
- ²¹ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 44.
- ²² Крымов В. *Детство Аристархова*. Берлин, 1924, с. 79.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 258.
- ²⁵ Там же, с. 69.
- ²⁶ Там же, с. 72.
- ²⁷ Желтов И. *О русском говоре в Риге*. – Фил. зап., 1874, вып. VI, с. 1–27.
- ²⁸ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 146.
- ²⁹ Там же, с. 198.
- ³⁰ Там же, с. 180–181.
- ³¹ Там же, с. 181.
- ³² Там же.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ Бейзер М. *Жизнь в еврейском местечке конца XIX начала – XX века*. <http://berkovich-zametki.com/2009/Starina/Nomer2/Bejzer1.php> (skatīts 03.03.2014)
- ³⁶ Крымов В. *Фенька*. Париж, 1945, с. 60–61.

ЛИТЕРАТУРА

Бейзер М. *Жизнь в еврейском местечке конца XIX начала – XX века*. <http://berkovich-zametki.com/2009/Starina/Nomer2/Bejzer1.php> (skatīts 03.03.2014).

Белоусов А. Ф. *Динабург – Двинск – Даугавпилс в русской литературе*. <http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/2371/1/17.pdf> (04.12.2013)

Желтов И. *О русском говоре в Риге*. – Фил. зап., 1874, вып. VI, с. 1–27.

Крымов В. П. *Детство Аристархова: глава из романа*. Берлин, 1924.

Крымов В. П. *Фенька*. Париж, 1945.

Федоров Ф. П. Этюд о Двинске. *Humanitāro Zinātņu Vēstnesis* № 12, 2007 с. 89.

Федоров Ф. П. Духовное пространство Латгалии. *Latgale kā kultūras pierobeža*. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2008, с. 13–21.

Леонид Кацис

**ВЛ. ЖАБОТИНСКИЙ И А. И. НИКОЛЬСКИЙ
VS МАСАНОВ
(ЕЩЕ РАЗ ОБ «АНОНИМЕ» ИЗ
ОСВОБОЖДЕНИЯ П. Б. СТРУВЕ)**

Summary

V. Zhabotinski and A. I. Nikolsky vs Masanov (once more about the “Anonymous” from the ‘Liberation’ magazine edited by P. B. Struve)

The article is dedicated to the problem of attribution of texts from the revolutionary émigré magazine ‘Osvobozhdenie’ (Liberation) and signed as “Anonym” that an author attributed to Vladimir (Zeev) Jabotinski on the opposite to the information from the famous ‘Dictionary of pseudonyms’ by prof. I. Masanov that attributed it to the the Russian politic activist and member of the State Dumas A. I. Nikolsky. Comparing two texts, one by Jabotinsky and the second by Nikolsky, that were dedicated to the same elections in Odessa in 1912 and published by the same newspaper ‘Den’ (The Day) at the same page, an author proves that texts signed as “Anonym” can belong only to one member of this pare – to Jabotinsky ant not to Nikol’sky. The autor rejects criticism from the non-profesional St.-Petersburg magazine ‘The People of the Books in the World of Books’ and an international academic magazine ‘East European Jewish Affairs’ that tried to support the authorship of A. I. Nikolsky.

Key-words: Vladimir Zhabotinski, Alexander Nikolsky, attribution of pseudonyms, Masanov’s Dictionary of Pseudonyms, ‘Osvobozhdenie’ (Liberation) magazine

*

В предыдущем выпуске Альманаха Института компаративистики Еврейский текст в европейской культуре – II была опубликована наша работа *Что такое «полный Владимир (Зеев) Жаботинский»? К проблеме атрибуции псевдонимных текстов раннего Жаботинского из журнала «Жизнь» (1901)*¹.

Эта работа, представленная на соответствующей конференции в Даугавпилском университете, была началом большой работы по атрибуции неизвестных газетных и журнальных текстов В. Жаботин-

ского, предпринятой при подготовке Полного собрания сочинений этого автора².

История распорядилась так, что эта работа вышла в свет с существенной задержкой, когда, начиная с Т. 2 ВЖС (Далее так, с указанием стр.), редакция начала публиковать новоатрибутированные тексты. В частности, рецензии из *Жизни*, подписанные А.

Как известно, журнал *Жизнь* был закрыт властями в 1901 году, т.е. Жаботинский, коли А — это он, больше в журнале печататься не мог. Журнал распался на две редколлегии — протобольшевистскую *Жизнь* В. Поссе и В. Бонч-Бруевича, и журнал *Освобождение* под редакцией П. Б. Струве.

Исследование показало, что в *Жизни* следов Жаботинского, как кажется, нет, а вот в *Освобождении*, начиная с № 19, начали появляться как анонимные, так и подписанные псевдонимом *Аноним* корреспонденции из Одессы, Кишинева, Александрии и т.д., содержавшие острые политические тексты, фельетоны, даже рассказы, написанные замечательным русским языком, резкие, разнообразные, и очень актуальные.

Беда была лишь в том, что Словарь псевдонимов Масанова четко указывал их автора — кадетского депутата II и III Государственных дум А. И. Никольского. Никаких специальных работ об этом политическом деятеле, кстати, и сопернике Жаботинского на выборах в Думу от Одессы, и организатора еврейских женских школ, и участника благотворительности после Одесской забастовки и т.д., не существует.

Поэтому мы оказались вынуждены сами провести соответствующие исследования. Так в III томе ВЖС мы предложили краткий вариант атрибуции текстов *Анонима* и некоторых анонимных работ, указав на первой же странице³, что полная атрибуция последует в специальной статье в *Русском сборнике* X⁴.

Не дожидаясь выхода этой работы в свет, один из членов редколлегии ВЖС (А. Френкель) развернул в своем частном журнале *Народ книги в мире книг* и в интернете кампанию по дискредитации нашей работы, не зная даже ее содержания. В частности, нас обвиняли в том, что мы «скрыли» от читателя мнение Масанова о том, кто такой *Аноним*, а наш бывший сотрудник «открыл глаза» на это научной общественности, демонстративно выйдя из состава нашего Редакционного совета.⁵ Понятно, что выход в свет *Русского сборника* «смутил веселость» критика, тогда мы были обвинены в очередной раз в разных экстранаучных грехах, которые нет смысла обсуждать всерьез.⁶ И не было бы смысла обо всем этом говорить в научной печат-

ти, если бы журнал *East European Jewish Affairs* не перепечатал без ссылки на общинный еврейский библиографический вестник перевод очередного текст его редактора из № 97 под названием *Jabotinsky Falsified* в разделе *Review Article*⁷. Мы ответили на этот текст статьей *Complete Jabotinsky: Falsified Review*, где дали соответствующую оценку и *Народу книги в мире книг*, и его «критике». Статья эта находится сейчас в печати.

Здесь же нельзя не сказать, что этот библиографический орган библиотекарей-любителей не так давно опубликовал в № 101 специальный материал о еврейских книгах из Даугавпилса 1993 – 2011 гг., где, по-видимому, в связи с неакадемическим характером этого органа, первый номер *Еврейского текста в европейской культуре* значительно отсутствует.

Между тем, сама по себе проблема создания и верификации эвристических методик атрибуции газетных текстов является более чем серьезной и требующей достаточно изоширенной разработки независимо от деятельности тех или иных группировок.

На наш взгляд, именно случай В. Жаботинского является наиболее удобным для подобных разработок. Дело в том, что это исключительно полистилистичный автор, разработавший, к тому же, замечательно остроумную сигнальную систему для своих читателей (не забудем, что он был и подпольщиком, и организатором еврейской самообороны, и сотрудником некоторых подразделений Российского МИДа, связанных с организацией боевых еврейских отрядов Палестине, и т.д.).

Более того, эта многостильность даже заставила нас проверить, насколько соответствуют друг другу авторство текстов, подписанных знаменитым псевдонимом *Alatalena* и текстов *А* из *Одесских новостей*⁸. Кстати, этот *А*, применительно к Жаботинскому, у Масанова отсутствует, но он указан в израильской Библиографии Жаботинского Мины Граур. Соответственно, никаких возражений это ни у кого не вызывает, и на сей раз авторитет Масанова легко и безо всякой проверки приносится в жертву сведениям израильских исследователей. Для нас же этот случай стал первым примером неполноты и даже недостоверности сведений Масанова о нашем герое. А уж его сведения об А. И. Никольском никто проверять и не собирался.

В таком случае необходимо было просто сопоставить тексты Жаботинского и *Анонима* (в соответствующих стилевых и тематических регистрах) с текстами Никольского. Но ведь для этого такие тексты надо было еще поискать, что мы и проделали.

Однако исторически анализ развивался не совсем так. В статье в *Русском сборнике X* мы провели анализ текстов *Анонима* за 1903 – 1905 гг. (в отличие от авторов *Народа книги в мире книг*, обладавших и воспользовавшихся нашими материалами в электронной форме лишь за 1903 год) и показали, что эти тексты *Анонима* соответствуют и будущим статьям в знаменитых *Фельетонах*, и соответствующим эпизодам романа *Пятеро* (например, о роли провокатора Шаевича в еврейской самообороне), и эпизодам мемуаров *Повесть моих дней*, связанным, в частности, с убийством министра внутренних дел фон Плеве террористом Сазоновым, и т.д.

Первый анонимный текст, который мы атрибутировали Жаботинскому, назывался *Фрейлейн*, и касался он недовольства старого профессора действиями своей «фрейлейн», которая его, как малое дитя, не пускает к книжкам прогрессивного содержания. Позже, уже в *Одесских новостях* появился одноименный фельетон, подписанный *Alatalena*. В нем речь шла уже о недовольстве «фрейлейн» своими хозяйками, которые эксплуатируют бедных девушек, не давая им прикоснуться к сокровищам современной культуры. И если текст в заграничное *Освобождение* пришел из царской России, то текст в *Одесских новостях* был, напротив, написан некоей «фрейлейн»-иностранкой. Тут уж, как говорится, *sapienti sat*, но *Alatalena* «подкинул» своему внимательному читателю еще и ключик ко всей ситуации. Он в одном из самых поздних текстов 1903 года сообщил своим читателям, что его одесские измученные хозяйками *Фрейлейн* вызвали большой поток писем. Но ему известны и другие случаи, когда уже хозяйки недовольны своими помощницами. И если и те, и другие пришлют свои письма *Alatalen'e*, то он организует специальную дискуссию или анкету на эту тему.

Понятно, что никакой анкеты не последовало...

Так присутствие Жаботинского в *Освобождении* стало реальным. Более того, при изучении английской рукописи воспоминаний *Повесть моих дней* было обнаружено, что переводчик с иврита (русской рукописи этого текста, похоже, не сохранилось, а в иврите нет заглавных букв!) не опознал название журнала *Освобождение* среди других названий организаций и литературных сочинений, обсуждавшихся в Одесском литературно-художественном обществе, а в английской авторской версии ясно сказано, что речь идет о том, что в подтексте всех споров тогда было *Liberation* (т.е. *Освобождение*) и ничто другое. Сведения об этом есть в *Русском сборнике X*.

Так рухнул миф о том, что ни Жаботинский, ни Струве никогда не упоминали о сотрудничестве Жаботинского с этим органом революционной печати.

Кольцо сжималось все больше. Однако прямых цельных текстов Жаботинского, которые можно было бы однозначно сопоставить с целым конкретным текстом из *Освобождения*, нам все не попадалось, хотя статьи Жаботинского и Никольского постоянно печатались на соседних полосах еще со времен *Южных записок* начала 1900-х гг.

Положение изменилось в 1912 году, когда на страницах либеральной газеты *День* мы обнаружили текст Жаботинского *Загадка Богрова*, посвященный анализу личности убийцы русского премьера. Интересно, что статья эта появилась через год после самого события, однако читателям тогдашних газет не надо было разьяснять, что статья эта вышла в дни открытия памятника Столыпину в Киеве.

Сопоставлению статей из *Освобождения* 1904 года о Созонове и Плеве и статье из *Дня* о Богрове и Столыпине мы посвятили специальную работу. Поэтому здесь кратко отметим, что соотношение между этими двумя достаточно далеко отстоящими друг от друга текстами полностью соответствует соотношению между двумя *Фрейлейн*, а следовательно, мы имеем теперь полную возможность быть уверенными в том, что *Аноним Освобождения*, написавший о Созонове, и В. Жаботинский из *Дня* — одно лицо. Теперь остается сравнить эту статью о Созонове с любым текстом Никольского. Однако Никольский далеко не так радикален, как *Аноним* или Жаботинский, да и насколько сопоставимы тексты Жаботинского 1904 и 1912 гг. с текстами Никольского?⁹

К последнему вопросу мы еще вернемся. Он не так прост, но раз решим.

И все-таки, остается одна проблема: а что делать с Никольским, если не находятся или нам не известны тексты, годные для лобового сопоставления. Но все оказывается не так уж плохо. Та же самая газета *День* в том же 1912 году публикует на одной и той же полосе две статьи на одну тему, написанные по одному поводу, концентрированно затрагивающие еврейский вопрос и т.д.

И более того, текст Никольского связан ни с чем-нибудь, а с приписыванием ему псевдонима *Аноним* из *Освобождения*!

Обратим внимание на то, что пишет Никольский о самом себе и о своем участии в выборах в упомянутой статье: *Даже пишущий эти строки, при всей особенности его положения, должен был выдержать напряженную минуту ожидания, пока председательствующий, упорно*

глядя ему в глаза, стоял с рукою, занесенной над ящиком, не разжимая пальцев с конвертом.

В чем же эта «особенность»? Да в том, что Никольский был и депутатом Думы двух предыдущих созывов, и кандидатом на третий срок. Есть разные способы проверить это наше предположение, но яснее всего об этом говорит специфическая предвыборная брошюрка с именем Никольского на обложке. Это единственный известный нам каталожный номер с именем одесского депутата. В сущности, это депутатский предвыборный отчет *А. И. Никольский в 3-й думе*. Одесса: Тип. Акц. Южно-Русского О-ва Печатного Дела, 1912.

Здесь на с. 4 и читаем:

Как только стал выходить за границей журнал «Освобождение», А. И. Никольскому предложено было корреспондировать из Одессы и с юга вообще, и редакция не раз присылала особые одобрения корреспонденциям одесского «Анонима». Естественно, что когда вслед за журналом стал формироваться самый «Союз освобождения», А. И. Никольский явился представителем Одессы и на первом учредительном съезде был вместе с покойным К. М. Панкеевым. Почти все съезды освобожденцев происходили при участии и большею частью при секретарстве А. И. Никольского. Все шаги, обсужденные и одобренные на съездах. А. И. Никольский вместе с другими делегатами переносил в Одессу, где образовался большой освобожденский кружок из высшей местной интеллигенции. Устройство банкетов и всего, что содействовало сплочению местного общества, получение из-за границы журнала «Освобождение» и распространение его в Одессе и некоторых соседних городах тоже было в числе задач А. И. Никольского.

Здесь верно все, кроме одного — не был А. И. Никольский *Анонимом* с большой буквы, а был он в чистом виде *анонимом* из *Освобождения*, как и писалось это на объявлениях во всех либеральных газетах, где он сотрудничал. Недаром и Масанов или его сотрудники сослались лишь на картотеку Масанова, а не на вполне доступную брошюрку. Ведь дальше в ней было написано именно то, что исключает Никольского из кандидатов на место *Анонима*.

На с. 6 видим:

Пером А.И. Никольский владеет, бесспорно, лучше, чем словом. Это отнюдь не означает, что он не умеет говорить публично, но его речь чисто делового характера, в ней нет ораторских красот, особого подъема. Зато, А.И. Никольский говорит всегда сжато и с полным знанием предмета, о котором говорит. К речам своим

А.И. Никольский всегда готовится, изучает предварительно весь материал, относящийся к предмету речи, которая и выходит благодаря этому прекрасно аргументированной и, потому, убедительной.

Каждый может взять в руки эту замечательную брошюрку и сравнить образцы письменной и устной речи этого Цицерона Одессы. Впрочем, эта же возможность есть сейчас и у читателей этой работы. Для будущих исследователей творчества анонима (с маленькой буквы) приведем еще один абзац:

Как литератор, А. И. Никольский отличается образностью стиля и умением широко охватить затронутую тему. Помимо корреспондирования в различные газеты из Елисаветграда [в до одесский период. — Л. К.] и Одессы, А.И. Никольский сотрудничал в «Одесском листке», «Русских ведомостях», «Одесских новостях», в «Речи», «Товарище», «Нашей жизни». Близко стоял А. И. Никольский к одесскому журналу «Южные записки», а также к изданию «Известие партии народной свободы», вышедшему в Одессе в нескольких номерах в 1906 г. От времени до времени им помещаются статьи в «Киевской мысли», в «Русском слове» и т.д. В «Одесских новостях» А. И. Никольский за все пять лет существования Думы делился своими парламентскими впечатлениями, откликаясь своевременно на большинство политических злоб дня.

Нетрудно видеть, если прочитать нижеследующую статью Никольского, что стилистика брошюрки о нем существенно превышает своим качеством его собственные возможности.

Наконец, завершая этот сюжет, заметим, что если наши критики не воспользовались этой предельно доступной брошюровкой, а основываются на «глухом» Масанове, вся их критика не имеет никакого академического смысла и проходит по какому-то другому ведомству, хорошо ведомому русским революционерам и Анониму, в частности...

А теперь вернемся в 1903 год. Здесь нам придется сделать небольшое отступление.

В 1904 г. на обложке журнала *Еврейская жизнь*, тесно связанного с Жаботинским, появилось объявление о подписке на одесский журнал *Вопросы общественной жизни* с участием Жаботинского же. В журнале никаких текстов с такой подписью не появилось. Однако масса интереснейших статей о Горьком, Леониде Андрееве, еврейских образах у Вальтера Скотта и т.д. были подписаны *В. Владимиров*. Ничего общего с текстами *Alatalen*'ы из *Одесских новостей* они не имели, однако продолжали итальянскую статью Vladimiro Giabotinski о Горьком, Чехове и русском импрессионизме. Это тот же самый слу-

чай, как и *Созонов Анонима* и *Богров* Жаботинского. Однако есть среди этих статей 1902 г. и пара обширных сочинений о русско-французском деятеле международной борьбы за мир Якове Новикове¹⁰. И именно о нем писал в 1903 году в *Южных записках* А. И. Никольский. Соотношение стилистики этих текстов Никольского и текстов *В. Владимирова* 1902 – 1903 гг., равно как и *Анонима с Жаботинским* 1904 – 1912 гг., ничем не отличается друг от друга. А вот постоянство вязкого, не всегда грамотного, «захлебывающегося в придаточных» стиля Никольского просто поражает. Его писания 1900-х гг. и статьи 1910-х сделаны из одного куска.

И если автор статей *В. Владимирова* без труда может быть сопоставлен с *Анонимом* и Жаботинским, то ни с тем, ни с другим Никольского сопоставить нельзя просто по уровню грамотности.

Если же вернуться к проблеме многостильности *Анонима*, то может показаться, что и Никольский может быть столь же многостильен. Но он сам опроверг это всей своей журналистской жизнью. Поэтому в лучшем случае Никольский мог бы быть персонажем многостильного *Жаботинского-Altalen'ы*, но не наоборот.

Таким образом, мы завершаем нашу аналитическую процедуру тем, с чего ее можно было бы начать – полностью исключаем Никольского как кандидата в *Анонимы*, оставляя его, как говорил Жаботинский в своих мемуарах *Повесть моих дней* по другому поводу, *АНОНИМОМ* в полном смысле этого слова, над которым Жаботинский постоянно смеялся.

Кстати, реальный журналист Кауфман никаким *АНОНИМОМ* никогда не был, а спорил Жаботинский с ним, писавшим под псевдонимом *Знакомый*, обзывая его *Насекомый*. Поэтому, чем черт не шутит, может быть, и вся эта игра в мемуарах имеет какое-то отношение к нашей истории, но не к тем представителям из *Народа Книги*, которые не умеют или не хотят читать, заплутавшись в безбрежном «мире книг» о Никольском.

Итак, Вл. Жаботинский и А. Никольский.

(публикация Л. Кациса)

02.11.1912. День. СПб.

Наброски без заглавия.

Недавно в печати шел оживленный спор, можно ли духовенству по канонам участвовать в политической жизни? Прогрессисты говорили, что нельзя. Ретрограды уверяли, что можно. Кто из них прав? Я не знаю, знать не могу, не мое это дело. Но в одном не может быть сомнений, даже для профана: если духовным лицам

какой бы то ни было веры и дозволено избираться в депутаты, то с оговоркой, чтобы выборы были честные, правильные, без обмана и насилия. Принимать нечестные мандаты духовенству запрещено. Я канонов не читал, но уверен, что им запрещено. Не может не быть запрещено.

По 2 курии Одессы прошел в Думу епископ Анатолий. Чин большой, а удельный вес, кажется, еще больше: были слухи, что епископ Анатолий назначен лидером священнической фракции. Это значит, представитель, образец, носитель достоинства и чести всего сословия. По словам и делам еп. Анатолия будут судить о политической ценности всего русского духовенства... Впрочем, это ведь только так говорится. Конечно, не может все духовенство нести моральную ответственность за слова и дела одного лидера. Лидеры попадают и неудачные, особенно в молодых парламентах, и нельзя ставить такую неудачу в вину всему сословию. За слова и дела еп. Анатолия и слава. Хула достанется одному еп. Анатолию. За талант и ум нет нигде круговой поруки. Но есть одна сторона дела, за которую тяжелая круговая порука лежит на каждой общественной группе, начиная с артели ломовиков и кончая первенствующими сословиями: за умение отличать чистое от нечистого.

Избрание Анатолия по 2-й курии Одессы есть абсурд. У еп. Анатолия во 2-й курии Одессы нет и не может быть большинства. В Одессе нет ни одного человека, для которого это не было бы ясно. Это ясно и для самого счастливого избранника. Пять лет тому назад во 2-й курии было 40% избирателей-евреев, т.е. таких избирателей, которые за правых органически не могут голосовать. За эти пять лет в Одессу непрерывно лился приток еврейской эмиграции: сюда спасалась значительная часть выселяемых из центральных губерний, из Киева, Николаева, из деревень. За эти пять лет податные инспектора проявили небывалое рвение: не осталось такого еврейского рундука со старыми вещами на толкучке, нищий владелец которого не был бы вынужден теперь выбирать промысловое свидетельство для своего «заведения» и приказчицы свидетельства для своих голодных помощников. Цены на квартиры страшно возросли, именно в еврейской части города, где наибольшая скученность: на Малой Арнаутской, на Еврейской, на Новорыбной почти не осталось дыры, свободной от квартирного налога. Если в 1907 году евреи составляли по 2-й курии 40 процентов, теперь они составляют, по крайней мере, 55. Это было всем известно и ясно, особенно тем кругам, которые выдвинули кандидатуру еп. Анатолия. И потому они взялись за чистку избирателей с энергией, которая, если хотите, делает им честь. Им, — но не их кандидату.

Как велась эта чистка — секрет; хочу надеяться, что всех деталей этого секрета не рассказали даже епископу Анатолию. Известно только вот что: в Одессе есть институт, остальной России незнакомый, а имя ему — «неизвестные молодые люди». Функции этого института разнообразны. В 1908 году неизвестные молодые люди избивали резинками прохожих, подкалывали ножами стариков. Когда в 1910 году Толкачеву понадобилось раздуть одесскую чуму до размеров европейской опасности, неизвестные молодые люди были командированы ловить крыс, причем сейчас же установилась такса: кто не хотел, чтобы у него в лавке или квартире каждая дырка от выпавшего гвоздя была признана за крысью нору, требующую эвакуации, изоляции, — тот просто давал двадцать пять карбованцев и освобождался от всех этих заграничных слов. Наконец, в 1912 г. неизвестных молодых людей послали вербовать «правых квартирнанимателей, не платящих налога». И они нантербовали! Это была стрельба пачками. В Шарлатанском переулке есть хатка, в хатке подвал, в подвале одна комната, и живет там Спиридон Макаренко, а при нем четыре сына: старшему 22 года, а младшему 9, шустрый мальчишка, учится в народном. Итого, пять квартирнанимателей. Или даже шесть, потому что девятилетнего вносили дважды. Полиция в Одессе добрая, и всех удостоверяла. Когда градоначальник проверил эти удостоверения, и проверил суммарно, с птичьего полета, за два-три дня, только по документам без проверки на местах — ему пришлось вычеркнуть 1200 имен из списка, доставленного неизвестными молодыми людьми. За это самое время прогрессивные комитеты подали в полицию 3.500 заявлений от мелких квартирнанимателей, но удостоверений, конечно, не получили, или получили что-то около 80-ти.

Остальные фокусы еще не разоблачены, но в результате по спискам 2-й курии оказалось не 55, и не 40, а 25 процентов избирателей евреев, в том числе множество с исковерканными именами. Но и при этом составе избирателей правый никогда бы не прошел. Никакие автомобили, никакое напряжение энергии со стороны черной сотни не спасло бы еп. Антония от провала. Поэтому была пущена в ход новая серия красивых средств. Издана была прокламация, где опять, как во дни Толмачева, грозили погромом, если пройдет прогрессист. А что делалось в день выборов, как людей отгоняли от урны за то, что конверт сложен пополам, или за то, что отчество написано в «вичем», как неизвестные молодые люди стояли тут же и заводили драки, с кем было приказано, и прочая, и прочая, и прочая — о том знает из телеграмм каждый читатель. Знает, конечно, и еп. Антоний. Знает о вакханалии мошенничества над списками, знает про то, что у тысяч избирателей

бессовестно украли права, знает про угрозу погромов, знает про издевательства. Знает про избиения. Знает чисть и нечисть мандат, преподнесенный ему в этой обстановке. И ничего, принял мандат и едет в Петербург.

В думе будет около полсотни священников. Хороши они или плохи, нужны или бесполезны, этот вопрос мы пока оставим. Но у них, по крайней мере, чистые мандаты. Конечно, все на этот свете относительно, чистота мандатов в особенности. Не обошлось без давления на совесть, без ухищрений с куриями и еще разных фокусов. Но это все были нажимы на закон, а не на явное мошенничество, не циничная фальсификация, не наглый грабеж, не то, что проделано в Одессе. Конечно, не одного из депутатов-священников упрекнет совесть, что он выбран не свободно, а по приказу архиерея. Но ни у кого из них на совести не лежит сознание, что ради его мандата людям грозили погромом, т.е. грозили резать стариков, насиловать женщин, грабить, повторить картину, хорошо знакомую всем. Кто жил в Одессе в 1905 году, — в том числе и еп. Анатолию. Ах, понятно, сам кандидат здесь ни при чем, он даже не был осведомлен и т.д. Очень приятно. Да будет, однако, дозволено отметить, что на свете бывают разные степени щепетильности. В германском рейхстаге был вице-президентом Кемпф, избранный против социал-демократа при 7 голосах большинства. Кто-то где-то заявил, что эти 7 голосов фальшивые. Тогда Кемпф подал в отставку. Он не хочет даже 7 фальшивых голосов. Он не духовное лицо, вообще не носит никакого мундира, ни сана, а просто бережет свое достоинство джентльмена и не хочет на нем видеть ни пылинки. Такие курьезные басурмане живут за границей; что для нашего здорово, то для них карачун.

Вл. Жаботинский.

Чудо в Одессе (по поводу парламентских выборов)¹¹

Об условиях, в каких прошли выборы 25 октября, уже сообщалось кое-что и еще более будет сказано и раскрыто в тех письменных протестах избирателей, которые, как мне известно, составляются. Я приведу только два-три из наглядных несообразностей, которые говорят сами за себя.

В данном избирательном участке по первой курии большинство избирателей по спискам, а также — и даже тем более — голосовавших действительно евреи; скидывая со счета получивших ничтожное число голосов кандидатов октябриста Корша и украинца Луценко, перед избирателями евреями конкурировали две кандидатуры: еврея прис. пов. Слиозберга и ректора университета Левашева, только накануне выпустившего воззвание, в котором заявляется, что он будет всемерно ратовать за ограничение в

правах евреев. В результате получает значительное большинство избирательных бюллетеней по этому еврейскому участку...Левашев.

Очевидно, жива вдова Пошлепкина, сама себя секущая; очевидно, карась и в самом деле любил таки, чтобы его жарили — даже не в сметане, а на сухой сковородке. Изображенный в букварях мальчик, отрубаящий с дерева сучок, на котором он сидит, менее показательно иллюстрирует наглядную несообразность, нежели одесские избиратели-евреи, — ну хотя бы просто потому, что он мальчик, а избиратель по цензу должен иметь не менее 25 лет от роду.

Описанный факт легко доступен проверке, так как избирателей по первой курии в участке всего несколько сотен, и их не трудно опросить даже лично или путем письменной анкеты.

То же приблизительно было и со второй курией. Прогрессивный кандидат, конкурировавший с кандидатом черной сотни, получает ровно столько голосов, сколько было у урн евреев; выходит, следовательно, что либо среди христиан данного участка нет буквально ни одного прогрессиста, и даже у поляков, немцев, сектантов и т.д. загорелось неперенное желание провести депутатом православного епископа, абсолютно ничем себя не проявившего до сих пор вне своей профессионально-духовной сферы, либо, если были христиане-прогрессисты, то опять-таки надо предположить, что русского архиерея выбирала часть евреев, невзирая на то, что он в напечатанных беседах с журналистами открыто заявил свои антисемитские взгляды.

В другом окраинном участке один культурный избиратель, готовый подтвердить это под присягой, собственноручно по просьбе своих малограмотных соседей написал им 51 бюллетень с именем прогрессивного кандидата второй курии, а в урне оказалось бюллетеней в пользу этого последнего 29.

Кандидат рабочих Романовский, популярный на своей слободке, где он живет, уже в силу добрососедских отношений, получает лишь единичные голоса; все почти бюллетени заполнены именем владыки.

Что значат эти выборные чудеса г. Одессы?

Конечно были составлены возмутительно избирательные списки; это свидетельствуется уже тем, что лишь по отрывочным указаниям отдельных избирателей, давших себе труд проверить известные им районы города. Градоначальник в порядке надзора вынужден был исключить свыше тысячи лиц, искусственно наделенных избирательными правами, которых они по закону не имеют, а сколько, наоборот, имеющих право не попало в списки, несмотря на все старания, это Богу единому известно. И тем не менее общей ревизии списков не последовало, а только пассивно

рассматривались приносимые жалобы. И все-таки не преданы суду те, кто выдавал подложные документы, удостоверяющие права лиц, в деятьности неправомочных. Конечно, уличная агитация партиям левым возбранялась, а правым разрешалась свободно. Конечно, это зарегистрировано, — были случаи грубого насилия над волей избирателя, являвшегося с бюллетенем не в пользу черносотенного кандидата. Конечно, задолго до выборов автомобильные гаражи посетило одно лицо, от которого они зависят, и предупредило владельцев, что если они отдадут хоть один мотор 25 октября в распоряжение левых, а не правых агитаторов, то **рискуют потерять свои нынешние стоянки на центральных площадях и будучи переведены в такие окраинные пункты, где никто автомобиль не нанимает.** Конечно, с правой стороны были погромные прокламации, призывающие евреев или голосовать за своих явных врагов или вовсе не идти на выборы, несмотря на то, что **призывать к участию в выборах по закону трактуется, как уголовное преступление, наказуемое по соответствующей статье.**

Конечно, все это было, но не в этом все-таки центр тяжести изумительных выборов давших столь «счастливые» для черной сотни результаты. Его надо искать в самих избирательных комиссиях, в их составе. Недаром самые умеренные круги одесских граждан: биржевой комитет, купеческое общество, комитет торговли и мануфактур наконец октябристская организация — в тревоге обращались заблаговременно к городскому голове с представлением о том, чтобы в состав комиссий включены были лица, пользующиеся непререкаемым общественным доверием, причем прилагались списки таких лиц, не шокировавшие, казалось бы, ничего глаза. Напрасно городской голова камергер Моисеев лаконически ответил, что он «поступил по закону» и... не включив никого из рекомендованных в свой ярко-тенденциозный список. Только в два участка, случайно или по ошибке, попали единичные члены комиссий, пользующиеся приватной репутацией, и именно в этих участках — по ошибке или случайно — прогрессивный кандидат второй курии получил гораздо больше голосов, чем его черный конкурент.

Комиссии прежде всего показали свою работу при самом пропуске избирателей. **В газетах писалось уже, какие колючие загороди и капканы ожидали нежелательного избирателя в преддверии выборного помещения:** спрашивали даже у всех известных лиц нотариальные удостоверения личности, метрики, паспорта, причем просроченные паспорта не принимались к учету. Казалось бы, какое дело комиссии брать на себя полицейскую, дворницкую функцию, заботы о своевременном обмене старого паспорта на новый, ведь и старый удостоверяет личность, в нем имеются и осо-

бые приметы, и лета, и собственноручная подпись обладателя, если он грамотен? Но просрочка безусловно лишала в глазах комиссии избирательных прав. Нечего говорить, **что подвозимый автомобилями живой товар, какие-нибудь дальние мещане, которых члены комиссии в глаза никогда не видели, пропускался безо всякой задержки, без требования документов.** Любимцы не становились даже в очередь, не мокли на дожде, не мерзли на ветру, как все остальные, стоявшие цепью на улице, а когда последние пробовали протестовать, их успокаивали уверением, будто те впущены только за справкой, а не для голосования. Сбивчивость **начертания еврейских имен был сущий клад для комиссий:** Дувид не признавался Давидом, Аврум — Абрамом, Лейзер — Лазарем, — все равно была ли это разность буквы в имени или в отчестве избирателя. Отстраненных, таким образом, от урн было весьма много. У самых урн происходили (зарегистрированные ныне) сцены спроваживания избирателей раньше, нежели председатель комиссии опускал бюллетень в ящик, хотя по закону он должен это делать всегда на его глазах. Даже пишущий эти строки, **при всей особености его положения,** должен был выдержать напряженную минуту ожидания **пока председательствующий, упорно глядя ему в глаза,** стоял с рукою, занесенной над ящиком, не разжимая пальцев с конвертом. Он разжал их только убедившись по позе избирателя, что тот не уйдет, пока бюллетень не упадет в урну.

Такова была наружная, видимая работа комиссий. Она была бесцеремонна, нагла, но если бы дело ограничивалось только ею, все-таки не было бы объяснения хотя бы вышеприведенному факту, **каким образом оказалось, что голоса евреев поданы за Левашева и епископа Анатолия.** Очевидно было что-то сверх того незримое, что-то оттуда.

Свершилось какое-то таинство не в момент, когда присутствовал сторонний избиратель.

Здесь я пока ставлю точку или, если хотите, знаки вопросительный и восклицательный и перехожу к заключению. Один остроумный одессит, **разводя руками над головоюльным результатом** выборов, **справедливо высказал:** зло произошло несомненно от избирательных комиссий; комиссии назначаются городским головой, голова — ставленник городской думы; чтобы изменился состав думы, нужно чтобы изменился закон о выборах гласных в городах; для того, чтобы изменился городской избирательный закон, нужно, чтобы была прогрессивная по составу Государственная Дума, издающая законы; чтобы Гос. Дума была таковою, нужно, чтобы с мест могли приходиться прогрессивные кандидаты в Думу, нужно, чтобы были беспристрастны и **закономерны в своих действиях** избирательные комиссии, комиссии же зависят от гор.

головой и т.д. Нечто напоминающее известное балагурство: «У попа была собака, он ее любил»... и т.д. Заколдованный круг, из которого не видно иного выхода **как-либо постепенный рост культуры и общественности**, который где-нибудь да разорвет эту круговую окутывающую сеть, либо... что-нибудь катастрофическое.

И так теперь кажутся смешными и жалкими, происходившие все лето в Одессе, споры о местах в парламенте между ка-детами, сионистами, радикалами, ес-деками и т.д. К чему вся эта взаимная борьба привела, все разговоры и страсти, если, как в детской сказке, придет черный косматый медведь, наступит на всех них тяжелою лапой и скажет: «А я всех вас давишь»...

И в результате инородческая и иноверная Одесса огромным большинством голосов посылает в парламент **православного профессионала архиерея**, заявляющего себя узким националистом, а первокуральные евреи, бракуя своего талантливого, любящего свой народ единоплеменника, спешат вручить мандат злейшему юдофобу, все время издевавшегося над еврейским студенчеством и допустившему в аудитории убийство юноши Иглицкого, знаменитому ректору, опустошившему свой университет и ныне стоящему даже под ревизией — Левашеву.

Это ли не свободное, естественное представительство?

А. Никольский.

¹ Кацис Л. Что такое «полный Владимир Жаботинский»? К проблеме атрибуции псевдонимных текстов раннего Жаботинского из журнала «Жизнь» (1901). Альманах *Института компаративистики*. Т. 26. *Латышско-еврейско-русский культурный диалог*. Вып. 2. *Еврейский текст в европейской культуре* — II. Daugavpils Universitāte, 2012, с. 184–193.

² Владимир (Зеэв.). *Полное собрание сочинений*. В 9 томах. Т. 1–4.1. Минск: Met, 2007 – 2012. Издание продолжается.

³ Кацис Л. К вопросу о публикациях Владимира Жаботинского в журнале «Освобождение» (Актолин, Аноним, Г. и др.). *Жаботинский В. (З.). Полное собрание сочинений в 9 томах*. Т. III. Минск, 2010, с. 745–759.

⁴ Кацис Л. О псевдонимах раннего Владимира Жаботинского в журнале «Освобождение» (1903 – 1905). *Русский сборник X*. Москва: Регнум, 2011, с. 132–182.

⁵ Френкель А. Почему я вышел из состава редакционного совета Полного собрания сочинений Владимира Жаботинского. *Народ книги в мире книг. Еврейское книжное обозрение*. № 93. Август 2011. СПб, с. 3–5. (<http://narodknigi.ru/en/journals/93/05.07.2013>)

⁶ Френкель А. Фальсификация Жаботинского. *Народ книги в мире книг. Еврейское книжное обозрение*. № 97. Апрель 2012. СПб, с. 5–9 / Frenkel A. Fal'sifikatsiia Zhabotinskogo. *Narod Knigi v Mire Knig. Evreiskoe knizhnoe obozrenie*. № 97. April 2012. St.-Peterburg, pp. 5–9. (<http://narodknigi.ru/en/journals/97/> 05.07.2013)

⁷ Frenkel A. Jabotinsky Falsified. *East European Jewish Affairs*. Vol. 42. № 3. December 2012, pp. 343–351.

⁸ Кацис Л. Юный Владимир Жаботинский — оперный критик. *Театральная периодика в России: доклады восьмых Международных научных чтений «Театральная книга между прошлым и будущим»*. Москва: Российская государственная библиотека по искусству, 2009, с. 150–164.

⁹ Кацис Л. Моральные проблемы индивидуального террора от убийства Плеве до гибели Столыпина: точка зрения Владимира Жаботинского. *Исторический вестник*. Том 4 [151]. Москва, 2013 (в печати).

¹⁰ Подробнее об этом важнейшем псевдониме Жаботинского см. Кацис Л. «В. Владимиров» в судьбе и творчестве Владимира Жаботинского, 1902–1907. *Жаботинский и Россия. Сборник трудов Международной Конференции “Russian Jabotinsky: Jabotinsky and Russia”, посвященной 130-летию В. Е. Жаботинского (Еврейский университет в Иерусалиме июль 2010)*. Vol. 44. Ed. by Katsis L. & H. Tolstoy. Stanford Slavic Studies. Stanford. Ca., pp. 34–67. Подробнее об этом см. Кацис Л. «Русская весна» Владимира Жаботинского *Иерусалимский журнал*. № 39. Иерусалим, 2011, с. 197–205. Там же публикация текстов «В. Владимирова» о Я. Новикове.

¹¹ В статье А. Никольского некоторые стилистические перлы выделены публикатором.

ЛИТЕРАТУРА

Frenkel A. Jabotinsky Falsified. *East European Jewish Affairs*. Vol. 42. № 3. December 2012, pp. 343–351.

Владимир (Зеэв.). *Полное собрание сочинений*. В 9 томах. Т. 14.1. Минск: Мет, 2007–2012.

Кацис Л. «В. Владимиров» в судьбе и творчестве Владимира Жаботинского, 1902–1907. *Жаботинский и Россия. Сборник трудов Международной Конференции “Russian Jabotinsky: Jabotinsky and Russia”, посвященной 130-летию В. Е. Жаботинского (Еврейский университет в Иерусалиме июль 2010)*. Vol. 44. Ed. by Katsis L. & H. Tolstoy. Stanford Slavic Studies. Stanford. Ca., pp. 34–67.

Кацис Л. К вопросу о публикациях Владимира Жаботинского в журнале «Освобождение» (Актолин, Аноним, Г. и др.). *Жаботинский В. (З.). Полное собрание сочинений в 9 томах*. Т. III. Минск, 2010, с. 745–759.

Кацис Л. Моральные проблемы индивидуального террора от убийства Плеве до гибели Столыпина: точка зрения Владимира Жаботинского. *Исторический вестник*. Том 4 [151]. Москва, 2013 (в печати).

Кацис Л. О псевдонимах раннего Владимира Жаботинского в журнале «Освобождение» (1903 – 1905). *Русский сборник X*. Москва: Регнум, 2011, с. 132–182.

Кацис Л. «Русская весна» Владимира Жаботинского *Иерусалимский журнал*. № 39. Иерусалим, 2011, с. 197–205.

Кацис Л. Что такое «полный Владимир Жаботинский»? К проблеме атрибуции псевдонимных текстов раннего Жаботинского из журнала «Жизнь» (1901). *Альманах Института компаративистики*. Т. 26. *Латышско-еврейско-русский культурный диалог*. Вып. 2. *Еврейский текст в европейской культуре – II*. Daugavpils Universitāte, 2012, с. 184–193.

Кацис Л. Юный Владимир Жаботинский оперный критик. *Театральная периодика в России: доклады восьмых Международных научных чтений «Театральная книга между прошлым и будущим»*. Москва: Российская государственная библиотека по искусству, 2009, с. 150–164.

Френкель А. Почему я вышел из состава редакционного совета Полного собрания сочинений Владимира Жаботинского. *Народ книги в мире книг. Еврейское книжное обозрение*. № 93. Август 2011. СПб, с. 3–5. (<http://narodknigi.ru/en/journals/93/05/07/2013>)

Френкель А. Фальсификация Жаботинского. *Народ книги в мире книг. Еврейское книжное обозрение*. № 97. Апрель 2012. СПб, с. 5–9 / Frenkel A. Fal'sifikatsiia Zhabotinskogo. *Narod Knigi v Mire Knig. Evreiskoe knizhnoe obozrenie*. № 97. April 2012. St.-Peterburg, pp. 5–9. (<http://narodknigi.ru/en/journals/97/05/07/2013>)

Элина Васильева

О РОМАНЕ Ф. ГОРЕНШТЕЙНА *ИСКУПЛЕНИЕ*

Summary

On F. Gorenstein's Novel 'Atonement'

The novel 'Atonement' ('Искупление') was written in 1967, the period significant for the writer: this was the single, though relative period of advance. On the one hand, already in its title the novel refers to the author's favourite topic – that of atonement, awareness of one's sins and redeeming them. On the other hand, the text produced in the 1960s conceptually differs from those written later. One of the major differences is related to the author's perception of the concepts of the mundane and everyday life. In the general context of the Jewish theme as treated by Gorenstein in his works, the topic of Holocaust has received a rather specific interpretation. Gorenstein intentionally assumes the description of single exceptional events instead of depicting mass massacre of Jews. The murder of the doctor's family is not a fact of Nazi policy but a personal, illogical, and unjustified initiative of Assyrian. Gorenstein's novel is about crime and atonement. Crimes are represented in the novel in all their diversity. Nobody is void of sin in the novel. The world is undergoing the ten Egyptian punishments. However, the logic of the novel develops not in the wake of but in spite of the history of liberation from the Egyptian captivity.

Key-words: atonement, mundane, Holocaust, Jews, novel, family, illogical

*

Ф. Горенштейн принципиально называл *Искупление* романом, тем не менее большинство издателей и критиков считает его повестью. В данной статье жанровая специфика оценивается в соответствии с авторским замыслом.

Искупление написано в 1967 году, в знаковый для автора период: собственно, это его единственный, хотя и относительный период взлета, успехов и окрыления, связанный в первую очередь с публикацией рассказа *Дом с башенкой* в журнале *Юность*. Это период работы (и весьма успешной) над целым рядом сценариев. Однако за взлетом следует разочарование — все последующие попытки опуб-

ликовать написанное заканчиваются отказом. Таким образом, роман *Искушение* первый раз на русском языке был опубликован в Тель-Авиве в журнале *Время и мы*, а отдельной книгой он вышел в Нью-Йорке в 1984 году. В 90-ые годы происходит первое «возвращение» текстов Горенштейна в Россию, и тогда *Искушение* вместе с романом *Псалом* становится одним из тех текстов, который связывается в читательском сознании с именем Фридриха Горенштейна, именно это произведение входит в трехтомное издание его собрания сочинений (1991 – 1993).¹

С одной стороны, уже на уровне заглавия роман восходит к излюбленной автором теме – теме искупления, осознания греховности и воздаяния за грехи, здесь появляется, хоть и не столь значительный, как в романе *Псалом*, пласт библейского цитирования, здесь заявлена, хотя и не в качестве центральной, еврейская тема, позднее актуализированная в *Псалме*.² С другой стороны, текст, написанный в 60-ые годы, концептуально отличается от более поздних текстов. И одно из существенных отличий связано с авторским восприятием концептов *бытового* и *бытийного*, их взаимодействия и соотношения в художественной картине мира.

Основные лейтмотивы *Искушения* могут быть определены как отголоски оттепельной темы, отношение к которой у самого Ф. Горенштейна было весьма неоднозначным. Временным отрезком, на протяжении которого разворачивается повествование, является конец 1945 года (а точнее, 31 декабря 1945 года) и 1946 год. Таким образом, историческое время может быть определено как послевоенное. Это время ожидания нового, надежды на изменения, которые должны произойти в мире, пережившем войну. Но тем не менее радостной эйфории не ощущается. Первое упоминание о том, что наступили новогодние праздники, принадлежит матери главной героини Сашеньки. Причем важна сама ситуация, в которой это упоминание возникает: усталая, вернувшаяся с работы, с натруженными, распаренными красными руками, мать тяжело стаскивает с себя одежду и обувь, в которых спрятаны остатки еды из столовой комсовета, обедки, которые она ворует, чтобы накормить дочь. Смерзшиеся комки каши, помятые и целые котлеты, пончики – все это выкладывается на стол, который невозможно назвать праздничным, и этот усталый и обреченный жест сопровождается словами: *Первый год без войны встречаем*. Эти слова произнесены без эмоций, усталость довлеет над мелькнувшей улыбкой. И состояние матери, в котором ощущение усталости является доминирующим, связано не

только с реакцией на завершившуюся войну, в нем кроется переживание послевоенной жизни, усталость от послевоенного быта. В этой послевоенной жизни переживаются и явные последствия войны: это и обнаруживаемые снаряды (именно на снаряде взрывается пятилетний сын убийцы Шумы), это и аресты бывших полицаев и тех, кто содействовал немцам, это и перезахоронение жертв. Эти последствия — знаки войны — заполняют собой все послевоенное пространство, превращая его в безрадостное, тягостное, греховное. Послевоенный мир в своей основе — мир, погруженный во тьму и в прямом и в переносном смысле. «Счастливые» и сытые тоже существуют в этом мире: это и комсостав, и везучая, сытая и уравновешенная семья Майи. Но тем не менее создается впечатление, что они существуют отдельно, особняком. Более значимым становится мир, противоположный этому счастливому миру: голодающие люди, которые ютятся в неотапливаемых, неосвещенных помещениях, кутаются в рваные телогрейки. Именно в таком, утрированно неблагополучном мире живет главная героиня Сашенька. Сашенька хорошо осознает, что рядом с ней есть другой мир, и от этого осознания обостряется ненависть и злоба на все, что ее окружает. Сашенька живет с матерью на окраине, в их доме поселились «приживалы», которые постепенно выжидают Сашеньку из ее же домашнего пространства, она недоедает и вынуждена питаться ворованными продуктами, которые приносит из столовой мать, за что озлобленная Сашенька напишет на нее донос. Быт становится своего рода маркером благополучия или неблагополучия мира. В художественном мире романа знаковую нагрузку несут бытовые предметы: одежда, еда, постельное белье. Отсутствие этих вещей умножает озлобленность Сашеньки в восприятии окружающего мира.

Предметно-бытовой мир выступает как противопоставление философскому осмыслению действительности. Структура романа *Искушение* во многом предвосхищает замысел романа *Псалом*. Художественный мир романа *Псалом* базируется на притчевой структуре, где библейская мудрость и житейская ситуация дополняют и иллюстрируют друг друга. Каждая глава двухчастна. Первую часть составляет развернутая ветхозаветная цитата, через которую Горенштейн демонстрирует свое философское понимание действительности и судеб человечества. Вторую часть составляет повествование о судьбе одного из героев романа. В *Искушении* еще не заявлена структура притчи. Роман строится по иной композиционной модели. Первая половина романа — это повествование, насыщенное бытовыми

детальями. Начиная со второй половины романа, появляются и становятся частотными монологи и диалоги персонажей на философские темы, в частности на тему искупления. Кульминационным моментом в повествовании становится эпизод раскапывания тел убитой во время войны Шумой семьи доктора Леопольда Львовича. В городе появляется сын доктора, лейтенант Август, который одержим желанием найти свою убитую семью. История семьи доктора, точнее история эксгумации их тел, становится знаковой в композиции романа *Искушение* и является ключом к пониманию эволюции творчества Ф. Горенштейна.

В общем контексте еврейской темы Горенштейна тема Холокоста решена достаточно своеобразно. Творческая биография писателя движется к воплощению грандиозного замысла — киносценария *Место свалки — Бабий Яр*.³ Тем не менее в прозе Горенштейна, особенно освещающей события Второй мировой войны, темы Холокоста как таковой нет. Писатель сознательно опускает картины массового убийства евреев, демонстрируя лишь единичные, исключительные случаи. И *Искушение* показательны в этом плане. Убийство семьи доктора — это не факт нацистской политики, это частная, нелогичная и необоснованная инициатива ассирийца Шумы. Показательно, что это преступление описывается в виде сухого отчетного документа:

*В канализационных коллекторах, сточных канавах, а также в ряде случаев в дворовых местах общественного пользования обнаруживаются трупы лиц еврейской национальности, которые отдельные граждане из местного населения самовольно уничтожают в черте города, используя металлические прутья, ножи, камни и прочие средства. Подобные действия, в нарушение инструкции о сборе этих лиц в строго установленных пунктах для дальнейшего препровождения, угрожают городу эпидемией...*⁴

А также в виде устного рассказа свидетеля дворника Шумы, который запомнил и отметил места нахождения тел Леопольда Львовича, его жены и дочери, а тело маленького сына перезахоронил. Его слова пересказывает Август:

Мне рассказывал дворник, он смотрел в окно, но защитить боялся... Сперва сосед убил сестру, потому что она была молода и могла убежать или сопротивляться. Потом он оглушил отца, мать лишилась чувств, и практический ум чистильщика сапог подсказал ему, что ее можно оставить напоследок... Он начал гоняться за пятилетним братишкой и не мог догнать его довольно долго, потому что тот то на четвереньках пролезал под столом,

то бегал вокруг фикуса... Сосед отодвинул в сторону стол, фикус и стулья, только тогда ему удалось убить мальчика... Потом он добил отца и убил мать. Она умерла легко, потому что отец видел все, лежа лишь оглушенный, а мать умерла, не приходя в сознание... Возможно, он просто раздробил ей череп уже мертвой, я очень надеюсь на это, потому что у матери было слабое сердце... Потом сосед связал ноги всех бельевой веревкой, вытащил во двор и так затащил в помойную яму, в нечистоты... Взяв лопату, он пачкал им дерьмом лица, набивал дерьмом рты...⁵

Немыслимые в своей жестокости действия Шумы — это действия, нарушающие инструкции нацистов. Это то самое алогичное, что фиксируется Горенштейном в качестве свидетельства перезахоронения семьи доктора в романе и становится тем толчком, который побуждает героев начать философский разговор с использованием развернутого библейского цитатного ряда. Библия не иллюстрирует бытовую ситуацию. Основные философские сентенции высказывает профессор-арестант, ожидающий суда по статье «измена родине», университетский профессор-философ, жена которого уверена, что его необходимо сохранить для науки, а поэтому она прилагает невероятные усилия для того, чтобы добиться его помилования или хотя бы облегчить его судьбу, вытащив его из холодной тюрьмы на теплую кухню. Далее в дискуссию о жизни и смерти и об отношении к мертвым включается Август. А в финале романа появляется еще одна философская модель, предлагаемая любимым учеником профессора Люсиком. Собственно философской дискуссии не получается, да такая дискуссия в принципе невозможна. Это попытка каждого высказать свое мнение, при этом совершенно необязательно быть услышанным или вслушиваться в слова собеседника. В мире Горенштейна фатально разорваны связи между отдельными людьми. В системе персонажей прослеживается явное моделирование пар героев (при этом пары не являются стабильными, они могут меняться). Формально могут быть выделены пары, связанные семейными отношениями (муж-жена, мать-дочь). Но происходит постоянная субституция таких пар парами неправильными, противоположными, оппозиционными по своей сути (красивая Сашенька — некрасивая Майя, угрюмый арестант — разговорчивый профессор). Герои Горенштейна нуждаются в паре (пусть даже партнер абсолютно противоположен), потому что только таким образом можно спрятаться от одиночества.

Каждый персонаж — это отдельная судьба, которая не всегда укладывается в общую концепцию истории. В художественном мире

Горенштейна нет грешных и безгрешных, а есть жертвы и палачи. Именно эта модель со всей четкостью будет заявлена в романе *Псалом*. Греховность затронула всех, и поэтому судьба каждого завязана на идее искупления.

Знаковым топосом романа является топос тюрьмы и заведений, с ней сопряженных. Именно здесь, в тюремном пространстве, сконцентрировано большинство персонажей: это и арестанты, и конвоиры, и родственники с передачами, и люди, которым нужна некая информация от арестантов (главный герой Август появляется в тюрьме с этой целью). Здесь отчетливо прослеживаются отзвуки темы Достоевского: некий диалог-полемика Ф. Горенштейна с Ф. Достоевским, в частности с его романом *Преступление и наказание*. Роман Горенштейна о преступлении и искуплении. Преступления (реальные проявления человеческой греховности) представлены в романе во всем многообразии: убийство — наитягчайший грех (по словам Августа, *всякое убийство ужасно*⁶), предательство, зависть, прелюбодеяние, воровство. Не сопричастных греху в романе нет, и в этом смысле Горенштейн не делает скидки никаким нациям, никаким вероисповеданиям, никаким социальным группам. Мир переживает 10 казней египетских. Но логика романа развивается не вслед, а вопреки истории избавления из египетского плена. Логика романа направлена на преодоление последней казни — гибели первенца. В сюжетной канве романа выделяются две истории гибели «младенчиков». Первая — Шума жестоко убивает пятилетнего сына Леопольда Львовича. Вторая — в день, когда начинают извлекать трупы доктора и его семьи, гибнет младший пятилетний сын Шумы. Гибель ребенка (очередной акцент в полемике с Достоевским) — это самое страшное преступление. В связи с этим имеет смысл остановиться на роли другого знакового персонажа — дворника Франи. Дворник в художественном мире Горенштейна всегда наделен особым статусом. Главный герой романа *Псалом* Дан — антихрист в последний период своей земной жизни работает дворником. Дворницкий статус Дана символизирует его приближение к земному, это нарушение стереотипного представления о евреях как неспособных к физическому труду. Дворник Франя по-своему исключителен в сравнении с другими персонажами. Он — единственный свидетель того, что произошло во время войны. Поэтому Августу, занимающемуся поисками своей семьи, советуют обратиться к Фране. Франя — единственный верующий среди неверующих, более того, он католик. Именно ему принадлежит весьма самобытная концепция искупления:

Дите обижать нельзя, это невинная душа... Не знаю, что у Шумы с Леопольдом Львовичем было, пусть Бог рассудит, а за младенчика, я ему говорю, вечное адское искупление терпеть будешь... Выбил для храбрости и сказал... Он мне по морде смастерил, чуть зубы не выбил... А теперь сам мучается в Ивдель-лагере. Он не здесь попал, он в Польше, там четвертную дали. Только лучше б вышку заработать... Приехал тут один, освободился... Видал его в пересыльном... Болеет все Шума, и болезни какие-то невиданные, какие лишь в аду бывают... Мясо на ногах лопается, тело в нарывах, так что спать нельзя ни на спине, ни на животе, ни на боках, засыпает на коленях, в стену лбом упершись, а как заснет, свалится на нары, начинают гнойники лопаться, и вскакивает с криком... Его за то другие заключенные не любят, спать мешает... И еще не любят, что как еду раздают, съест ее быстро, словно пес миску вылизает, и ходит просит чужие миски облизать... Кровью кашляет, а не помирает никак... Искупление ему за младенчика... Злоба у меня на него, товарищ майор, хоть он тоже человек... Я ему говорю: Леопольда Львовича кончай, раз уж приспичило, жену кончай, дочку кончай, а дите не трожь... — Франя всхлинул. Плакал он размашисто, по-пьяному, вытирая лицо, щеки и шею локтями, ладонями, так что на коже оставались полосы.⁷

Гибель ребенка трактуется Франей далее и связывается с историей человечества, а точнее с историей гибели человечества:

<...> почему так неприятно живетя народу, почему так в не-любви живут?... Потому, отвечаю сам же ему, что устал человек продолжать род свой...⁸

Ненависть к миру объясняется как нежелание человека жить. К таким идеям Франя когда-то неодобрительно отнесся ксендз. В произведениях Горенштейна распадающиеся семьи, семьи без детей, дети, оставленные своими родителями, — это особый повторяющийся знак. Но вопреки всему появляется знак надежды, знак преодоления ненависти — рождение ребенка. Первый послевоенный 1946 год в романе *Искупление* ознаменован рождением трех девочек. Приживалка в Сашенькином доме Ольга в марте родила Наденьку. Летом рождает мать Сашеньки (именно по причине беременности ей сократят срок заключения), и девочку назовут Верочкой. И, наконец, в конце сентября родила сама Сашенька и назвала свою дочку в честь своей бабушки-казачки Оксаной. Ожидаемое триединство — Вера, Надежда, Любовь — нарушено, и в общем понимании романа это очень существенный момент. Традиционная трактовка *Искупления* (анно-

тации к публикациям⁹) сводима к следующей модели: злобная грешница Сашенька (эдакий Павлик Морозов) искупает свою вину через любовь. Сам Ф. Горенштейн в небольшом эссе *Преступление и искупление* пишет об искупительной любви Сашеньки: *Так случилось с душой юной злодейки Сашеньки, искупившей свое зло любовью к случайно встреченному человеку*¹⁰. Правда, в этом же эссе говорится о невозможности полного уничтожения зла в мире. Любовь становится той силой, которая должна спасти мир. Но три спасительные девочки (каждая для своей матери в большей мере) с их именами нарушают логику этой идиллической трактовки. Любви нет, а значит, любовь под сомнением. Есть определенное стремление жить и выживать в любых условиях, что придает просветление мрачному контексту эпохи.

Формальное искупление произошло: фактически все герои говорят об осознании собственной греховности, несправедности своих поступков и определенном заслуженном наказании. Финал романа — это выход из тьмы к свету, из ночи в день: *Начинался наивный, простенький человеческий рассвет, кончалась мучительно мудрая, распинающая душу Божья ночь*¹¹. Но этот выход к свету не является выходом в вечность. Вечность сопряжена с мучительной ночью. Неслучайно в синтаксисе финального предложения задана инверсия: по порядку слов сначала появляется день, а за ним в акцентном финале — ночь с эпитетом «Божья». Человек не пришел к осознанию бытийного. Осознавший бытийное, профессор умирает, причем умирает, смеясь, потому что приблизился к постижению истины. Павел Данилович прыгающим почерком пишет на полях книги Спинозы свое предсмертное откровение о сущности мира, в котором противопоставлен индивид и масса, и сущности божественного предопределения:

Мне думается, что закономерное всегда объемлет случайное, образуя как бы систему. Внутри системы действуют свои несовершенные случайные законы, но вся система в целом совершенна, и движение ее предопределено, то есть высшие законы подчиняют всю систему в целом, но не подчиняют ее отдельные части. И такова схема для всего способного к движению. Внутри системы движение случайно, снаружи все в целом строго закономерно и движется в предопределенном направлении. Однако предопределенное направление это, в свою очередь, случайно, с точки зрения другой, более крупной системы, включающей в себя множество подобных систем, движущихся в разных, случайных направлениях, а вся эта объемлющая система в целом движется закономерно и предопределенно и не может изменить своего движения, которое так же случайно с точки зрения еще более крупной системы.

*И так до бесконечности. Этому же закону подчинены и судьбы человеческие, и события, с ними связанные, как самые масштабные, так и самые повседневные.*¹²

Высшим знаком мира становится закономерность мироустройства, полюса оппозиции меняются местами, свет сменяет тьму (это проявляется даже на самом бытовом уровне — в городе подключают электричество), день сменяет ночь, бытийное сменяется бытовым. Но прорыва в вечность не происходит.

¹ Горенштейн Ф. *Собрание сочинений в 3-х томах*. Москва: Слово, 1991 — 1993.

² Васильева Э. *Мессия — Пророк — Антихрист («Псалом» Ф. Горенштейна)*. *Shvarcband S. (ed.). Jews and Slavs. Volume 18*. Jerusalem — Sofia, 2006, p. 279.

³ Полянская М. *Берлинские записки о Фридрихе Горенштейне*. Санкт-Петербург: Деметра, 2011, с. 260.

⁴ Горенштейн Ф. *Искушение*. Санкт-Петербург: Азбука, 2011, с. 66.

⁵ Там же, с. 142.

⁶ Там же, с. 168.

⁷ Там же, с. 69.

⁸ Там же, с. 142.

⁹ Там же, с. 5.

¹⁰ Горенштейн Ф. *Преступление и искушение*. http://gorenstein.imwerden.de/prestuplenie_iskuplenie.pdf (23.11.2012)

¹¹ Горенштейн Ф. *Искушение*. Санкт-Петербург: Азбука, 2011, с. 200.

¹² Там же, с. 193.

ЛИТЕРАТУРА

Васильева Э. *Мессия — Пророк — Антихрист («Псалом» Ф. Горенштейна)*. *Shvarcband S. (ed.). Jews and Slavs. Volume 18*. Jerusalem — Sofia, 2006.

Горенштейн Ф. *Искушение*. Санкт-Петербург: Азбука, 2011.

Горенштейн Ф. *Собрание сочинений в 3-х томах*. Москва: Слово, 1991 — 1993.

Горенштейн Ф. *Преступление и искушение*. http://gorenstein.imwerden.de/prestuplenie_iskuplenie.pdf (23.11.2012)

Горенштейн Ф. *Псалом*. Москва: Эксмо-пресс, 2001.

Полянская М. *Берлинские записки о Фридрихе Горенштейне*. Санкт-Петербург: Деметра, 2011.

Анна Станкевич

«ЕВРЕЙСКИЕ ПОЭМЫ» Г. А. ШЕНГЕЛИ

Summary

“Jewish Poems” By G. A. Shengel’i

The collection of poems by G. Shengel’i ‘Jewish Poems’ (‘Еврейские поэмы’ (1919 – 1920)) represents a profound interpretation of Old Testament mythology. The poems convey a poetic variation of the most beautiful and significant Old Testament legends, at the same time constructing a peculiar world model that is neomythological in essence. Temple is treated as the centre of the Universe interpreted as absolute spiritual value that makes it possible to understand the fate and the history of a great people: the golden age (before the destruction of the Temple) – the iron age (destroying the Temple, expulsion, and dispersal) – new golden age (reconstruction of the Temple). Shengel’i is sceptic about the contemporary epoch and its civilization in its most diverse forms (science, law, state, church) as manifestations of the iron age and suggests a possible catastrophe. The Jewish people, in the poet’s opinion, is selected to be the righteous who will have to make a great sacrifice in the name of the new golden age. Great significance in this respect is attributed to God’s words addressed to Rachel about the inevitable return of the children to their land. The world picture of the collection of poems is peculiarly distinguished by the synthesis of the basic vectors of the development of Judaic and Christian cultures (archetypes of atonement, personal responsibility of human, light, etc.).

Key-words: Shengel’i, Jewish poems, Old Testament, conception of history, Judaism, Christianity

*

Г. А. Шенгели (1894 – 1956) – один из последних крупных поэтов русского серебряного века, культурный импульс эпохи будет в стихах Георгия Аркадьевича до конца его жизни, в 1955 году он напишет о поэтах старшего поколения и современниках пронзительные строки:

*Он знал их всех и видел всех почти:
Валерия, Андрея, Константина,
Максимилиана, Осипа, Бориса,
Ивана, Игоря, Сергея, Анну,*

*Владимира, Марину, Вячеслава,
И Александра небывалый хор,
Четырнадцатизвёздное созвездие!
Что за чудесный фейерверк имён!
Какую им победу отмечала
История? <...>
Не пир ли брачный Запада и русской
Огромной, всеобъемлющей души?¹*

Шенгели — выдающийся переводчик Байрона, Верхарна, Гейне, Гюго, основатель переводческой школы, теоретик литературы, примечательно, что М.Л. Гаспаров свою статью о нём назвал «*Георгий Шенгели, ученый поэт*». Шенгели — человек состоявшейся и вместе с тем трагической судьбы: с 1935 года его стихов не печатали. Честь возвращения русскому читателю творчества Шенгели принадлежит Вадиму Перельмутеру, подготовившему к изданию в 1997 году том произведений поэта и в последующие годы достаточно регулярно публикующему неизданные или забытые вещи Шенгели.

«*Еврейские поэмы*», о которых пойдёт речь, был седьмым по счёту поэтическим сборником, первое харьковское издание датируется 1919 годом, второе (одесское) — 1920 годом. Именно после «*Еврейских поэм*» М. Волошин в одном из писем отметил: «*Это самый серьёзный из молодых крымских поэтов (керчанин) и очень видный теоретик стиха*»². Как мне представляется, в этом сборнике намечены многие векторы, по которым будет строиться меняющийся в течение десятилетий и в то же время в основных своих парадигмах константно структурированный художественный мир поэта. Процитированная выше строка о поэзии как брачном пире западного и русского культурных начал принципиально важна. Применительно к собственно поэзии Шенгели она может быть экстраполирована на бесконечный ряд культурных топосов: античные Греция и Рим, арабский Восток, Египет, средневековая Германия, ренессансная Италия и т.д. Ветхий завет и культура евреев будут чрезвычайно важны для поэта в течение всей его жизни. Шенгели часто употребляет ветхозаветные имена и топонимы: Каин и Авель, Соломон, Содом и Гоморра, жена Лота и т.д. Обратимся к одному примеру:

*Так в малом целый познаётся мир.
Так в блеске золота раскрыт Офир,
И слово лёгкое — стигмат вселенной.
Люблю слова, певучую их плоть:
Моей душе, неколебимо пленной,
Их вестниками воли шлёт Господь³.*

На пространстве двух терцин строится сложная культурная модель, в которой образ ветхозаветной, связанной с именем Соломона страны Офир, соседствует со священным для каждого христианина знаком Христовых страданий — «стигматами». И поэт, подобно Моисею, получает в слове весть от Господа, одновременно это может быть и Благая весть, даруемая верующему христианину. Принципиальное значение в этом плане имеет сонет *Нищий (1919)*. Шенгели строит традиционную для него двусферичную картину мира, в данном случае — еврейского и нееврейского:

*Картуз отрепанный надвинувши в упор,
По ветру шелестя одеждой длиннополой,
Не отгоняя мух, обсевших череп голый,
Вступает медленно он в незнакомый двор.*

*— Евреи здесь живут? — Скользит усталый взор
По окнам вымытым, по зелени веселой,
И в старческой руке колодкой тяжелой
Монеты медные, — и шепчут мне укор⁴.*

Поэт и нищий — люди разных, даже антагоничных миров, но для поэта естественно ощущение мирового, человеческого единства, поэтому с евреем рядом он чувствует и осознаёт себя евреем:

*— Нет, здесь евреев нет. — Но говорю другое:
— Один лишь я — еврей. — Смущенной рукою
Монету достаю, и он уходит вновь,*

Высшая демиургическая функция человека и поэта — любить:

*Моею робостью неведомо обманут,
Пускай обманами кольшется любовь,
Все скорби вглубь нее невозвратно канут⁵.*

«Еврейские поэмы» могут быть прочитаны как своеобразная иллюстрация ветхозаветных текстов, об этом говорят уже заглавия отдельных стихотворений: *Моисей, Храм, Экклезиаст, Кровь Захарии*. Большинство стихотворений, входящих в сборник, сюжетны, причём система событий не просто узнаваема, но канонична: например, Шенгели обстоятельно и последовательно описывает деяния Моисея:

*Ведя верблюда к водопою,
Минуя каменистый склон,
Неопалимой купиною
Ты был навеки опален.<...>*

*Багряное железо сердца,
Как воск, оттиснуло печать.
И казней громовую рать
Обрушил ты на иноверца.
Как скалы непреодолим,
Звал тьму и воды полнил кровью/
Проказу сеял, веял дым,
Твоим веленьем Серафим
Прошел по каждому становью
С мечом губительным своим.
И темной смертью потрясая,
Ты одолел неравный торг,
И плен трехвековой расторг,
И вывел свой народ из края,
Где каждый глиняный кирпич
Замешен был на детской крови/
Где истекал в бессильном зове
Непрекращающийся клич.
И сорок лет в песках пустыни
Твой вился, твой метался след,
И ропоты, и крик гордыни, —
Ты сокрушал их сорок лет.
Ты медного воздвигнул змия
/Ты золотого сжег тельца⁶*

Ещё один пример: Юная Ависага своим теплом, красотой и нежностью согревает состарившегося Давида:

*Безропотна, испуганна, проста,
Суннамитянка входит Ависага.
Плывет очей сапфировая влага,
И рдеет смуглой кожи теплота.
И душное откинув покрывало,
Скрываючи томленье и испуг,
Она сплетением горячих рук
Царя большую грудь опеленала⁷.*

Вместе с тем, конечно же, Шенгели не создаёт поэтический вариант наиболее красивых и значимых ветхозаветных сказаний, он строит свою особую модель мира.

Центром этого мира является Храм, которому посвящено одно из лучших стихотворений сборника:

*Победоносного Израиля оплот
И Б-га Вышнего приют неистребимый!*

История великого народа в разные её этапы сконцентрирована вокруг идеи храма и трактуется поэтом как трёхэтапная. Шенгели создаёт образ прекрасного прошлого, Золотого века, времени движения иудейского народа к созданию храма. Великим строителем храма в душе каждого человека был Моисей. Самым светлым стихотворением, отражающим состояние Золотого века, является уже упоминавшееся выше — *Ависага*, абсолютный апофеоз света, тепла, красоты, любви и искусства. Если проанализировать лексический строй этого текста, то в его основе строгая оппозиция: мир Давида до появления Ависаги отмечен *холодом (льдом), золой, бледностью, тишиной, полумраком, искусственным теплом сандаловых углей* и т.д. Мир Ависаги — полностью противоположен миру Давида: с одной стороны, *старческая леденеет кожа, плечо, не опалённое загаром, с другой — рдеет смуглой кожи теплота; у Давида — мгла царёвых глаз, у Ависаги — плывет очей сапфировая влага, сияла теплым взглядом кобылицы; Давид — на ноги тянет теплые меха, Ависага — дрожью мышцы передавала зной*. Примечательно, что появление молодой красавицы передаётся новеллистически, с её приходом *Вдруг вбрызгивается простор полей, /Полынный, пряный дух долины дальней*). Ависага — это сама природа. Примечательно, что только персонажей Золотого века иудейской истории Шенгели характеризует словами, входящими в семантическое поле влаги (*вбрызгивается, очей сапфировая влага* — об Ависаге). Кстати, Моисей тоже постоянно изображается Шенгели среди громов, огненных и водяных потоков. Прикосновение Ависаги к телу Давида превращает *большую грудь* — в *грудь золотую*. Обратим внимание на определение *золотой*. Давид возрождается и сам становится источником красоты, искусства и жизни:

*И — огненосный пенится псалом,
Как смоквы зрелые, спадают звуки.
В них клокотание последней муки,
Последней радости свежащий гром⁸.*

Иссушенность, мертвенность, холодность заменяются жаром, жизненной влагой, плодородием, собственно жизнью. Примечательно, что, согласно концепции Шенгели, человек Золотого века не просто demiurge, почти равный Господу, но в своей вере и гуманизме даже сильнее его. Вот как звучит последняя строфа стихотворения *Моисей*:

*И Б-гу рек: — Не смей карать их!
А если нет — то и меня*

*Извергни в огненных проклятьях
Из вечной книги бытия! —
И к Утру, помертвев в печали,
Ты головы поднять не мог.
А над тобой покорный Б-г
Чеканил новые скрижали⁹*

Второй этап иудейской истории — это время разрушенного храма. Одно из стихотворений так и называется «Разрушение»:

*И город царственный весь превратился в склеп.
И в знойных улицах клубился пар зловонный.
И вот — задавлены. Искромсаны колонны...¹⁰*

Чаще других периодов истории великого народа упоминается время разрушения Иерусалима Навуходоносором. Согласно Шенгели, причина современного Железного века не только в жестокости и злобной силе захватчиков, но, прежде всего, в греховности самого человека Иудеи и шире — вообще человечества. Стоит остановиться на пронзительнейшем стихотворении «Кровь Захарии»:

*Захария убит. И кровь его семь лет
Стояла лужею, клубясь горячим паром,
О преступлении вещь в гнев яром
И Г-спода моля о ниспосланье бед¹¹.*

Шенгели переосмысляет известную историю о том, как начальник стражи Навуходоносора Навузарадан под впечатлением струящейся невысыхающей крови праведника Захарии приходит к истинному Богу: *Если, — подумал он, — из-за одной погубленной жизни гнев Господень, в виде этой кипящей крови, не утихал столько времени, что же должно произойти после того, как мною столько жизней погублено?» Бежал оттуда Навузарадан, послал завещание семье своей и принял закон Бога Единого.*¹² У Шенгели Навуходоносор становится только орудием в руках Господа:

*Тогда я весь народ здесь поражу мечом! —
И семилетнюю тоску земля впитала¹³.*

Железный век как порождение самого человека осмыслен в основном корпусе стихотворений сборника:

*Где слава гордая? Исчезла, точно дым,
И в трещинах стены убогий мох растет¹⁴.*

Пустыня человеческой души глядится в пустынный пейзаж окружающего мира — таких описаний очень много:

*тонко вьется нить безводного Кедрона;
И в глину твердую втыкая грузный посох,
Он вновь идет путем, хрустящим на откосах¹⁵.*

В этих стихах вообще ни в осном контексте не встречается определение «золотой», а вот семантическое поле с ядром «железный» очень широко. Примечательно, что его окказиональным синонимом становится «безводный»:

*... наковальнею и молотом душа
Сама в себе плотнит навечные оковы,
Вдали от вольных вод безвыходно греша...¹⁶*

Железный век, как его видит Шенгели, выходит за пределы Иудеи и древнего мира. Замечательно в этом плане стихотворение *Экклезиаст*, в котором:

*... великолепный царь <...>
Вновь вержет на весы движенья, споры, брани
И сдавленно хулит свой с Б-гом договор.<...>
Свой дух сжигает он и горькой дышит гарью
— Тростник! Светильники! — и нежной киноварью
Чертит на хартии: Все суета сует¹⁷.*

Шенгели был поэтом-модернистом, который, как и большинство его современников, творил свой неомиф. В процитированной строфе имплицитно названы христианские мудрецы Августин, Алкуин (*Светильники*), Блез Паскаль (*Тростник*), наконец, думаю, не случайно появление слова «хартия», в европейском культурном пространстве оно неизменно ассоциируется с многочисленными юридическими актами, Магной Картой (1215) прежде всего. Шенгели таким образом строит универсальный неомифологический образ цивилизации (философии, церкви, права, государства), которая суетна вне зависимости от времени ее существования. Ей уже заранее вынес скептический приговор «великолепный царь».

Не оставляет без внимания Шенгели и такой трагический этап в истории Израиля, как галут:

*Они рассеяны. И тихий Амстердам
Доброжелательно отвел им два квартала,
И желтая вода отточного канала
В себе удвоила их небогатый храм.*

*Растя презрение к неверным племенам
И в сердце бередя невынутое жало,
Их боль извечная им руки спеленала
И быть едиными им повелела там*¹⁸.

Ещё и ещё раз поэт подчёркивает мысль о том, что Израиль — это храм, но храм на берегу отточного канала — это не дом. Путь домой — это путь через пустыню. Позволю себе процитировать один из лучших текстов сборника — сонет *Пустынник*:

*Полуднем пламенным, средь каменных долин,
Где тонко вьется нить безводного Кедрона,
Сбивая посохом горячий щебень склона,
Он тихо шествует, безвыходно один.*

*Присев в пустой тени иссушенных маслин,
Томительно глядит в просторы небосклона,
И в пепел древних глаз, в бездонное их лоно
Роняет яблоки незримый райский крин.*

*И в глину твердую втыкая грузный посох,
Он вновь идет путем, хрустящим на откосах,
Пустыню вечную отпечатлев в глазах.*

*И рыжим золотом под этим бледным небом
Плывет верблюжья шерсть на согнутых плечах,
Там, где Фавор прилег окаменелым хлебом.*

Безусловно, пустынный — это человек, но и народ Иудеи, и вообще — человечество, обречённое на путь в безводной пустыне. Этот путь — от потерянного райского блаженства (в сонете это пространство обозначено онтологическими составляющими: «небо», «райский крин» т.е. родник, и «яблоко» — символ грехопадения). Пустынный движется к горе Фавор, которая, как известно, является для христиан местом преображения Спасителя, явления миру Фаворского света: «и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет»¹⁹. Таким образом, пустынный у Шенгели — это идущий к храму, к дому иудейский народ, но это и идущий к спасению, свету христианский мир. Возможно, образ окаменелого хлеба — это и знак Христова чуда, когда пятью хлебами были накормлены пять тысяч человек, и знак причастия. Не случайно и то, что в этом сонете есть определение «золотой», которое наталкивает на мысль о возможном новом Золотом веке.

Будущий, возможный Золотой век Израиля и человечества обозначен Шенгели достаточно чётко. Во-первых, он связан с образом

Рахили. Завершающие терцины сонета «Разрушение» звучат следующим образом:

*Из чаши жертвенной поили лошадей,
Израли мантии для сёдел и вожжей,
И Летопись Царей навек запечатлели.*

*Минувшим, небывлым святая стала быль.
Но в Рае выжженной восплакала Рахиль,
И те рыдания сквозь время пролетели²⁰.*

Структура сонета подобна структуре знаменитого блоковского стихотворения «Равенна», созданного десятью годами ранее. Блок описывает почти умерший город, но три последние строфы завершаются ограничительно-выделительной конструкцией, вводимой частицей «лишь», что кардинально меняет временную перспективу, обозначая надежду:

*А виноградные пустыни,
Дома и люди – всё гроба
Лишь медь торжественной латыни
Поет на плитах, как труба. <...>
Лишь по ночам, склонясь к долинам,
Ведя векам грядущим счет,
Тень Данта с профилем орлиным
О Новой Жизни мне поет²¹.*

Структура строфы у Шенгели подобна: абсолютность разрушения и изгнания снимается упоминанием о плаче Рахили по детям и о прорыве во времени (*рыдания сквозь время пролетели*), здесь имплицитно присутствуют слова Господа, последовавшие после этого плача: *Удержи голос твой от рыданий, а глаза твои – от слёз... и возвратятся они из земли чуждой! Есть надежда на будущее твоё... и возвратятся дети в пределы свои!*²²

Возвращение домой, обретение храма возможно только ценой искупления. Иудеи у Шенгели – это народ – избранник, но его избранничество означает смертельную жертву ради того, чтоб мир был спасён, строки Шенгели звучат страшным пророчеством холокоста:

*Народ! Влачи звенящие оковы:
Ты избран повеленьем Ие-говы
Распространить священные лучи.
И миру благовествуя спасенье,
Иди! Иди закланцем отпущенья,
И о своем страдании – молчи²³.*

Таким образом, судьба иудеев (цитируемый сонет так и называется «Иудеи») подобна судьбе Христа, взошедшего на Голгофу ради спасения человека.

Как отмечалось выше, еврейская культурная составляющая — константа в творчестве Шенгели. Один из исследователей творчества поэта — Юрий Колкер объясняет это происхождением Шенгели, родившегося на Кубани, там, где традиционные хазарских места, а хазарская элита исповедовала иудаизм, таким образом, Шенгели «*был в русле традиции, которой не сознавал*»²⁴. Я думаю, что Шенгели всё осознавал, и еврейская культура для него, христианина, была естественным истоком. Когда-то профессор Леонид Кацес сказал о евреях²⁵, создававших великую русскую литературу, что они были крещены русской культурой, о Шенгели можно сказать, что он крещён культурой еврейской.

¹ Шенгели Г. *Иноходец*. Москва: Совпадение. 1997. — с. 269.

² Цит. по: Перельмутер В. *Живущий на маяке*, в: Шенгели Г. *Иноходец*, Москва: Совпадение. 1997. — с. 19.

³ Шенгели Г. *Иноходец*. Москва: Совпадение. 1997. — с. 62.

⁴ Там же, с. 78.

⁵ Там же, с. 78.

⁶ Шенгели Г. *Моисей*. Лехаим, сентябрь 2009. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/209/gifmi.htm> (доступен 10.01.2014)

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

¹² Разрушение Первого Храма. http://chassidus.ru/library/agada/churban_bait_rishon.htm (10.01.2014)

¹³ Шенгели Г. *Моисей*. Лехаим, сентябрь 2009. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/209/gifmi.htm> (доступен 10.01.2014)

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Евангелие от Матфея 17: 2.

²⁰ Шенгели Г. *Моисей*. Лехаим, сентябрь 2009. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/209/rifmi.htm> (10.01.2014)

²¹ Там же.

²² Ветхий завет Иер. 31: 16–17.

²³ Шенгели Г. *Моисей*. Лехаим, сентябрь 2009. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/209/rifmi.htm> (10.01.2014)

²⁴ Колкер Ю. *Смотритель Маяковского «Крещатик»* 2006, № 4. <http://magazines.russ.ru/kreschatik/2006/4/ko28.html> (10.01.2014)

²⁵ Дискуссия на конференции Славянские чтения в Даугавпилском университете XXXX.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ветхий Завет. Иер. 31: 16–17.

Колкер Ю. *Смотритель Маяковского «Крещатик»* 2006, № 4. <http://magazines.russ.ru/kreschatik/2006/4/ko28.html> (10.01.2014)

Новый Завет. Евангелие от Матфея 17: 2.

Перельмутер В. *Живущий на маяке*, в: Шенгели Г. *Иноходец*. Москва: Совпадение. 1997.

Шенгели Г. *Еврейские поэмы*. Лехаим, сентябрь 2009. <http://www.lechaim.ru/ARHIV/209/rifmi.htm> (10.01.2014)

Шенгели Г. *Иноходец*. Москва: Совпадение. 1997.

Марк Соколянский

**ИСКУССТВО КОНТРАПУНКТНОЙ КОМПОЗИЦИИ
(О ПОВЕСТИ РОМАНА КОФМАНА
ПАСТОРАЛЬНАЯ СИМФОНИЯ)**

Summary

The Art of Contrapuntal Structure (about Roman Kofman's Tale 'Pastoral Symphony')

The tale of the well-known Ukrainian conductor, Roman Kofman consists of two compositional planes. In one of them the author relies upon the autobiographical events and impressions of his life and work in Bonn during 2002 – 2008. Another plan is dated back to the time of the World War II and contains the description of the last rehearsal of the symphonic orchestra, which was formed from Jewish musicians, who were doomed to death in a German concentration camp.

The main structural principle of combining such different plans can be named a contrapuntal one, and it is analysed in the article.

Key words: autobiographical events, symphonic orchestra, Jewish musicians, contrapuntal

*

Имя дирижёра Романа Исааковича Кофмана широко известно прежде всего музыкантам и любителям классической музыки. В 1991 году он возглавил Киевский камерный оркестр, добившийся под его руководством заслуженной известности. В 2002 – 2008 гг. Р. Кофман работал в ФРГ, где в качестве «генеральмузикдиректора» руководил Боннской оперой и Бетховенским симфоническим оркестром того же города, успешно гастролировавшим в разных странах мира. В уже независимой Украине был удостоен звания Народного артиста, а в Германии его наградили престижным *Крестом за заслуги перед ФРГ*.

Очевидно, с юных лет он был облакан разными музами, обладая не только музыкальным, но и литературным даром. Из-под его пера вышло несколько стихотворных сборников и автобиографическая *Книга небытия*. Иногда разные стороны его одарённости как будто встречались, и в результате таких *контактов* появились книги: *Воспитание дирижёра. Психологические особенности, Дирижёр и оркестр, или 100 ненужных советов молодым дирижёрам*¹. Повесть Коф-

мана *Пасторальная симфония, или как я жил при немцах* вышла отдельным изданием в киевском издательстве *Дух і літера* в 2011 г., а до того была опубликована в литературном альманахе Центра исследований истории и культуры восточноевропейского еврейства *Егупец*².

Уже в полном названии нетрудно распознать заданную двуплановость произведения. Второй план подчёркнуто автобиографичен: дирижёр опирается на впечатления совсем недавней своей жизни и работы в Бонне. Первый же план связан не только с музыкой, но и с ещё не остывшим историческим прошлым Европы. Его действие вынесено в годы Второй мировой войны. В концентрационном лагере с вымышленным (установка на обобщение!) названием *Хассенау* группа еврейских узников-музыкантов по приказу коменданта-меломана репетирует *Пасторальную симфонию* Бетховена. Уже по месту действия и по составу действующих лиц планы эти чётко дифференцированы³.

Определённая оксюморонность заявлена не только в противопоставлении двух частей названия повести, но и в выборе произведения, исполняемого концлагерными музыкантами. Шестая симфония (фа мажор) Бетховена, созданная в 1808 г. и именуемая *Пасторальной*, — одна из наиболее романтических симфоний великого композитора⁴. Обращение музыкантов, обречённых нацистами на муки и смерть, к творению Бетховена — сюжетный ход, уже встречавшийся в произведениях, близких по тематике. Он использован, например, в известном романе Григория Кановича *Свечи на ветру*, в последнем эпизоде которого смешанный хор и оркестр в гетто разучивают финал Девятой симфонии композитора, завершающейся *Одой к радости* на слова Фридриха Шиллера⁵, так резко контрастирующей по духу с судьбой исполнителей. У Кофмана действие происходит в ещё более низком круге ада — в концлагере, а исполняющаяся симфония по характеру музыки резко дисгармонирует с положением лагерных заключённых уже по названию: даже о духе *пасторальности* в этих жизненных условиях не то что мечтать, но и вспоминать персонажам невыносимо больно.

Вся повесть состоит из сорока семи лаконичных глав, расположение которых можно метафорически назвать *чересполощицей*, в какой-то мере заданной уже двусоставным названием. Действие пятнадцати главок происходит в концлагере во время войны, восемнадцать других «прописаны» автором в автобиографическом поле и относятся к началу третьего тысячелетия. Элементарный подсчёт показывает,

что за пределами представленного выше набора остаётся ещё целый ряд глав.

Из этого остатка первые три главки, открывающие текст повести, выполняют функцию своеобразного вступления (если бы речь шла не о «симфонии», а об опере, их можно было бы назвать *увертюрой*). В первой главе автор вспоминает «молчаливого» печника Клименко — брата того футболиста Клименко, который участвовал в знаменитом киевском *матче смерти*, после чего был расстрелян оккупантами. В коротенькой, всего на три абзаца, второй главе трое мальчишек, включая и рассказчика, в освобождённом от оккупантов Киеве на площади Калинина смотрят, как вешают немцев. А третья глава лишена и героев, и событийности; от площади Калинина ассоциация уводит автора к рассуждению об улицах и площадях, названных в своё время именами отечественных государственных деятелей, многие из которых были ещё до войны уничтожены другим, зеркальным режимом. И уже после этой *увертюры* читатель знакомится с репетирующими лагерными музыкантами, которым постоянно мешает слышать музыку лай служебных овчарок и каждый из которых совсем не уверен, что завтра он будет ещё жив и сможет участвовать в очередной репетиции. Так, профессор Арнштамм спрашивает товарища по оркестру Фрумкиса, не видел ли он *маэстро* (то есть, дирижёра), почему-то запаздывающего сегодня на репетицию, а тот лаконично и информативно (по ситуации) отвечает: *Я видел его утром. Он был жив <...>*⁶.

Помимо «увертюры» есть ещё девять глав, непосредственно не относящихся ни к одному из основных планов повествования. Содержание этих глав составляют, главным образом, рефлексии автора. В некоторых случаях они воспринимаются как своего рода мостики от одного плана к другому. Такова, к примеру, одиннадцатая глава, в которой намечен плавный переход от лагерной действительности через «посредство» *музы географии Неапы* к недавним маршрутам самого Романа Кофмана, получившего наконец-то, на новом витке отечественной истории, возможность выступать за рубежами своей страны, маршрутам, — приведшим его в современную Германию. В других случаях это раздумья о музыке, о топонимике, об Украине и т. д. Предпоследняя глава (сорок шестая) передаёт нервное состояние дирижёра перед ответственным концертом. А в целом этот рефлексивный слой повести существует как своего рода амортизатор между двумя главными планами.

Впрочем, понятие *амортизатор* в данном случае употреблено сугубо метафорически и воспринимать его буквально не следует: никакого смягчения трагизма нет и в помине. Не рассчитаны на выполнение подобной задачи ни юмористически окрашенные эпизоды, ни авторская самоирония в автобиографических главах. Резкий контраст между безопасной, спокойной, пусть иногда и напряжённой жизнью «при немцах» в 2000х годах и трагизмом концлагерного существования не снимается и не микшируется. Основной композиционный принцип сочетания главных планов можно назвать принципом контрапункта.

Контрапункт – по происхождению и частотности применения термин музыкальный, обозначающий одновременное развитие в произведении нескольких самостоятельных мелодий (тем), образующих гармоническое целое⁷. В литературу и литературоведение этот термин вошёл в прошлом столетии, в значительной степени благодаря популярности вышедшего в 1928 г. романа английского писателя Олдоса Хаксли *Контрапункт (Point Counter Point)*. Этим понятием чаще всего обозначают сосуществование в одном литературном произведении (тексте) двух или нескольких сюжетных линий.

Иногда термин *контрапункт* употребляют как синоним другого, более распространённого в литературоведении понятия – *полифония*. Думается, что полная семантическая идентичность этих родственных терминов сомнительна. Если *полифония* обозначает наличие в произведении разных сюжетных линий или, согласно концепции Бахтина, множественность сознаний, сталкивающихся в рамках одного художественного текста, то *контрапункт* можно, пожалуй, определить как частный случай полифонии. Контрапункт присутствует в тексте (или сегменте текста), как правило, там, где сопоставлены, а точнее – противопоставлены два полярных мира, две сюжетные линии или два сознания (голоса). В повести Романа Кофмана мы встречаемся как раз с таким противопоставлением.

Принцип контрапункта проявляется не только в двуплановом построении повести, но и на разных других уровнях художественного текста. Например, на уровне сюжетно-событийном. Проблемы музыкального руководителя и директора Боннского симфонического оркестра выглядят смехотворно мелкими и лёгкими по сравнению с мучениями лагерных музыкантов. Так, в предпоследней главе передано взволнованное состояние дирижёра перед исполнением любимой симфонии Бетховена перед Боннской публикой, а в следующей, последней главе повести воссоздаётся картина подготовки лагерных

музыкантов перед их, по сути, последним концертом в жизни — исполнением того же самого произведения, но в условиях несравнимо более трагических. Впрочем, Кофман нередко уходит от лобового противопоставления событий и ситуаций разных планов повествования и прибегает к аналогиям, преподносимым иногда «на полном серьёзе», иногда — с изрядной долей иронии⁸.

Так, заострены, но тем не менее исторически реальны и вполне серьёзны аналогия между *двумя бандитами Джугашвили и Шикльгубером*⁹ или сопоставление военного парада в современном Киеве с ритуалами первобытного общества¹⁰. Однако при всей точности воспроизведения жизненных ситуаций не может быть воспринято без улыбки, например, остроумное сравнение находчивости филармонических администраторов, заполнявших в *славное советское время* нераспроданные места в зале военными служащими из какой-либо воинской части, и тактики боннского директора-администратора, рассылающего в подобных ситуациях дешёвые билеты в две непримиримо конкурирующие между собой городские синагоги¹¹.

Принцип контрапункта даёт о себе знать и в системе персонажей, причём даже внутри каждого из планов. Особенно это характерно для трагедийного слоя. Сообществу лагерных музыкантов резко противостоит круг коменданта лагеря оберштурмбанфюрера СС фон Шееля с его представлениями о «красивой жизни» и о музыкальном искусстве, спокойно уживающимися с хладнокровной жестокостью. Показателен в этом отношении распорядок дня, предписанный комендантом на торжественный день прибытия генерал-фельдмаршала Хорста и вручения коменданту лагеря ордена:

17.00. Оркестр играет марш.

17.05. Приветственная речь генерал-фельдмаршала Клауса Хорста и вручение ордена. В момент вручения: Вступление к 3 действию оперы «Лоэнгрин».

17.15. (примерно) Моя ответная речь. По окончании: кода из «Путешествия Зигфрида по Рейну».

17.30. (примерно) Фушет для личного состава. Оркестр играет польку, вальсы и чардаши.

Репертуар подать на утверждение сегодня к 20.00.

Жёнам личного состава быть в вечерних платьях.¹²

По поводу представленного музыкального репертуара комендант вносит позднее одно уточнение: *А этот последний чардаш больше не играть: в нём мелькает что-то еврейское*¹³.

Да и взятые в отдельности характеры ряда персонажей отмечены несомненной гротескностью (сочетаемостью несочетаемого). Таков в какой-то мере и образ самого коменданта, интерес которого к классической музыке нисколько не мешает бесчеловечному обращению с несчастными узниками. Чего стоит реплика фон Шееля о понравившемся его любовнице лагерном оркестре: *Оркестр действительно превосходный — видимо, в предчувствии конца музыканты играют как-то особенно выразительно...*¹⁴. Утончённый коллега доктора Менгеле¹⁵ доктор Прицль приходит в восторг от идеи коменданта *поставить оркестр у входа в газовую камеру, чтобы играл он для входящих*¹⁶. Гротескно громкое звание имперского *нацпатриота* Христоворова — случайного собеседника повествователя в 27-й главе: *почётный есаул казацкого войска*. Гротескно-причудливо итальянско-русское сочетание имён репортёра, берущего интервью у *генеральмузикдиректора*, — Маурицио-Святослав¹⁷.

Гротескно преподносится национальный состав исполнителей главных партий в *Пиковой даме* Чайковского, исполняемой Боннской оперой: *<...> Герман — болгарин, Лиза — русская, Полина — немка, графиня — американка, Елецкий — армянин, Маша — израильтянка, за пультом — украинец, а всё вместе — немецкий оперный театр*¹⁸. Да и в самохарактеристике автор повести не склонен притушёвывать явную гротескность:

*Морской лев, жонглирующий разноцветными мячами, заяц, отбивающий на барабанах джазовую дробь, медведь, пляшущий на задних лапах краковяк, — чудеса, которые вызывают у нас целую череду состояний: от недоверия до изумления почти гипнотического свойства. Украинский дирижёр, предлагающий немецкому оркестру имени Бетховена своё прочтение его симфоний, — явление того же рода.*¹⁹

Принцип контрапункта детерминирует проходящее через всю повесть сочетание трагического и комического начал. Оно то и дело даёт себя знать в диалогах музыкантов, частенько пикирующихся между собой. Да и в речах противоположной группы персонажей оно также иногда встречается; причём то, что представляется нацистам очень забавным, воспринимается совершенно в ином свете и автором и читателями, не заражёнными, разумеется, бациллой членоконенавистничества. К примеру, доктор Прицль со смехом вспоминает: *<...> У нас в городе существовал союз слепых. Так вот, на общем собрании было решено исключить из союза всех евреев. Вы представля-*

*ете эту картину: ворочая бельмами, одни слепцы исключают других уморительная сцена!..*²⁰. В общем же контексте повести этот «забавный» рассказ рассчитан на отнюдь не смеховую реакцию.

Если художественное время обоих планов произведения вполне конкретно, то художественное пространство создаётся не одинаковым образом. В автобиографическом плане произведения конкретно всё — и уютный Бонн с его площадями и улочками, и послевоенный Киев, и вагон немецкого экспресса... В плане историческом появляется вымышленное название Хассенау (Хосвиц), способное на первых порах настроить читателя на восприятие вымышленного мира. Но только на первых! Уже в четвёртой (первой лагерной) главе проявляется жизненность изображаемой действительности, её связь с горькой реальностью трагической истории двадцатого века.

То же самое можно сказать и о персонажах. В автобиографическом слое даже эпизодические фигуры, вроде директора-администратора Боннского оркестра, железнодорожного кондуктора или уличной проститутки, вполне узнаваемы и естественны в кругу крепких знакомств или попросту случайных встреч повествователя, как и вполне реальные Михаил Сергеевич Горбачёв, посол ФРГ в Украине или известный гётевед Манфред Остен. В плане историческом абсолютно все персонажи вымышлены и вместе с тем чётко вписаны в реально-исторические обстоятельства, а потому жизненно узнаваемые.

Целостность полифонического текста не нарушается и прямыми выходами в конфликтное поле современности — времени автора повести. В этом смысле характерен диалог повествователя с агрессивным и невежественным носителем «русской идеи» *почётным есаулом* Христофоровым²¹. Да и своеобразный прямой *разговор* автора с читателем о личности Кнута, которому «удалось» стать одновременно родственником В. И. Ленина и Николая II²², соотносим не только с прошлым, но и с раздумьями о настоящем. Кстати говоря, не нарушается гармония и от многообразия диалогов, вызванного многообразием собеседников автора, равно как и от чередования таких диалогов с внутренними монологами. Это наблюдение относится, собственно говоря, лишь к автобиографическому плану, поскольку в плане историческом диалоги, безусловно, превалируют, что совершенно естественно: развёрнутое авторское повествование при таком композиционном решении выглядело бы не вполне уместным, поскольку автор никак не может мыслиться очевидцем событий в лагере Хассенау.

Не так часто, но всё же изредка прибегает Роман Кофман к интерполяции в текст повести литературных цитат или реминисценций, тем более что их функция отнюдь не иллюстративна. Скорее — это средство усиления авторской мысли, не педалируемой, но логично вытекающей из обрисованного эпизода или рассуждения об описанном или вспомянтом. Это, например, цитаты из Гёте²³, Пушкина²⁴, Маяковского²⁵, Маргариты Алигер²⁶. Не отягощают повествование и встречающиеся изредка музыкальные термины, вполне, впрочем, естественные в литературном произведении, в центре каждого из двух планов которого находятся музыканты. Притом знаки двух искусств — литературы и музыки — уживаются в рамках одного художественного текста вполне органично и бесконфликтно. Происходит своего рода *синкретизация поэзии с музыкой*²⁷.

Обобщающих рассуждений о трагической истории, пережитой в прошлом столетии Европой, в повести немного. Автор не стремится предстать перед читателем в образе всезнающего аналитика или тем более — оракула. Так, даже сгусток своих размышлений о вражде *немцев с русскими* в тридцать девятой главе он сопровождает ироническими абзацами об *эстетике ритуалов*. И всё же сами раздумья способны стимулировать мысль читателя, заинтересованного хотя бы наиболее общими суждениями автора. Правда, в названной главе обобщающий вывод особого оптимизма не внушает: <...> *если Земля и люди на Земле — первый эксперимент Бога, то — не будем кривить душой — опыт провален* <...>²⁸.

Однако не стоит, думается, приписывать рассуждению, помещённому в рамки одной (к тому же не итоговой!) главы, пафос и «общую идею» всей повести. Даже в тяжкой истории музыкантов концлагеря, несмотря на отчаяние, охватывающее некоторых из них, содержится глубокий философский смысл, который, несмотря на весь трагизм изображаемого, можно назвать **жизнеутверждающим**. Так, на вопрос пятнадцатилетнего скрипача Яцека: *А... если мы хорошо сыграем, нас отпустят?* — умудрённый жизнью маэстро отвечает: *Мы играем не для того, чтобы нас отпустили* <...> *Мы играем, чтобы чувствовать себя людьми* <...>²⁹.

Жизнеутверждающий пафос всей повести отчётливо проявляется и в грустном, по сути, предсмертном письме юного Яцека любимой девушке Басе³⁰. Письме, которому вряд ли суждено выполнить свою *коммуникативную* функцию, то есть, маловероятно, что доберётся оно до адресата, но его содержание и подкупающая искренность юношеского самовыражения, несомненно, способны вызвать адекват-

ный душевный отклик у читателя. И, наконец, своеобразная *кода* — последний групповой портрет обречённых музыкантов, которым предстоит сыграть последний в своей жизни концерт:

<...> В центре Европы прохладным апрельским вечером по дощатой сцене просторного барака невесомо движутся тени. Это профессор Арнишамм, склонный к истерике Перельмутер, поклонник Шопена пан Крушиньский, любопытный Фрумкис, господин Эммерих — любитель черники со сливками, стукач Гурский, белокурый Яцек, который нашёл время и место влюбиться, гордый валторнист Лилиенталь и ещё несколько десятков людей, обречённых стать дымом. Но через мгновение Бетховен подарит им последний глоток свободы — безбрежной, абсолютной свободы. Чуть более полудня будет длиться их вольный полёт, и не будет на земле людей счастливее.³¹

Такой финал не требует никаких комментариев.

¹ Кофман Р. Дирижёр и оркестр, или 100 ненужных советов молодым дирижёрам. Киев, 2009.

² Кофман Р. Пасторальная симфония, или как я жил при немцах. *Егунец*, вып. 20. Киев, 2011, с. 3—60.

³ Теоретические вопросы дифференциации исторического и биографического планов литературного повествования рассматриваются в книге: Scholes, Robert & Kellogg, Robert. *The Nature of Narrative*. Oxford Univ. Press, 1976, pp. 214—226.

⁴ См. о ней подробнее, напр., в кн.: Jones, David Wyn. *Beethoven: Pastoral Symphony*. Cambridge, 1995.

⁵ Канович Г. *Свечи на ветру*. 3-е изд. Вильнюс, 1986, с. 543.

⁶ Кофман Р. Пасторальная симфония, или как я жил при немцах. *Егунец*, вып. 20. Киев, 2011, с. 6.

⁷ См. подробнее: Daniel Thomas. *Zweistimmiger Kontrapunkt in 30 Lektionen*. 2-e Auflage. Köln, 2010.

⁸ О роли аналогий в поэтике повествовательной прозы интересно пишет израильская исследовательница Шломит Риммон-Кенан: Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. Lond. on; New York, 1983, pp. 67—70.

⁹ Кофман Р. Пасторальная симфония, или как я жил при немцах. *Егунец*, вып. 20. Киев, 2011, с. 39.

¹⁰ Там же, с. 50.

¹¹ Там же, с. 42—43.

¹² Там же, с. 35—36.

- ¹³ Там же, с. 40.
¹⁴ Там же.
¹⁵ Там же, с. 24.
¹⁶ Там же, с. 25.
¹⁷ Там же, с. 52.
¹⁸ Там же, с. 16.
¹⁹ Там же, с. 13.
²⁰ Там же, с. 24.
²¹ Там же, с. 29–32.
²² Там же, с. 21–22.
²³ Там же, с. 47.
²⁴ Там же, с. 22.
²⁵ Там же, с. 3.
²⁶ Там же, с. 7.
²⁷ Выражение Б. М. Эйхенбаума (Эйхенбаум Б. М. *Мой современник*. Санкт-Петербург, 2001, с. 541).
²⁸ Кофман Р. Пасторальная симфония, или как я жил при немцах. *Егунец*, вып. 20. Киев, 2011, с. 49.
²⁹ Там же, с. 9.
³⁰ Там же, с. 57–58.
³¹ Там же, с. 60.

ЛИТЕРАТУРА

Daniel Thomas. *Zweistimmiger Kontrapunkt in 30 Lektionen*. 2-е Auflage. Köln, 2010.

Jones David Wynn. *Beethoven: Pastoral Symphony*. Cambridge, 1995.

Scholes Robert & Kellogg, Robert *The Nature of Narrative*. Oxford Univ. Press, 1976, pp. 214–226.

Shlomith. Rimmon-Kenan *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. London, New York, 1983, pp. 67–70.

Канович Г. *Свечи на ветру*. 3-е изд. Вильнюс, 1986.

Кофман Р. *Дирижёр и оркестр, или 100 ненужных советов молодым дирижёрам*. Киев, 2009.

Кофман Р. Пасторальная симфония, или как я жил при немцах. *Егунец*, вып. 20. Киев, 2011.

Эйхенбаум Б. М. *Мой современник*. Санкт-Петербург.

Инара Кудрявская

ПРОСТРАНСТВО В РОМАНЕ ГРИГОРИЯ КАНОВИЧА *ОЧАРОВАНИЕ САТАНЫ*

Summary

Space in Grigory Kanovich's Novel 'Charm of Satan'

Grigory Kanovich's novel 'Charm of Satan' (2009) is another part of his saga of the Jewish borough Mishkine (trilogy 'Candles In The Wind' (1979), 'Tears And Prayers of Fools' (1983)). 'Charm of Satan' depicts death of Jews who lived in the Lithuanian borough Mishkine at the very beginning of the Second World War. Accomplishing historic tragedy and human consciousness of a certain epoch are introduced through the system of spatial images. Spatial signs of Kanovich's novel can be symbolically divided into two main groups. The first deals with those somehow related to the category of Memory. Therefore they go back to the category of Eternity: cemetery, home, the sky. The second group is formed by spatial symbols, characterized by temporariness, instability, and consequently aggression: Germany, Moscow, Siberia. The world of Kanovich's novel shows death of memory on the universal level. Opposition Moscow (the Soviet Union) – Germany as parts of the big historical world, subjected to the charm of Satan and sending its ruinous impulses into the quiet world of Mishkine, is not topical for Kanovich. History passed through Mishkine and Jewish everyday life destroys memory itself. The spatial model is growing narrow: from large country space – through the space of a borough – to the space of the cemetery.

Key-words: space, cemetery, memory, eternity, history, death

*

Роман Г. Кановича *Очарование сатаны* (2009) – часть саги о еврейском местечке Мишкине, пространственно-временная модель которой восходит к ветхозаветной традиции: через небольшое замкнутое пространство протягивается лента времени.

События романа *Очарование сатаны* – гибель евреев литовского местечка Мишкине в самом начале Второй мировой войны. Но в этом романе гибель людей это еще и преддверие грядущей всечеловеческой катастрофы. Свершающаяся историческая трагедия, сознание

человека определенной эпохи представлены через систему пространственных образов произведения.

Пространственные знаки романа Кановича условно можно разделить на две основные группы. К первой относятся те, которые так или иначе связаны с категорией памяти и, следовательно, восходят к категории вечности. Вторую группу формируют пространственные знаки, которые характеризуются временностью, непостоянством и, как следствие, агрессивностью.

Несмотря на то, что композиционно произведение разделено на главы, которые, если верить логике их названий, посвящены кому-то из персонажей — жителю Мишкине, функция объединения отведена пространству еврейского кладбища, где живет (очень существенное логическое несоответствие), присматривает за могилами и оплакивает евреев полька, католичка Данута-Гадасса, которая пришла сюда в поисках пристанища для себя и своего сына, внука могильщика Эфраима. Второе имя она получает от своего свекра-еврея. Данута больше всего боится того, что ее присутствие разрушит цельность и гармонию приютившего ее пространства, но свекор уверен: *Все к вам привыкнут — и живые, и мертвые, камни, и деревья, и птицы на соснах, и мыши в траве...*¹. По-другому и не может быть в *нерушимой первозданной тишине, словно только-только сотворенной Господом*². Данута, размышляя о тех пространствах, куда она могла бы поехать (Палестина, Москва), называет кладбище своей *самой святой землей*, ведь на *кладбище намного легче и спокойней умереть*, это пространство позволило ей не только остаться в живых, но и сохранить свою веру. *Кем в пеленках лежала, тем и в саване истлею*³, — говорит Данута, уверенная в том, что обретенное пространство не разрушит ее мира.

*<...> Неумные вороны на вековых соснах и выцветшие древнееврейские письма на замшелых камнях; высаженные небесным садовником цветы и неумомимые пчелы, собиравшие с них медовые подати; птицы, отпевающие на все лады почивших в Бозе, и безгрешная, как бы упавшая, словно снег, с неба коза, щиплющая травку под могильной сенью, — все это явилось из прошлого, было создано Бог весть когда — может, сто, а может, пятьсот лет назад...*⁴ — в таком мире и сама Данута уже не удивляется своему долгому и верному служению мертвым. Вечная жница смерть в этом вечном пространстве заключила с Данутой долговременный и тайный договор о безвозмездной помощи друг другу, как бы приобшив смертную к вечности.

Не случайно и расположение кладбища недалеко от кургана, *насыпанного, по преданию, воинами великого князя Витовта, который милостиво разрешил евреям селиться в Литовском княжестве*⁵. Несмотря на одиночество и отчаяние, Данута уверена, что Бог, *все-таки останется в Мишкине, ибо, отверженный и преданный живыми, Он никогда не оставляет мертвых*⁶.

Молодая еврейка Элишева, вынужденная жить на хуторе у хозяина-литовца и мечтающая уехать в Палестину, в мире, где *справедливость позванивает наручниками*⁷, защиту готова искать на кладбище, куда звал ее Иаков, сын Дануты. Ведь *там нет ничьих сторонников и ничьих противников, потому что, в отличие от жизни, которая только и делает, что всех разъединяет, смерть всех объединяет*⁸.

Отец Элишевы, портной Банквечер, не покидает Мишкине с приходом советской власти или с приближением немцев, потому что убежден в том, что *лучше всего каждому держаться ближе к тому месту, где ждут те, кого ты при жизни любил и кто тебя любил*⁹.

Другим пространством, оберегающим традицию, память, гармонию, становится дом Банквечера, где есть та самая *чутьочка счастья*, о которой упоминает жена портного. Счастье в постоянстве, в отсутствии грандиозных исторических событий, в возможности шить, а значит и жить. Когда Юозас, один из тех, кто вел евреев Мишкине на расстрел, занимает комнаты портного, его обычно тихая и суевверная мать говорит о том, что мертвые возвращаются к тем, кто повинен в их смерти. Юозас боится, что его учитель Банквечер будет следить за своим учеником, однако мертвые не возвращаются, наказанием для бывшего подмастерья становится пространство дома. Осиротевший дом требует от Юозаса вхолостую строчить на швейной машинке, наполняя пустое пространство хотя бы иллюзией присутствия настоящего хозяина и одновременно звуками автоматной очереди, которая лишила этого хозяина жизни. Чтобы избавиться от ощущения, что Банквечеры сойдут со стены и обступят его, Юозас сжигает все фотографии этого семейства. Однако стоило ему переступить порог дома и взглянуть на, казалось бы, пустую стену, *как все Банквечеры словно по уговору снова собирались вместе, предки усаживались в обтянутые кожей кресла, а потомки по ранжиру выстраивались вокруг них*¹⁰.

Когда Юозас подошел к большому овальному зеркалу, которое притягивало его, *погружало в свои глубины, откуда-то из-за таинственного зазеркалья, из Зеленой рощи и из ледяной Сибири <...> на него колонной надвигались все клиенты Банквечера, которых*

*они вместе обшивали*¹¹. Зеркало превращается в алтарь, стоя перед ним, грешник понимает, что в мире нет ни одной вещи, которой не было бы больно: больно швейной машинке, больно безработному зеркалу, больно стене, с которой он снял фотографии, и поэтому она, как и зеркало, отражает пустоту.

Каждую ночь дом напоминает квартиранту о жизни, которую он обрек на гибель. Комнаты портного каким-то непостижимым образом остаются в том же виде, как было при Банквечере, при Сметоне, при Сталине, если не считать сожженных фотографий. Это знаки истории. А семисвечники (восходящие к древнейшей традиции иудаизма) самого Юозаса возвращают в то время, когда он учился у старого портного созидать, а не разрушать. Заснуть «строителю новой жизни» удается только тогда, когда он понимает: погашенные навески подсвечники не вынесешь во двор и не спалишь на костре из сухих листьев.

Однако сон его тревожный. Юозас принимает решение переселиться в какой-нибудь другой пустующий дом. Но дома, которые он мысленно перечисляет, до сих пор имеют хозяев: *славный деревянный домик старосты синагоги Файвуша, кирпичный особнячок мясника Фридмана*¹². Пространства не забывают, как люди, своих обитателей, они хранят память об ушедших надежнее, чем человеческое сознание.

Оберегающим, гармонизирующим и вечным в романе *Очарование сатаны* является небо. Крепкий хозяин, литовец Ломсаргис, который вынужден косить июньской ночью, чувствует, что *домашняя луна и издавна знакомые звезды*¹³ вместе с кем-то невидимым следят за ним и понуждают к покаянию, к необходимости признаться в прошлых и будущих грехах хотя бы самому себе.

Иаков, глядя в безоблачное небо, ощущает покой и свободу, желание слиться с аистами, одуванчиками, соснами, небо позволяет ему *стряхнуть с себя клочья темноты*¹⁴. Могильщику хочется верить в то, что на эту теплую небесную синеву никто не покусится *и не подвергнет ее преследованию*¹⁵. Мысль о воссоединении с вечным небом рождает другую: о постели, которую на веки вечные стелет могильщик мертвому. Не хочет Иаков лежать в заброшенном песчаном карьере, ведь счастье — это *упокоиться, как и подобает человеку, на родном кладбище*¹⁶, где его ждет дед, откуда можно окликнуть живых, способных услышать голос вечности. Когда Иаков становится свидетелем разграбления кладбища, единственным пространством, *куски которого никто, даже ломами, не в силах отколоть и растащить*

по своим затхлым углам¹⁷, остается небо и высокие, не тронутые топорами деревья. Мать с сыном не могут вспомнить имена всех тех, кто лежит под *остатками каменных надгробий*¹⁸, и тогда небо становится своеобразным гарантом сохранения памяти об усопших: *Над кладбищем зажглись первые звезды, и в их призрачном свете вечернее небо казалось огромным и нерушимым надгробием*¹⁹.

У *необозримой небесной пашни*²⁰ просит совета Ломсаргис, когда ему предстоит решить судьбу Элишевы: спасти еврейку или отправить ее в монастырь, то есть в неизвестность, как предлагает родственник, представитель немецких властей. Небо, облака возвращают мечущегося в сомнениях Юозаса в детство, позволяют вспомнить его, забыть тревожным сном. Когда-то на вопрос сына о том, почему люди не живут на небе, отец Юозаса, как бы предсказывая судьбу сына, ответил: *Господь не пожелал жить по соседству с теми, кого Он сам когда-то по недомыслию создал*²¹. Может быть, поэтому небо Юозаса покрыто облаками, которые ставят под сомнение возможность спасения этой заблудшей души.

А вот над кладбищем, где в момент последних на них похорон молятся о спасении души Элишевы-Эленуте католик Ломсаргис и иудей Иаков, небо чистое: *В синем, без единой пометки небе им внимали оба Бога, исстари спорящие друг с другом из-за своего величия, и каждый из них по-отцовски обещал, что примет Элишеву Банквечер — Эленуте Рамашаускайте в свои объятия и воздаст сторицей за то, что ей не было воздано на земле*²².

Замкнутый мир Мишкине, через который протягивается лента времени — это пространство, стремящееся к сохранению памяти во что бы то ни стало. Этому маленькому миру противопоставлено огромное пространство, означенное в романе топосами Москвы, Германии, Сибири.

Младший сын Дануты Арон, простой портняжка, подмастерье Гедалье Банквечера, отправился в Москву, которая и стала для него «святой землей». Променив старинное кладбище на Кремль, забросив портновское ремесло, Арон принимает на себя иную миссию — *перелицовывать, как старый зипун, Божий мир*²³, то есть менять его, делать другим, не старинным. Арон, оставив привычное, родное пространство маленького еврейского городка, променял не только *споровистую доходную иголку на пистолет*²⁴, но и прямоту и откровенность, которые сохранил его брат Иаков, на способность врать и выкручиваться, пространство Кремля отнимает у него семью и память о ней. После смерти внука Банквечер своей дочери, жене Аро-

на, читает письма мужа, присланные из Москвы, показывает фотографии. Однако слова любви, жалобы на разлуку и тоску старый еврей вычитывает не из писем, а выуживает из своей *сгустившейся от ила памяти*²⁵, потому что его зять Арон этой памяти лишен. На фотографиях запечатлены те места в Москве, которые, по мнению таких, как Арон, должны стать новой вечностью: Кремль, где живет Сталин, дом, где *в хрустальном гробу лежит вечно живой Ленин, колхозная выставка достижений, подземный поезд*²⁶. Однако этим фотографиям не висеть на стене рядом с семейными снимками Банквечеров, не производит «новая вечность» впечатления ни на Рейзл, ни на Дануту. Эти женщины знают, что нет ничего более вечного, чем могилка родного человека на еврейском кладбище, могилка, о которой помнят. Не случайно Иаков *равнялся не на говорунов, подобных его брату-краснобаю Арону, а на кладбищенские сосны и надгробья, суровые и безмолвные, которые под корой и в камне хранили то, что ни на одном языке не выскажешь*²⁷.

С пространством Москвы связаны просторы Сибири и «скотные вагоны», в которых вывозили неугодных новой советской власти хозяев. Вагоны названы скотными не столько потому, что в них перевозили скот, сколько потому, что не люди, созданные по образу и подобию Бога, а скоты лишают мир защищенности и веры. Данута уверена, что еще не создан человек: *Разве можно назвать человеком того, кто не то что не любит своих ближних, но из ненависти их убивает или кто среди бела дня присваивает чужую мебельную фабрику, выгоняет владельцев из дому и ни за что ни про что ссылает к белым медведям в Сибирь?*²⁸.

Страх оказаться в телячьем вагоне, пригнанном из глубины России, а потом в Сибири, вынуждает бросить своих подданных — гусей, кур, коров, лошадей, карпов — президента Ломсаргиса. Государство крепкого крестьянина — это хутор, где возникла своя система отношений, где сформировались определенные ценности, где даже высохшей яблоне дается право на возрождение. Ломсаргис боится смерти за тридевять земель в Сибири, потому что никто помнить не будет, никто не заплачет. А здесь, дома умереть не страшно: если люди не вспомнят, *то на своем лугу хоть перепелочка по тебе заплачет*²⁹.

Сибирью пугают «настоящие большевики» и Элишеву, которая не рассказывает им, куда скрылся Ломсаргис. Они же предупреждают девушку, что надеяться на помощь родственника Арона, который изучает в Москве *передовые методы борьбы с классовыми врагами*³⁰, не стоит. Разрушены родственные связи, номинация «классовый

враг» в том мире гораздо важнее, чем мать, отец, сестра. Ничто не объединяет новое пространство, претендующее на вечность, кроме *засова из серпа и молота*³¹, который может только согнать, заставить, лишить возможности выбора, но не соединить.

Несколько раз автор подчеркивает синонимичность пространства Москвы, Сибири и Германии. Немецкие самолеты сбрасывают бомбу *на мебельную фабрику сосланного к белым медведям Брухиса. Раздался такой взрыв, что, казалось, его эхо отозвалось и на каторжных просторах Сибири*³². То, что было начато в советское время, продолжили немцы, перешедшие Неман в 42 году. Ломсаргис, рассказывая Элишеве о том, что евреев отделили от остального населения, замечает, что их потом отправят на работу то ли в Польшу, занятую немцами, то ли *в Германию, как наших в сороковом в Сибирь*³³. Как когда-то хозяина мебельной фабрики советские власти лишили дома, так сейчас состоящие на службе у немцев литовцы лишают домов всех евреев Мишкине.

Временные, непостоянные пространства в своем стремлении доказать свою вечность агрессивны. Эти пространства не строят основы своей вечности, а разрушают уже давно созданные. Результатом этой деятельности становится взбудораженное, расколотое еврейское местечко Мишкине, раздираемый на части мир, растерзанное небо.

Данута-Гадасса прядет свою молитву Богу, поднимаясь все выше по крутым ступеням, и, *когда до чертогов и Его сердца было уже рукой подать, вдруг за окном, в июньском небе, усыпанном звездами, раздался невообразимый гул, вслед за ним страшный грохот, и вверх взметнулось другое пламя, которое накрыло своей кровавой багровостью и звезды, и землю*³⁴, разрушив хрупкую связь земли и неба, так трудно восстанавливаемую ежевечерне католичкой на еврейском кладбище.

Трагедией для Дануты становится известие о том, что *немцы уже все еврейские кладбища заперли для живых и мертвых на железный засов*³⁵, лишив и тех, и других памяти. Иаков пытается успокоить мать тем, что она не еврейка и ее не тронут, однако Данута понимает, что в пространстве беспамятства и разрушения нет надежды на спасение ни у кого.

Немецкие войска не вошли в Мишкине, *однако немецкие самолеты с крестами на бортах присвоили себе над Мишкине и небеса*³⁶, поэтому у могилы лавочника Брегмана собрались единицы, мысль о том, как достойно проводить в путь умершего, заменила другая: как найти путь к своему спасению. Не случайно рабби Гилель творит за-

упокойную молитву не только по умершему Брегману, но и *по всему местечку, которое скоро некому будет отвеать*³⁷. Пришедший на кладбище, чтобы вспомнить маленького умершего внука, Банквечер дает четкую характеристику распадающегося мира: *Одни бегут, куда глаза глядят, другие ликуют и достают из клетей припрятанное впрок оружие*³⁸, о котором чуть позже Элишева скажет, что от него *злом воняет*. Та же Элишева никак не может понять, что же такое «классовый враг», потому что нет такого определения у Рекса, собаки Ломсаргиса, у его пчел, у рощи. Эта противоестественная номинация появилась с приходом советских танков, поэтому представителей советской власти автор называет *местечковыми людоловами*³⁹.

В звоне косы Элишева слышит больше Божьей милости, чем в оглошшем от грохота взрывов небе, которое покинул Всевышний. Поэтому, когда она увидела Ломсаргиса, творящего под этим небом молитву, девушка усомнилась в истинности Бога своего хозяина: *Разве можно что-то втолковать людям, которые готовы выгоду, полученную от преступника и злодея, выдать за истину и добродетель?*⁴⁰. Видя радость Ломсаргиса, Элишева промолчала, как промолчала и тогда, когда этого мнимого бога назвала в мыслях сатаной:

*Эленуте силлилась понять, почему сатане, который всякий раз прикидывается Мессией, удастся заманить человека в свои сети и сделать прислужником зла? Чем он его подкупает и очаровывает? Может, тем, что, в отличие от Господа Бога, он требует от человека не жертвенности, а жертв, обещая в награду не призрачное Царство Небесное, а земное, немедленное счастье, и находит виновников во всех его бедах и напастях?*⁴¹

Сатана оправдывает ненависть и месть, благословит даже на убийство. И противостоять этим простым и неотразимым чарам невероятно сложно.

Очарованный сатаной Арон разрушил семью и сам сгинул, очарованный сатаной Юозас лишил эту семью дома. Евреи, изгнанные из своих жилищ, никого не удивляли, как не удивлял высокий парень со светлыми ангельскими кудрями, который *большим кузнечным молотком задорно скалывал с опустевших домов многолетние жестяные вывески*⁴². Только Иаков не может спокойно смотреть на обезглавленные могилы, с которых опьяненные вседозволенностью представители немецкой власти в Мишкене сняли памятники, ведь, по их мнению, им принадлежит все: и камни, и небо. В мире властвует очарованный сатаной парень с ангельскими кудрями, а настоящий

ангел, вырезанный когда-то на памятнике, будет вмурован в фундамент или стену строящейся избы.

Знаком мира, зачарованного сатаной, в романе становится Зеленая роща, изрытая рвами-могилами. Когда-то, еще прошлым летом, здесь собирали землянику, покачивались в гамаках. Сейчас оттуда доносятся выстрелы. Зброшенный песчаный карьер возле Зеленой рощи противопоставлен пространству родного кладбища, пусть разоренного, но все еще хранящего память. Именно с Зеленой рощей, а не с кладбищем связан Арон, который, по словам Дануты, здесь был зачат. *Арон, коротающий свои дни в Москве под боком своего усатого кумира*⁴³, и те, кто разрушают мир Мишкине, чтобы убрать отсюда всех евреев во имя Гитлера, объединены одним пространством, пространством смерти, очарованы одним сатаной, несмотря на то, что в данный конкретный исторический момент они по разные стороны фронта.

На настоящее воссоединение, страшное и непоправимое, но все-таки воссоединение, оказалась способна только Элишева, которая вернулась в дом отца, чтобы оттуда пройти от начала и до конца весь путь, который прошли ее близкие до Зеленой рощи. Ее могила тоже стала местом единения, ведь в мире, где *повсюду хозяйничает его величество Сатана*⁴⁴, остается только одно пространство, где кого-то ждут. Туда уходит Данута, туда отправляют Иакова.

Мир романа Кановича — это мир, фиксирующий гибель памяти, причем не на национальном, а на общечеловеческом уровне. Модель художественного пространства двухуровневая — с одной стороны, это большой мир, мир государств, мир необъятный, именно из него исходят исторические подвижки, влияющие на судьбы людей. В этом смысле для Кановича не актуальна оппозиция «Москва (Советский Союз) — Германия». Это части большого исторического мира, подвергшегося очарованию сатаны, посылающего свои гибельные импульсы в замкнутый мир, основной характеристикой которого было следование традиции, памяти. Этот маленький мир (в данном случае мир Мишкине) — второй полюс пространственных координат. Этот мир не случайно строится на соединении литовских и еврейских знаков. В прошлом пересечение этих миров было обусловлено исторически (именно поэтому упомянут курган, дарованный евреям Витаутом), в настоящем на пересечении этих миров решаются вечные проблемы, обозначенные оппозицией «жизнь — смерть». История, прошедшая через местечко Мишкине, еврейский мир в бытовом, реальном плане, уничтожает память как таковую.

Происходит постепенное сужение пространственной модели: от большого государственного пространства – через пространство местечка – к пространству кладбища.

¹ Канович Г. *Очарование сатаны*. Москва: Текст, 2009, с. 11.

² Там же, с. 12.

³ Там же, с. 17.

⁴ Там же, с. 12.

⁵ Там же, с. 47.

⁶ Там же.

⁷ Там же, с. 73.

⁸ Там же, с. 74.

⁹ Там же, с. 114.

¹⁰ Там же, с. 254.

¹¹ Там же, с. 258.

¹² Там же, с. 261.

¹³ Там же, с. 79.

¹⁴ Там же, с. 184.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, с. 185.

¹⁷ Там же, с. 192–193.

¹⁸ Там же, с. 203.

¹⁹ Там же, с. 204.

²⁰ Там же, с. 239.

²¹ Там же, с. 260.

²² Там же, с. 309.

²³ Там же, с. 15.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, с. 106.

²⁶ Там же, с. 107.

²⁷ Там же, с. 40.

²⁸ Там же, с. 19.

²⁹ Там же, с. 77.

³⁰ Там же, с. 62.

³¹ Там же, с. 67.

³² Там же, с. 36.

³³ Там же, с. 155.

³⁴ Там же, с. 34.

Инара Кудрявская

³⁵ Там же, с. 36.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, с. 43.

³⁹ Там же, с. 57.

⁴⁰ Там же, с. 85.

⁴¹ Там же, с. 151.

⁴² Там же, с. 128.

⁴³ Там же, с. 220.

⁴⁴ Там же, с. 311.

ЛИТЕРАТУРА

Канович Г. *Очарование сатаны*. Москва: Текст, 2009.

Kamilė Rupeikaitė

FROM THE KINNOR TO THE GUITAR:
HISTORICAL TRANSFORMATIONS OF THE BIBLICAL
MUSICAL INSTRUMENTS IN LITHUANIAN
TRANSLATIONS OF THE BIBLE
SINCE THE 16TH CENTURY

Summary

From the Kinnor to the Guitar: Historical Transformations of the Biblical Musical Instruments in Lithuanian translations of the Bible since the 16th century

Translations of the Bible serve as important written sources for the musical terminology of each country. However, the knowledge of biblical musical terminology is aggravated by the historical evolution of the very instruments – in order to render the biblical text eloquent and accessible to community, translators look for the equivalents of biblical musical instruments among the instruments common to that particular epoch and surroundings.

In Lithuania, since the 16th century there have existed two rival traditions of translating the Bible – Catholic and Protestant (Lutheran and Reformed Evangelical, Baptist, Methodist). The problems that faced the translators are best illustrated by the manuscripts of Jonas Bretkūnas (1590) and Antanas Baranauskas (1902), which evidence the search for the most appropriate Lithuanian equivalents of biblical instruments.

The paper deals with the specifics of names and types of biblical instruments in the Lithuanian translations of the Bible from German, Latin and Hebrew sources since the 16th century.

Key-words: Bible, musical terminology, instruments, Lithuania, Bretkūnas, Baranauskas, translations

*

Over the millennia being scribed and printed, the Hebrew Bible has experienced a fruitful history of interpretations into various languages. The object of analysis of the present paper is identification of musical instruments in the Lithuanian translations of the Tanakh¹.

Differently from pagan myths where the invention of instruments is most often ascribed to gods, in the Bible instruments are presented as

the result of human creativity influenced by divine Revelation (Jubal, Moses, and King David are associated with the invention of instruments). The most important and characteristic biblical instruments are: *shofar* (ram's horn), *hatzotzerah* (silver trumpet), *kinnor* (lyre), *nevel* (lyre), *ugav* (flute), *halil* (oboe), *metziltayim* (brass cymbals), *toph* (drum) and *pa'amonim* (small golden bells). Musical instruments together with psalms were an inseparable part of daily worship of God, social ceremonies, religious and folk festivities, life cycle rituals, battles and everyday life.

The history of the existence of the Bible serves as an illustration of a paradoxical phenomenon: though translations are 'enemies' of the original thought, by reflecting 'linguistic exegesis' (term by Emanuel Tov), they encourage biblical texts to preserve the character of a living and ever-widening tradition as well as create a multitude of interpretations which incorporate elements of different cultures and contribute to national self-awareness. Through translations and semantic interpretations, the Jewish text became *own* to every European culture, and was reflected in visual and literary arts, architecture, in folk and in professional music history. In different European translations of the Bible, the translators widely used names of instruments of *local* musical traditions: *organ*, *bagpipe*, *cornet*, *dulcimer* in the King James' Bible (1611); *piszczalka*, *gusli*, *lute*, *citra* in Polish translations (Leopolita 1561, Wujek 1599, Gdansk 1632); *gusli*, *svirel*, *cevnica* in Russian Synodic translation (1876); *kokle*, *bagpipe*, *violin*, *trombone* in the Latvian Bible translated by Ernst Gluck in 1685 – 1691². Saadijah Gaon, translating the Bible into Arabic in the 10th century, for *kinnor* (lyre) chose names of Arab string instruments – *kithara*, *tunbur*, *ud* and *sanj*.³ Thus, on the one hand, translations of the Bible serve as important written sources for the musical terminology of each country. On the other hand, the meanings of instruments become far removed from their original biblical existence by acquiring the characteristics of several, even 3–4 different types of instruments.

In Lithuania, since the 16th century there have existed two rival traditions of translating the Bible – Catholic and Protestant (Lutheran and Reformed Evangelical, Baptist). The specific political and linguistic situation found its reflection in the Lithuanian translations of the Bible, too: Catholics translated the Bible or its parts from the Latin Vulgate (4th–5th c. AD), making use of Polish translations (especially by Jacob Wujek), while Protestants mostly from the German Bible of Martin Luther (1534).

The first Protestant translation of the whole Bible was performed by Jonas Bretkūnas (1590, an unpublished version). Catholics made the

first attempt at the translation of the whole Hebrew Bible only as late as at the beginning of the 20th c. (Antanas Baranauskas, 1902, an unpublished version). The first Lithuanian Lutheran Bible, based on Bretkūnas' translation, had been published two hundred years earlier (*Quandt Bible*, 1735) than the first Catholic edition (by Juozapas Skvireckas) of the complete Bible (1902 – 1937). *The Catholic translation (by Antanas Rubšys) and the Protestant translation (by Algirdas Jurėnas) of the Tanakh from the original language were performed only at the end of the 20th c.*

The problems that faced the translators are best illustrated by the manuscripts of Bretkūnas and Baranauskas, which evidence the search for the most appropriate Lithuanian equivalents of biblical instruments. Bretkūnas transliterated several German notions used by Luther, thus introducing into the Lithuanian written source such instruments typical of European music culture as a *psalter*, *lute*, and *cymbals*. It is possible to propose that *Luther, one of the greatest representatives of the European Reformation culture of the 16th c., had a direct influence on the evolution of Lithuanian musical terminology through Bretkūnas' Bible translation and its influence to subsequent editions up to the very middle of the 20th c.* Bretkūnas was the first to introduce into the Lithuanian written source some of the traditional Lithuanian instruments – *kanklės*, *vamzdžiai*, *tutuklės*.

Interpretations of Labial Winds

Since *shofar* and *hatzotzerah* are the most frequently mentioned ritual wind instruments in the Bible, the range of their translations which reflects the difficulties of identification is the most obvious. Complexity of general identification of *shofar* and *hatzotzerah* is illustrated by the anecdote, which is mentioned by Sergej Averincev in his reflection about peculiarities of translating biblical text:

a Jew, who is crossing the border, was asked by the customs officer, what he carries in his bag. 'Shofar', answered the Jew. 'What is shofar?', asked the officer. 'It is a trumpet', the Jew explained. 'So why didn't you say at the beginning that it is a trumpet', mumbles the officer. 'But shofar is not a trumpet', the Jew answers...⁴

The principal names given to these instruments – *triūba* (the trumpet), *trimitas* (the trumpet) and *ragas* (the horn) give a clear indication of

labial winds but it is problematic to identify in concrete cases, where *shofar* is meant and where it is *hatzotzerah*. To mark different variants of labial winds, general names are used in Lithuania. Even the electronic version of the Lithuanian Language Dictionary (1st edition, 2005) defines *triūba* as a *tube-like wooden or metal wind instrument, the pipe, the horn, the trumpet*. The identification of the horn, the trumpet and even the pipe without differentiating their form, material, ways and circumstances of playing, presents a grave problem in Lithuanian ethnoculture which complicates the exact identification of labial winds. This ‘justifies’ the intricate interpretations of *shofar* and *hatzotzerah* in Lithuanian translations.

Example of one of the most accurate translation notions is *wožragis* (ožragis) – lit. *the horn of a goat* – that was mentioned by Motiejus Valančius in his poetical translation of the Psalms (1872). *It serves as an original indication of Lithuanian folk music culture, without violating the etymology and typology of shofar. Valančius seems to be the first to mention this term in a written source.* It is known from Lithuanian music-making traditions that in church liturgy (esp. up to the 20th c.) traditional folk instruments were frequently used.

Example of the most typologically erroneous translations of the *shofar* name is *clarinet*, used by Baranauskas, which indicates a reed instrument. It seems likely that Baranauskas has borrowed the idea of *clarinet* from Wujek’s Bible where *shofar* is translated as *the cornet*, a favourite notion in Polish translations. The Lithuanian translations of the 20th c. favour two names for *shofar* and *hatzotzerah* – *ragas* and *trimitas*, which are correct.

In Lithuanian churches the organ choir and pulpits which are often decorated with the figures of angels blowing trumpets indicate the development and application of biblical imagery in the tradition of sacral art. With reference to the amount of musical instruments displayed, the Baroque Basilica of St. Virgin Mary Birth in Šiluva (1786, restored in 1925) stands out: unlike the archaic type of trumpets that are regularly featured in interiors of church buildings, the organ choir wall of this church is adorned by the plastic figures of symphony orchestra trumpets and French horns as well as sculptures of angels holding a violin, a cello, and a clarinet in their hands.



Illustrations 1 and 2.

Interpretations of String Instruments

The search for the Lithuanian equivalents of the strings, as well as for the spelling of their names, is complex and varied: the most popular biblical strings – *lyres kinnor* and *nevel* – may receive as many as five typologically different interpretations in one and the same translation. The fact that Bretkūnas has made use of five different words to name *kinnor* (*arpa, kanklės, liūdna, psalteras, skripka*), two different words to name *nevel* (*psalteras, harfa*) as well as a number of spelling varieties reveal how difficult was the task that the first Lithuanian translator of the Bible had to face.

The Catholic translations based on the Vulgate and the Protestant translations based on secondary sources do not observe regular interpretational rules. The terms used to name *kinnor* and *nevel* are identical and comprise four out of five principal kinds of strings – *the harp, the lute, the zither* and *the lyre*. Such a variety is the result of the erroneous typology that appeared in the first historical translations (the Septuagint, the Vulgate). In two translations (those by Skvireckas and Liesis (Psalms, 1973) even *the guitar* serves as an equivalent for *kinnor*. *The most systematic interpretation of kinnor and nevel as the lyre and the harp, representing different types of strings, is presented in Jurėnas' (2000) translation.*

Owing to the similarity of their ritual use it is possible to associate *kinnor* and one of its popular Lithuanian equivalents – folk cither *kanklės* – on the semantic plane but one should bear in mind the differences of their meanings: the biblical *kinnor* signifies the jubilation of one's soul, vitality, life, whereas *kanklės* in the Lithuanian folklore mostly symbolize meditation, contemplation, the voice of the deceased or a lost family member. In the Lithuanian folklore one may also come across the reference to *kanklės* as *David's harp*; though typologically erroneous, it points to the junction of two different cultures which is reflected in part in the legacy of Lithuanian sacral iconography.



Illustration 3.

Interpretations of Wooden Winds

The translations of the names of *ugav* and *halil* (flute and oboe) testify to the complicated classification of traditional Lithuanian winds. The search for Lithuanian equivalents of the three instruments yielded the image of *a pipe* which was preserved in a number of Bible translations – from that by Bretkūnas and Quandt to those produced in the 20th c. This may be accounted for, in the Protestant translations, by relying heavily on the influential Luther who referred to all the three instruments as *Pfeiffe*. In this way only the general type of the woodwind was indicated. In Lithuania the name of *the pipe* was mostly applied to the winds without the reed; still even instrumentologists find it difficult to categorise them due to the terminological intricacy or overabundance of terms. The two terms – *vamzdžiai* and *fleita* (the latter starting with the 2nd part of the 20th c.), are general names used to cover *ugav* and *halil*.

In the translations by Valančius and Baranauskas, based on the Vulgate, *ugav* is accorded the characteristics of *the organ* – the most significant instrument in the Catholic Church tradition. Jurėnas is the only translator who for both *ugav* and *halil* employed a characteristic Lithuanian folk musical instrument – *skudučiai* (Panpipes). Based on the treatment of *ugav* as *the Pan's flute* which was popular at the junction of the 19th–20th c., the concept of *skudučiai* as a unit of 5–8 tubes may be etymologically acceptable.

Interpretations of Percussion Instruments

The identification of the percussion instruments is less problematic than that of other groups – terms used in translations usually indicate the correct type of the instrument. The terms of *būgnai* (for toph) and *cimbolai* (for metziltayim) introduced by Bretkūnas have survived up to the present day. Baranauskas' translation introduced the term *varpelis* (a bell) which was adopted in all subsequent Lithuanian translations.

In many translations *toph* has preserved its identity and is translated as a percussion membranophone, but one may come across typologically distant interpretations: in Burbulys' translation (1989) *toph* is rendered in five different ways – as *būgnas*, *tamburinas*, *būgneliai*, *barškalai*, and even *arfa* (harp). In the Psalms translation by Sigitas Geda (1997) *toph* is named for the first and only time as *vario timpanai* (a brass timpani) – evidently by using the name of a contemporary orchestral instrument the poet meant to emphasize the elevated mood of psalms sung during festivities.

Metziltayim, or *tziltzelim*, is the only biblical instrument that has received the same interpretation in all Lithuanian translations; use is made of *cimbolai* which is derived from the Greek notion *kymbalon*. However, the translation of cymbals as *cimbolai*, ever since the first Lithuanian translation does not reflect this biblical instrument. This was not an individual choice of Lithuanian translators – here the influence of a broader European context, which is still prevalent even in the most up-to-date Bible translations, is evident.

Conclusions

In order to render the biblical text eloquent and accessible to community, translators looked for the equivalents of biblical musical instruments among the instruments common to their particular epoch and surroundings. Some names of Lithuanian instruments and those used in Europe that were recorded for the first time (in the translations by Bretkūnas, Valančius, in the Bybeles of 1865) testify to the importance of biblical translations as written sources of the Lithuanian musical terminology.

In Lithuanian translations of the Bible, the names of various instruments are used – of Greek origin, those popular in Europe that have originated from the Middle East and the Far East, those of later European origin, or those of Slavonic origin. The most numerous group is made up of Lithuanian autotochtonic instruments. In this way biblical musical concepts find reflection in the Lithuanian world perception through semantic analogies. Ever since the first translations of the 16th c., the

images of *triūba*, *kanklės*, *vamzdžiai*, *lumzdžiai*, *būgnai*, *kankalėliai* got rooted in Christian Lithuanian culture, assisting in the perception of biblical archetypes through recognisable images.

¹ The Hebrew text was taken from: *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata opera H. P. Rüger. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart 1990; *JPS Hebrew – English Tanakh*. The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation. Second Edition. The Jewish Publication Society. Philadelphia, 2003 (5764).

² Muktupavels V. Musical Instruments in the Baltic Region: Historiography and Traditions. *The World of Music* Vol. 44 (3), 2002, pp. 25, 44.

³ Коляда Е. И. *Музыкальные инструменты в Библии*. Москва: Композитор, 2003, с. 66.

⁴ Averincev S. Pora žodžių apie tai, kaip sunku versti biblinę poeziją. *Naujasis židinys – Aidai* No. 1–2, 1999, p. 18.

BIBLIOGRAPHY

- Apanavičius R. (ed.). *Senosios kanklės ir kankliavimas*. Vilnius, 1990.
- Apanavičius R., Baltrėnienė M. *Lietuvių liaudies muzikos instrumentai*. Vilnius: Mintis, 1991.
- Averincev S. Pora žodžių apie tai, kaip sunku versti biblinę poeziją. *Naujasis židinys – Aidai* No. 1–2, 1999.
- Bartusevičius V. Kuo grota Lietuvoje prieš 400 metų. *Kultūros barai* No. 9, 1973.
- Braun J. *Music in Ancient Israel/Palestine. Archeological, Written and Comparative Sources*. Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing Co, 2002.
- Jakštas A. Apie katalikiškus lietuvių Šventraščio vertimus ir vertėjus. *Soter*. Kaunas, 1933.
- Montagu J. *Musical Instruments of the Bible*. London: Scarecrow Press, 2002.
- Moszynski K. Kai kurie liaudies muzikos įrankiai Lietuvoje. *Gimtasai kraštas* No. 1–2, 1941.
- Muktupavels V. Musical Instruments in the Baltic Region: Historiography and Traditions. *The World of Music* Vol. 44 (3), 2002.
- Padolskis V. Vysk. A. Baranauskas ir Šv. Rašto vertimas į lietuvių kalbą. *Lietuvos Katalikų mokslo akademijos Suvažiavimo darbai*. Vol. III. Vilnius, 1940.
- Raitelaičių J. Šventojo Rašto į lietuvių kalbą vertimo istorija. *Vadovas* No. 47. Seinai, 1912.
- Коляда Е. И. *Музыкальные инструменты в Библии*. Москва: Композитор, 2003.
- Тов Э. *Текстология Ветхого Завета*. Москва: Библейско Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2001.
- Тынурист И. Народные музыкальные инструменты и этнокультурные связи народов Восточной Прибалтики. *Проблемы этногенеза и этнической истории балтов*. Сборник статей. Вильнюс: Мокслас, 1985.

Иосиф Рочко

ХУДОЖНИК Ю. ПЭН В ЛАТВИИ И ЛИТВЕ

Summary

The Artist Judel Pan in Latvia and Lithuania

The Artist Judel Pan by right is considered as the most outstanding Jewish artist of Republic of Belarus. At the same time, he was born and studied in Zarasae (Lithuania), worked in Dinaburg, moved to Riga and Kreuzburg (nowadays Krustpils). Thus, he has lived in Lithuania and Latvia for almost 35 years, from them 20 years in Latvia. Despite hunger, deprivations, poverty the young man had always wanted to become the artist. J. Pan studied at St. Petersburg Academy of Arts. In 1896 J. Pan forever left to Vitebsk. The author, having studied the biography of the artist, investigated the years of his stay in Lithuania and Latvia. It was possible to show how the years of study have affected the views and representations of the future artist.

Key words: Judel Pan, Academy of Arts, biography, representations

*

Художник Юдель Пэн по праву считается выдающимся еврейским художником республики Беларусь. Вместе с тем, он родился в Литве, работал в Динабурге, рисовал в Риге и Крейцбурге (ныне Крустпилс). Таким образом, он прожил в Литве и Латвии почти 35 лет, из них 20 лет в Латвии. Всё это не могло не сказаться на его творчестве и формировании мировоззрения. Именно эти, с 1854 по 1896, годы мало исследованы. Этому периоду посвящено только несколько статей в периодике в основном довоенного времени. Авторы послевоенных работ исследуют его творчество в XX веке. Но их мало интересует личность человека, его повседневная жизнь. О годах, прожитых на территории современных Литвы и Латвии можно узнать из его автобиографии, написанной на идиш в 1924 году.

Родился Ю. Пэн в 1854 году в Ново-Александровске (ныне Зарасай) Ковенской губернии на ул. Шалупки (теперь ул. Рижская)¹. Пэн (Пен) Юрий (Юдель, Иегуда) Моисеевич (Мовшевич) — таково его полное имя. При рождении ему дали имя Юдель, что на иврите звучит как Иегуда. В анкетах советского времени он называл себя Юрием Моисеевичем. На идиш «пэн» — обозначает «перо». Возможно, кто-то из предков был грамотным человеком.

Отец художника, мешанин Пэн Моисей (Мовша) Гиршевич ведал делами местного кагала (еврейской общины). По воспоминаниям сына, это был бедный, добрый человек; имел еврейское образование. Но знал и русский язык.

Для матери художника – Рывы (Цыпы) Ципейры Абрамовны это был второй брак. Почему распался первый брак неизвестно.

Главным и единственным богатством бедной еврейской семьи было 10 детей. Юдель была младшим. Когда умер отец, ему было чуть более 4 лет.

В возрасте пяти лет мальчика отправили учиться в хедер². После хедера Ю. Пэн обучался в Талмуд-Торе, традиционной еврейской религиозной школе, а затем в приходском училище, где обучение было на русском языке. Однако училище пришлось оставить, во-первых, оно было платным (несколько рублей в год), во-вторых, не было сапог и приличного сюртука. Недолго посещал ешиву³.

Свою автобиографию, написанную на идиш, он назвал *Воспоминания человека, занимающегося искусством*⁴. О своём рождении автор пишет с большим юмором: *Я не знаю точно, когда родился, даже мама не знала.*

Звучит вполне правдоподобно в семье, где было десять детей. Ориентиром, во-первых, была соседка Ента, у которой в тот год родилась овца. Во-вторых, в это же время была холера, которую Бог заменил на голод. Правда, Ю. Пэн подчёркивает, что голодали во все годы, но год его рождения выдался особенно голодным.

О своей семье он пишет, что в доме всё было заложено или продано. Чтобы не умереть с голода, мать торговала водкой. И хотя она имела патент, в дом часто «случайно» захаживал урядник. Он устраивал обыск и забирал остатки водки. *Ужас охватывал наш дом.*

Конечно, после смерти отца положение в семье Пэн было исключительно тяжёлым, в доме не всегда был хлеб. Обычно по вечерам дети спрашивали: *Есть ли у нас хлеб?* Если он был, то это было очень хорошо, о большем мечтать не приходилось. Однажды, как вспоминал Ю. Пэн, он играл в городки на площади и нашёл пятак. Дети купили сырников и хлеба. Устроили пир в укромном местечке, чтобы никто не мог помешать необычному счастью. Ю. Пэн не очень любил рассказывать о своём детстве, возможно, стеснялся горькой бедности.

С юмором и горечью художник описывает учёбу в хедере. Учителем был бедный ребе, чья жена – ребецен зимой торговала гусиными потрохами, а также дровами. Кроме того, она готовила горохо-

вые блины и продавала их детям. Ученики выстраивались в очередь за большими горячими блинами, которые стоили грош за штуку. Однажды Юдель стал в очередь рано утром. Ребецен открыла кадку с тестом, а там оказалась мышь. Однако хозяйка не растерялась, отодвинула тесто и выбросила мышь прочь. *Несмотря на это, запах ударил в нос, аппетит разыгрался, а мышь забылась.*

О взаимоотношениях в семье между ребе и ребецен мальчик пишет кратко: *Она имела слово*, подчёркивая, что муж зависел от жены.

Ребята не только учились, но и играли, например, в солдаты. Юделя часто выбирали царём, т.к., по мнению мальчика, во-первых, он был самым красивым, во-вторых, последние слова молитвы надо было громко кричать. И тот, кто кричал громче всех, становился царём. Для большего подобия «царь» должен был заправить пейсы за уши. Правда, однажды какой-то мальчик кричал громче других. Юдель дал «будущему царю» под глаз. Он упал и стал кричать, что ему выбили глаз. Испугавшись, Ю. Пэн убежал из хедера. Поймали, привели обратно, привязали к столу, оставив двух учеников охранять виновного. Ребе ушёл молиться. Голодные охранники пошли в огород за огурцами, а Юдель сбежал.

Утром бывший «царь» предстал перед законом. Ребе сказал ребёнку: *Ну-ка, Самсон-силач подойди ко мне*. Ребе собрался наказать ребёнка розгами, но неожиданно вмешалась ребецен; схватив мужа за руку: *Что ты хочешь от него, он сирота и слабый ребёнок*. Так Юдель избежал наказания, но был *свергнут с царского трона*. Возможно, ребецен пожалела мальчика, т.к. он ей помогал качать детей, носил воду для полива. В конце концов, Юдель уговорил маму перевести его в другой хедер. Маме он объяснил, что ему надо лучшего учителя.

Но и в другом хедере ребе был также беден, но учеников поколачивал. Так, Юдель писал, что во вторник ребецен торговала на базаре, а ребе помогал⁵. Ребята оставались в хедере одни. Как-то прибежали ученики из соседнего хедера, сказав, что сегодня праздник. Конечно, «прилежные» ученики разбежались. Ребе застал мальчиков во дворе, побил их. Правда, Юдель отмечает, что в хедере было разное отношение к бедным и богатым. Так, мальчика из богатой семьи пороли не так, как бедняка. Для богатого ребёнка поставили скамейку, положили подушки, ребе дал ему пару шлепков, дав ему запить воду, чтобы ребёнок не испугался. *Отношение к этому богатому мальчику нас задело.*

Порке подвергался и старший брат Юделя, который тоже учился в этом хедере. Как обычно, провинившегося ученика ребе клал

себе на колени и порол. Старший брат, не выдержав, сунул иголку в подушку, на которой сидел ребе. Неожиданно ребе от боли так закричал, что брат со страха отлетел к стенке. Эта история стала известна в городе, и все смеялись над раввином. В конце концов, мать забрала Юделя из хедера. Причина была связана не столько с этим случаем, сколько с тем, что нечем было платить. Его перевели в Талмуд-Тору.

Способности рисовать у мальчика проявились очень рано. Вот как описывает Ю. Пэн свою страсть к рисованию в хедере.

В хедере я с большим рвением принялся рисовать. Вскоре нашёл-ся мальчик, родом из Ковно (Каунас), он гостил здесь у дедушки. Этот паренёк крал деньги и покупал у меня портреты, платя три-четыре копейки за штуку. Я ожил, имея возможность купить бумагу и карандаши. Рисовал я свои портреты только в профиль, т.к. в анфас ещё не умел. Губы и щёки делал красными, глаза — голубыми. Объяснялось это тем, что я достал красно-синий карандаш. А рисовать в профиль я начал вот почему: у матери в буфете я нашёл пустую пачку от цикория. На пачке был штамп, ... на нем был изображён портрет императора Франца-Иосифа. И начал рисовать портрет.

Мальчик был в восторге от своей работы. Юдель показал рисунок своему другу. Друг продемонстрировал Юделю географическую карту, уверяя, что сам нарисовал. Ю. Пэна поразили акварельные краски, с помощью которых можно было изображать горы и моря.

Началом творчества художника стал рисунок, где изображена дочь учителя, несущая воду на коромыслах. Юдель изображал своих друзей и в особенности ребе — в минуты покоя, умиротворённости или в гневе на своих нерадивых учеников. Изображал с юмором, иногда с изрядной долей сарказма, за что бывал нещадно бит палкой по рукам.⁶ В тоже время Ципейра Абрамовна отрицательно относилась к портретам сына, называя их идолами. Иногда мама поколачивала его.

Занимался Юдель резьбой и для синагогальных витражей. Рисовал портреты царя и продавал их за 6 пуговиц, а потом пытался продать пуговицы за одну копейку. Правда, последнее действие случилось очень редко. Однажды он решил нарисовать большой портрет царя. Бумагу взял в долг у местного лавочника. Нарисовал царя в красном мундире, при синей ленте, медалях, орденах, в синих брюках. Таков был плод фантазии подростка. Продать портрет не удавалось, т.к. среди знакомых не было состоятельных сверстников. Ра-

зыграли в лотерею, за участие в которой надо было платить. В результате будущий художник получил 15 копеек. Об этом эпизоде он написал: *Я почувствовал себя Ротшильдом.*

Вскоре об этом стало известно в городе. Удалось получить заказ на оформление титульного листа книги, заработав 15 копеек.

На счастье в Зарасае проживал еврей, чей зять был «большим» художником в Динабурге. Выяснилась, что этот художник (живописец) был маляром, который оформлял вывески, стены, паркет, полы. Так динабургский маляр через своего родственника уговорил Ципейру Абрамовну привезти к нему сына. Конечно, мать охотно согласилась, т.к. в доме все голодали. В августе 1867 г. в возрасте 13 лет Ю. Пэн оказался в Динабурге. От матери Юдель получил одну копейку, а за проезд на телеге пришлось заплатить 15 коп.

Каков был Динабург, каковы евреи этого города в воспоминаниях Ю. Пэна? Художник, живописец или просто маляр оказался фанатиком-хасидом. Неглупый малый, но очень привередливый. Он был не против выпить, любил поесть, требовал, чтобы для него готовили отдельно. Новый ученик отмечает, что его учитель был честным человеком, жертвовал больным, к которым относился с сочувствием. После обеда он любил прилечь на диван, причём злился, если кто-то проходил мимо, и бурчал: *Чертей носит кругом. Чуть я прилѐг, что-бы разобраться, не болят ли кости, так от этих...места не нахожу.*

Жена художника была некрасива, подслеповата, но остра на язык. В семье были две дочери: старшая – немолода и дурна собой, а вот младшая – хорошенькая девочка лет двенадцати, умная и жизнерадостная.

А вот краткая характеристика мальчика на самого себя. *Я – миснагед, не любил кушать, если кто-то смотрел на меня. Опасался каждого у кого замечал неприятное лицо.*

Приехав в Динабург, Юдель не застал хозяина дома. Его жена, узнав, для чего прибыл мальчик, предложила ему простоквашу и хлеб. Мальчик отказался от еды, говоря, что сыт, хотя на самом деле был голодным. Но ребёнок не мог есть в присутствии чужих. К вечеру пришёл мастер. За ужином подросток ничего не ел. Мастер посмотрел, что мальчик не ест, и как он держит ложку, и как кладёт её в тарелку, он так закричал, что ложка выпала из рук ребёнка. Так продолжалось два дня, а на третий день, купив булку, Юдель ушёл пешком домой, ничего не сказав об этом хозяину. Таково было первое знакомство будущего художника с Динабургом. Конечно, для 13-летнего застенчивого, домашнего мальчика чужой и большой город,

чужой дом без родных и близких оказался слишком большим и страшным⁷.

Ночью мальчик добрался до родного дома. Мама спросила, что случилось, Юдель дал волю слезам. Мать сказала: *Не бойся. Больше никуда не поедешь. На пропитание хватит, если таковое будет для всех.*

После возвращения в родной город мальчик вновь рисовал царей и казаков. В хедер он больше не ходил. Брат по вечерам брал его в синагогу, где находился ешибот. Учился нехотя. Зимой в синагоге было холодно, учащиеся в печке пекли картошку. Служка подворовывал у детей картошку, а ребята отбирали у него свечки, которые он должен был зажигать в память об умерших. Иногда Ю. Пэну удавалось продать картину. За вырученные деньги он покупал горшочки картошки и делился с учениками ешибота.

Но самое интересное было в синагоге в пятницу утром. В этот день школа превращалась в ремесленную мастерскую. В одном углу можно было увидеть полуобнажённого ешиботника, который занимался починкой единственной пары штанов, другой приводил в порядок свой длинный кафтан, а третий – философским взглядом рассматривал свой сапог, во всю раскрывший свою пасть. Но все вместе они мечтали о «днях», когда не будут голодать.

Однажды Ю. Пэн, вернувшись из синагоги, увидел возле дома повозку. Оказывается, маляр из Динабурга не забыл мальчика. Утром в дом к Ципейре Абрамовне пришёл посланец маляра и пригласил её пойти на встречу с приехавшим «живописцем». Она отказывалась идти, но потом согласились. В доме, где остановился маляр, собралось много народу. Все уговаривали мать Юделя отправить мальчика в Динабург на учебу к мастеру. Даст Бог, и Юделю отдадут в невесты меньшую девочку. Конечно, это огромное еврейское счастье для бедной семьи. В конце концов был составлен договор. Согласно ему, Юдель Пэн должен был жить и работать у мастера 4 года без оплаты. После окончания срока договора мастер должен был выплатить подмастерью 50 руб., а если юноша остался бы у него ещё, то получал бы 100 руб. в год. Так Ю. Пэн вновь оказался в Динабурге.

Всю ночь Ципейра Абрамовна готовила сына к поездке. Надо было перелицевать шапку, подбив её ватой. Но самое главное не было обуви. У старшего брата отобрали сапоги, вложили туда немного соломы. Утром мальчика посадили в сани, накрыли тулупом. Вечером сани прибыли в Динабург, где у Юделя Пэна началась новая и трудная жизнь.

Утром мастер куда-то отправился, а подмастерье получил первое задание. Вечером, осмотрев работу, маляр нашёл её не совсем хорошей, добавив, что если мальчик будет прилежнее, то из него получится толк. Хозяин сказал просто: *Надо из головы выбросить «человечков» и не заниматься «художеством». Художники — это пьяницы, нищие, они либо умирают от чахотки, либо сходят с ума.*

Иногда подмастерью приходилось терпеть побои от хозяина за пристрастие *пачкать бумагу*⁸.

Маляр уходил на работу рано утром. Подмастерье должен был писать этикетки для аптек с утра и до позднего вечера. Единственной отрадой юноши было общение с младшей дочерью хозяина, которое переросло в трогательный роман.

Хозяин пытался ученика превратить в хасида. Вместо того чтобы гулять со своими сверстниками, Юдель был вынужден посещать синагогу, оставаясь до вечерней молитвы. По субботам юноше приходилось вслух читать религиозные книги хозяину. Правда, тот быстро засыпал, а тец принимался за рисование вывесок. Постепенно хозяин изменил своё отношение к юноше в лучшую сторону, Юдель стал для него родным ребёнком. По праздникам хозяин брал его с собой в синагогу.

Постепенно Юдель Пэн стал известным в городе рисовальщиком. У него даже заказывали портреты царя. Конечно, хозяин стал подумывать, как из ученика сделать не только искреннего хасида, но и жениха для своей дочери. Но чтобы стать хасидом, надо было предстать перед очами ребе. Начинаящий хасид не должен смотреть в глаза ребе. Но как пишет Ю. Пэн: *я так взглянул на него, что он стал избегать моего взгляда.* Видимо, маляр посчитал, что обряд прошёл удачно, да и сам юноша стал вести себя как хасид. Каковы же были представления юного хасида в те годы? *Идя по улице, надо было опустить глаза, чтобы не увлечься женщиной; есть мало, а если была очень вкусная еда, то уходит посреди трапезы <... > Юноша исхудал, побледнел, что Бог и люди радовались, глядя на меня.* Но, правда, ночью приходилось бороться с любовными наваждениями.

Постепенно подмастерье выполнял наиболее сложные заказы, которые получал от мастера. Мальчик рисовал вывески, окрашивал внутренние и наружные стены домов, а в свободное время увлекался рисованием картинок из книг, делал зарисовки бытовых сцен. Однажды по желанию хозяина нужно было декоративно оживить и украсить холл. Молодой ученик решил к прочим деталям прибавить нарисованные поручни к лестнице, что было сделано очень реально.

Принимавший работу хозяин, взявшись за поручни, естественно потерял равновесие. Тем не менее, ученика не наказал, а, уверовав в его бесспорные способности, выдал гонорар в размере 25 рублей. По тем временам сумма довольно значительная⁹.

Но подмастерье мечтал стать художником. Как-то маляр познакомил его с художником из Ковно Моисеем Ковенским. Хозяин говорил, что этот художник хоть и много работает, но постоянно беден. А то и просто сидит без хлеба. Ю. Пэн искренне ответил, что *лучше быть в десять раз беднее, но быть таким художником, как он.*

Так прошло более восьми лет и всегда в голове сверлила мысль, что будет дальше? К тому же он ещё очень плохо говорил по-русски.

В Динабурге Юдель Пэн познакомился со студентами третьего курса Петербургской Академии Художеств М.-Б. Иоффе¹⁰ и Б. Гиршовичем. Он начал брать уроки рисования у Б. Гиршовича за 50 копеек в месяц¹¹.

По совету Иоффе юноша навсегда расстался с хозяином. В 1876 г. Ю. Пэн снял комнату в мезонине на третьем этаже и приступил к работе, которая кормила его и давала возможность откладывать на поездку в Петербург для поступления в Академию.

В 1879 г. Юдель Пэн уехал в Санкт-Петербург, добился права на проживание в этом городе, где перебивался случайными заработками. В конце концов, в 1881 г. поступил в Академию и в 1886 г. успешно её окончил. Во время каникул неоднократно посещал Динабург и Зарасай. Наведывался к своей первой любви, но главной любовью становится для него рисование. В Динабурге Ю. Пэн встретил друга по академии — Иоффе. *Вместе мы прогуливались в своих шапках с золотыми пуговицами. В городе полагали, что я второй Рафаэль. Если не выше,* — пишет художник в своей автобиографии.

По окончании Академии в 1886 г. Ю. Пэн вернулся в родную семью в Зарасай, где вновь застал ужасающую бедность. Заказов для художника в захолустном городке не было, и он решил уехать в Динабург, где в это время жил и работал Иоффе. Стали искать заказы, но это им не удавалось. Однажды повезло: один заказчик заказал у Ю. Пэна свой портрет за 25 рублей. Когда портрет был закончен, заказчик нашёл в нём недостатки: белые точки от света, и отказался принять портрет, а самое печальное — отказался заплатить за работу деньги. Пришлось художнику подать в суд, который присудил в пользу Юделю Моисеевичу 50 руб.

В 1887 г. Ю. Пэн решил переехать в Ригу, надеясь получить работу в большом городе. Здесь он от знакомых артистов получил совет

сблизиться с немцами, которые в целом в эти годы были состоятельными людьми. Вскоре по заказу был создан портрет, который был выставлен в магазине музыкальных инструментов. Как-то этот портрет увидел известный барон Н. Н. Корф.¹² Барон попросил приказчика магазина передать художнику предложение: не пожелает ли он приехать к нему в имение и писать портреты. Ю. Пэн принял это предложение и переехал в имение графа Н. Корфа в Крейцбург, где провёл около пяти лет¹³. Правда, художник неоднократно выезжал в Динабург. Здесь он жил в доме Левита на углу улиц Петербургской и Театральной¹⁴. В эти годы Ю. Пэн бывал и в Витебске, в частности в имении Здравнево у художника И. Е. Репина. Посетил Ю. Пэн и Санкт-Петербург, где 7 марта 1896 г. получил паспорт, дающий право постоянного проживания в столичном городе.

В имении графа Н. Корфа Ю. Пэн писал портреты и этюды. Постоянного жалования он не получал, но находился на полном иждивении барона. Иногда по распоряжению барона за отдельные работы получал от 100 до 500 рублей. У художника была отдельная комната и мастерская.

Сохранились более 15 работ, художника, созданные в конце XIX века. Это соответствует периоду, когда Ю. Пэн жил в Латвии. Хотя не исключено, что некоторые из них были созданы уже в Витебске. Все работы этого периода можно условно разделить на несколько групп. Во-первых, это этюды, среди которых можно отметить *Дом, где я родился*, *Улица*. Последняя напоминает двинскую улочку.

Самым известной картиной крейцбургского периода является *Портрет баронессы Корф* (1888 г.). В 1889 г. появляются портреты *Девушки в голубом*, *Портрет брата художника*, *В мастерской художника*, *Женский портрет*, *Автопортрет* и другие картины. И всё-таки, пять лет, проведённых у барона, Ю. Пэн считал потерянными, т.к. писал в основном с фотографий.

Во-вторых, создаются портреты евреев, как *Шамес собирает свечи на субботу* (*Старик с корзиной*), *Портрет пожилого мужчины в шляпе*. Это были предтечи будущих многочисленных еврейских типов: шадхены, шамесы, магиды, раввины¹⁵. Ю. Пэн был религиозным человеком, оставаясь светским художником.

Однажды в имении барона Корфа гостил витебский генерал-губернатор Левашев¹⁶. Барон познакомил его со своим имением, а также показал картины, этюды, портреты, написанные Ю. Пэном. Губернатор захотел увидеть художника, зашёл в его комнату, но руки не подал. Это очень обидело Юдея Моисеевича. Через неделю от

витебского губернатора пришло письмо, в котором он предлагал художнику переехать в Витебск. Однако живописец не поехал. Через некоторое время пришло второе предложение, от которого Ю. Пэн также отказался. Возможно, это было связано с обидой на генерал-губернатора. К тому же в это время Ю. Пэн уже получил паспорт, позволявший ему жить и работать в Санкт-Петербурге. И всё-таки барон Корф уговорил Юделя поехать в Витебск. На этот раз губернатор тепло принял художника, отвёл в губернаторском доме комнату. Левашев так и не отпустил Ю. Пэна в Санкт-Петербург. Примерно с 1896 г. начинается витебский период жизни и творчества художника. В Витебске Юдель Моисеевич остался до конца своей жизни.

Каковы же особенности текста автобиографии художника, каковы его представления и взгляды?

Во-первых, автобиография написана в 1924 г. в Витебске, в условиях, когда художник уже получил известность и твердо «стоял на ногах». В эти годы он не любил рассказывать о бедности своей семьи, о горестях, которые он пережил. Он лишь упоминает о двух братьях Абе и Лазаре, о которых он говорит, что они были «с положением», т.е. состоятельными людьми. Возможно, другие братья и сёстры не смогли чего-то добиться. Нет никаких сведений о матери. Таким образом, осталось неизвестна судьба большей части семьи. В то же время бедность наложила отпечаток на его творчество. На его картинах в основном изображены бедные люди, преимущественно евреи. Будучи известным художником, он принимал в свою художественную школу детей из бедных еврейских семей. В то же время ученики, в частности художник С. Гершов, родившийся в Двинске, писал, что учитель одинаково заботливо относился к ученикам, вне зависимости от национальности¹⁷.

В своей автобиографии Ю. Пэн достаточно подробно описывает своего учителя, маляра из Двинска. Однако он не называет ни его имени, ни фамилии. Возможно, что годы учёбы были горькими. Учитель – хасид, а Ю. Пэн – миснагед. В конце концов, ученику пришлось стать правоверным хасидом.

С другой стороны, в доме у учителя он встретил свою первую любовь. Его отношение к ней описано с глубокой нежностью. После расставания с юношей девушка долго болела. Возможно, по этой причине Ю. Пэн не захотел назвать фамилию и имя любимой. Не хотелось причинить лишнюю боль семье, где он жил и учился.

В то же время не исключен и социальный аспект такого отношения. Учитель был состоятельным человеком, а ученик — бедняком. В своей автобиографии Ю. Пэн не раз подчёркивает социальную пропасть между богатыми и бедными евреями. Не было принято, чтобы богатый дружил с бедным, юноша из бедной и провинциальной семьи не мог и мечтать жениться на девушке из состоятельной семьи. Описание попыток сватовства (в Санкт-Петербурге) ярко показывают жизнь бедных провинциальных евреев. Главное для них было дать возможность своим детям достичь лучшей жизни. Именно Юделю Пэну удалось вырваться из горького мира еврейской оседлости.

В Даугавпилсе нет никаких упоминаний о пребывании Ю. Пэна в городе. Вместе с тем, он сообщает, что снимал комнату с мезонином на углу улиц Саулес и Театра. Дальнейшее исследование жизни художника в нашем городе поможет историкам, краеведам, местным властям подумать об увековечивании памяти великого еврейского художника, тем самым, возвратив его имя Динабургу — Двинску — Даугавпилсу.

¹ Город Ново-Александровск — уездный город Ковенской губернии (ныне г. Зараса). В 1836 г. Николай I в честь рождения сына в этом месте дал городу название Ново-Александровск. В 1919 г. город был переименован в Эжеренай, а в 1929 г. возвращено старое название Зарасай. В XVI — XVIII веках местечко Эзеросы входило в состав Речи Посполитой, с 1795 г. — в составе Российской империи, Виленской губернии. С 1842 г. уездный город Ковенской губернии. В 1857 г. здесь жило 909 (26%) евреев, а в 1866 г. — 3562 (54%) евреев.

² Хедер — еврейская начальная религиозная школа для обучения мальчиков. Хедеры существовали в России до 1918 г.

³ Ешива — в еврейской традиции высшее религиозное учебное заведение, где слушателей готовят к званию раввинов.

⁴ Впервые воспоминания Ю. Пэна были опубликованы на идиш в журнале *Штерн*. Минск, 1926, № 2—4. Копии этого документа хранятся в Витебском областном краеведческом музее. Ю. М. Пэн. Материалы для его биографии.

⁵ Во второй половине XIX в Зарасае базарным днём был вторник.

⁶ <http://www.liveinternet.ru/users/kerolnik/post15618425> (13.10.2011)

⁷ Если в Зарасае в 1865 — 1866 годах, в Зарасае жило более 3,5 тыс. евреев, то в Динабурге почти 11,5 тыс. евреев.

⁸ Ю. М. Пэн. Научно-популярное издание. Минск «Беларусь». 2006, с. 6

⁹ <http://www.liveinternet.ru/users/kerolnik/post15618425> (13.10.2011)

¹⁰ Иоффе Мордех-Бер Соломонович (1864 – ?), художник. Учился в Петербургской Академии Художеств с 1882 по 1887 гг. В 1906 – 1907. гг. его фото-мастерской ретушером работал Марк Шагал.

¹¹ Гиршович Борух (Борис) Евнович (Ионович) (1855, местечко Кореличи, Минская губерния – 1911, Павловск), архитектор. Учился в Петербургской Академии Художеств. Автор ряда еврейских училищ, синагог, жилых домов для известных членов еврейской общины Санкт-Петербурга.

¹² Барон Корф Николай Николаевич, камер-юнкер императорского двора. Владел имением, которое насчитывало примерно 720 га земли, более 200 жителей и 23 крестьянских дворов, стекольным заводом, фабрикой по переработке древесины. В 1900 г. барон входил в состав попечительского совета Витебского общества попечения. Замок Крейцбург с прилегающими землями Корфам был дарован польским королём Стефаном Баторием после окончания Ливонской войны (1585 г.). Корфы удерживали замок до Первой мировой войны. В настоящее время наследница баронесса Ютта фон Корф, проживающая в Германии, поддерживает связь с городом.

¹³ Крейцбург – местечко Двинского уезда Витебской губернии. В 1917 г. был переименован в Крустпилс. С 1962 г. стал частью г. Екабпилса. В 1847 г. в Крейцбурге жило 1090 евреев, а в 1897 г. – 3164 (75%) евреев.

¹⁴ Ныне ул. Саулес и Театра.

¹⁵ Шадхен – сват, шамес – служка в синагоге, магид – проповедник.

¹⁶ Левашев Владимир Алексеевич (11.11.1850 – 30.12.1912) – генерал-губернатор Витебской губернии с 1894 по 1899 гг. Содействовал открытию Ю. М. Пэнном школы рисования и живописи в Витебске. До назначения на пост в Витебске служил вице-губернатором Черниговской и Владимирской губерний. После Витебска служил губернатором Олонецкой (ныне Карелия), Рязанской, Херсонской, Рязанской губерний, затем тайным советником, сенатором.

¹⁷ Гершов Соломон Моисеевич (1896, Двинск – 1989, Ленинград), живописец, график, ученик Пэна. Подробно о С. Гершове см. в работе И. Рочко *Соломон Гершов – художник из Двинска* в кн. *Евреи в Латгалии*. Исторические очерки. Книга первая. С. 473 – 481. Ещё одним учеником Ю. Пэна был выходец из Латгалии Пфедферман Абель Н. (Пан) (1883, м. Креславка (ныне г. Краслава) – 1963, Иерусалим).

ЛИТЕРАТУРА

Пэн И. *Штерн*, Минск, № 2–4, 1926.

Пэн Ю. *Воспоминания человека, занимающегося искусством*. Минск. Перевод С. Плезерова. Без года публикации.

Пэн Ю. Научно популярное издание. Минск «Беларусь», 2006.

Ingrīda Kupšāne

EBREJU TEKSTS HERCA FRANKA DOKUMENTĀLAJĀ KINO

Summary

Jewish Text in Herz Frank's Documentary Films

Regarding Herz Frank's work in the aspect of Jewish text, it may be divided into two stages:

- 1) 1960 – 80s – the Soviet period documentary films in which Jewish text is represented episodically, fragmentedly and is more actualized in a hidden, indirect form;
- 2) late 1980s – early 21st century – the period when Jewish text functions as a dominant of his creative work.

The subject matter of the films produced in the 1990s and the first decade of the 21st century may be reduced to three major topics: Jewish history, religion and faith, art and artist.

In his documentary 'The Street of Jews' the director marks a different vision of tragic ghetto experience in Jewish history. Usually ghetto is associated with death, suffering, pain, while Frank in his documentary reveals another side of ghetto – its everyday life. The documentary is a narration of life through death.

In the documentary 'Man of the Wailing Wall' the director has synthesized in the image of Kotel the sacred and the profane, eternal and transient, true faith and tourist's curiosity.

Among recent films by Frank are 'Eternal Rehearsal' (2008) about the theatre 'Bridge' ('Gesher') that was founded in 1991 in Israel by the director from Moscow, Yevgeny Ariet. This is a narrative about an artist – demiurge because in Frank's world to be an artist means to be a mediator between God and humans.

Key-words: Herz Frank, Documentary Films, Jewish text, history, religion, faith

*

Fragments no intervijas ar Hercu Franku:

- Kā Jūs raksturotu ebreju kultūras dzīves mācību?
- Ebreju kultūras saknes meklējamas Bībeles rakstos. Bībele taču ir Visuma apraksts – tur ir Dievs, tur ir Cilvēks, un tur ir aprakstītas

visas pasaulīgās kaislības, kas veido dzīves uztveres pamatu, filozofisko pasaules uzskatu. Un es jau kopš bērnības esmu mantojis šo filozofisko skatienu.

– *Vai varat izskaidrot, ko nozīmē filozofiska pasaules uztvere?*

– *Tas nozīmē lietas un to būtību redzēt kopumā, kur blakus ir cilvēks un turpat arī Dievs.¹*

H. Franks ir režisors ar filozofisku pasaules uztveri, viņš precīzi jūt un lakoniski, bet jēdzieniski ietilpīgi vizualizē esamības pamat kategoriju saturu, saskata un smalki atklāj norišu kopsakarības, domā globāli, filozofisko universāliju līmenī. Viņa kino ir semantiski blīvs, apbrīnojami dziļš, ar akcentētu robežas izjūtu (robežpārkāpējs tēmu izvēlē, bet apbrīnojami taktisks attieksmē pret cilvēku, kas režisoram ir absolūta vērtība).

Lai cik tas banāli neizklausītos, sākums meklējams bērnībā. Dzimis Ludzā. Tēvs Vulfs Franks ir fotogrāfs – apdāvināts cilvēks, kuru aizrauj māksla, īpaši kino. Māte zobārste. Tieši māte lielā mērā ir tā, kas stimulē nacionālās pašapziņas veidošanos, kopjot ebrejiskumu ģimenē. H. Franks mācās skolā, kurā viss notiek ivritā, tiek audzināts cionistiskajās organizācijās *Beitar*, *Ha-šomer*. Māte uzstāj, lai dēls divus gadus apmeklētu ješivu (garīgo semināru). Viņa esot teikusi: *Tu vari neticēt, bet Tanahs (Bībele) ir jāzina².*

Īpaša loma ir arī vietai, tam, ka ģimene dzīvo Lucinas štetelē. Kā skaidro pats režisors:

“Štetele” jidišā nozīmē maza pilsētiņa, miestņš – deminutīvs no vācu vārda Stadt. Štetele – tas ir ebreju dzīvesveids, īpašs dvēseles stāvoklis, dzīvojot teritorijās, kurās to pielāva cariskās Krievijas likumi par ebreju izmitināšanu. Noslēgtā teritorijā gadsimtu garumā dzimuši diženi censoņi, gudrie, dumpinieki un sapņotāji. [...] Lucina kļuva par vienu no ebreju kultūras centriem, tur bija slaveni rabīni un laicīgie apgaismības darbinieki. Viņņu sauca par Lietuvas Jeruzalemi, bet Ludzu – par Latvijas Jeruzalemi.³

30. gados Ludzā viesojās gan ievērojamais cionisma darbinieks un rakstnieks Vladimirs Žabotinskis, gan izcilais dzejnieks Haims Nahmans Bjaliks.

Tādējādi jau bērnībā iezīmējas harmoniskas dubultdzīves aspekts – Ludzā dzīvojot ar Jeruzalemes klātbūtnes izjūtu. Tas ir caurviju motīvs Franka biogrāfijā. Tāpat kā putnam ir divi spārni, tā arī režisoram šķiet pašsaprotami un pilnīgi dabiski sinhroni būt gan Latvijā, gan Izraēlā.

Herca Franka kā kinorežisora domāšanas bāze, radošo impulsu un šo impulsu īstenošanas principu pamats meklējams Bībelē, kaut arī viņš pats nav ticīgs jūds. Filmas tapšanu viņš pielīdzina kosmogoniskajam

aktam – sistēma, racionāla pieeja mākslu nogalina; filma rodas no pirmatnējā haosa, no sākotnējās neesamības.

H. Franks Bībeli pārlasot pirms katras jaunas filmas kā mācību grāmatu, jo *Bībele māca būt lakoniskam un ietilpīgam, domāt tēlos.*

Ļoti noderīgi dokumentālistam, īpaši scenāristam. Paskaties stāstu par Rūti – trīs lappusites! Bet tur ir gan ģimenes drāma, gan divu moābiešu māsu vīru nāve, gan nabaga svešzemnieces Rutes un bagātā zemes īpašnieka Boāsa milas stāsts; arī lauku sadzīve labības pļaujas sezonā un ierašas patriarhu laikos. Tur ir arī dialogi, un tas viss piepildīts ar cilvēces brālības filozofiju, dzīves noslēpmainību.⁴

Arī filmas montāžas fāzē režisora paraugs ir Bībele – brīvā montāža, neievērojot hronoloģiju – Bībeles princips (nav svarīgi, kas bijis agrāk, kas vēlāk. Tas viss ir bijis).

Caur ebreju teksta prizmu raugoties, H. Franka daiļradi nosacīti var iedalīt divos posmos:

- 1) 60. – 80. gadi – padomju laika filmas, kurās ebreju teksts pārstāvēts epizodiski, fragmentāri, aktualizēts vairāk slēptā, pastarpinātā formā;
- 2) 80. gadu nogale – 21. gs. sākums – ebreju teksts funkcionē kā radošās darbības dominante, ko daļēji determinē režisora pārceļšanās uz dzīvi tēvzemē.

Portretfilmas *Mūžs* (1972) (par kolhoza *Lāčplēsis* priekšsēdi Edgaru Kauliņu) un *Esības priekš* (1974) (par selekcionāru Pēteri Upīti) caurstrāvo režisora godbijība pret cilvēku, taktiskums, uzmanība. Filmu centrā ir spēcīgas personības, kas izceļas ar apbrīnojamu cilvēcību, dabiskumu un garīgo spēku. Šīs filmas kļūst par antitotalitāras personības koncepcijas manifestu. Jo tieši personība ir jebkura totalitārisma galvenais uzbrukuma objekts.

Režisors šos cilvēkus neskata, balstoties uz vispārpieņemtām klišejām, vispārzināmu matricu, dežūrfrāzēm (E. Kauliņš – kolhoza priekšsēdētājs, izcilnieks, Darba varonis utt., P. Upītis – ievērojams selekcionārs). Portreta formātu ierāmē Bībeles motīvi. Šie divi cilvēki režisora traktējumā pielīdzināmi senebreju patriarhiem – dzīvesgudri, viedi, neparasti ļaudis ar sarežģītu dvēseles struktūru, ētiski skaidri un neviltoti atvērti.

Esības priekā režisors izmanto paradīzes dārza, Ēdenes, tēlu – kur, pēc leģendas, cilvēks vēl bija saglabājis dabisko saikni ar pasauli, prata bērnišķīgā nepastarpinātībā lasīt pasaules uzbūves jēgu.

Kā pavērsiens no zemtekstā iekodētiem uz atklāti izmantotiem ebrejiskajiem motīviem vērtējama filma *Augstā dziesma*. Tās nosaukums ir

tieša norāde uz vienu no Vecās Derības grāmatām (*Zālamana Augstā dziesma*). Saturiski tās ir radnieciskas. H. Franka filma ir lirisma caurvīta, tā ir kā dzeja, oda mīlestībai. Filmā skatītājs kļūst liecinieks bērna dzimšanai, klātesot abiem vecākiem. Kameru fiksētais ir kaut kas daudz vairāk par bioloģiska akta filmēšanu. Tā ir pieskaršanās esamības lielākajam brīnumam, noslēpumam, jaunas dzīvības ienākšanai pasaulē. Bērns ir mīlestības auglis, un arī dzimšana ir maigas, bezgalīgas mīlestības pilna. Mīlestība tiek interpretēta kā augstākās jūtas, kas dotas cilvēkam, – jūtas, kas apgardo, paceļ pāri ikdienas sadzīviskajai esamībai, pietuvinot cilvēku transcendentālajai dimensijai.

20. gs. 90. gados – 21. gs. pirmajā desmitgadē tapušo kinodarbu tematiku var reducēt līdz trim svarīgākajām tematiskajām aplocēm: ebreju vēsture, reliģija un ticība, māksla un mākslinieks. Tie ir trīs fundamentāli ebreju dzīves satvara aspekti, kas rod izpausmi H. Franka kino tekstos.

Filmā *Ebreju iela* (1992) režisors sniedz savu skatījumu uz traģiskajām ebreju vēstures norisēm, konkrēti runa ir par 1941. gadā Rīgā izveidoto geto. Par geto tiek vēstīts, sintezējot individuālo un kolektīvo aspektu, proti, tas ir daļa no ebreju, Latvijas vēstures, bet šo vēsturi veido konkrētu cilvēku dzīves, individuālas biogrāfijas. Tā ir arī tagadnes daļa, tepat mums blakus – gan telpā (tiek ieskicēti grausti un postaža bijušajā geto teritorijā Rīgā, kas asociatīvi saista ar cilvēku likteņiem), gan cilvēkos (atmiņas). Nekas nav vērtējams viennozīmīgi.

Ebreju ielā skatītāju uzrunā Joels Veinbergs, Ilja Heifics, Bernhards Press – cilvēki, kas bijuši geto, bet pieredzētais nav viņus salauzis. Viņu dzīve ir pretdarbība nāvei, apliecinājums cilvēka spēkam un iespējām. Ar viņu starpniecību režisors iezīmē arī citādu, no dominējošā atšķirīgu geto redzējumu. Ja ierasti geto tiek saistīts ar nāvi, ciešanām, sāpēm, tad H. Franka filmā tiek atklāta arī otra puse – geto kā dzīve. Ilja Heifics saka:

Tie, kas bijuši geto, parasti stāsta drūmas lietas. Bija arī joki, humors, anekdotes. Kā vācieši saka: “Man muß nicht nehmen das Leben so schwer.” Bija koncerti. Ja ir mūzika, vieglāk dzīvot.⁵

Geto bija vieta arī mīlestībai. J. Veinbergs atceras, ka viņam, 19-gadīgā jauneklīm, sirdi iekritis meitene Lote no Vācijas ebrejiem. Dzīvotalkas pieļauj romantiskas jūtas, vēlmi un spēju milēt pat nāves ēnā.

Būtisks motīvs, ko filmā piesaka Bernhards Press un ko izvērš H. Franks kā režisors, ir cilvēks katastrofas, krīzes, ekstremālā situācijā. B. Press atzīst: *Ļoti smaga dzīve atklāj gan zemiskas, gan augstas jūtas⁶*. Iedabas

ambivalence pieļauj varbūtību, ka ekstremālā situācijā (laikā, kad intensīvi funkcionē destruktīvi varas mehānismi) cilvēks var kļūt gan par slepkavu, gan upuri. Arī slepkava var pārtapt upurī.

Šai ziņā zīmīgs ir fakts no B. Presa biogrāfijas. Izsūtījumā Noriļskā Press ārstē sirdstrieķas dēļ paralizētu vīru, faktiski atgriež viņu dzīvē. Kādā sarunā slimniekam jautājis, par ko tad izsūtīts. Saņēmis atbildi: *Sēžu par to, ka tos likdeguņus šāvu*. Ārsta ētika neļauj neārstēt. Kā atzīmē B. Press, viņš atriebies bērnišķīgi, pa savam. Kad vīrs ticis atbrīvots un devies pie radiem uz Austrumiem, tas lūdzis vēstulē viņa nākamajam ārstam uzrakstīt, kā viņš ārstēts un kā rīkoties tālāk. B. Press uzrakstījis: *Jūsu trieka ir Dieva sods par jūsu grēkiem*. Tā teikt, ebreja atriebība.

Filma *Ebreju iela* ir vēstījums par dzīvi caur nāvi. H. Franks saka:

Filma [...] nevis par ebreju iznīcināšanu, bet par spēju izdzīvot, par gara spēku. Politiķi pašlaik daudz spriedelē par atbrūņošanas, par jauno domāšanu. Bet šī jaunā domāšana ebreju vēsturē parādījās jau pirms diviem tūkstošiem gadu, kad pēc sakāves Jūdejas karā tapa skaidrs, ka visvareno Romu ar ieroču spēku nepieviekt. Tikai gars var saglabāt nāciju. Ticība.⁷

Ticība kā vadmotīvs aktualizēta filmā *Raudu Mūra cilvēks* (1998). Raudu Mūris ir vienīgais elements, kas saglabājis no Zālamana 10. gs. pirms Kristus uzceltā tempļa. Vieniem mūris ir obligāts tūrisma objekts pilsētā, kas atrodas triju reliģiju – jūdaisma, kristietības un islāma – centrā, citiem – ebreju nācijas simbols. Visu diennakti no agra rīta līdz vēlai nakts stundai pie mūra pulcējas dievlūdžēji, nāk svētcēlnieki. Ebreju jaunieši te svin savu pilngadību, karavīri nodod svinīgo zvērestu. Siena stāv kā stāvējusi gadu tūkstošus, mainījies tikai tas, kas pie tās notiek.

Kotels filmā kļūst par tās galveno varoni. Kamera “vēro” te notiekošo gan dienā, gan naktī. Kotels it kā dzīvo savu dzīvi. Režisors neiejaucas, nekomentē, nav tik ierastās aizkadra balss. Uzmanība tiek fokusēta uz cilvēku ar tā saukto Jeruzalemes sindromu (apziņa “novirzās laikā”). Raudu Mūra cilvēks ir dīvains vecs vīrs, kas sevi iedomājis par Mesiju. Viņa vizuālais tēls izteikti kontrastē ar ortodoksālo jūdu izskatu (balts, gaisīgi viegls tērps un melnie, smagnējie ģērbi). Viņa ticības izpausmēs ir kaut kas no bērnišķa tiešuma, nevainīguma, vienkāršuma. H. Franku viņš esot apbūris ar brīvo dvēseli. Tieši šādi cilvēki režisoru piesaistījuši vienmēr un par tādiem viņš arī prioritāri vēsta savās filmās.

Raudu Mūra cilvēka ticības patiesums spēcīgi kontrastē arī ar epizodi filmā, kurā ieskicētas mūsdienu pasaules ticības specifiskās izpausmes formas. Pie Raudu Mūra ierodas ierēdnis no plaukstošas kompānijas

Bezek. Šī kompānija specializējas Visaugstajam adresētu faksu pieņemšanā no visas pasaules. *Bezeka* pastnieks portfelī šos vēstījumus lietīšķi nogādā uz Kotelu – saujām ņem tos no portfeļa un liek mūra spraugās. Pēc tam raitā soli, apmierināts ar padarīto, dodas prom – ziņas nogādātas adresātam. H. Franks teic: *Zināt ko, mēs jau tik daudz esam pie šī Mūra raudājuši, ka varam atļauties arī pasmaidīt⁸.*

Sakrālais un profānais, mūžīgais un laicīgais, patiesa ticība un tūrista ziņkāre – viss ir klātesošs un savstarpēji saistīts vienotā Kotela tēlā.

Viena no jaunākajām Franka filmām ir *Mūžīgais mēģinājums* (2008). Filma par teātri *Tilts (Gešer)*, ko 1991. gadā Izraēlā dibināja Maskavas režisors Jevgeņijs Arjē kopā ar saujiņu emigrantu, – par teātri, kas kļuvis par sava veida fenomenu Izraēlas kultūrā. Viens šīs filmas līmenis ir dokumentāla fiksācija – iemūžināta iestudējumu *Dibenā, Tartifs, Ciematiņš, Odesas stāsti, Vergs, Meistars un Margarita, Adam ben-kelev* dzimšana.

Kinodarbs tapa desmit gadu garumā, režisoram ar amatierkameru filmējot teātra *Gešer* mēģinājumus. H. Franka vārdiem runājot, viņš atnāca ar kameru pasēdēt blakus. Tas spilgti atklāj režisoram raksturīgo attieksmi pret to, kas tiek filmēts, – milzīga cieņa, pat pietāte, perfekta intuitīva jušana, ko un ciktāl drīkst filmēt un kad kamera izslēdzama.

Faktiski, pateicoties Frankam, ir apstādināts laiks, ir iemūžināts tik gaistošais, acumirkļīgais mākslas tapšanas brīdis. Skatītāja acu priekšā atkal un atkal no pirmatnējā haosa caur impulsīvu, dinamisku, spriegu jūtu un domu virtojumu, mokošiem meklējumiem top pasaule (izrāde). Šī radošā haosa vidū – režisors Jevgeņijs Arjē (nevienu mirkli viņā nav nolasāms pagurums, vienkārša vērotāja pozīcija). Viņš ar visu savu būtī, ar visu gara un miesas spēku ir iekšā tapšanas procesā un virza to. Tas tiešām ir mākslinieks – demiurģs, jo Franka pasaulē būt māksliniekam nozīmē būt vidutājam starp Dievu un cilvēkiem. Vienmēr kustībā esošo roku, emocionāli plašā amplitūdā runājošo acu tuvplāni izceļ šīs personības kaislīgo, dedzīgo, aizrautīgo iedabu, apmātību ar teātri.

Mihails Goreliks pamatoti norāda, ka Arjē tuvplāni mudina vilkt paralēles ar bērnu tuvplāniem filmā *Vecāks par desmit minūtēm*. Un tas nav nejauši. Arjē ir saglabājis bērnu sevī, kas Franka valodā nozīmē spēju just dziļi un patiesi, intuitīvi smalki uztautīt būtisko, dzīvot īsti, neliekuļoti, saglabājot spēju brīnīties. Tieši šādi cilvēki ir Franka pastiprinātas intereses subjekti. Tieši tāds ir arī viņš pats.

¹ Franks H. *Fragmenti no Visuma*. Republika. lv. 03.03.2006, 40. lpp.

² Franks H. *Uz sliekšņa atskaties*. Rīga: Mansards, 2011, 115. lpp.

³ Turpat, 117.–118. lpp.

⁴ Turpat, 102.–103. lpp.

⁵ Franks H. *Ebreju iela*. Rīgas Videocentrs, 1992.

⁶ Turpat.

⁷ Franks H. *Uz sliekšņa atskaties*. Rīga: Mansards, 2011, 105. lpp.

⁸ Turpat, 417. lpp.

AVOTI

Franks H. *Augstā dziesma*. Rīgas Kinostudija, 1989.

Franks H. *Ebreju iela*. Rīgas Videocentrs, 1992.

Franks H. *Esības prieks*. Rīgas Kinostudija, 1974.

Franks H. *Mūžīgais mēģinājums*. EFEF/FrankFilm, Latvija/Izraēla, 1994 – 2008.

Franks H. *Mūžs*. Rīgas Kinostudija, 1972.

Franks H. *Raudu Mūra cilvēks*. I.I.L. Video Productions, Izraēla, 1998.

LITERATŪRA

Franks H. *Uz sliekšņa atskaties*. Rīga: Mansards, 2011.

Людмила Жилвинская

ИЗ ИСТОРИИ ДВУХ ДАУГАВПИЛССКИХ СЕМЕЙ: МОВШЕНЗОНЫ И ВИТТЕНБЕРГИ

Summary

From the History of Two Daugavpils Families: the Mowshenzons and the Vitenbergs

Thanks to new documentary certificates, it was possible to expand significantly and in a new fashion to interpret available data on Daugavpils families known in their time as Mowshenzon and Vitenberg and even to correct some erroneous data on them. Representatives of these families have played a considerable role in the history of our city. The engineer, the businessman and public figure J. L. Mowshenzon was the chairman of the Dvinsk City Council – the first democratic body of city self-government at the end of 1918. He had been shot by Bolsheviks in March, 1919 on the charge of attempt of political revolution. His wife Emma came from a rather big family Vitenberg. Her father Moushe Witenberg was an industrialist, a banker, a public figure, the founder of a synagogue and the higher school for studying of the Jewish religious rights, which was provided for 10–120 pupils and which he financed at his own expense. There were 11 children in the family. The elder son Menahem, a merchant of 1st guild and a banker, in 1913 was included on the list of 50 richest people in territory of Belarus under № 27. Meyer Vitenberg became a pharmacist after graduating the Faculty of Chemistry the University of Bern. The well-known politician Ruvim Witenberg was elected twice in the Saeima of Latvia (1922 – 1925, 1925 – 1928). Almost all members of Vitenberg and Mowshenzon families became victims of the Holocaust.

Key-words: city self-government, Holocaust, Mowshenzon, Vitenberg, Vitek

*

На протяжении веков Даугавпилс сложился как мультинациональный город, что находит свое отражение в содержании экспозиций и фондов Даугавпилсского краеведческого и художественного музея, насчитывающих более 96 тысяч единиц хранения. Наш музей не выделяет историю евреев Динабурга-Двинска-Даугавпилса в отдельный экспозиционный зал, стремясь показать многонациональную городскую среду в разные исторические периоды.

В работе музейщика меня всегда привлекала возможность искать и находить ранее не известные факты, погружаться в глубины истории и приближать ее к сегодняшним дням.

Как и в любой другой сфере, в музейной деятельности, кроме повседневной работы, немалую роль играет удача. Мне кажется, что в этом смысле мне повезло: госпожа удача несколько раз ослепительно улыбнулась мне. Удалось найти доселе неизвестные документы бывшего городского головы П. Ф. Дубровина, возратить из небытия имена художника Карлиса Муделиса и городского головы А. Я. Пфейффера, исправить повторяющуюся из одного издания в другое ошибочную информацию об инженере, предпринимателе и общественном деятеле Якове Львовиче Мовшензоне.

Ранее считалось, что Я. Л. Мовшензон возглавлял городское самоуправление во время германской оккупации в 1918 г. Однако архивные документы свидетельствуют о том, что с начала января по апрель 1918 г. городским головой Двинска был М. Г. Рабинович.¹ К сожалению, не удалось выяснить даже имя этого единственного главы города – еврея. Известно лишь, что он еще в 1917 г. участвовал в работе городского самоуправления, был товарищем, т.е. заместителем городского головы и членом управы.²

По распоряжению германских оккупационных властей в апреле 1918 г. М. Г. Рабиновича на посту городского головы сменил немец Карл Минус, исполнявший эти обязанности в течение полугода.³

Когда в Двинске стало беспокойно, К. В. Минус, взяв 5-дневный отпуск, уехал в Ригу. В Двинске была создана городская коллегия, которая 3 декабря 1918 г. составила акт о наличности в городской кассе, подписанный членами коллегии под председательством Я. Л. Мовшензона.⁴

Сохранилось всего 4 протокола заседаний Двинской городской коллегии, которая, судя по тематике рассматриваемых вопросов, выполняла функции городской управы, а ее председатель – городского головы.⁵

Среди вопросов повестки дня были:

- о начале выдачи русских паспортов (взамен германских);
- об отправлении правосудия по законам Временного правительства;
- о немедленной организации милиции;
- о положении продовольственного дела;
- о мерах по борьбе со спекуляцией на продукты питания и предметы первой необходимости и др.

По мнению многих исследователей, именно городская коллегия стала первым органом демократического самоуправления Двинска. Не удивительно, что ее возглавил хорошо известный в городе человек — Яков Львович Мовшензон.

Яков Мовшензон родился в Двинске в самом начале 1860—х гг. Точно известна дата рождения его брата-погодка Григория — 1861 год, следовательно, Яков родился в 1860 или 1862 г.⁶

Окончив Санкт-Петербургский Технологический институт, он в 1884 г. возвратился в родной город, где через несколько лет создал изразцово-терракотовый завод в Гайке, на котором трудилось 18 человек. Продукция завода пользовалась стабильным спросом, а в 1903 году на Двинской сельскохозяйственной выставке даже была награждена большой серебряной медалью.⁷

Кроме того, Яков Львович владел строительной конторой, пользовавшейся большой популярностью в городе, построил несколько домов в разных микрорайонах и дачи в Стропах. В одном из его домов находилась знаменитая кондитерская-кафе *Пьер* (после первой мировой войны — *Францис*).

Я. Л. Мовшензон был также известным общественным деятелем: он был гласным городской думы (в 1903 г. — единственным евреем среди 27 гласных), начальником Двинского добровольного пожарного общества, членом строительной комиссии, а также членом других разнообразных комиссий, правлений и обществ, в том числе Двинского окружного управления Императорского Российского общества спасения на водах.

Особенно Яков Львович гордился городской пожарной командой.

Интересные сведения об этом содержатся в недавно опубликованных воспоминаниях Елизаветы Григорьевны Полонской *Города и встречи*. Елизавета Полонская, урожденная Мовшензон, была племянницей Якова Львовича Мовшензона и дочерью его родного брата Григория.

В своей книге Е. Полонская писала:

Едва только подозрительный дымок возникал над каким-либо деревянным домиком или складом на берегу реки, как медный колокол начинал трезвонить тревогу, а в квартире дяди Якова на Петербургской улице звонил телефон, и дядя Яков, вскочив ото сна, если это случалось ночью, облачался в пожарную форму и садился в собственный экипаж, который мчал его к топорникам и крючникам, уже энергично действовавшим на месте пожара. В передней у дяди Якова имелся особый шкаф, где висел его костюм

пожарного и стояли специальные сапоги, а на полке красовался медный шлем с респиратором — полная форма брандмейстера, заказанная на собственные средства начальника пожарной команды (то есть дяди Якова), так же как и многое из обмундирования пожарников.⁸

Я. Мовшензон большое внимание уделял молодежи. Он входил в правление общества вспомоществования нуждающимся ученицам Двинской женской гимназии. До сих пор в Даугавпилсе на улице Варшавас стоит здание бывшего еврейского ремесленного училища, построенного Мовшензоном по собственному проекту и оснащенного прекрасными лабораториями и мастерскими.

Большевистский военно-революционный комитет Двинска, взявший власть в свои руки, прекратил деятельность городской коллегии. А в марте 1919 г. по решению комиссии по охране порядка Я. Л. Мовшензон был расстрелян вместе с 76-ю другими горожанами по обвинению в попытке политического переворота.⁹

В 1920-х годах на могиле Якова Мовшензона был установлен памятник из черного карельского гранита, уничтоженный при ликвидации еврейского кладбища.

В октябре прошлого года Фортуна вновь повернулась ко мне лицом: удалось установить контакты с внуком Я. Мовшензона — доктором Иржи Витеком, проживающим в Нью-Йорке.

Доктор И. Витек — всемирно известный доктор нейрорадиологии. В 1959 г. окончил медицинский факультет Карлова Университета в Праге, работал как невролог и нейрохирург, в 1968 г. стал доктором нейрорадиологии, в 1976 г. — сертифицированным радиологом. Работал преподавателем в Бирмингемском университете штата Алабама, затем перевел свою практику в Больницу Ленокс Хилл в Нью-Йорке. Является членом многих американских и международных научных обществ и владеет английским, русским, испанским, чешским и словацким языками.¹⁰

В октябре 2010 г. доктор Иржи Витек принимал участие в Медицинском Конгрессе радиологов, проходившем в Риге. Во время пребывания в Латвии он посетил Даугавпилс, а также встретился с директором музея *Евреи в Латвии* И. Ленским, который помог ему установить контакты с нашим музеем. Доктор Витек щедро поделился с нашим музеем материалами из семейного и Латвийского Государственного исторического архивов.

Иржи Витек использует все возможности и прилагает значительные усилия, чтобы восстановить историю своей семьи, найти свиде-

ния о своих предках и, если это возможно, кого-нибудь, хотя бы из дальних родственников.

К сожалению, практически все Мовшензоны и их близкие родственники Виттенберги погибли в годы Второй мировой войны. Чудом осталась жива мать доктора Витека Лидия Виткова, урожденная Мовшензон.

Иржи Витек полагает, что отец специально постарался уничтожить свидетельства связи Лидии с ее семьей, чтобы уберечь своих близких от гибели. И действительно, до недавнего времени считалось, что у Якова Мовшензона был только один сын Михаил, и лишь совсем недавно удалось установить истину.

Дочь Якова и Эммы Мовшензон Лидия родилась в Двинске 5 апреля 1903 г. Училась в женской гимназии, была способным и одаренным ребенком. В фондах музея хранится *Краткий отчет Двинской женской гимназии за 1913 – 1914 годы*, в котором, в частности, есть сведения о том, что по окончании учебного года ученица 2-го основного класса Лидия Мовшензон была удостоена двух наград – за учебу и рукоделие.¹¹

Где семья жила в годы Первой мировой войны – неизвестно, но в 1919 г., после расстрела Якова Львовича, мать вместе с детьми переехала в Киев, где Лидия начала изучать медицину. В начале 1920-х годов Мовшензоны возвратились в Даугавпилс, и вскоре Лидия выехала в Прагу для продолжения образования. Здесь она получила специальность врача, встретила своего будущего мужа Иржи Витека, чешского гражданина, уроженца Праги, здесь родились трое ее сыновей, одного из которых назвали, как и отца, Иржи. С конца 1920-х и до конца 1930-х годов семья Лидии ежегодно приезжала в Даугавпилс.¹² Маленьким ребенком вместе с отцом, матерью и родными братьями Иржи гостил у своей бабушки Эммы на даче, находившейся на берегах озера Стропы.

Младший брат Лидии – Михаил (Мовша) Мовшензон родился 2 октября 1905 г. Так же, как и Лидия, он получил высшее образование в Праге. Став инженером после окончания Технического университета, Михаил возвратился в Латвию и вскоре женился. Его жена Генриетта (урожденная Рапопорт), или как все ее называли Груня, тоже была коренной двинчанкой. Согласно переписи 1935 г., они проживали вместе с матерью Михаила Эммой Мовшензон в ее собственном доме в Даугавпилсе по ул. 3 января 43/45, кв. 5.¹³

Михаил был депутатом городской думы, членом добровольной пожарной команды, а также членом ревизионной комиссии Даугав-

пилсской еврейской общины. Современники вспоминали о Михаиле как о франте, который любил гулять со своей большой собакой по кличке Сноби.¹⁴

Во время нацистской оккупации Эмма, Михаил и Генриетта Мовшензоны были зарегистрированы в списках Даугавпилсского гетто.¹⁵

Председателем совета гетто — юденрата оккупационные власти назначили Михаила Мовшензона.

О его деятельности на этом посту сведения противоречивы. И. Рочко пишет, что некоторые бывшие узники относились к Михаилу с недоверием, считали, что он сотрудничал с немцами, не гнушался брать мзду за спасение соплеменников, посылал на работу своих родственников, спасая их от очередной акции. Из комнаты, где он жил с женой Груней (ее называли «принцессой гетто»), распространялся приятный запах еды, в то время как узники умирали от голода. Однако интересен такой факт. 25 сентября 1941 г. М. Мовшензон обратился в городскую управу с просьбой разрешить получить школьный инвентарь для оборудования школы. И это после кровавых июльских и августовских акций! Значит, он на что-то надеялся, пытался уберечь детей, наладить какую-то «жизнь» в гетто. Члены юденрата, ведавшие госпиталем, амбулаторией, сиротским приютом, поставкой продовольствия, распределением на работу старались в меру своих возможностей помочь узникам.¹⁶

Однако спасти свою жизнь и жизнь своих близких Михаилу Мовшензону не удалось — вместе с женой Генриеттой и другими почти 500 узниками он был расстрелян в начале мая 1942 г. при ликвидации гетто. По мнению сотрудников Латвийского Государственного исторического архива, в этот же день вместе с сыном и невесткой погибла мать Михаила Эмма.

Эмма (Эстер) Мовшензон родилась в многодетной, но весьма состоятельной семье Виттенбергов 7 августа 1884 г. Она получила хорошее образование (возможно, в женской гимназии), хорошо говорила по-французски, умела вышивать гладью, увлекалась живописью — рисовала акварельными и масляными красками. По воспоминаниям ее племянницы Елизаветы, в доме родителей Эммы многие стены были завешаны ее картинами, а еще больше хранилось в чуланах, так как брат Эммы Менахем, считавший себя знатоком живописи, считал ее работы слишком далекими от профессионализма.

Замуж Эмма вышла по большой любви, преодолев немалые преграды, созданные семьей. Инженер Яков Мовшензон для весьма

состоятельных Виттенбергов казался недостаточно богатым женихом, ведь и отец Эммы, и ее братья преуспевали в бизнесе, а он происходил из семьи среднего достатка (его родители владели винным погребком и бакалейной лавкой). Кроме того, Яков был значительно старше своей избранницы (более 20 лет). Старшие братья отправили Эмму за границу в пансион, надеясь, что Яков не сможет ее разыскать там. Но Эмма написала любимому, и Яков приехал в Швейцарию, где они заключили брак. В Двинске даже не было свадьбы, церемония состоялась без всякого шума.¹⁷

Елизавета Полонская с сарказмом пишет о «тетке Эмме», не жалевшей денег на собственные наряды и всяческое баловство для детей, обращавшей слишком много внимания на модные туалеты и зачастую проводившей лето вместе с детьми где-нибудь в Швейцарии: *Меня сердило, что Эмма разыгрывает из себя культурную женщину, любит поговорить о литературе и назвать книгу, которую будто бы читала, а на самом деле только продержала в собственной спальне...*¹⁸

Возможно, эта оценка не совсем объективна и содержит максимализм юной двинчанки, подсознательно завидовавшей безбедной жизни своей родственницы. Благодаря высокому достатку в семье, Эмма всю жизнь оставалась домохозяйкой, хотя по примеру социально активного мужа так же стремилась принимать участие в благотворительности, являясь членом правления Общества вспомоществования нуждающимся ученицам Двинской женской гимназии и членом правления такого же общества частного еврейского училища Б. М. Гинзбург.¹⁹

Генеалогическое древо семьи Виттенбергов свидетельствует о том, что эта двинская семья была весьма многочисленной. Вместе с Эммой в семье Мовши (Моисея) и Дины Виттенбергов было 11 детей. Из этой семьи вышли Шапиро, Финкельштейны, Костелянцы, Зусманы, Цетлины, Каменецкие, Каганы, Драбкины и др.

Архивные документы свидетельствуют, что известный предприниматель Мовша (Моисей) Беркович Виттенберг родился приблизительно в 1839 г., в 1874 – 1878 был зарегистрирован в Витебске как купеческий сын, позже – как купец 1-й гильдии Санкт-Петербурга. Его жена Дина Осиповна, урожденная Быховская, родилась в 1840 г. в Динабурге. Их брак был заключен очень рано: первенец Менахем родился, когда юной маме было 14, а папе 15 лет (возможны разночтения в 1–2 года, т.к. в разных архивных документах указываются разные даты рождения).²⁰

В начале 1860 годов Мовша Виттенберг приехал в Динабург из Новгород-Северского Черниговской губернии (где родились его первые два сына — Менахем и Мейер).

В 1878 г. во дворе своего дома по улице Александра Невского он построил синагогу с куполом, получившую название *Синагога Виттенберга* и основал иешивот [высшую школу изучения еврейского религиозного права] на 100–120 учеников, которую содержал за свой счет. Синагога просуществовала до второй мировой войны, в 1940-х годах она была превращена в жилой дом, снесенный из-за ветхости в 1960-х.²¹

В 1880-х гг. Мовша Виттенберг был членом городской управы²², а также депутатом городской думы. Кроме того, он являлся запасным присяжным заседателем по Динабургу и уезду.²³

Известно также, что Мовша Виттенберг имел в городе банкирскую контору и дроболитейное производство. Как отмечал З. Якуб, завод был открыт в 1884 г. на Варшавской улице и выпускал свинцовые листы и дробь.²⁴

После смерти мужа (по-видимому, в середине 1890-х) Дина Осиповна Виттенберг учредила *Двинскую благотворительную ссудно-вспомогательную кассу* в память М. Б. Виттенберга, соучредителем которой стал самый успешный продолжатель династии старший сын Менахем.²⁵

Менахем Виттенберг родился 15 июля 1854 г. в Новгороде-Северске Черниговской области. Сначала он имел статус купеческого сына и был правой рукой отца во всех делах, занимался благотворительностью.²⁶ В 1878 г. он женился на 18-летней дочери слонимского торговца. В 1895 г. ему как почетному члену Двинского крепостного попечительства детских приютов была пожалована золотая медаль с надписью *За усердие* для ношения на шее на Станиславовской ленте.²⁷

Менахем отличался высокими деловыми качествами, предприимчивостью и энергичностью. Он быстро приумножил оставленное отцом наследство и получил статус купца первой гильдии. Особенно успешно действовала банкирская контора, которую Менахем возглавил после смерти отца и которая стала называться *Банкирская контора М. М. Виттенберга и К^о*. Она находилась в собственном доме № 78 по улице Рижской. Дом сохранился и по сей день, только в 1970-х годах был достроен третьим этажом. В 1905 г. основной капитал банкирской конторы Виттенберга достиг 15 миллионов 164 тысяч 100 рублей.²⁸

В 1913 г. Менахем Виттенберг под № 27 вошел в список 50 самых богатых людей на территории Беларуси (как известно, в то время Двинск входил в состав Витебской губернии). Активы его фирмы составляли: Банкирская контора в Двинске; торговля стеклом, железом, сахаром, мехом, льном и хлебом в Прибалтике и Беларуси; лесные разработки в Украине; спичечная фабрика *Везувий* в Гомеле.²⁹

Семья Виттенбергов славилась в Двинске своим богатством. Они были одними из самых значительных домовладельцев, получавшими огромные прибыли от сдачи домов в аренду: в домах, принадлежавших Виттенбергам, находились городское собрание, кинотеатр *Гранд-Электро*, *Большая гостиница*, разные конторы, банки (в том числе Двинское отделение Московского международного торгового банка) и другие учреждения.³⁰

Елизавета Мовшензон, познакомившись с братьями тети Эммы, была поражена великолепием и изобилием, в которых они жили, а также *и бриллиантами старухи Виттенберг, и роскошью обставленной гостиной, и анфиладой парадных комнат, которая была видна из столовой, и роялем из белого дерева, и хрустальными вазами...*³¹.

Среди братьев Виттенбергов были не только предприниматели и банкиры.

Известный политический деятель Рувим Виттенберг, дважды избирался в Сейм Латвии (1922 — 1925, 1925 — 1928). Будучи депутатом Сейма, он оказывал помощь многим людям, как отмечали современники, *независимо от их положения, состояния и национальности*.³²

После завершения политической карьеры Рувим Виттенберг был начальником команды Двинского добровольного пожарного общества, председателем совета 3-го ссудо-сберегательного товарищества и, наконец, директором ссудо-сберегательного товарищества *Дисконт*. Когда он скончался в 1931 г. от сердечного приступа, среди 3 тысяч человек, провожавших его в последний путь, были представители муниципалитета, префектуры, латышских, русских, польских и немецких обществ. Во главе еврейских представителей был Рогачевский духовный раввин. *Он не искал почестей. Его отличали честность и скромность. Он имел противников, но не имел врагов,* — отмечал в своей речи председатель *Дисконта*.³³

Мейер Виттенберг, начинавший свою трудовую деятельность как купец 2-й гильдии Санкт-Петербурга, окончил химический факультет Бернского университета и стал фармацевтом.³⁴

17 июля 1941 г. Мейер вместе с сыном Бернардом были зарегистрированы в Даугавпилсе. В связи с тем, что их имена не числились

в списках Даугавпилсского гетто, можно предположить, что они погибли в июле-августе 1941 г. во время одной из четырех крупных массовых акций по уничтожению евреев. Тогда же, по-видимому, были убиты и братья Мейера Иосиф Хайм и Яков.³⁵

Яков Виттенберг был восьмым ребенком в семье, он родился 4 ноября 1874 г. в Динабурге. После окончания Рижского политехнического института работал в банке Виттенбергов, преподавал экономику и также являлся депутатом Даугавпилсской городской думы. Женился поздно, в возрасте 62 лет, однако брак не сложился и через два года был расторгнут. Яков входил в состав редакции газеты *Двинский голос*, много писал по вопросам собственности, делам домовладельцев и т.д. Стоит отметить, что именно благодаря перу Якова Виттенберга, мы имеем воспоминания с единственным описанием внешнего облика знаменитого городского головы П. Ф. Дубровина.³⁶

По воспоминаниям дочери его домработницы Э. Савицкой, Яков Виттенберг был интеллигентным и доброжелательным человеком. *Он всегда приносил конфеты и мороженое, когда мы оставались у них в доме ночевать. И, даже находясь за границей, он не забывал своей домработнице Каролине прислать трогательное поздравление на праздник.*³⁷

Интересный случай описывается в книге И. Рочко *Евреи в Латгалии*:

*Загорелся дом на улице Театра 2. Яков Виттенберг «договорился» с немцами. Соседи черпали воду из Даугавы, передавали ведра и поливали на стену дома. Дом был спасен. Э. Савицкая видела, как Я. Виттенберг после тушения пожара о чем-то мирно разговаривал с немцами.*³⁸

На следующее утро к дому Виттенберга подъехала машина с полицейскими, и он был арестован. Больше его никто не видел.

Племянница Якова Маша (Мери) Дунаевская (дочь его сестры Ривки (Ребекки), несколько раз приходившая в дом Я. Виттенберга из гетто, чтобы постирать и попросить кое-что купить, говорила, что в гетто Якова нет. Отсутствие его имени в списках Даугавпилсского гетто дает основание предполагать, что он погиб уже летом 1941 г. Сама же Маша Дунаевская и ее 23-летний сын Виктор были расстреляны в гетто одновременно с Михаилом и Генриеттой Мовшензон.³⁹

Как уже указывалось, практически все члены семей Виттенбергов и Мовшензонов стали жертвами холокоста, погибли во время чудовищных акций в Даугавпилсе, Риге и Лиепае, а также в гетто и концлагерях. В судьбе этих двух даугавпилских семей, как в зеркале, отразилась трагедия всего еврейского народа.

Новые документальные свидетельства позволили подробнее узнать о жизни двух семей и дополнить не только историю еврейского Динабурга – Двинска – Даугавпилса, но и города в целом.

И в заключение. Возможно, мечта доктора Иржи Витека может сбыться. Есть большая вероятность, что внуки Елизаветы Полонской (Александр Михайлович Полонский и Игорь Михайлович Полонский), дети ее не так давно скончавшегося сына Михаила Львовича живут в Санкт-Петербурге, где их можно попытаться разыскать. Очень хочется, чтобы госпожа удача улыбнулась наследнику славных фамилий Мовшензонов и Виттенбергов.



Яков Мовшензон. 1915 г.
Из личного архива доктора Иржи Витека
(Нью-Йорк)



Михаил (Мовша) Мовшензон.
1933 г. Из личного архива доктора
Иржи Витека (Нью-Йорк)



Lydia Movshensonova – Vitkova
18 dubna 1903
27 Prosince 1957
S. Steimberg VINSK

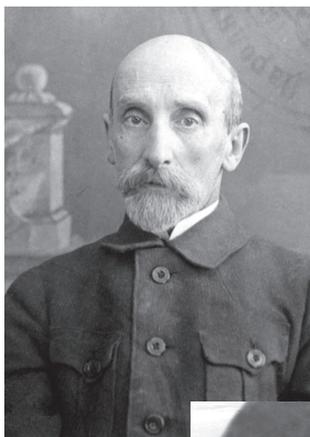
Эмма Мовшензон с дочерью
Лидией. 1903 г. Из личного архива
доктора Иржи Витека (Нью-Йорк)



Семья
Мовшензон.
Слева направо: Михаил
(Мовша), Лидия, Эмма, Яков. 1915.
Из личного архива доктора Иржи Витека (Нью-Йорк)



Менахем Виттенберг.
1923 г. Из фондов
Латвийского
государственного
исторического архива



Меер
Виттенберг.
1920-е годы.
Из фондов
Латвийского
государственного
исторического
архива



Яков Виттенберг. 1920-е годы.
Из фондов Латвийского
государственного исторического архива

- ¹ Латвийский государственный исторический архив, ф. 4983, оп. 2, д. 1769, л. 1–76.
- ² Там же, д. 1729, л. 185, 187; д. 1689, л. 58, 61, 71–72.
- ³ Там же, д. 1769, л. 198.
- ⁴ Там же, д. 1806, л. 1–2.
- ⁵ Там же, д. 1769, л. 200–206.
- ⁶ Полонская Е. Г. *Города и встречи*. Москва, 2008, с. 44, 637.
- ⁷ Якуб З. Евреи в промышленности. *Евреи в Даугавпилсе*. Даугавпилс, 1993, с. 42.
- ⁸ Полонская Е. Г. *Города и встречи*. Москва, 2008, с. 77.
- ⁹ Объявление комиссии по охране порядка в Двинском уезде. *Красное знамя* 2 апреля 1919 года.
- ¹⁰ *Lenox Hill Heart and Vascular Institute of New York*. <http://lenoxhillheartvascular.com> (12.08.2011).
- ¹¹ *Краткий отчет Двинской женской гимназии за 1913 – 1914 год*. Двинск, 1915, с. 28–29.
- ¹² *Справка Латвийского Государственного исторического архива*. Рига, 2010, с. 8.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Маймин Г. Превратности судьбы двинской семьи. *Миллион* 2 октября 2008 года.
- ¹⁵ *Справка Латвийского Государственного исторического архива*. Рига, 2010, с. 8.
- ¹⁶ Рочко И. *Евреи в Латгалии. Исторические очерки*. Книга первая. Даугавпилс, 2010, с. 265.
- ¹⁷ Полонская Е. Г. *Города и встречи*. Москва, 2008, с. 73–76.
- ¹⁸ Там же, с. 74.
- ¹⁹ *Двинчанин. Календарь-справочник на 1914 год*. Двинск, 1914, с. 106.
- ²⁰ *Справка Латвийского Государственного исторического архива*. Рига, 2010, с. 2.
- ²¹ Маймин Г. *Виттенберги – банкиры, домовладельцы, меценаты*. <http://www.d-fakti.lv> (10.09.2011).
- ²² *Памятная книжка Витебской губернии на 1887 год*. Витебск, 1887, с. 72; *Памятная книжка Витебской губернии на 1886 год*. Витебск, 1886, с. 70.
- ²³ *Витебские губернские ведомости* 19 декабря 1890 года.
- ²⁴ Якуб З. Евреи в промышленности. *Евреи в Даугавпилсе*. Даугавпилс, 1993, с. 38.
- ²⁵ Маймин Г. *Виттенберги – банкиры, домовладельцы, меценаты*. <http://www.d-fakti.lv> (10.09.2011).
- ²⁶ *Справка Латвийского Государственного исторического архива*. Рига, 2010, с. 2.
- ²⁷ *Витебские губернские ведомости* 15 июня 1895 года.
- ²⁸ *Список населенных мест Витебской губернии*. Издание Витебского губернского статистического комитета и губернской типо-литографии. Под ред. А. П. Сапунова. Витебск, 1906, с. XXVI.
- ²⁹ Вердыш А. В. *Самые богатые люди Беларуси в 1913 году – перед первой мировой войной*. <http://verdysn.narod.ru/bogat1913.html> (11.09.2011).

³⁰ Маймин Г. *Виттенберги — банкиры, домовладельцы, меценаты*. <http://www.d-fakti.lv> (10.09.2011).

³¹ Полонская Е. Г. *Города и встречи*. Москва, 2008, с. 76.

³² Последний путь Р. М. Витенберга. *Двинский голос* 4 декабря 1931 года.

³³ Там же.

³⁴ *Справка Латвийского Государственного исторического архива*. Рига, 2010, с. 5.

³⁵ Там же, с. 6.

³⁶ Виттенберг Я. Памяти П. Ф. Дубровина. *Двинский голос* 16 августа 1932 года.

³⁷ Рочко И. *Евреи в Латгалии. Исторические очерки*. Книга первая. Даугавпилс, 2010, с. 163.

³⁸ Там же, с. 167–168.

³⁹ *Справка Латвийского Государственного исторического архива*. Рига, 2010, с. 6.

ЛИТЕРАТУРА

Lenox Hill Heart and Vascular Institute of New York. <http://lenoxhillheartvascular.com> (12.08.2011).

Вердыш А. В. *Самые богатые люди Беларуси в 1913 году — перед первой мировой войной*. <http://verdysh.narod.ru/bogat1913.html> (07.07.2011).

Витебские губернские ведомости 19 декабря 1890 года; 15 июня 1895 года.

Виттенберг Я. Памяти П. Ф. Дубровина. *Двинский голос* 16 августа 1932 года. *Двинчанин. Календарь-справочник на 1914 год*. Двинск, 1914.

Краткий отчет Двинской женской гимназии за 1913 — 1914 год. Двинск, 1915.

Латвийский государственный исторический архив, ф. 4983, оп. 2, д. 1689, л. 58, 61, 71–72; д. 1729, л. 185, 187; д. 1769, л. 1–76, 198, 200–206; д. 1806, л. 1–2.

Маймин Г. *Виттенберги — банкиры, домовладельцы, меценаты*. <http://www.d-fakti.lv> (10.09.2011).

Маймин Г. Превратности судьбы двинской семьи. *Миллион* 2 октября 2008 года.

Объявление комиссии по охране порядка в Двинском уезде. *Красное знамя* 2 апреля 1919 года.

Памятная книжка Витебской губернии на 1886 год. Витебск, 1886.

Памятная книжка Витебской губернии на 1887 год. Витебск, 1887.

Полонская Е. Г. *Города и встречи*. Москва, 2008.

Последний путь Р. М. Витенберга. *Двинский голос* 4 декабря 1931 года.

Рочко И. *Евреи в Латгалии. Исторические очерки*. Книга первая. Даугавпилс, 2010.

Список населенных мест Витебской губернии. Издание Витебского губернского статистического комитета и губернской типо-литографии. Под ред. А. П. Сапунова. Витебск, 1906.

Справка Латвийского Государственного исторического архива. Рига, 2010.

Якуб З. Евреи в промышленности. *Евреи в Даугавпилсе*. Даугавпилс, 1993.

Борис Волкович

СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ЛАТВИИ И ЛЕВОРАДИКАЛЬНОЕ ПОДПОЛЬЕ (1918 – 1940)

Summary

Zionist Movement in Latvia and Secret Activities of the Radical Left (1918 – 1940)

The article regards the struggle between Zionists and left radicals in the Republic of Latvia in 1918 – 1940. This struggle on the one hand was expressed in sharp criticism of the ideology of Zionism and its streams in the legal and illegal press published in Jewish, but on the other hand in the provocations during the Zionists' meetings. Right after the summer 1940 the ideological struggle turned into violence. The further events have made such a big damage to Zionists' movement in Latvia that it could never recover after that.

Key-words: Zionists, left radicals, ideological, Jewish, movement

*

Насколько можно судить по источникам и литературе, опровержение коммунистической идеологии, борьба с коммунистами и комсомольцами не доминировали в деятельности сионистов Латвии. Одной из причин этого положения было то, что подпольщиков было не так уж много и полемику с сионистами на теоретическом уровне могли вести немногие из них. У сионистов же были и материальные возможности (которые все же не следует преувеличивать), теоретически более подготовленный (по сравнению с оппонентами из КПЛ) пропагандистский аппарат, печать.

Тем не менее, на страницах легальной и нелегальной левой печати на языке идиш полемика с сионистами представлена в достаточной степени. Это объясняется тем, что, по мнению идеологов компартии, сионизм позволял еврейской буржуазии отвлекать часть трудящихся от участия в революционном движении. Социальная роль еврейской буржуазии, писала печать, определяется тем, что она часть класса собственников, у которых существует общность интересов¹. И они пытались доказать сотрудничество буржуазии разных национальностей. Например, в тезисах ЦК КПЛ в 1932 г. констатировалось самое тесное сотрудничество буржуазии всех национальностей в угнетении трудящихся².

Что на это можно сказать? Классовый фактор, конечно, игнорировать не следует. Сами сионисты неоднократно указывали на факты сотрудничества буржуазии (*Двинская жизнь*, 20 сентября 1933 года). В то же время догматически абсолютизировать этот момент также не следует. Во-первых, латышская буржуазия вела постоянную борьбу с еврейской и немецкой буржуазией весь период Первой республики. Газета *Сегодня*, например, констатировала, что в экономике Латвии не действует принцип классовой солидарности буржуазии. К тому же левые течения в сионистском движении Латвии боролись за интересы мелких торговцев, ремесленников, рабочих, находившихся в тяжелом положении.

Во-вторых, в левой печати характеризовалась классовая роль сионизма. Так, газета *Арбетер велт* писала, что *на первом плане в сионистском движении еврейская буржуазия, защищающая свою частную собственность при помощи национализма*³. При этом различия между разными течениями сионизма во внимание не принимались и игнорировался тот факт, что правые сионисты в Латвии, например, не играли ведущей роли в сионистском движении.

В-третьих, пресса на идиш подвергла критике все основные сионистские постулаты о единой еврейской нации, о создании государства в Палестине и др. Во многом эта критика была не аргументирована и носила крикливый, эмоциональный характер, в сущности, приклеивала ярлыки. Например, газета *Моргн* тезис о единой еврейской нации назвала химерической легендой⁴. И — вся критика...

Резкой критике подвергались претензии сионистов на создание государства. При этом здесь также превалировали эмоциональные моменты. За сионистами — без различия взглядов разных течений — не признавалось никаких идейных мотивов. В их действиях усматривали прежде всего лишь интересы материальные⁵. Социальную роль сионистского тезиса о *еврейском государстве* газета *Моргн* видела в том, что под маской *национального очага* евреев собирают в Палестину для наступления на арабский рабочий класс под руководством английского империализма⁶.

Дивидендов левым радикалам такая позиция не принесла. Как вспоминал израильский общественный деятель и сионист Л. Броер, его отец — член подпольной компартии Литвы — получил в 1929 г. задание в соответствии с установкой Коминтерна, поддержавшего арабский погром, организовать митинг в поддержку *классовой борьбы арабского пролетариата против сионистов*. Отец Л. Броера в знак

протеста против такой постановки вопроса вышел из Компартии. Такие случаи были и в Латвии.

Левая печать на идиш подвергла критике и колебания сионистов в выборе места будущего государства⁷. Сионистов обвиняли в том, что их тезис о притягательности Палестины для евреев призван замаскировать колониальную сущность *национального очага*. Поэтому особое внимание пресса уделила критическому показу связи сионистского движения с английским империализмом⁸. При этом в выражениях не стеснялись. Например, сионизм определяли как еврейскую маску английских властей, с помощью которой последние проводят старую колонизаторскую политику, натравливая один народ на другой. Утверждалось, например, что сионистская идея реализовалась только потому, что вписалась в британскую политику на Ближнем Востоке⁹.

Но, во-первых, говорить о реализации сионистской идеи было весьма преждевременно, и, во-вторых, критики сионизма как будто закрыли глаза на то, что англичане все больше отступали от обещаний *Декларации Бальфура*. В-третьих, в сионистском движении были течения, резко выступавшие против Англии (ревизионисты, например).

В левой печати на идиш сионистам «досталось» и за антисоветизм и антикоммунизм, которые объединяли все течения сионистского движения в Латвии¹⁰. Так, левый сионист М. Лазерсон в своей книге *Право на банальность* подчеркнул антисоветизм *трудового сионизма* и в своих выступлениях неоднократно критиковал коммунизм и коммунистов, в т.ч. за отрицательное отношение к сионистскому движению¹¹. В Даугавпилсе, например, левые сионисты из молодежной организации *Олим* устроили литературный суд над еврейским коммунистом.

В левой печати публиковалось много информации о евреях в СССР. Однако в освещении положения евреев в СССР допускались серьезные ошибки, подрывавшие доверие к левой печати. Ибо в целом жизнь советских евреев не анализировалась, а идеализировалась. Отрицалось наличие каких бы то ни было проблем в жизни советских евреев. В левой печати на идиш не отмечали противоречий в жизни советского еврейства, не писали об отсутствии серьезной борьбы против антисемитизма, осложнявшей жизнь советских евреев. В то же время сионистам приписывалось то, чего не было. Например, утверждалось, что они требуют – ни много ни мало – *священной войны против коммунизма, Советской России <...>*¹².

Коммунистическая печать уделила много внимания критике сионистского постулата о вечности антисемитизма. Указывалось, что для преодоления антисемитизма надо изменить социальные условия. Так в листовке, выпущенной в 1922 г. на идиш, подчеркивалось, что только социальная революция может освободить еврейского рабочего от оков, в том числе и от антисемитизма¹³. Сионистов при этом обвиняли в том, что они спекулируют на антисемитизме для достижения своих целей и не борются с этим явлением.

Такого обвинения сионисты не заслуживали. Объективно антисемитизм, конечно, содействовал сионистской агитации. Однако все сионистские организации Латвии выступали против антисемитизма единым фронтом. Нельзя было писать, как это делала газета *Моргн*, что сионисты от чистого сердца благодарны Гитлеру за его антисемитскую политику, ибо они спят и видят, чтобы евреев выгнали из всех стран и силой загнали в Палестину¹⁴.

Еврейская левая печать критиковала также идеологию ряда течений сионистского движения. По сути это, однако, была не критика, а навешивание ярлыков. Так, говорилось, что социальная роль *духовного сионизма* заключается в том, чтобы помочь буржуазии удержать народ в духовной узде¹⁵. Общий сионизм газеты квалифицировали как чистый бизнес¹⁶. Большое место занимала в печати критика идеологии и практики левого сионизма в Латвии. По одному из определений, левый сионизм представал как мелкобуржуазное националистическое течение проанглийского направления, пытающееся завлечь рабочих в круг сионизма¹⁷. Особенно здесь «доставалось» одному из лидеров левого сионизма М. Лазерсону, которого клеймили как адвоката буржуазии, врага рабоче-крестьянской фракции, пособника полиции¹⁸.

Резкой критике в печати подвергался сионистский ревизионизм, который в публикациях прессы считался олицетворением крайней реакции, образцом которой послужил фашизм Гитлера и Муссолини, а также его лидер В. Жаботинский¹⁹. Отмечалось также, что еврейская буржуазия способствовала усилению этого, по определению газет, «фашистского» крыла в сионизме. Журнал *Юнге плейцес* писал, что нет разницы между диким шовинизмом, фашизмом и сионистским ревизионизмом²⁰. Подобного рода утверждения были несостоятельны. В. Жаботинский и его организация для еврейской буржуазии с самого начала была явлением, смущавшим окружающих своим поведением и резким антибуржуазным настроением.

Нетерпимостью, политической трескотней, грубостью отличались нападки на сионистов в журнале ОСЕКа *Найерд*. Вот некото-

рые заголовки антисионистских публикаций в этом издании: *Перманентный банкрот сионизма*²¹, *Покончить с визгом левых «Поалей Цион»*²², *Конгресс кретинов* и *Конгресс зловещих истуканов*²³. В публикациях *Найерда* сионизм чаще всего предстал как нечто единое целое, что было в корне неправильным. И всему сионистскому движению приписывалась, во-первых, роль прислужника буржуазии в ее противостоянии рабочему классу, например:

*С самого начала сионизм был средством борьбы еврейской буржуазии против еврейского рабочего класса», в борьбе угнетенных против угнетателей «сионизм во всех его проявлениях стоит на стороне угнетателей.*²⁴

Во-вторых, неудачи сионистского движения (в частности, в колонизации Палестины) гипертрофировались, и из этого делались глобальные выводы, не только неверные, но и подчас фальсифицированные, например: эмиграция в Палестину в последние годы уменьшилась, потому что *массы <...> усвоили, что Палестина не имеет никаких возможностей принять новых переселенцев*²⁵. В-третьих, критиковалось сионистское руководство, например: *Вейцман – преданный судья английской деспотии*²⁶. В-четвертых, в грубой форме делалось неправомерное отождествление сионизма с фашизмом:

*сионизм так же враждебен, как и гитлеризм, «основной сплав <...> сионизма представляет собой отвратительное зрелище законченных фашистов, полуфашистов, полуклерикалов, разочарованных либералов, курортников из Мариенбада, любителей национальных спектаклей, приверженцев мистицизма <...>? От сионистской «декламации» исходит запах тошнотворного фарса и психоза импотенции.*²⁷

В-пятых, авторы *Найерда* (и не только они) в результате вышеприведенных «анализов» сионизма закономерно ошиблись в оценке перспектив сионистского движения, не раз подчеркивая его скорый конец: *сионизм заканчивает свой путь, он погибнет вместе с империализмом <...>*²⁸. На основании всего этого делался вывод, о том, что сионисты не способны ни понять, ни разрешить наболевшие проблемы еврейских народных масс. Поэтому

*Еврейские рабочие <...> должны бороться с сионизмом всеми возможностями, потому что сионизм их классовый враг, потому что сионизм ослабляет способность к борьбе, потому что сионизм означает шовинизм, потому что сионизм тащит массы на империалистические авантюры*²⁹.

На основе указанной критики сионистской идеологии строилась борьба Компартии Латвии против сионистского движения в 1920 – 1940 гг.

В начале 1920-х гг. борьба с сионистским движением была возложена на Евсекцию КПЛ и КСМЛ. Важное место в их деятельности занимало противостояние с *Поалей Цион*, представлявшее левое «социал-демократическое крыло» расколовшейся в 1921 году *Цейрей Цион*. Как сообщают документы, борьба с *Поалей Цион* была в целом успешна, «*Поалей Цион*» серьезно ослаблен и, наконец, с «*Поалей Цион*» <...> считаться не приходится³⁰. И действительно – в проанализированной автором печати после второй половины 1924 г. *Поалей Цион* как латвийская политическая организация не упоминается.

Важным направлением борьбы радикалов против сионистов было острое противостояние в вопросе языка обучения в еврейских школах. Газета *Найе лебн* писала в связи с этим, что *борьба с сионизмом – это <...> борьба в защиту еврейских школ, ибо школа на идиш это школа широких еврейских масс, народная школа*³¹. Журнал *Юнге плейцес* на примере еврейской средней школы Даугавпилса резко критиковал методику и содержание обучения. Авторы ряда статей в левой печати писали, что школы, в которых преобладают учителя-сионисты, насаждают аполитичность, стремятся к тому, чтобы учащиеся не попали в рабочие организации³². В свою очередь левые радикалы пытались привлечь к антиссионистской борьбе и учащихся. По воспоминаниям подпольщицы З.С. Гуревич, в еврейской вечерней школе использовались антиссионистские листовки для отвлечения учащихся от участия в работе сионистских молодежных организаций.

Еще одним острым вопросом в полемике радикалов с сионистами был вопрос о колонизации Палестины сионистами. Компартия противопоставила этому процессу *продуктивизацию* еврейского населения в СССР. В левой печати на идиш было опубликовано много материалов на эту тему³³. Пролетариат, писала *Найе велт*, через продуктивизацию приобщает евреев к социализму³⁴. Газета *Арбетер велт* критиковала сионистов за то, что в основу процесса продуктивизации они кладут абстрактные концепции *собственного дома*³⁵. В противовес этому авторы левых газет считали, что высшей целью рабочего удовлетворение в короткие сроки запросов трудящихся через продуктивизацию, однако, если в процессе этой работы вырастет еврейская территориальная автономия, она получит возможности развития³⁶.

В целом освещение вопросов приобщения еврейского населения к производительному труду в СССР в левой печати на идиш во многом носило односторонний апологетический характер, не раскрывало этот процесс во всей его сложности и противоречивости.

Еврейская печать уделила также внимание и ходу сионистской колонизации Палестины. Здесь авторы публикаций представляли все только в черном цвете, выделяя и критикуя капиталистическую основу процесса, национализм, бюрократизм, высокую стоимость земли, спекуляцию ею, провал индустриализации.³⁷ Как писала пресса, сионистская колонизация Палестины не привела к плодотворной жизни, положение трудящихся было тяжелым, что вызвало отъезд многих из Палестины³⁸. Сионизм, писала газета *Дос фрайе ворт, в Палестине не дал никакого решения еврейского вопроса*³⁹. В работе по предотвращению отъезда еврейской молодежи в Палестину принимали участие и не евреи. Так, бывший член рабоче-крестьянской фракции Сейма Ф. Бергс сообщил автору, что в 1933 г. он по заданию ЦК КПЛ ездил в сионистский лагерь, где велась подготовка к Палестине. Однако результат поездки был отрицательный.

Печать на идиш выступала и против деятельности фондов по сбору средств на палестинскую колонизацию, подчеркивая, что эти деньги идут на исторически и экономически бесплодное дело⁴⁰.

Все же надо заметить, что в сообщениях левой печати не все было неверно. Например, правильно отмечалось, что в середине 1920-х гг. в Палестине был серьезный кризис.

В борьбе с сионистскими организациями левые радикалы использовали также еврейские легальные рабочие организации. В документах компартии обращали внимание на необходимость создания клубов для еврейских рабочих, указывая, что в противном случае они пойдут в клубы бундовцев или сионистов⁴¹.

Одной из таких организаций была созданная в 1919 г. легальная культурно-просветительная организация *Арбетерхейм (Дом рабочих)*, работу которой направляла коммунистическая фракция. Отделения этой организации были в Даугавпилсе, Резекне, Лудзе и других местах.

Антисионистская работа в деятельности Арбетехейма занимала видное место. Например, газета Еврейской национально-демократической партии *Народная мысль* писала: «*Арбетер-гейм*» пошел войной на «*Цейре-Цион*»⁴². В 1920 г. организация издала сборник *Багинен (Рассвет)*, в котором некоторые статьи (*Национальная проблема и еврейский пролетариат, Борьба за прогресс еврейской школы*) были написаны с антиссионистских позиций.

Левое направление общества не было секретом для властей, и в 1922 г. оно было закрыто.

Под идейным влиянием Компартии находилась также Культурлига (Лига культуры), продолжившая в 1922 г. работу *Арбетерхейма*. М. Лазерсон так характеризовал эту организацию: «Культур-лига» <...> ориентируется политически левее социал-демократов⁴³. Члены этой организации принимали участие в издании газет на идиш *Найе лебн* и *Арбетер велт*, которые остро выступали против сионистской идеологии и сионистских организаций в Латвии. При обществе была школьная секция, в которой читались доклады о социалистических фракциях в сионизме и о буржуазном сионизме⁴⁴. Как вспоминал бывший подпольщик Х. М. Брозгаль, подчас к участию в работе Культур-лиги удавалось привлекать и левых сионистов.

Проводили антисионистскую работу и другие рабочие организации — клубы им. поэта М. Винчевского (1928 — 1931) в Вараклянах, им. писателя А. Рейзена (*Рейзен-клуб*) в Даугавпилсе. В последнем, например, лекцию *Банкротство «пролетарского» сионизма* прочитал главный антисионистский идеолог в Латвии М. Шац-Анин⁴⁵. Функционировали клубы такого типа и в других городах Латвии со значительным еврейским населением⁴⁶. Кроме того, сионистскому влиянию противостояли общество идишистских учителей ЦИШО, студенческая организация университета Академсоюз, секция еврейской культуры (ИКС) клуба Центрального бюро профсоюзов, профсоюзы ремесленников, а также Красная помощь, в которой было сильное влияние коммунистов.

Несмотря на, казалось бы, активное противостояние сионистской идеологии, в партийных документах констатируется недостаточный ее уровень и недостатки (пассивность культурно-просветительных обществ, недооценка влияния сионистского движения, его неизученность, нехватка кадров, низкий уровень их подготовки, эпизодичность, абстрактность критики, превалирование эмоций над аргументами, политическая трескотня, приклеивание ярлыков, догматизм). В целом в теоретическом плане леворадикальные организации не были готовы к полемике с сионистскими идеологами Латвии. К тому же компартия была в подполье, а почти все названные выше организации в основном были уже закрыты до 1932 г.

В силу этого описанная выше деятельность леворадикальных организаций мало волновала сионистов. В работе сионистских организаций критика идеологии местных левых радикалов представлена эпизодически. Хотя деклараций о неприятии коммунистической идеологии сионистами было достаточно.

Активной была и работа в организациях, как тогда говорили, противников — сионистском профсоюзе, с членами Брит Трумпельдора, в больнице Линас Хацедек (Обитель справедливости). И надо сказать, что работа левого подполья подчас была успешной. Например, после 1934 г. левые тенденции в сионистских организациях усилились. Бывшие подпольщики М. Г. и С. И. Вульфсон сообщили автору, что подпольщики после переворота создали антифашистские кружки (т.н. *антифа*), в работе которых участвовали и сионисты. Подчас целые группы сионистов сотрудничали с Союзом трудовой молодежи, участвовали в работе Красной помощи.

Следует все же заметить, что указанные изменения в настроениях части сионистов шли главным образом не от субъективного фактора, а от объективного — от общего изменения ситуации в стране и мире, весьма неблагоприятной для еврейского населения особенно во второй половине 1930-х гг.

Подводя итоги, можно говорить в целом о необъективности леворадикальных организаций в отношении сионистского движения в мире и Латвии, недооценке его влияния и ошибке в определении возможностей его развития, идеализации процессов продуктивизации еврейского населения в СССР и не всегда объективной критике этого процесса в Палестине. При этом, как уже отмечалось, часто аргументация подменялась эмоциями, навешиванием ярлыков, политической трескотней, критика носила догматический и абстрактный характер, в ней не было местной конкретики.

После событий лета 1940 г. идейное противостояние сменилось силовым воздействием. И последующие события (Холокост, негативная оценка сионизма в СССР, государственный антисемитизм в форме т.н. антисионизма) нанесли сионистскому движению удар, от которого оно уже не оправилось.

¹ *Найе лебн*, 26 декабря, 1924; 24 января, 1925; *Арбетер велт*, 3, 17 сентября, 1927; *Найе велт*, 4, 17 февраля, 29 сентября, 1928; *Моргн*, 9 июля, 17 сентября, 1933.

² ЛГА ПА, ф. 240, оп. 1, д. 318, л. 9; д. 91, л. 12; оп. 2, д. 186, 76.

³ *Арбетер велт*, 15 октября, 1927.

⁴ *Моргн*, 17 сентября, 1933.

⁵ *Найе лебн*, 10 января, 1925; *Арбетер велт*, 19 февраля, 15 октября, 1927; *Юнге плейцес*. 1927, с. 5–8; *Дос фрайе ворт*, 26 января, 1931.

⁶ *Моргн*, 22 июня, 1933.

⁷ *Арбетер велт*, 19 февраля, 1927.

⁸ *Найе лебн*, 25 октября, 1924; *Арбетер велт*, 17 сентября, 1927; *Найе велт*, 10 ноября, 1928; *Дос фрайе ворт*, 12 июня, 25 октября, 1930; *Моргн*, 27 августа, 17 сентября, 1933.

⁹ *Найе лебн*, 15 октября, 1927; *Найе велт*, 9 апреля, 15 октября, 1929; *Дос фрайе ворт*, 25 октября, 5 ноября, 1930; *Моргн*, 27 августа, 12 ноября, 1933.

¹⁰ *Найе лебн*, 10, 24 января, 1925; *Арбетер велт*, 1, 15 октября, 1927; *Найе велт*, 10 ноября, 1928; *Юнге плейцес*, 1928, с. 8, 9; *Моргн*, 3, 17, 24 сентября, 1933.

¹¹ Лазерсон М. *Право на банальность. Опыт обоснования трудового сионизма*. Рига, 1925, с. 24, 89. *Двинский голос*, 14 декабря, 1929.

¹² *Найе лебн*, 24 января, 1925; *Найе велт*, 10 ноября, 1928. ; *Моргн*, 3, 17, 24 сентября, 1933.

¹³ *Siņas balsis: Apcerējumi un atmiņu krājums par revolucionāro presi latviešu nacionālistiskās buržuāzijas kundzības laikā 1920. – 1940*. Rīga, 1959, 461 lpp.

¹⁴ *Моргн*, 22 июня, 27 августа, 1933.

¹⁵ *Арбетер велт*, 21 января, 1927.

¹⁶ *Арбетер велт*, 1 октября, 1927.

¹⁷ *Найе лебн*, 10 января, 1925; *Арбетер велт*, 1, 15 октября, 1927; *Найе велт*, 10 ноября, 1928; *Юнге плейцес*, 1928, с. 8, 9.

¹⁸ *Найе велт*, 22 сентября, 29 декабря, 1928; *Дос фрайе ворт*, 10, 25 марта, 1931.

¹⁹ *Найе лебн*, 24 января, 1925; *Арбетер велт*, 4 февраля, 20 августа, 1 октября, 1927; *Найе велт*, 10 ноября, 1928; 12 января, 1929; *Моргн*, 22 июня, 17 сентября, 1933.

²⁰ *Юнге плейцес*, 1927, с. 7.

²¹ *Найерд*, № 10, 1931.

²² *Найерд*, № 7/8, 1932.

²³ *Найерд*, № 9, 1933.

²⁴ *Найерд*, № 10, 1931, с. 7, 8,

²⁵ *Найерд*, № 2(7), 1931, с. 4.

²⁶ *Найерд*, № 10, 1931, с. 6.

²⁷ *Найерд*, № 9, 1933, с. 4.

²⁸ *Найерд*, № 10, 1931, с. 8; *Камф*, 4 августа, 1940.

²⁹ *Найерд*, № 2(4), 1931, с. 5; *Найе лебн*, 25 октября, 1924; *Найе велт*, 25 февраля, 1928; *Дос фрайе ворт*, 26 января, 1931.

³⁰ ЛГА ПА, ф. 240, оп. 1, д. 445, л. 61; д. 461, л. 103, 445–446; Latvijas Komunistiskās partijas VII kongress... 1924: 66.

³¹ *Найе лебн*, 24 января, 22 февраля, 1925; *Найе велт*, 24 марта, 1928.

³² *Юнге плейцес*, 1927. с. 2–8; 1928. с. 12, 14, 16, 19–20; *Найе лебн*, 22 февраля, 1925; *Найе велт*, 18 мая, 1929.

³³ *Арбетер велт*, 19 февраля, 1 мая, 25 июня, 23 июля, 1927; *Найе велт*, 4, 25 февраля, 26 мая, 1928; *Юнге плейцес*, 1928. с. 4 и др.

³⁴ *Найе велт*, 25 февраля, 26 мая, 1928.

³⁵ *Арбетер велт*, 25 июня, 1927.

³⁶ *Арбетер велт*, 1 мая, 25 июня, 1927; *Найе велт*, 4 февраля, 26 мая, 1928; *Юнге плейцес*, 1928. с. 4.

³⁷ *Арбетер велт*, 25 июня, 9 июля, 6 августа, 17 сентября, 1927; *Найе велт*, 5 апреля, 1 мая, 29 сентября, 1928; *Дос фрайе ворт*, 17 февраля, 29 апреля, 1931.

³⁸ *Найе велт*, 10 января, 22 февраля, 1925; *Арбетер велт*, 19 февраля, 5 марта, 14 мая, 9, 23 июля, 6, 20 августа, 17 сентября, 15 октября, 1927; *Юнге плейцес*, 1927. с. 5 и др.; *Найе велт*, 29 сентября, 1928; *Дос фрайе ворт*, 26 января, 17 февраля, 29 апреля, 1931; *Морген*, 27 августа, 1933.

³⁹ *Дос фрайе ворт*, 5 ноября, 1930.

⁴⁰ *Арбетер велт*, 5 марта, 1927.

⁴¹ ЛГА ПА, ф. 240, оп. 1, д. 333, л. 1.

⁴² *Народная мысль*, 16 марта, 1922.

⁴³ *Сегодня*, 17 марта, 1928.

⁴⁴ *Найе лебн*, 24 января, 1925; *Юнге плейцес*, 1928, с. 12–13.

⁴⁵ *Найе велт*, 21 апреля, 1928.

⁴⁶ ЛГА ПА, ф. 240, оп. 2, д. 281, л. 18; *Арбетер велт*, 26 ноября, 1927; *Найе велт*, 1 декабря, 1928.

ЛИТЕРАТУРА:

Ciņas balis: Apcerējumi un atmiņu krājums par revolucionāro presi latviešu nacionālistiskās buržuāzijas kundzības laikā 1920. – 1940. Rīga, 1959.

Latvijas Komunistiskās partijas VII kongress. 17.II – 23.II.1923. “Spartaks”. Москва, 1924.

Арбетер Велт (Рабочий мир), 1927.

Двинская жизнь, 1933.

Двинский голос, 1929, 1931.

Дос Фрайе ворт (Свободное слово), 1930, 1931.

Камф (Борьба), 1940.

Лазерсон М. *Право на банальность. Опыт обоснования трудового сионизма.* Рига, 1925.

ЛГА ПА (Латвийский Государственный архив, Партархив), фонд 240, описи 1, 2.

Млечин Л. *Иосиф Сталин – создатель Израиля.* Москва, 2006.

Морген (Утро), 1933.

Найе Велт (Новый мир), 1928, 1929.

Найе Лебн (Новая жизнь), 1924, 1925.

Найерд (Новь), 1931, 1933.

Сегодня, 1923, 1928.

Юнге Плейцес (Молодые плечи), 1927, 1928.

Eva Sinkēviča

LATVIJAS EBREJU JAUNIEŠU ATBALSTS RELIGISKĀ CIONISMA IDEJĀM

Summary

Jewish Youth Organizations of Latvia Support of to the Ideas of the Religious Zionism

The article deals with the history of the Jewish youth organizations of Latvia who were the supporters of the ideas of the movement of religious Zionism. The author has attempted to reconstruct their history, beliefs and activities, using the available early unpublished documents from the archives and the newspapers. Three organizations are researched: Ceirei Mizrahi, Bat Yehuda and Hashomer Hadaati Bnei Akiva. The most important information has been found about the latter organization, proving that the young Jewish people of Latvia were active supporters of the ideas of the religious Zionism. The article describes the headquarters of the organization, their regalia, organized activities, for example the lectures held for the interested by visiting rabbies; their views, stated in their newspapers Cijona and Torah ve Avodah. The research proves that, although these organizations did not have a large number of followers, they existed and their members were devoted to their ideas of the return to the Erec Yisrael.

Key-words: Hashomer Hadaati Bnei Akiva, Ceirei Mizrachi, Religious Zionism

*

Interesanti un nozīmīgi ir pētīt ar reliģisko cionismu saistītās jauniešu organizācijas, lai iegūtu informāciju par to, vai un kādu iespaidu un atsaucību šīs idejas bija guvušas reliģisko ebreju jauniešu vidū. Par šo organizāciju darbību ir saglabāties ļoti maz liecību, tomēr šādas organizācijas pastāvēja un aktīvi darbojās. Šis raksts ir mēģinājums, izmantojot pieejamos dokumentus un preses materiālus, rekonstruēt to darbību. Tiek aplūkotas trīs ebreju jauniešu organizācijas, kuras darbojās Latvijā un atbalstīja reliģiskā cionisma idejas: *Ceirei Mizrahi, Bat Jehuda* un vislielākā ievēriba tiek pievērsta organizācijai *Hašomer Hadati Bnei Akiva*.

Ceirei Mizrahi bija *Mizrahi* piesaistīta jauniešu organizācija. Kustību vienoja *Mizrahi* reliģiski cionistiskie uzskati, kā arī aicinājums veidot jaunu un taisnīgu sabiedrību. *Ceirei Mizrahi* sociāli revolucionārie uzskati, ko bija ietekmējusi sekulārā darba cionistu kustība, tika pasniegti kā reliģiskas vērtības. Organizācija pārņēma arī hasidisma elementus un vācu neortodoksālās kustības *Tora im Dereh Erec* uzskatus.

Polijā pirmās *Ceirei Mizrahi* asociācijas dibinātas 1916. gadā. Tās aktivitātes palielinājās, pieaugot *Mizrahi* ietekmei, un 1922. gadā organizācijai jau bija 100 asociācijas ar aptuveni 10 tūkstošiem biedru. Tajā pašā gadā tās līdera S. H. Landau ietekmē *Ceirei Mizrahi* pārņēma saukli *Tora Vaavoda* (Tora un darbs). 1925. gadā tā kļuva par *Hehalutz veba Poel Hamizrahi* Pasaules federācijas jaunatnes kustību un 1932. gadā apvienojās ar *Mizrahi* halucu un jaunatnes organizācijām *Tora Vaavoda* kustībā.

Vieni no kustības līderiem bija E. Neufelds un Z. Varhaftigs. *Ceirei Mizrahi* asociācijas vadīja kultūras pasākumus, darbojās kā sociālie klubi un tādējādi bija instrumenti cīņā pret sekulārismu. Bez šīs kustības pastāvēja arī meiteņu jauniešu kustība *Berurja* (*Brūrīja*), kas dibināta 1929. gadā un kurai 1935. gadā bija 40 šūniņas. *Brūrīja* un *Ceirei Mizrahi* bieži organizēja kopīgus pasākumus.

1916. gadā *Ceirei Mizrahi* organizēja pirmās halucu grupas. Lauksaimnieciskā aktivitāte tika institucionalizēta 1924. gadā, nodibinot *Hehalutz Hamizrahi* kustību, kurā pēc gada bija 1000 biedru. Pēc 1927. gada tās aktivitāte samazinājās lielās emigrācijas dēļ uz Palestīnu, tomēr piektās alijas (1933 – 1935) laikā tā sasniedza savas darbības virsotni, un kuras laikā emigrēja 15% biedru. Meitenes nodarbojās pārsvarā ar mājsaimniecību, kaut arī dažas sieviešu grupas trenējās veikt lauksaimniecības darbus un darbus, kas bija saistīti ar šūšanu.

1920. gados *Ceirei Mizrahi* izveidoja dažādas grupas, kuru aktivitātes tika institucionalizētas 1930. gadā, nodibinot *Hašomer Hadati* (Polijā un Rietumgalicijā) un *Bene Akiva* (Austrumgalicijā) centrus. Šīs kustības, kurām 1934. gadā bija 8500 biedru, bija stabilas, un tās neietekmēja cionistu organizāciju krīzes gadi. Viņi pauda uzskatus, kas līdzinājās skautu kustībai un tika uzskatīti par barjeru sekularizācijai, kaut arī laiku pa laikam tās biedri neieklāvās ortodoksālās sabiedrības rāmjos, visbiežāk tieši partnerattiecību dēļ starp jauniešiem. *Ceirei Mizrahi* darbojās arī Rumānijā, Ungārijā.

Latvijā *Mizrahi* jauniešu organizācija *Ceirei Mizrahi* dibināta 1929. gada 20. aprīlī, viens no tās dibinātājiem bija Rīgas rabīns E. Š. Dreifts. Jaunatne šajā organizācijā centās savienot halucu darbu ar

religīso atmodu. Par šīs organizācijas lozungu kļuva sauklis *Tora ve avoda*.¹

Šīs organizācijas politiskā programma paredzēja Latvijas Republikas atbalstīšanu, uzskatīja, ka demokrātiska republika ir vienīgā Latvijai piemērota valsts iekārta. *Ceirei Mizrahi* statūti paredzēja visu Latvijas ebreju apvienošanu uz Bāzeles programmas pamata, viņu politisko, ekonomisko, kultūras un reliģisko interešu aizstāvību, gatavošanos Palestīnas kolonizācijai un turienes dzīves veidošanai uz reliģiskiem un darba pamatiem. Statūti paredzēja arī dažādu amatnieku sekciju, lauksaimniecības speciālistu sagatavošanas kursu, kooperācijas un savstarpējās palīdzības kasu veidošanu. *Ceirei Mizrahi* karogs bija zilā un baltā krāsā. Par viņu darbību Latvijā zināms ir maz. Tā, piemēram, 1933. gada aprīlī viņi bija pārstāvēti komitejā, kas organizēja vācu preču, kinofilmu u. c. boikotu. Organizācija tika slēgta 1935. gada februārī.²

Kā nākamā organizācija jāmin *Bat Jehuda*, par kuru ir zināms ļoti maz. Skopa informācija par šo organizāciju reizēm parādījās presē. Zināms, ka *Bat Jehuda* bija jaunatnes organizācija – *ebreju sieviešu jaunatnes apvienība nacionāla kultūras darba atbalstam*. Par organizāciju *Bat Jehuda* zināms, ka tā iestājusies par ivrita ieviešanu skolās, tās biedri piedalījās plašā ebreju politisko partiju sanāksmē, kur dalību ņēma *Histadrut haCionit*, *Ceirei Cion*, *Mizrahi*, cionisti-revizionisti, ebreju skolotāju organizācija *Hamore*, ivrita ģimnāzija, studentu un jaunatnes organizācijas. Sapulces rezolūcija pauda asu protestu pret jidišu kā vienīgo mācību valodu skolās un izvirzīja prasības, lai pašpārvalde subsidētu vienīgi tās skolas, kur apmācība notika jidišā (1932).³

Zināms, ka fonds *Keren Haesod* šai organizācijai bija izsūtījis uzsaukumus, lūdzot atbalstu.

Visvairāk jaunas informācijas izdevās iegūt par organizāciju *Hašomer Hadati Bnei Akiva*, kas ir jauniešu reliģiskā cionisma kustība, nodibināta 1929. gadā Jeruzalemē, kura atbalstīja *Tora Vaavoda* filozofiju – cionistu skautu darbošanās, kas atbalsta arī reliģisko priekšnosacījumu ieviešanu. 1947. gadā kustība Negevas ziemeļos nodibināja savu pirmo kibucu⁴ – *Saad*.

Latvijā bezpeļņas biedrība *Hošomer Hadati Bnei Akiva* (Židu jaunatnes biedrība *Reliģiskais sargs*) dibināta 1934. gada 20. februārī ar valdes sēdekli Rīgā.⁵ 1935. gada novembrī kustībā bija 50 biedri. 1938. gadā tajā bija 75 dažāda vecuma biedri no 18 līdz 50 gadiem. Biedrību vadīja *Renome* ziepju ražotāji, cionisti I. un Š. Joffes, kā arī Latvijas Universitātes Lauksaimniecības fakultātes students G. Harašs.⁶ Grāmatā *Cionisma kustība Latvijā* Boriss Volkovičs piemin, ka šekeļi, kuri deva tiesības piedalīties

VCO 20. kongresā, tika tirgoti arī reliģiskā jauniešu biedrībā *Hašomer Hadati Bnei Akiva*, savukārt par fonda *Keren Haesod* Daugavpils nodaļas biedru kandidātu tika izvirzīts rabīns Flaksers.⁷ *Hašomer Hadati Bnei Akiva* valdes sēdekļa vietas mainījās, kā to var secināt pēc organizācijas sarakstes. Organizācijas centrālā valde ir atradusies Rīgā, Kurmanova ielas 9. nama 1. dzīvoklī, pēc tam 1936. gadā izmantotajā organizācijas veidlapā šī adrese ir nosvītota un tās vietā norādīts Maskavas ielas 18. nams. 1938. gada sarakstē organizācijas veidlapā jau ir norādīts, ka valdes sēdekļis atradās Rīgā, Elizabetes ielā 97/99, kas bija koka vienstāva ēka. Nākamajos attēlos ir redzamas *Hašomer Hadati Bnei Akiva* valdes sēdekļa iekštelpas. 1937. gadā uzņemtā fotogrāfijā ir attēlots šīs telpas stūris, kurā pie sienas atrodas Palestīnas karte, kurā ir atzīmētas ebreju apdzīvotās teritorijas, kā arī divas sienas planšetes, pie kurām ir piestiprinātas fotogrāfijas, kurās attēlota Palestīna. Nākamajā attēlā ir nofotografētas kustības regālijas (karogi, taure, bungas, fotogrāfiju albums, biedru kartes, uz kurām ir attēlots *Magen David*⁸), nākamā fotogrāfija rāda kustības aktivistus pie šīm regālijām. Pie pretējās sienas redzama rabīna Meira Simhas Hakoena fotogrāfija, no kuras klātbūtnes var secināt, ka šī rabīna autoritāte kustības dalībnieku vidū bija liela. Rabīns Meirs Simha Hakoens (1843 – 1926) bija dzimis Daugavpilī un bija tās rabīns četrdesmit gadu garumā. Viņa Maimonīda komentāri ieguva atzinību visā pasaulē, gadu gaitā viņš kļuva par izcilu Talmuda pārzinātāju un komentētāju. Viņa zināšanu un spriešanas spēju slava 20. gs. sākumā bija tālu izplatījusies, un 1906. gadā Jeruzalemes ebreju kopienu līderi viņam piedāvāja kļūt par rabīnu Jeruzalemē. Tomēr Meirs Simha no šī piedāvājuma atteicās pēc tam, kad viņa Daugavpils kopiena uz Jeruzalemi bija nosūtījusi vēstuli, kurā aprakstīja, cik ļoti tā bija pieķērusies savam rabīnam, rakstot, ka *[..] tas ne vien, D-vs pasargi, mūs iznīcinās, bet iznīcinās arī visu diasporu. Galu galā viņš ir autoritāte, kurš spēj atbildēt ikvienam, kuram interesē jebkas par D-va vārdu*⁹. Pirmā pasaules kara laikā, kad liela daļa Daugavpils ebreju devās bēgļu gaitās, Meirs Simha palika pilsētā, jo daži kopienas locekļi nebija pametuši Daugavpili, un viņš nevēlējās pamest savu kopienu. Daugavpilī pastāvēja drēbnieku lūgšanu nams, kas bija nodēvēts *Meera – Simchi lūgšanu nams*.¹⁰ Rīgā bija lūgšanu nams *Meiera Simhe telts*.¹¹ Meirs Simha bija liels anticionists. Kā uzskatāmāko no piemēriem var minēt viņa izteikumus darbā *Oir Someah*:

Kungs brēc no debesīm un paceļ Savu balsi, jo ir radušies jauni dumpinieki un nodevēji, kuri domā par Cionas dibināšanu un valsts veidošanu; un viņi ir izveidojuši standartu, lai savāktu mūsu Eksilu,

solot, ka tuvākajā nākotnē viņi izbeigs visas nelaimes un ka viņi – cionisti, atbrīvos Israēlu no visām tā nelaimēm. Manas lūpas nevar izteikt, nedz arī mana roka var uzrakstīt to, kas ir šo nestabilo vīru sirdīs. Mēs sev jautājam – ko šie neticīgie ir dzirdējuši, ka viņi ir tā devušies uz priekšu? Kas viņus ir aicinājis un ko viņi vēlas no mums? Viņi runā par mūsu atbrīvošanu no eksila, kamēr mēs nevēlamies atbrīvošanu no šo cilvēku rokām, zinot, ka tā gals ir – lai piedod Debesis, iznīcība un liekulība, un tas viss pie viņiem nāk no viņu sirdīm, kuras deg ilgās pēc varas un ietekmes. Mēs nedrīkstam pasteidzināt stundu. Pat, ja valsts dibināšana būtu pamata bauslis un ja mēs dzirdētu Balsi no Debesīm, kas mums teiktu, ka mums ir jāseko dr. Herclam, mums būtu jāsaka, ka Debesu Balsij nebūtu jāpievērš nekāda uzmanība, jo šī cionistu vīzija – lai Debesis piedod, Israēlu ved iznīcībā. Mūsu pienākums ir mūs sargāt no nestabilajiem Hercla un Nordau izteikumu amatā un konspirācijas, un es esmu pārsteigts, ka Mizrabi rabinī cenšas apstrīdēt mūsu skolotāju vārdus, un tā vietā, lai nodarbotos ar saviem tiešajiem pienākumiem, vienojot tos, kas ir uzņēmušies pienākumu vājināt nodevējus cionistus, viņi ar tiem apvienojas pret tiem, kas ir pret šo kustību, it kā patiesībā – lai Debesis piedod, vienīgā Israēla cerība būtu cionisti, kuri noliedz mūsu Svēto Toru.¹²

Jāatzīmē, ka pēc Balfūra deklarācijas pieņemšanas Meirs Simha sāka atbalstīt cionistus, kaut arī formāli nekad nav piederējis kādai cionistu organizācijai. Par to liecina viņa Toras komentāros minētā frāze:

Ebrejiem šķiet, ka Berlīne ir Jeruzaleme. Reiz nāks pērkona un vētras vējš, kas viņus izraus ar saknēm un atmetīs pie tālās tautas, kuras valodu tie nemācījās, un viņi uzzinās, ka ir svešzemnieki.¹³

Tas, ka viņa fotogrāfija atrodas goda vietā *Bnei Akiva* valdes ēkā, liecina, ka šīs kustības biedri prata savienot M. Simhas ortodoksālos uzskatus ar cerībām atgriezties Palestīnā. Vērā ir jāņem arī laiks, kad fotogrāfija bija uzņemta, proti, 1937. gads, kad M. Simha jau bija izteicies par labu cionisma kustībai. 1938. gadā biedrības priekšsēdētājs bija I. Joffe. Biedrība nodarbojās ar dažādu priekšlasījumu organizēšanu par cionisma tematiku. Kā piemērs minams jaunatnes biedrības ar 1938. gada 5. decembri datētais lūgums Iekšlietu ministrijas Baznīcu un konfesiju departamentam atļaut sarīkot *pazīstama Amerikas žīdu darbinieka un Vispasaules Cionistu organizācijas izpildkomitejas locekļa Ņujorkas rabīna Vulfa Golda priekšlasījumu žīdu valodā par tematu: “Palestīna – izšķirošā brīdī”*. Lūgumā bija minēts, ka priekšlasījumā rabīns V. Golds runās par Palestīnas pašreizējo stāvokli, sevišķi pasvītrojot reliģisko ebreju kolonizācijas

nozīmi, par tautas reliģiskām saitēm ar svēto zemi un par izredzēm tuvākajā nākotnē. Pasākums bija paredzēts 7. decembrī Rīgas Peitavas sinagogā, Baznīcu un konfesiju departaments pret šī pasākuma rīkošanu neiebilda.¹⁴ V. Golds¹⁵ bija populārs *Bnei Akiva* jauniešu vidū un pie viņiem bija viesojies vairākkārt, par ko liecina 1937. gada 14. martā uzņemta fotogrāfija, kas attēlo augšminēto rabīnu *Bnei Akiva* kustības telpās jauniešu vidū. Kā nākamo *Hašomer Hadati Bnei Akiva* organizētā pasākuma piemēru var minēt Palestīnas rabīna un rakstnieka Iceka Mordka Pilcza lekcijas žīdu valodā *Sveiciens no Palestīnas*, kas notika 1938. gada novembrī – decembrī Bauskā, Ludzā, Varakļānos, Līvānos, Ventspilī, Preiļos. Pilczs bija Polijas pavalstnieks, pastāvīgi dzīvojošs Telavivā. Priekšlasījumā bija paredzēts runāt par Palestīnu kā par Svēto zemi, par nacionālo un reliģisko atdzimšanu, par Palestīnas kolonizāciju, reliģisko audzināšanu, priekšstatiem par ikdienas dzīvi Palestīnā.¹⁶ Rabīnu Pilczu uzstāties aicināja arī Žīdu nacionālā fonda *Keren Kajemeth Leizrael* biedrība. Priekšlasījumi bija paredzēti Rīgas, Daugavpils, Liepājas un Rēzeknes sinagogās. Kā var redzēt no iesniegtā lūguma (atļaut šos pasākumus) teksta, rabīns pieturējies pie šādām tēzēm: Palestīnas nozīme Svētajos Rakstos, svētās vietas Palestīnā un to nozīme tautas garīgajā kultūrā, žīdu nacionālā atdzimšana Palestīnā un tā pamatojums reliģijā un Torā, šabata svētības un citu Bībeles priekšrakstu ievērošana, līdzšinējā Palestīnas kolonizācija un reliģisko ebreju nozīme tās attīstībā; reliģiskā kolonija *Tifrath Cvi*, *Kfar chassidim*, *Kfar Babruch* u. c.; reliģiskie semināri un skolas, žīdu nacionālā fonda lielā nozīme reliģisko koloniju nodibināšanā, Svēto Rakstu un praviešu aizrādījumi par žīdu tautas atdzimšanu Palestīnā.¹⁷

Acīmredzot tšuvas¹⁸ propagandai nozīme bija, jo *Bnei Akiva* biedri mēdza atgriezties Svētajā zemē, kā var spriest pēc arhīva fotogrāfijas, kurā ir attēlots kustības biedrs Jechiēls ar biedriem pirms došanās uz dzīvi Palestīnā 1937. gadā. Kustību atbalstīja arī meitenes, par ko liecina fotogrāfija, kas uzņemta 1937. gadā un attēlo 26 meitenes pie *Bnei Akivas* valdes ēkas Rīgā. Populāri bija arī pasākumi zaļumos, kā to var vērot organizācijas fotogrāfijās, kas attēlo *Bnei Akiva* biedrus *Lag BaOmer*¹⁹ laikā Imantā (1936).

Hašomer Hadati Bnei Akiva bija mēģinājumi publicēt izdevumus, kuros tiktu pausti viņu uzskati par reliģiju un cionismu. Zināms, ka tūliņ pēc dibināšanas 1934. gada martā viņi izdeva viena numura izdevumu ivritā – *אגודת בני אקבה* (Cijona). Avīzes ievada rakstā *Pirmais solis* Pinhas Kleinšteins par avīzes nozīmi raksta, ka:

*Katra partija visus savus spēkus velta avīzes, kas kalpo tās mērķiem, izdošanai. Tieši avīze biedrus apvieno monolitā. Avīze sniedz iespēju apvienot idejas.*²⁰

Tālāk viņš uzsver, ka avīzes mērķis ir *Tora ve Avoda* ideju popularizēšana plašākās masās.

1934. gada maijā *Hašomer Hadati Bnei Akiva* ivritā izdeva vēl vienu viena numura izdevumu *תורה ודבר* (*Tora un darbs*), kura ievadrakstā organizācija vēlreiz piesaka sevi, rakstot:

*Mēs uzstājamies, lai visi dzirdētu, ka organizācija Hašomer Hadati Bnei Akiva ir vadošā Tora ve Avoda ideju jomā, ka tā balstās uz patiesā jūdaisma uzskatu pamatiem. Šāda organizācija ir laikmeta prasībām atbilstoša. Šeit tiks uzsvērtas tās vērtības, no kurām Hašomer Hadati ir cēlies: vienotība ar Izraēlu, Tora un darbs, sasniegumi abās šajās jomās, to ievērošana un saglabāšana, valsts celtniecība, tiekšanās pēc tuvojošās atpestīšanas. Šie un tiem līdzīgi principi ir tie, kas atrodas Toras un darba devīzē, tā skar laikmeta prasību, ar šīm vērtībām tiek celta Erec Israel. Jo ebreju tautas gaisma nenāks no darbiem diasporā, bet celsies pār Izraēla zemi, kas tiek celta un atbrīvota ar tās dēlu rokām. Nedomāties ebreju tauta pilnīgai atdzimšanai bez tās dvēseles pamodināšanas, ebreju dvēsele atrodas visās iepriekšminētajās lietās, bez kurām nav pilnīgas nacionālas brīves un tā nevar būt stabila. Lūk – daļa no tautas sirds.*²¹

Šajos rakstos ir redzami *Hašomer Hadati Bnei Akiva* uzstādītie mērķi un idejas – pirmkārt, organizācija balstās uz jūdaisma pamatiem, otrkārt, tās mērķis ir atbalstīt un veicināt ebreju pārcelšanos uz Palestīnu, ebreju valsts veidošana un atpestīšanas tuvināšana ar saviem darbiem, kas ir saskaņā ar A. I. Kuka reliģiskā cionisma idejām. Redzams arī, ka organizācija savus izdevumus izdeva ivritā, tādējādi orientējoties uz ivritā lasošo auditoriju.

1940. gadā organizācija Latvijā tika likvidēta.

1950. – 1960. gados Izraēlā *Bnei Akiva* bija aptuveni 9000 biedru.²²

Par jauniešu reliģiskā cionisma organizāciju *Hašomer Hadati Bnei Akiva* darbību nav zināms daudz, tomēr materiāli, kurus izdevās iegūt arhīvos un izdevumos, liecina, ka šīs organizācijas biedri bija aktīvi un ieinteresēti reliģiskā cionisma ideju nesēji. Par to liecina gan tas, kā bija noformētas viņu Rīgas mītnes iekštelpas, izmantotā simbolika, gan tas, ka viņi bieži aicināja viesoties ievērojamas autoritātes, kā, piemēram, rabīnu V. Goldu, uzstāties un informēt viņus par aktualitātēm Palestīnas kolonizācijā un kā tas korelējas ar Svētajiem Rakstiem, ka biedri devās

dažādos kopīgos izbraucienos, nometnēs, kopā atzīmēja jūdu svētkus, studēja Svētos Rakstus un interesējās par Palestīnu. Lai arī nav zināms precīzs skaits repatriantu, bet, spriežot pēc *Ghetto Fighters House* arhīva materiāliem, tādi noteikti bija, kas liecina par *Bnei Akiva* biedru pārliecību par savas organizācijas atbalstītajām reliģiskā cionisma idejām. Tas, ka jaunieši, kuri atbalstīja tieši reliģiskā cionisma idejas, bija apvienojušies atsevišķā ar M. Nuroka ietekmi nesaistītā organizācijā, liecina par patiesu interesi tieši par reliģiskā cionisma ideoloģiju, nesaistīti ar kādiem pagātnes notikumiem.

Reliģiskām vai politiskām idejām vienmēr nozīmīgs ir arī jaunatnes atbalsts. Reliģiskā cionisma idejas Latvijas ebreju jauniešu vidū guva atsaucību, un ir ziņas par trim organizācijām – *Ceirei Mizrahi*, *Bat Jehuda* un *Hašomer Hadati Bnei Akiva*. Tieši par pēdējās organizācijas darbību ir izdevies uzzināt daudz jaunu arhīva materiālos un presē balstītu informāciju, kas sniedz uzskatāmu ieskatu organizācijas darbībā, parādot, ka šīs organizācijas jaunieši bija aktīvi un ieinteresēti reliģiskā cionisma kustības ideju atbalstītāji un paudēji.

¹ Волкович Б. *Сионистское движение в Латвии (1918 – 1940)*. Кн. 1. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2008, c. 174.

² Там же.

³ Волкович Б. *Сионистское движение в Латвии (1918 – 1940)*. Кн. 2. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2009, c. 56.

⁴ Kibucis (ivr. קיבוץ) ir kolektīva kopiena Izraēlā, kas sākotnēji balstījās uz cionisma un sociālisma ideāliem un to locekļi *kibucņiki* nodarbojās ar lauksaimniecību. Mūsdienās notiek darbs arī citās nozarēs, piemēram, rūpnīcās un moderno tehnoloģiju uzņēmumos.

⁵ *Valdības Vēstnesis* 1934. gada 21. marts.

⁶ LVVA, f. 3724, 1. apr. lieta nr. 7595C, 65. lpp.

⁷ Волкович Б. *Сионистское движение в Латвии (1918 – 1940)*. Кн. 1. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2008, c. 167.

⁸ Sešstaru zvaigzne (Dāvida zvaigzne), kas kopš 17. gadsimta tiek izmantota kā jūdaisma simbols.

⁹ Press B. *The Murder of the Jews in Latvia: 1941 – 1945*. Northwestern University Press, n.d., p. 7.

¹⁰ LVVA, f. 1370-1, 2389, 1.–2. lpp.

¹¹ LVVA, f. 1370-1, 2417, 1. lpp.

¹² Domb I. *The Transformations: The Case of Neutrei Karta*. Hachomo, 1989, pp. 183–186.

¹³ *Двинский голос* 23 мая 1933 года.

¹⁴ LVVA, f. 1370-1, 2673, 375.–376. lpp.

¹⁵ Rabīns Vulfs (Zeevs) Golds bija izglītojis ješivā *Mir*, tad Lidā *Torah voDaas* ješivā, kurā Toras studijas tika apvienotas ar sekulāro priekšmetu pasniegšanu. 18 gadu vecumā viņš pārcēlās uz ASV, kur aktīvi darbojās dažādās pilsētās, ceļoja pa ASV un Kanādu, dibinot *Mizrabi* kustības nodaļas, un 1932. g. kļuva par ASV *Mizrabi* prezidentu. 1935. g. pārcēlās uz Palestīnu, kur vadīja Toras un kultūras izglītības departamentu diasporā. M. Nuroks viņa 60. dzimšanas dienai veltītajā rakstā minēja, ka viņš *Mizrabi* idejām piesaistīja tūkstošiem cilvēku gan ASV, gan citās pasaules valstīs.

¹⁶ LVVA, f. 1370-1, 2673, 211. lpp.

¹⁷ LVVA, f. 1370-1, 2673, 214. lpp.

¹⁸ Atgriešanās pie ticības un *Erec Israel*.

¹⁹ Atsauce uz Lev. 23:15, kur tiek dots norādījums skaitīt dienas no *Pesah* līdz *Šavuot* svētkiem. Dienu skaitīšana palīdz veidot saikni starp *Pesah* svētkiem un Toras dāvināšanu.

²⁰ ציונה, ביטן תרצ"ד.

²¹ Turpat.

²² Baumel-Schwartz J. T. *Perfect Heroes: the World War II Parachutists and the Making of Israeli Collective Memory*. University of Wisconsin Press, 2010.

LITARATŪRA

Baumel-Schwartz J. T. *Perfect Heroes: the World War II Parachutists and the Making of Israeli Collective Memory*. University of Wisconsin Press, 2010.

Domb I. *The Transformations: The Case of Neutrei Karta*. Hachomo, 1989.

LVVA, f. 1370-1, 2389.

LVVA, f. 1370-1, 2417.

LVVA, f. 1370-1, 2673.

LVVA, f. 3724, 1. apr. lieta nr. 7595C.

Press B. *The Murder of the Jews in Latvia: 1941 – 1945*. Northwestern University Press, n.d.

Valdības Vēstnesis 1934. gada 21. marts.

Волкович Б. *Сионистское движение в Латвии (1918 – 1940)*. Кн. 1. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2008.

Волкович Б. *Сионистское движение в Латвии (1918 – 1940)*. Кн. 2. Daugavpils: Daugavpils Universitātes Akadēmiskais apgāds “Saule”, 2009.

Двинский голос 23 мая 1933 года.

Ольга Алексеева

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ НАД ЕВРЕЯМИ В ЛАТВИИ, ОБВИНЕННЫМИ В ПРЕСТУПЛЕНИЯХ ПРОТИВ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (1940 – 1986)

Summary

Political Trials of Jews Charged With Crimes Against the Soviet Power in Latvia (1940 – 1986)

Looking through the Latvian State Archives Stock № 1986 named ‘The criminal cases of persons accused of crimes against government by the Latvian SSR Committee for State Security (KGB)’, the research (which is still being developed) involves a study of documents related to Jews. Materials from this archives stock are mainly related to persons who were prosecuted, arrested, and charged with political offenses against the Soviet regime. Overall, the Latvian State Archives Stock № 1986 includes more than 52 thousand cases. Documents of this stock can be evaluated as quite complete and comparatively varied, thus, it should be taken into account that the content of these materials is tendentious, multi-layered and ambiguous. During the research several databases, which summarize the details of the arrested Jews in the Latvian SSR, are compiled. The main goal of this research is to get a view of the impact of arrests on the development of Jewish national movement in the Latvian SSR.

Key-words: criminal cases, Jews, national movement, Soviet regime

*

Данная научно-исследовательская работа (на начало 2012 г. – стадии разработки) посвящена изучению чрезвычайно важного и актуального вопроса, затрагивающего тему об арестах и политических процессах над евреями в Латвии. Данная работа является инновативным и перспективным исследованием как с точки зрения количества материалов и дальнейшего развития темы, так и с точки зрения важности полученной информации. Немаловажным аспектом является и обширность этого исследования.

В ходе исследования планируется выявить и изучить все уголовные дела лиц еврейской национальности, арест которых был произведён в Латвийской ССР. Цель данного исследования – изучение

характера и динамики арестов евреев в Советской Латвии (с использованием метода сбора и обобщения данных). Главная цель исследования — получение представления о влиянии арестов и приведшей к ним деятельности на развитие еврейского национального движения в Латвийской ССР.

Найти ответы на вопросы, как, когда, кто и кого арестовал, можно благодаря тому, что в Латвийском Государственном архиве хранятся уголовные дела из бывшего архива Комитета Государственной Безопасности (КГБ) при Совете министров Латвийской ССР. Таким образом, основной группой использованных материалов стали документы из Латвийского Государственного архива (фонд № 1986, Уголовные дела КГБ Латвийской ССР по обвинению лиц в особо опасных преступлениях, совершённых против государства). Состав этой группы документов расценивается как весьма полный и сравнительно разнообразный. Критичней всего из этих документов необходимо расценивать именно протоколы допросов заключённых, так как они имеют двойственный характер. Содержание этих документов — тенденциозное, многослойное и неоднозначное, а цель создания этих документов — добиться в наиболее короткие сроки признания заключённого в «преступлениях против советской власти». Однако, как уникальный и весьма своеобразный исторический источник, эти документы занимают определённое место как в истории Латвии, так и в данном исследовании¹.

Состав этой группы материалов расценивается как весьма полный и сравнительно разнообразный.

Дела этого фонда (в большинстве случаев) включают в себя следующие группы документов:

- документы на арест человека и документы, которые были оформлены при обыске (ордер на арест, анкета, заполненная арестованным, выписка о предыдущей судимости, дактолокарта — т.е. карта с отпечатками пальцев, фотографии — анфас и в профиль, ордер на обыск, протокол обыска, квитанции об изъятых при обыске вещах и др. документы);
- следственные материалы (протоколы допросов, показания свидетелей, протоколы конфронтации сведений, решения о предъявлении обвинения, доносы и др. документы);
- документы о следственном заключении (т.е., сам протокол о следственном заключении, медицинские справки осуждённых и другие записи обвинения).

Стоит отметить, что во многих делах данного фонда есть и другие документы государственных учреждений Латвийской ССР (различные акты, справки и т.д.), а также паспорта, различные удостоверения, дипломы осуждённых, вещественные доказательства, в том числе и письма, дневники, встречаются и, например, стихи, рассказы и рисунки подсудимых, вырезки из газет и журналов (в том числе — присланные из заграницы), копии «самиздатов» и др.

В отдельную группу стоит выделить и документы, составленные самими подсудимыми — это различного рода заявления и ходатайства, которые связаны с ходом следствия и с режимом ареста; а также в отдельную группу можно выделить документы суда: это протоколы судебных заседаний, решения суда и их выписки, кассационные жалобы (или обжалование решения суда) и др.

Во многих делах есть и акты о смерти заключённого и его захоронении; а также акты об исполнении высшей меры наказания. В конце многих дел добавлены и документы о реабилитации.

Параллельно многим уголовным делам составлялись личные, или так называемые надзорные дела. В них главным образом обобщены копии процессуальной документации, а также переписка репрессивных учреждений об арестованном.

Стоит указать на то, что эти материалы как исторический источник до этого сравнительно мало расценивались и изучались. Причины этой ситуации — объективные и субъективные обстоятельства (особый статус данного фонда, специфика документации дел, секретность деятельности учреждений, которые вели данную документацию и др. аспекты). К тому же, учитывая специфику КГБ, были введены по защите данных физических лиц особые законы, которые влияют на доступ к документам данного архива и их использование в исследовательских целях. Стоит брать во внимание и то, что документы данного фонда содержат и сенситивную личную информацию (сведения о расе человека, его этнической принадлежности, сведения о его религиозных, философских и политических убеждениях, сведения о его участии в профсоюзах, а также информацию о его состоянии здоровья)². (Bambals, A.; *Latvijas PSR perioda fondi; No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā: 1940 – 1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs.*)

В общем итоге фонд № 1986 Латвийского Государственного архива насчитывает около 52612 дел. Что же касается лиц еврейской национальности, которые были арестованы в Латвийской ССР, то стоит отметить, что их выявление довольно трудоёмкая и кропотливая ра-

бота. Справочник *От НКВД до КГБ. Политические процессы в Латвии, 1940 – 1986*³ содержит указатель жителей Латвии, обвинённых в преступлениях против советской власти, но в этом издании не указывается национальность арестованного, к тому же картотека Государственного архива о делах арестованных предназначена только для служебного пользования (в связи со спецификой личностного характера этой группы документов), но и там не всегда строка о национальности арестованного заполнялась. Таким образом, единственный способ выявления евреев – отбор дел при просмотривании анкет арестованных, которые вшиты в дело каждого арестованного. Но учитывая количество дел (более чем 52 000) и то, что почти каждое второе дело состоит из нескольких томов (например, есть дело, состоящее из 36 томов, а каждый том дела, соответственно указанию по их составлению, примерно около 300 листов), эта работа требует больших усилий.

Работая над этим исследованием, его автор составляет прежде всего рабочую базу данных, где указывается краткая информация об арестованном. Фрагмент базы данных (№ дела, имя, фамилия, год и место рождения, краткая информация, см. иллюстрацию № 1):

P-2963-L	Rivīns	Bravarnieks	1896	Daugavpils	Nelikumīgas valūtas operācijas.
45309	Marks	Bravermans	1958	Rīga	Kontrabanda un spekulatīva rakstura darījumi.
P-208-L	Maše	Breners	1904	Liepājas apr.	Politiskās policijas ziņotāja no 1928.g.
P-5766-L	Morduhs	Bunimovičs	1887	Polija	Cionistu organizācijas "Olimps" biedrs, tirgotājs, veikala īpašnieks.
P-4396-L	Meijers	Butins	1907	Krāslava	Tirgotājs, kontrrev. "Trumpeldors" loceklis.
P-9033-L	Abrams-Soloma	Cinmanis	1886	Polocka	Valūtas operāciju pārķēpšana.
P-3250-L	Boriss	Cnaimers	1900	Ventspils	Latvijas spiegs Volškas pilsētas aviotehnikumā.
P-1787-L	Hanna-Šeina	Dakša	1911	Daugavpils	Turēja aizdomas par sadarbību ar gestapo.
45143	Jakovs	Dimanšteins	1921	Daugavpils	Valūtas darījumu atbalstītāns.
P-2532-L	Cecīlija	Feldmans	1904	Šauli, Lietuva	Neapmierināta ar dzīvi Pad. Sav., bija nodoms nelegāli izbraukt uz ārzemēm.
P-1468-L	Henrieta	Fiks	1908	Daugavpils	Turēja aizdomas spiegošanā par labu ārzemju izlūkdieneistam.
20263	Hiršs	Florencs	1899	Aizputes apr.	Pretpadomju agitācija.
20263	Elka	Florencs	1897	Liepāja	Pretpadomju agitācija.
P-3760-L	Solomons	Fuks	1901	Rīga	Trockistu organizācijas dalībnieks.
379	Perecs	Gercenberg	1919	Harkova	Mēģinājums bēgt uz ārzemēm.

Иллюстрация № 1

Следовательно, заполняется составленная справочная анкета и, соответственно, составляются статьи энциклопедического характера о каждом арестованном еврее. Информационная сторона этих энциклопедических статей на каждого арестованного еврея носит всеобщий характер, так как в них обобщена максимальная информация об арестованном – биографические сведения, автобиография и характеристики, награды и премии, сведения о родственниках, информация об аресте, в некоторых случаях и дальнейшая судьба после ареста и т. д.

Пример справочной анкеты (сводка данных на каждого арестованного и его фотография, см. иллюстрацию № 2):

<u>Данные на каждого арестованного</u>	
<ul style="list-style-type: none">• имя, фамилия, отчество:• дата и место рождения:• место проживания до ареста:• профессия, специальность:• последнее место работы или род занятий до ареста:• гражданство:• партийная принадлежность:• образование:• судимость:• состав семьи:• служба в армии:• дата ареста:• органы, которые проводили арест:• приговорили (когда, кто, по какой статье, на сколько лет):	<p><u>(фотография)</u></p>  <ul style="list-style-type: none">• обвиняется в том, что:• мера наказания:• изменение или отмена решения:• находится в заключении:• освобождение:• на поселении находится (ась):• освобождён (а):• дата смерти (причина):• реабилитирован (а):• некоторые дополнительные данные:

Иллюстрация № 2

Примеры энциклопедических статей на каждого арестованного (см. иллюстрацию № 3):

Примеры
(энциклопедическая статья на
каждого арестованного)

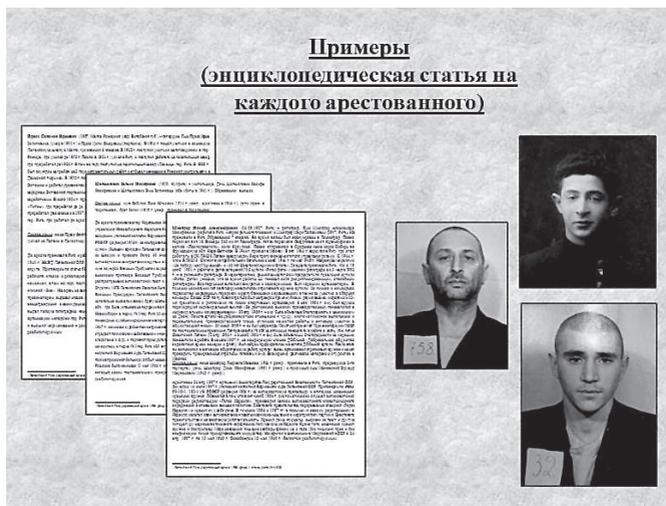


Иллюстрация № 3

Стоит отметить то, что во многих делах имеются фотографии, поэтому создаётся и фототека арестованных. В основном это фотографии арестованных, сделанные при составлении дела, или фотографии из паспортов или других документов.

Примечательно, что начиная с 1940 г. жителей Латвийской ССР судили в соответствии с Уголовным кодексом соседней республики — Российской Федерации. Это продолжалось до 1961 г., когда был принят Уголовный кодекс Латвийской ССР.

Несмотря на то, что на данный момент не выявлены все арестованные в Латвийской ССР евреи и их судьбы, однако уже обобщённый массив материалов позволяет проследить некоторые выводы и тенденции. Основываясь на характере выдвинутых в ходе следствия обвинений, политические процессы против евреев можно условно разделить на следующие группы⁴:

- евреи, которые хотели нелегально эмигрировать из Советского Союза. Это квалифицировалось как *измена Родине* или *попытка измены Родине*;
- евреи, пережившие Холокост, главным преступлением которых было *сотрудничество* с немецко-фашистскими захватчиками в то время, когда эти люди были заключены в гетто. В обвинительных заключениях это квалифицировалось как *измена Родине*;
- представители еврейской интеллигенции (писатели, журналисты, педагоги), которые до аннексии Латвии Советским Союзом жили в независимой Латвийской Республике и активно участвовали в еврейской общественной и культурной жизни. Они были арестованы по различным обвинениям (шпионаж, антисоветская или контрреволюционная деятельность, антисоветская пропаганда) по «печально» знаменитой 58-й статье Уголовного кодекса РСФСР. Многие из них тоже пережили Холокост, но причина их ареста не была связана с пребыванием в гетто;
- евреи, связанные с возобновлением деятельности религиозных общин. Причина их ареста была связана именно с религиозной деятельностью;
- прослеживаются и случаи, связанные с деятельностью в финансовой сфере;
- аресты, связанные с деятельностью евреев-активистов (издательство, распространение и чтение «самиздата»).

Примеры произведённых арестов евреев в Латвийской ССР.

Врач Рудовс Лев до ареста проживал в Риге и работал заместителем главного врача республиканского туберкулёзного диспансера.

Арестован 3 июля 1951 г. органами КГБ Латвийской ССР. Осуждён 13 декабря 1951 г. уголовной коллегией Верховного суда Латвийской ССР. Приговорён за недонесение, антисоветскую пропаганду и агитацию. Обвинялся в том, что с 1944 г. по 1951 г. хранил в своей квартире литературу антисоветского содержания. При обыске была изъята литература: Дубнов *История евреев в Европе* в 4 томах, Дубнов *Новейшая история еврейского народа* в 3 томах и др. Согласно заключению Главлита Латвийской ССР, перечисленные книги носили антисоветский, буржуазно-националистический характер, были идеологически вредны и подлежали изъятию из обращения. Вышеперечисленные книги считали вещественным доказательством. К тому же, в период с 1945 г. по 1946 г. Л. Рудовс знал о готовящихся и совершённых нелегально побегах за границу лиц еврейской национальности, о чём не донёс органам власти. Мера наказания: лишение свободы сроком на 8 лет. Решение изменено 29 декабря 1955 г. Президиумом Верховного суда Латвийской ССР, сокращён срок наказания до 5 лет. Применена амнистия 27 марта 1953 г. и Л. Рудовс был освобождён из заключения, где находился с 3 июля 1951 г.⁵

Слесарь Самуил Портной до ареста проживал в Риге и работал докером-механиком в Рижском морском торговом порту. Арестован 27 марта 1981 г. Осуждён 23 июня 1981 г. Приговорён по статьям 15-2 и 78-1 УК Латвийской ССР за попытку незаконного выезда из СССР. Обвинялся в том, что в сентябре 1980 г. решил незаконно выехать за границу и с целью изучения возможного выезда морским путём на одном из судов заграничного судоходства устроился на работу в Рижский морской торговый порт. 26 марта 1981 г. он, имея при себе деньги в сумме 275 руб., 2 фляги с чаем, сухари, 2 пакета с изюмом, 5 полиэтиленовых пакетов и другие предметы, проник на склад легковых автомобилей Рижского морского торгового порта, вскрыл опломбированный багажник автомашины ВАЗ, предназначенной для отправки за границу, залез внутрь, закрыл крышку багажника и соединил концы проволоки внутри багажника, оставив пломбу снаружи, создав тем самым видимость, что багажник опломбирован. В тот же день эта автомашина со спрятавшимся в ней С. Портным была погружена на теплоход *Механик Герасимов* Латвийского морского пароходства для отправки в Бельгию. Таким образом, он пытался незаконно выехать за границу, однако 27 марта 1981 г. в 04 часа 05 минут С. Портной был обнаружен нарядом отдельного контрольно-пропускного пункта «Рига» и задержан. Мера наказания: лишение свободы сроком на 2 года и 6 месяцев⁶. (ЛГА, 1986. ф., 1. оп., 45301 д.)

Выводы

Материалы данного фонда относятся к лицам, которые были осуждены, арестованы и обвинены за деятельность политического характера против советского режима. По советской юридической терминологии все эти люди были обвинены в криминальных преступлениях, так как термина «политические преступления» не существовало. Все деяния, которые квалифицировались как нелояльное проявление к СССР (а их интерпретирование было очень обширным), являлись криминальными преступлениями.⁷ Стоит указать на то, что во многих случаях юридически чёткую формулировку (а не описание) действий осуждённых лиц может дать только квалифицированный юрист после тщательного изучения дела. Это не задача историков.⁸

Данное исследование по своему содержанию и сведениям, планируемому получить по его окончании, является новаторским в том плане, что будут обобщены все имена и дела арестованных евреев, так как до этого в различных исследованиях рассматривались лишь отдельные случаи (что также характеризует сравнительно низкий уровень изучения данной проблемы).

Исследование выявило то, что арестам, проводимым в Советской Латвии, подвергались и евреи из других республик Советского Союза и стран ближнего зарубежья, которые на момент ареста находились на территории Латвийской ССР, а так же имеются отдельные примеры арестов евреев — граждан европейских стран, что подчёркивает межрегиональный аспект изучаемого вопроса.

Для полноценного научного освоения, изучения и оценки этих документов потребуется длительное время, поэтому важно начать активное и интенсивное вовлечение этой группы документов в научный оборот. Однако стоит указать, что, учитывая условия создания этих документов, историческую ситуацию и тенденциозные цели создания этих документов, информацию из них можно будет использовать только после тщательного анализа и критики источника.

¹ Bambals A. *Izvestie 1941. gada 14. jūnijā*. <http://www.lvvarhivs.gov.lv/dep1941/gram1.php?param=2#Top> (skatīts 20.01.2012)

Ērglis D. *Kad rokās grāmata – dokuments par čekas upurim Latvijā*. <http://vip.latnet.lv/lpra/politpravas.htm> (skatīts 25.01.2012)

² Bambals A. *Latvijas PSR perioda fondi. No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā: 1940 – 1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs*.

³ No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā: 1940 – 1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs. *Latvijas Arhīvi*, 1999, Nr. 2.

⁴ Sk. Šneidere I. *Represijas pret Latvijas ebrejiem pēc Otrā pasaules kara*. http://vip.latnet.lv/lpra/16okt_shneidere.htm (skatīts 27.01.2012). Шнейдере И. Замыслы и реальность: евреи в Латвии в 1945 – 1953 гг. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 3-й международной конференции, Рига, 25–27 окт. 1999 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2000, с. 437–446. Шнейдере И. Преследования переживших Холокост евреев Латвии после Второй мировой войны. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 4-й международной конференции, Рига, 20–22 нояб. 2001 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2002, с. 408–418. Шнейдере И. Фальсификация обвинений в МГБ СССР: по материалам следственных дел евреев, арестованных в Латвии в 1953 г. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 5-й международной конференции, Рига, 16–17 нояб. 2003 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2005, с. 441–451. Šneidere I. *Latvijas ebreji un padomju režīms, 1944 – 1953. Latvijas ebreji un padomju vara 1928 – 1953. Zinātnisks apcerējums*. Rīga, LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2009, 215.–255. lpp.

⁵ ЛГА, 1986. ф., 1. оп., 6199 д.

⁶ ЛГА, 1986. ф., 1. оп., 45301 д.

⁷ Ērglis D. *Kad rokās grāmata – dokuments par čekas upuriem Latvijā*. <http://vip.latnet.lv/lpra/politpravas.htm> (skatīts 25.01.2012)

⁸ Šneidere I. Рецензия о книге: *No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā 1940 – 1986: Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs*. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 3, 1999, 171.–174. lpp.

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ

Bambals A. *Izvestie 1941. gada 14. jūnijā*. <http://www.lvarhivs.gov.lv/dep1941/gram1.php?param=2#Top> (skatīts 20.01.2012.)

Bambals A. *Latvijas PSR perioda fondi. No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā: 1940 – 1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs*.

Ērglis D. *Kad rokās grāmata – dokuments par čekas upuriem Latvijā*. <http://vip.latnet.lv/lpra/politpravas.htm> (25.01.2012)

Latvijas PSR perioda fondi. <http://www.lvarhivs.gov.lv/index.php?id=8101> (skatīts 25.01.2012)

No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā: 1940 – 1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs. *Latvijas Arhīvi*, 1999, Nr. 2.

Šneidere I. *Latvijas ebreji un padomju režīms, 1944 – 1953. Latvijas ebreji un padomju vara 1928 – 1953. Zinātnisks apcerējums*. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2009, 215.–255. lpp.

Šneidere I. No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā 1940 – 1986: Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs (recenzija). *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls*, Nr. 3, 171.–174. lpp.

Šneidere I. *Represijas pret Latvijas ebrejiem pēc Otrā pasaules kara*. http://vip.latnet.lv/lpra/16okt_shneidere.htm (skatīts 27.01.2012)

Valsts drošības komitejas kartotēka. (Доступна: Латвийский Государственный архив).

Vīksne R., Kangers K. (red.) *No NKVD līdz KGB. Politiskās prāvas Latvijā: 1940 – 1986. Noziegumos pret padomju valsti apsūdzēto Latvijas iedzīvotāju rādītājs*. Rīga: Latvijas vēstures institūta apgāds, 1999, 975. lpp.

Латвийский Государственный архив, 1986. фонд, 1. опись, 45301 д.

ЛГА, 1986 ф., 1 оп., 6199 д.

Шнейдере И. Отзвуки «дела врачей» в Риге и местные еврейские интеллектуалы. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 2-й международной конференции, Рига, 25 – 27 авг. 1997 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 1998, с. 369–378.

Шнейдере И. Замыслы и реальность: евреи в Латвии в 1945 – 1953 гг. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 3-й международной конференции, Рига, 25–27 окт. 1999 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2000, с. 437–446.

Шнейдере И. Преследования переживших Холокост евреев Латвии после Второй мировой войны. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 4-й международной конференции, Рига, 20–22 нояб. 2001 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2002, с. 408–418.

Шнейдере И. Фальсификация обвинений в МГБ СССР: по материалам следственных дел евреев, арестованных в Латвии в 1953. *Евреи в меняющемся мире: Материалы 5-й международной конференции, Рига, 16–17 нояб. 2003 г.* Рига: Центр изучения иудаики Латвийского университета, 2005, с. 441–451.

Виктория Шалдова

ХОЛОКОСТ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ: ОПЫТ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Summary

Empiric Research of the Holocaust as a Social Memory Phenomenon

The present study describes social memory as the influence of important historical events faced by ancestors upon value-meaning and identification areas of descendants. The Holocaust was chosen as a key event due to its importance. We consider that family experience of significant events positively influences the conscious and unconscious attitudes to the event, optimizes social adaptation, and facilitates identification and socialization mechanisms of younger generation. 30 Jewish youths (13 males and 17 females) without family experience of the Holocaust and 30 (16 males and 14 females) whose relatives survived ghettos and concentration camps participated in the research. Specially constructed questionnaire, value research method by Rokich and two projective tests were used in the research. The hypothesis about facilitating the effect of the traumatic family experience to the attitudes to the event was not approved but significant distinctions in hierarchies of instrumental and terminal values were observed. Also, positive influence of the Holocaust family experience on the social adaptation, achievements motivation and locus of the control was distinguished.

Key-words: Holocaust, social memory, experience, questionnaire, descendants

*

В художественной литературе описано множество случаев, когда произошедшее с предками более актуально, чем современность. Эти явления и состояния носят разные названия: память предков, чужие воспоминания, призраки прошлого. Несмотря на важность проблемы, социальная память крайне редко обсуждается в научных работах, причем чаще всего – поэлементно: как социальные представления в психологии, ментальность в истории, трансформация культуры в культурологии.

В данной работе явление социальной памяти обсуждается в ракурсе, отличном от большинства работ. Мы понимаем социальную память как влияние событий, пережитых предками, на потомков. Мы предполагаем наличие не зафиксированной в материальных источниках информации, циркулирующей в рамках семьи и определяющей некоторые аспекты когнитивной, эмоциональной и поведенческой сферы личности потомков. Способы передачи информации о пережитых событиях заключены не только в устных семейных историях, но и в стиле воспитания детей, семейном укладе, жизненных установках членов семьи, переживших эти значимые события. С другой стороны, семейный опыт значимых событий влияет не только на когнитивное и эмоциональное отношение молодого поколения к ним, но и на более глубокие, непосредственно не связанные с этим опытом личностные образования, что и является результатом воздействия социальной памяти.

Такое значимое событие как Холокост выбрано для анализа не случайно. С одной стороны, истребление шести миллионов человек только за принадлежность к определенной национальности не может оказаться незамеченным представителями этой национальности. По результатам американских исследователей, Холокост как наиболее важный символ еврейской культуры и истории рассматривают 85% взрослых американцев еврейского происхождения.¹ С другой стороны, еще живы люди, пережившие гетто или концлагерь, видевшие смерть своих близких и участвующие сейчас в воспитании внуков. В то же время есть множество еврейских семей, где нет непосредственного опыта Холокоста.

Таким образом, существует возможность выяснить не только наличие социальной памяти, но и определить, является ли семейный опыт пережитых событий необходимым условием их влияния на последующие поколения или социальная память существует и на макроуровне, являясь атрибутом не семьи, но народа.

Исследование проводилось на основе специально разработанной анкеты, трех тестов, один из которых направлен на изучение ценностно-смысловой сферы, а два других представляют рисуночные проективные методики.

В основной части исследования опрашивались две категории респондентов: 30 молодых людей 16–22 лет обоих полов, чьи родственники не пережили Холокост, и 30 человек, в чьих семьях был такой экстремальный опыт. Вторую группу составили учащиеся одиннадцатых классов еврейских школ г. Москвы и г. Риги, внуки

людей, переживших Холокост и прошедших войну на фронте или в эвакуации.

В анкету были включены следующие группы вопросов: а) посвященные знанию о Холокосте (количество погибших, места уничтожения, знание других народов, подвергшихся геноциду и т.д.); б) затрагивающие отношение к Холокосту (нужно ли рассказывать детям о Холокосте, почему, рассказывали ли вам в семье об этом, ассоциации со словами, непосредственно связанными с Холокостом: гетто, немцы, Варшава, расстрел и т. д.); в) на национальную идентификацию (от кого вы узнали о своей национальности, какие чувства вызывает у вас принадлежность к ней, предложение написать 7 прилагательных, характеризующих представителя национальности респондента, значение национальности при знакомстве, отношение к национальным традициям). В анкету также были включены проективные вопросы, направленные на выявление бессознательных структур, а именно, словесные ассоциации и незаконченные предложения.

Ценностно-смысловая сфера респондентов исследовалась с помощью методики изучения ценностных ориентаций (ЦО). Данная методика, адаптированная Д. А. Леонтьевым, заключается в шкалировании фиксированного и заранее известного набора ценностей по задаваемым инструкцией шкалам с помощью ранжирования. В основе ее лежит методика М. Рокича, который различает два класса ценностей — терминальные и инструментальные. Стимульным материалом здесь служат два списка ценностей — терминальных и инструментальных (по 18 качеств в каждом). Испытуемому предлагается проранжировать оба списка ценностей, а потом оценить в процентах степень реализованности каждой из них в своей жизни.²

Кроме этого, респондентам предлагалось два задания со следующей инструкцией: *на одном листе нарисуйте прошлое, настоящее, и будущее, на другом — страх, и напишите несколько слов о чувствах, у вас возникающих. Старайтесь рисовать не конкретные предметы, а символы. Качество рисунка роли не играет.*

Результаты, полученные на основе опросника ценностных ориентаций, показали, что подростки с опытом Холокоста в семье более ориентированы на успешную адаптацию и позиционирование в социуме как в рациональной, так и в эмоциональной сфере, в то время как респонденты второй группы ставили на первое место комфорт и гармонию внутреннего мира.

Кроме того, подростки первой группы руководствуются идеалом рационального человека, достигая определенных целей, в то время как во второй группе таких тенденций не замечалось. В целом, представители первой группы проявляют более высокий уровень притязаний, мотивацию к достижению, ориентацию на будущее, игнорирование многих факторов, мешающих продвижению вперед, выше ценят свою семью, предположительно более сплоченную, и вовлечены в ее жизнь активнее, чем члены второй группы.

Респонденты первой группы демонстрировали более выраженную индивидуалистическую позицию, ориентацию на личные цели. Запросы их сравнительно высоки, и в то же время они признают наличие в социуме позиций с более выраженными запросами, которые являются для них ориентиром.

Суммируя результаты анкетирования, мы сделали следующие выводы, часть из которых расходилась с результатами опросников ЦО.

Во-первых, как выяснилось, отношение к Холокосту, геноциду, антисемитизму и т.д. гораздо более эмоционально окрашено у подростков, в чьих семьях нет опыта Катастрофы. В обеих группах (22 рисунка страха в группе с опытом Холокоста и 24 рисунка во второй группе) свастика заняла по численности первое место: по шесть рисунков в каждой группе. В тесте словесных ассоциаций на слово «страх» 13% ассоциаций в первой группе и 18% во второй были связаны с Холокостом, а также фашизмом, нацизмом, погромом, катастрофой и т.д. Подобная ситуация и со словами «горе» (6% и 10% «военных» ассоциаций соответственно), «погром» (10 и 12%), «ужас» (67% и 33%), «антисемитизм» (11% и 16%). Как видно, в большинстве случаев подростки, не испытывавшие на себе прямого влияния родственников, переживших Холокост, демонстрируют гораздо более эмоционально окрашенное отношение к этим историческим событиям.

Можно предположить, что люди, пережившие Холокост, старательно ограждают своих детей от травмирующей информации. Возможно, что события Катастрофы «одомашнились» в семьях, ее переживших, и поэтому не всплывают в ассоциативных рядах в первую очередь. В любом случае, нужно иметь в виду существование некоего фактора, приравнивающего бессознательное отношение подростков из обеих групп к этим историческим событиям.

Во-вторых, будущее и настоящее кажутся подросткам с опытом Холокоста более мрачными, чем их сверстникам, личные перспек-

тивы не столь радужными и достижения не столь очевидными. Кроме этого, по их мнению, карьера, успех, положение в обществе в большинстве случаев являются результатом везения, а не кропотливой работы и способностей.

В-третьих, подростки с опытом Холокоста в семьях охотнее идентифицируют себя с детьми, показывают инфантильное отношение к миру и окружающим их людям и неготовность принять новые возрастные роли. В группе подростков с предельным семейным опытом 20% опрошенных заявило, что семейная история начинается с них самих, в то время как во второй группе таких было лишь 4%. Вообще, «яkanie» в ответах первой группы встречалось куда чаще: в ассоциациях на слова «дети», «еврей», «народ» местоимение «я» было весьма распространено. Возможно, что в семьях с предельным опытом стиль воспитания в большей степени был центрирован на детях как продолжении жизни и высшей ценности. Ребенок, попадая в такую ситуацию, ощущает себя центром мироздания и идет по жизни с этим чувством. Тогда детский эгоцентризм так и не проходит со временем, в этом отношении человек остается инфантильным до конца своих дней.

Давая ассоциации на слово «дети», 9% подростков из первой группы и 38% подростков из второй написали слова, связанные со взрослым отношением к ним: ответственность, гордость, смысл жизни, главная ценность в жизни, надежда. На наш взгляд, эти данные еще раз подтверждают инфантилизм подростков из семей с предельным опытом, отождествление себя с детьми и неготовность принять новые возрастные роли. Это рассогласуется с данными опросника ЦО, где в иерархии ценностей первые позиции занимали те, которые свойственны взрослым людям.

Говоря о корнях и семейной истории, подростки с опытом Холокоста в семье вспоминают чаще материальные предметы: фотоальбом, ваза, одежда, запах гуталина в коммуналке. В два раза чаще история семьи начинается для этих подростков с поколений, предшествующих бабушкам и дедушкам, среди них, в отличие от другой группы, нет людей, не знающих своей генеалогии. Чаще отношение к своей семейной истории они обозначают словами: «дорого», «свято», «очень важно», «гордость» и т.д.

И, наконец, идентификация подростков из семей с опытом Холокоста со своей национальностью и исторической родиной не столь ярко выражена, как у их сверстников, не имеющих такого опыта в социальной памяти. Так, например, 13% подростков из первой груп-

пы и 30% из второй чувствуют себя евреями «всегда», 5% респондентов второй группы ассоциируют слово «народ» со словом «евреи» и слово «Израиль» с собой и своей страной, в то время как в первой группе подобных ответов не было. Это расходится с рабочей гипотезой о том, что в семьях с экстремальным прошлым опытом больше внимания уделяется национальному воспитанию, особенно если этот опыт связан с геноцидом всего народа, и дети острее воспринимают свою национальную принадлежность как возможный источник дискриминации. Здесь может быть несколько объяснений. Первое, весьма поверхностное, как раз и связано с национальной дискриминацией, когда родители, наученные горьким опытом, не считают нужным формировать национальную идентификацию у ребенка, дабы оградить его от притеснений.

Данные опросника ЦО рисуют портрет социально успешного, адаптированного человека. На наш взгляд, подростки из первой группы давали социально желаемые ответы, отвечали актуальным для них социальным ожиданиям, следовали стереотипу успешного человека. На сознательном уровне эти подростки стремятся соответствовать таким стереотипам, социальное позиционирование и успешность для них выступают на первый план. Это подтверждается тем, что 13% ассоциаций на слово «неудачник» в этой группе было «не я».

Бессознательно же они гораздо меньше соответствуют нарисованному ими же идеалу, демонстрируют инфантильность, неадаптивность, неуверенность, внешний локус контроля. Сознательное стремление ко взрослости и ответственности, зашифрованное в высокой значимости счастья других, сталкивается с бессознательной неготовностью принять эту роль идентификации себя с детьми. В этом плане подростки второй группы ведут себя адаптивнее и успешнее, не создавая противоречия между осознанным и неосознанным статусом. Кроме того, они не страдают от несовпадения идеала и реальности, ибо эти два образования весьма недалеки друг от друга.

Возможно, это связано со стилем воспитания в семье, с идеалом социальной успешности и жесткими требованиями к соответствию этим идеалам вкупе с центрированностью на ребенке, с гиперопекой, повышенной тревожностью за жизнь и здоровье детей. Обе части этого противоречия могут быть следствием экстремального прошлого опыта в социальной памяти семьи, но в действии оно формирует вышеописанные расхождения в сознательной и бессознательной сфере. Можно предположить, что в семьях, где нет опыта Холокоста, подобное противоречие если и существует, то не столь ярко выражено.

Еще одно интересное несовпадение с первоначальной гипотезой касается эмоционального отношения к войне, Холокосту, геноциду, антисемитизму. Как было замечено выше, подростки из семей без опыта Холокоста, отождествляют себя с этими событиями гораздо чаще, чем другие. На наш взгляд, это говорит не об отсутствии влияния исторических событий в рамках семьи, а о более широких рамках, о влиянии событий, касающихся всего народа, на все поколение потомков, без различия конкретного семейного опыта. Говоря обыденным языком, Холокост влияет на человека не только, если его дед был в гетто, но и если в гетто был дед его соседа. Эта та самая социальная память на макроуровне, о которой говорил Г. Лебон.

В нашем же случае, подростки обеих групп испытывали приблизительно одинаковое влияние Холокоста с той лишь разницей, что во второй группе чаще возможны фантазийные достройки, чувство вины за лучшую участь предков и прочие механизмы, усиливающие эмоциональность и соотнесенность с Холокостом.

Еще одна гипотеза, которая возникает при анализе данных, полученных в нашем исследовании, это наличие защитных механизмов в случае подростков из семей с опытом Холокоста. Вполне возможно, что переживание влияния этого события настолько сильно, что подростки вытесняют эмоциональную информацию о нем, бессознательно занижая его значимость в своей жизни. Подобная же ситуация может быть и с национальной идентификацией как признаком принадлежности к событию, ибо продемонстрированное безразличие к своей этнической принадлежности не может быть типичным для учащихися национальной школы.

¹ Markova J. Towards an Epistemology of Social representations. *Journal for the Theory of Social Behaviour* Vol. 26 (2), 1996.

² Леонтьев Д. А. *Методика изучения ценностных ориентаций*. Москва: Изд-во МГУ, 1992.

ЛИТЕРАТУРА

Kaslow F. W. A Holocaust Dialogue Continues: Voices of Descendants of Victims and of Perpetrators. *Journal of Family Psychotherapy* Vol. 9 (1), 1998.

Markova J. Towards an Epistemology of Social Representations. *Journal for the Theory of Social Behaviour* Vol. 26 (2), 1996.

Гуревич А. Я. *Исторический синтез и школа анналов*. Москва: Индрик, 1993.

Донцов А. И., Емельянова Т. П. *Концепция социальных представлений в современной французской психологии*. Москва: Изд-во МГУ, 1987.

История ментальностей, историческая антропология. Москва: РГГУ, 1996.

Исполатова Е. Н., Николаева Т. П. Модифицированная техника анализа ранних воспоминаний личности. *Вопросы психологии* № 6, 1998.

Лебон Г. *Психология народов и масс*. СПб: Макет, 1995.

Леонтьев Д. А. *Методика изучения ценностных ориентаций*. Москва: Изд-во МГУ, 1992.

Тард Г. *Социальная логика*. СПб: Социально-Психологический Центр, 1996.

Аарон Шнеер

**РОЛЬ ЕВРЕЙСКОГО ТЕКСТА В ФОРМИРОВАНИИ
САМОСОЗНАНИЯ СОВЕТСКИХ ЕВРЕЕВ
В 70 – 80-Е ГОДЫ XX ВЕКА**

Summary

The Role of the Jewish Text in the Formation of Soviet Jews' Self-Identity in the 1970 – 80s

Given that since 1949 Soviet Jews were banned from participating in any Jewish public, social and cultural life, the only source for shaping and raising Jewish national identity was literature written by both Jewish and non-Jewish writers which in one way or another mirrored the life path of the Jewish people, their culture and history. These were the sources to extract knowledge about the Jewish culture and traditions. This literature can be divided into two categories: legal and illegal. Russian and Ukrainian classics of the 19–20th century whose works regarded the Jewish question albeit with negative or even at times ambiguous undertones have been for most of the postwar Jewry the only source of information about its people. The birth of Jewish national movement in the USSR gave rise to other possibilities and specifics of the use of legal and illegal literature as described in this article.

Key-words: Soviet Jews, culture, history, traditions, legal, illegal, national movement

*

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог <...>. В нем была жизнь.¹

Из слов формируется текст, объединенный логикой смысла.

Собрание текста, объединенное в единое целое различными способами и получившее некую законченную форму, называют книгой. Неслучайно иудейская религиозная традиция весь мир, жизнь метафорически воспринимает как книгу. В книге *Исход* Моисей после уничтожения золотого тельца обращается к Богу: *прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал².*

В так называемые дни раскаяния и трепета (10 дней, предшествующих Судному дню), когда, в соответствии с традицией, Бог окончательно подтверждает свой вердикт в отношении каждого че-

ловека и вообще всего живого на земле, евреи желают друг другу: *В книге жизни, благословения, и мира, и благосостояния да будем вспомнуты и записаны пред тобою мы и весь твой народ... для доброй жизни и мира*³. Таким образом, видим, что книга является основной составляющей нашей жизни. *Если наша жизнь не текст, то что же она такое?*⁴ Таким образом, *всю культуру можно рассматривать как текст, который обладает высокой степенью идеологичности*⁵.

Вся мировая история и литература, кроме шумерских, египетских, индийских, тибетских и китайских произведений, начиная от Библии, пронизаны еврейскими мотивами, которые пробиваются и доходят до нас сквозь время и сопутствующие сюжеты. Вспомним Шекспира с его *Венецианским купцом* с известным потрясающим монологом Шейлока: *Да разве у жида нет глаз?*⁶

А *Разбойники* Шиллера! Вся драма призывает к действию, протесту, борьбе. Это актуально всегда и именно так прочитывалось евреями. Тем более один из героев Мориц Шпигельберг — вероятно, еврей, о чем свидетельствуют слова о *крайней плоти, сделавшейся добычей цирюльника*⁷. *Проклятый ров* отделял дом Морица от других. Как тут не вспомнить строки М. Цветаевой из *Поэмы конца*⁸. Шпигельберг вспоминает о бесполезности попыток перескочить через ров. Однако удалось совершить невозможное. *Силы растут с нуждой... Мужество растет с опасностью*⁹, — говорит Шпигельберг. Правда, разглагольствуя о храбрости, он готов прибегнуть к яду и предать.¹⁰ Это, возможно, дань Шиллера мифологемам о евреях, которые перекочуют позднее и в русскую литературу, вспомним хотя бы Пушкина¹¹, и в политическую жизнь. Так, в советскую эпоху миф — «евреи-отравители» политизируется и выльется в дело врачей 1953 г.

К терпимости, а не вражде призывали Э. Лессинг — его *Натан Мудрый* с притчей о трех перстнях и равенстве религий¹², А. Мицкевич с замечательным Янкелем из *Пана Тадеуша*.

Однако вернемся к русской литературе. Почему именно она? Да потому, что на русской литературе выросло целое поколение российских ассимилированных евреев в XIX и XX веке. Это продолжается и сегодня. Евреи, выходцы из России, а затем и Советского Союза считали и считают русскую литературу, хотя кому-то это и не нравится, своей. Еврейский писатель Г. Баданес, обращаясь к антисемитам, в 1883 г. писал:

Вот вам, господа, Белинский!.. Вот Добролюбов!.. Вот вам и Некрасов... Вот вам еще Тургенев, Лермонтов!.. Нет, это еще бабушка надвое сказала, принадлежат ли эти исключительно вам...

*Нет, этих не отдадим: они принадлежат всему человечеству, следовательно, и нам, евреям, потому что мы люди тоже!*¹³

Официальная еврейская культура в СССР была уничтожена полностью в 1949 — 1953 г. Началом ее ликвидации послужило убийство Михоэлса 13 января 1949 г., затем закрытие ГОСЕТа и еврейских театров в Киеве, Минске, Биробиджане, Черновцах. Апогей катастрофы еврейской культуры — расстрел 12 августа 1952 года крупнейших еврейских литераторов бывшего СССР, творивших на идиш, — Перреца Маркиша, Льва Квитко, Давида Гофштейна, Ицика Фефера, Давида Бергельсона, а также выдающегося актера Вениамина Зускина. Они были расстреляны по так называемому *делу ЕАК (Еврейского антифашистского комитета)*.

08.02.1949

Строго секретно

ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА № 67 ЗАСЕДАНИЯ ПОЛИТБЮРО ЦК ВКП(Б)

Принять предложение правления Союза советских писателей (т. Фадеева):

а) о роспуске объединений еврейских писателей в Москве, Киеве и Минске;

б) о закрытии альманахов на еврейском языке *Геймланд* (Москва) и *Дер Штерн* (Киев).

Секретарь ЦК

И. Сталин.¹⁴

14.01.1953

Центральный комитет КПСС тов. МИХАЙЛОВУ

Давно следовало обратить внимание <...> на состав московских писателей.

<...> 70—80 процентов этот состав носит определенные фамилии, и лишь 20—30 процентов Ивановых, Петровых и др.¹⁵

С этого времени история и культура евреев замалчивались, словно их и не существовало.

Поэтому исключительным источником формирования и воспитания еврейского самосознания стала литература еврейских и нееврейских авторов, в которой в большей или меньшей степени отражалась судьба еврейского народа, его культура, история, откуда можно было почерпнуть эти сведения.

Несмотря на то, что русская литература XIX—XX вв. сделала много для формирования отрицательного образа еврея, она же дала блестящие образцы филосемитизма и положительных образов евреев.

Еврейская молодежь узнавала о своей истории, о народе через русскую литературу от по-разному воспринимаемых некоторыми и сегодня еврейских тем у А. Пушкина, М. Лермонтова, И. Тургенева, через изучаемое в 7 классе самое яркое, задорное описание погрома Н. Гоголем. Важно отметить, что евреи в трагедии Лермонтова *Испанцы* являются носителями нравственности и изображены с симпатией и состраданием.

К тем, кто интересовался своей историей, разными путями попадали переписанные от руки строки Я. Х-Н. Бялика *Сказания о погроме*. Кому-то повезло прочесть и переписать строки С. Я. Надсона: *Я рос тебе чужим, отверженный народ...* Несмотря на то, что они были написаны в XIX веке, стихи выражали ощущения части ассимилированной еврейской молодежи советского времени. По-прежнему звучали актуально слова:

*В те дни, когда одно название «еврей»
В устах толпы звучит как символ отверженья.¹⁶*

Смерть Сталина изменила немного. Однако в 1959 г. вышел и поразил не только евреев *Дневник Анны Франк*. Середина 60-х годов ознаменовалось появлением после длительного запрета И. Бабеля. Его *Конармия* — не только повседневность войны и психология бойцов, но это и встреча с исчезнувшими еврейскими местечками, жившими по своим законам, это мир хасидизма, мудрецов и толкователей Талмуда. Литература неоднократно идет впереди исторических исследований. Бабель первым рассказал о погромах, осуществленных буденновцами. Еврейская тема кроваво, печально и романтично присутствует почти во всех произведениях Бабеля.

Ошеломляющими стали публикация *Бабий Яр* Е. Евтушенко и исполнение *13-й симфонии* Д. Д. Шостаковича с тем же названием. Немногочисленные пластинки с еврейскими мотивами, еврейскими песнями скупались немедленно. Евреи, как археологи, искали свои следы повсюду: в литературе, истории, музыке, в военном деле, государственном устройстве. Это было важно: мы, лишенные официальной истории, языка, культуры, хотели понять, кто мы? Где мы? Что мы сделали? Почему с нами произошло то, что произошло?

Еврейская молодежь, ассимилированные евреи старшего поколения стремились найти утраченное — национальное самосознание. Мы ощутили, что наше настоящее рождено прошлым и связано с ним, и нам надо вернуться к прошлому, но не остаться в нем, а использовать его как основу на пути к поиску «себя современного».

Наиболее важной составляющей в этом поиске в среде евреев-интеллектуалов, приобщенных к диссидентскому движению и движению «отказников»¹⁷, была литература, включавшая почти запрещенные непереизданные произведения, в которых еврейская тема не только присутствовала, но и трактовалась положительно. Это *Еврей в России* Н. С. Лескова¹⁸; поэма *Моисей* И. Франко; *Израиль в Египте, И ты кольсь боролась будто Израиль, Украина моя* Леси Украинки¹⁹, *Смех, Он идёт* М. Коцюбинского, описавшего еврейские погромы. Печатались в еврейском самиздате, передавались из рук в руки отрывки из сборника М. Горького *Несвоевременные мысли*, впервые переизданные лишь в 1990 г. Открывали для себя новых Н. Короленко и В. Маяковского, написавшего в 1926 году в стихотворении *Еврей (Товарищам из ОЗЕТа)*²⁰.

Как будто бы
у крови стока
стоишь
у столбца статистических выкладок.
И липнет
пух
из перин Белостока
к лежащим глазам,
которые выколоты.
<...>
в погроме:
и немец,
и русский,
и шайки поляков...²¹

Возникают аллюзии со *Сказанием о погроме* Х-Н. Бялика. Возможно, отсюда у Е. Евтушенко появляется: *Мне кажется — я мальчик в Белостоке, кровь льется, растекаясь по полам*²². В 1965 г. публикуется стихотворение А. Вознесенского *Зов озера* о гетто, утопленном в озере. В 1986 г. — его же *Ров*. Евреи воспринимали такие произведения болезненно, тревожно и благодарно. Радовало и обнадеживало, что есть порядочные русские советские писатели. Из рук в руки передавался неопубликованный доклад *К проблемам антисемитизма в СССР* Б. Полевого, редактора журнала *Юность*, который в 57-м году впервые поднял эти вопросы. Распространялось в самиздате выступление П. Бляхина в Союзе советских писателей, в котором он призывал писательскую организацию отмежеваться от антисемитизма.²³

Так происходило знакомство с неизвестной для большинства россиян русской литературой. Уважение к русской литературе, культуре не уменьшалось, а увеличивалось. Исчезало лишь уважение к власти, ее чиновникам от литературы, к идеологии, лживой и двуличной.

Читались неопубликованные стихи М. Слуцкого *Про евреев*, где есть такие строки:

*Не торговавши ни разу,
Не воровавши ни разу,
Ношу в себе, как заразу,
Проклятую эту расу.

Пуля меня миновала,
Чтоб говорили нежливо:
«Евреев не убивало!
Все воротились живы!»²⁴*

Евреям были особенно близки стихи-баллады А. Галича *Поезд* — памяти Михоэlsa, *Кадиш*, посвященный Яношу Корчаку, *Реквием по неубитым* о 6-дневной войне, запрещенная пьеса *Матросская тишина*.²⁵

Конечно, поражал и вдохновлял изымаемый при обысках В. Жаботинский, доходивший до нас в переписанном виде, самиздате, или нелегально доставлявшимся из Израиля.

Чудом появившиеся воспоминания *Люди, годы, жизнь*, написанные И. Эренбургом — *самым еврейским из русских писателей*²⁶, читались, как и работы З. Жаботинского, с карандашом в руке.

В еврейских глазах даже текст многочисленных антиссионистских статей, книг и воззваний превращался в еврейский текст, потому что в нем наряду с откровенными антисемитскими высказываниями отыскивались крупинцы фактов, сведений об истории евреев, об Израиле. Кроме того, такие издания помогали лучше понять советскую действительность и свое место в ней. Не случайно Жан Поль Сартр писал: *антисемит создаёт еврея*²⁷.

Литература разных лет, разных авторов стала нашим поводырем. Жизнь и литература взаимосвязаны. Сила этого влияния зависит от исторической эпохи, в которой они сосуществуют, но влияние литературы вневременное, и ее векторы направлены не только в сегодня и в будущее, один из векторов всегда ведет в прошлое. Может быть, этим литература похожа на археологию, ибо сохраняет для нас и последующих поколений мир прошлого. Причем, порой куда лучше и

надежней, чем материальные архео- и артефакты, обнаруженные в ходе раскопок.

В 70-е годы появляется нелегальный еврейский текст. Первый еврейский нелегальный журнал в СССР *Итон*²⁸ вышел в феврале 1970 года в Риге, где еще были живы традиции сионистского движения. В 1975 году в Москве началось нелегальное издание журнала *Тарбут* — *Культура*.

*Читатель, не бойся! — говорилось в обращении, — это твой еврейский журнал, это твоя культура, в ней нет ничего запретного, не прячь журнал в стол, под подушку, за шкаф. Читай свободно, читай открыто. Культура народа не может быть подпольной.*²⁹

Однако в жизни было именно так. В 1974 — 1990 гг. в Риге действовал нелегальный семинар *Рижские чтения по иудаике*. Участники семинара в 1979 — 1986 гг. выпустили 10 номеров литературно-публицистического журнала *Хаим — Жизнь*, в 1979 — 1980 гг. — 6 сборников *Дин у-мециут — Закон и действительность*.

На семинаре обсуждались вопросы еврейской древней и современной истории, религии и культуры. На одном из семинаров спорили об отношении к еврейской литературе. Какая она? По каким признакам считать ее еврейской: пишется ли она на иврите или идиш, или если даже на русском, но отражает еврейскую тематику? Можно ли считать еврейским или русским писателя исходя из его национальности?

Одним из результатов дискуссий явилось создание литературно-драматической группы для домашних спектаклей *Мила*, что в переводе с иврита — *Слово*. В названии заключался смысл того, что участники должны были делать: нести еврейское слово людям. Действовала студия с 1979 до 1983 г. Рижане были не одиноки в подобной деятельности. В Литве с 1956 г. существовал еврейский художественный коллектив. Однако после 1967 г. его официальные представления запретили. Почему? Ответ дал тогдашний первый секретарь ЦК КП Литвы А. Ю. Снечкус на встрече с работниками КГБ Литвы 27 марта 1969 г.:

*<...> Недавно у меня были представители еврейской художественной самодетельности в Вильнюсе. Они жаловались, что им не разрешают выступать, например, в Минске, Киеве и еще где-то. Я спросил, есть ли у них в репертуаре, что-либо против израильской агрессии. Они ответили, что нет. Ну какая же это самодетельность, если она не стоит на классовых позициях.*³⁰

В это же время был закрыт самодеятельный еврейский художественный коллектив в Даугавпилсе.

Проблема любого театра – репертуар. В группе *Мила* этим занялся С. Шварцбанд, кстати выпускник ДПИ, ныне профессор Иерусалимского университета. 17 июня 1980 г. в квартире Якова Арьева состоялась премьера литературно-музыкальной композиции *Два треугольника – звезда* по произведениям И. Бабеля, Шолом-Алейхема, М. Цветаевой, О. Мандельштама, Х.-Н. Бялика. Название композиции взято из одноименного стихотворения Е. Ю. Кузьминой-Караваевой (мать Мария). Важно, что ни мать Мария, ни Марина Цветаева, чье произведение открывало спектакль, не имеют еврейских корней. В представление были включены известные строки из *Поэмы конца*, в которой речь идет о любви, расставании, о выпадении из окружающего мира. Любовь – всегда отторжение от реального мира. Влюбленные всегда вне его. У них свой мир. А разлад, разлука, тем более чувство одиночества – именно такие чувства переживали, а порой переживают евреи и сегодня. *Вот, народ живет отдельно и между народами не числится*³¹, – сказал прорицатель Ваалам о евреях, находившихся вне пределов языческой Ойкумены. Обратимся к Цветаевой:

*За городом! Понимаешь? За!
Вне! Перешед вал.
Жизнь – это место, где жить нельзя:
Ев-рейский квартал...
<...>
Ибо для каждого, кто не гад,
Ев-рейский погром
<...>
В сем христианнейшем из миров
Поэты – жиды!*³²

Советская действительность каждого, *кто не гад*, обрекла на *еврейский погром*. А. Платонов, А. Ахматова, М. Зощенко не были евреями, но погром, учиненный им Ждановым, помнится всем. А. Вознесенский, Е. Евтушенко также не были евреями, а как по ним прошелся Хрущев на встрече с интеллигенцией 7 марта 1963 г. Пастернак – христианин, никогда не ощущавший себя евреем, вызывал особую ненависть. И сегодня в глазах антисемитов поэт остался «жидом», о чем и написала Римма Казакова:

*Уезжают русские евреи,
покидают отчий небосвод,
и кому-то, видно, душу греет
апокалиптический исход.*

<...>

*Удержат их, не пустить могли ли?
Дождь над Переделкином дрожит.
А на указателе «К могиле
Пастернака» выведено: «Жид»...³³*

Строки М. Цветаевой в спектакле были программными. Все инакомыслящие отвержены, загнаны в духовное гетто. Нееврейский текст нееврейского автора оказался намного глубже первоначального замысла, превратился не просто в абсолютно еврейский, но стал космическим, ибо он касается всех, так называемых «других».

Осознание евреев «другими», их сознательное отторжение и изоляция от мира понятны Цветаевой. Ибо сама Цветаева оказалась «евреем» вне России, и, увы, в самой России. Возвращение привело ее к гибели. Даже в этом она разделила и повторила судьбу многих евреев в прямом и переносном смысле.

Далее эти цветаевские строки органично соединились со сложной философской мозаикой бабелевского *Гедали*, ироничным рассказом Шолом-Алейхема *Три календаря*, разрывающими сердце, клеймящими страх и неспособность к сопротивлению строками *Сказания о погроме Х-Н. Бялика* и строками О. Мандельштама с его верой в торжество и главенство искусства в жизни даже тогда, когда *на улице темно*³⁴.

Обратимся к некоторым из этих произведений. Столкновение двух противоположностей: беззащитного Гедали и носителя новой революционной идеи еврея-буденновца. Гедали – мечтатель, философ-гуманист хочет интернационала добрых людей, но действительность страшна: *теперь там уже не кушают, там плачут...*³⁵ Погром и мечты об интернационале не соединимы так же, как *портреты Ленина и Маймонида*, <...> *коммунистические листовки и кривые строки древнееврейских стихов*, <...> *страницы «Песни песней» и револьверные патроны*³⁶. Все это соединимо лишь в вещмешке Ильи Брацлавского, сына рабби Моталэ Брацлавского. А в реальной советской жизни им не было места рядом.

Главной задачей спектакля было показать «вчера» и «сегодня», т.е. прошлое и настоящее, здесь и там. Любовь и ненависть, любовь и насилие. Созидание и разрушение. У Гедали это другой мир, другое

время: мир и время, противоположные миру и времени разрушения. Другим может быть не только человек, но и время, пространство, явление, события, которые противопоставляются. Мораль прошлого и мораль настоящего. Вспомним *Мой первый гусь* Бабеля. Лютов становится своим, когда совершает первое убийство в жизни. Подчеркнуто: *мой первый...*, значит, потом были и другие. Большая дорога начинается с первого шага, говорят в Китае. Лютов преступил черту и стал таким, как все — убийцей. Он приблизился *геройски к «другим» и сам стал «другим»*. Еврей Лютов стал своим среди чужих, хотя сердце его, *обагрённое убийством, скрипело и текло*³⁷. В эпоху Хаскалы Мендельсон провозгласил для немецких евреев принцип: быть евреем дома и немцем на улице. Такая мимикрия и привела к тому, что евреи Германии называли себя немцами Моисеева закона. Это их, как известно, не спасло от общей еврейской судьбы во время Второй мировой войны.

Слова Ю. Лотмана *слияние страшного и смешного, отчаяния и надежды относятся к творчеству Гоголя*³⁸, однако в полной мере их можно отнести и к особенностям прозы Бабеля и Шолом-Алейхема, достаточно вспомнить слова мальчика Мотла: *Мне хорошо — я сирома*³⁹. Этими же словами можно охарактеризовать особенности жизни евреев на протяжении всей истории и, конечно, советского периода, особенно послевоенного времени.

Поэтому рассказ Шолом-Алейхема *Три календаря* оказался актуален и органичен в спектакле. В это время КГБ при обысках у «отказников» изымало самиздат, еврейские книги на идиш, иврите. А ведь было время, и тут зритель-слушатель узнает, что *порядочно лет тому назад <...> еврей мог беспрепятственно бегать по улицам и продавать молитвенники и всякие иные книжки. <...> некого и нечего было бояться*⁴⁰. Еврейский календарь диковинка в советское время, он переписывался от руки. Советская действительность определялась словами Шолом-Алейхема: *Мы до сих пор не смеем носа высунуть на улицу с еврейской книжкой или с газетой, и их приходится продавать из-под полы, как какую-нибудь контрабанду или что-то краденое*⁴¹.

В декабре 1980 г. состоялась премьера второго спектакля *Лампады памяти* по роману Говарда Фаста *Мои прославленные братья*. Это повествование о Маккавеех, о борьбе за национальное достоинство, против ассимиляции, о выборе между свободой и рабством. Спектакль был протестом против политики, запрещавшей всякое проявление еврейской культуры. На премьеру собралось более 100 человек. В 1982 г. был поставлен новый спектакль — *Сцены из дневника Анны Франк*.

К этому времени стало традицией проводить митинги памяти на месте расстрела евреев в Румбуле. Несмотря на запрет, читались воспоминания узников гетто, стихотворения Н. Коржавина, Ю. Тувима, А. Галича. Стихи напоминали, что подлость, равнодушие, приспособленчество — явления одного порядка. Они губят. Будь борцом за свою культуру, язык, за право оставаться человеком, евреем.

Стихотворение Александра Галича *Поезд* адресовано каждому из нас и сегодня. Тем более это ощущалось в те годы:

*Не рвемся ни в бой, ни в поиск —
<...>
Живем мы, в живых не значась...
Непротивление совести —
Удобнейшее из чудачеств!
<...>
Наш поезд уходит в Освенцим
Сегодня и ежедневно.⁴²*

После этого звучала поминальная молитва — Кадиш. Читался еврейский текст, который был запрещен. Однако выступления, спектакли продолжались. Они были фактом погружения в еврейскую историю, актом самопознания через культуру. Не только от актеров, но и от зрителей требовалось гражданское мужество. Если на первые представления приходило от 15 до 40 человек, то потом — более ста.

Сегодня феноменом еврейской подпольной деятельности, пробуждавшей либо укреплявшей еврейское самосознание, использовавшей в своей работе легальные и нелегальные тексты, занимаются израильские театроведы. Один из них пишет:

Еврейский андеграунд Риги был искусством высшего духовного пилотажа, подобный феномену театра иудеев в годы Катастрофы. Только сжатые кулаки были здесь уже не скрыты за маской, а демонстративно открыты власти...⁴³

¹ Св. Евангелие от Иоанна 1: 1.

² Исход 32: 32–33.

³ *Махзор. (Сборник молитв, посвященных еврейским праздникам). Иврит-русский на новолетие и День Искупления.* Brooklyn, N.Y. U.S.A., 1990, с. 357.

⁴ *Тартуско-московская семиотическая школа глазами ее участников.* Ю. М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. Москва, 1994, с. 301.

⁵ Суковатая В. *Лицо Другого. Телесные образы Другого в культурной антропологии.* Харьков, 2009, с. 42.

- ⁶ Шекспир Акт 3, сцена 1.
- ⁷ Шиллер Ф. *Драмы. Стихотворения*. Москва: Художественная литература, 1975, с. 36.
- ⁸ Цветаева М. *Стихотворения. Поэмы. Драматические произведения*. Москва: Художественная литература, 1990, с. 218.
- ⁹ Шиллер Ф. *Драмы. Стихотворения*. Москва: Художественная литература, 1975, с. 34–36.
- ¹⁰ Там же, с. 46–103.
- ¹¹ Пушкин А. С. *Сочинений в 3 томах*. Т. 1. Москва: Художественная литература, 1962, с. 353–354. Т. 2. Москва: Госуд. изд. Художественная литература, 1962, с. 344–345.
- ¹² Лессинг Г. *Драмы. Басни в прозе*. Москва: Художественная литература, 1972, с. 368–372.
- ¹³ Баданес Г. *Записки отщепенца. Быть евреем в России. Материалы по истории русского еврейства. 1880–1890*. Сост. Н. Портнова. Иерусалим, 1999, с. 31.
- ¹⁴ РГАСПИ Ф. 17. Оп. 118. Д. 305.
- ¹⁵ Там же. Оп. 133. Д. 389. Л. 72.
- ¹⁶ Надсон С. *Полное собрание стихотворений*. Москва, Ленинград, 1962, с. 222–223.
- ¹⁷ Евреи, которым было отказано в выезде в Израиль.
- ¹⁸ Лесков Н. *Еврей в России*. Москва, 2003. Эта работа практически неизвестна современному читателю. Она была написана по заказу царского правительства для особой комиссии, созданной после волны погромов 1881–1882 гг. Напечатана в количестве 50 экземпляров только для комиссии. Затем издана лишь однажды, в 1919 г. Позже не удавалось ее включить ни в одно издание сочинений Лескова. История этого текста выясняется из двух источников: из книги Андрея Лескова *Жизнь Николая Лескова* (Т. 2. Москва, 1984, с. 226–228) и из комментариев известного историка и архивиста Юлия Гессена.
- ¹⁹ Эти произведения не вошли ни в 10-ти томное собрание сочинений: *Леся Украинка твори у 10 томах*. Київ: Дніпро, 1963–1965 гг., ни в 12-томное собрание сочинений: *Леся Украинка. Собрание сочинений в 12-ти томах*. Киев: Наукова думка, 1975–1979.
- ²⁰ Общество землеустройства евреев-трудящихся (ОЗЕТ).
- ²¹ Маяковский В. *Сочинения в одном томе*. Москва: ОГИЗ Художественная литература, 1941, с. 31.
- ²² Евушненко Е. Бабий Яр. *Граждане, послушайте меня*. Москва: Художественная литература, 1989, с. 121.
- ²³ Зисельц И. Еврейский самиздат: 60-е – 80-е годы. *Мигдаль Times* № 55. <http://www.migdal.ru/times/55/5056/> (11.08.2010)
- ²⁴ Слуцкий Б. *Стихотворения*. Москва: Художественная литература, 1989, с. 51.

- ²⁵ Из нее советские евреи узнали о «стене плача», которая была почти в каждом городе, включая Даугавпилс, Ригу... *Меир Вольф всю жизнь копил деньги, чтобы увидеть Стену Плача. Я видел ее, эту стену. На развязе Тульчин-товарный. Это простая пожарная стена, кирпичный брандмауэр, щербатый от автоматных очередей* (Галич А. *Песни. Стихи. Поэмы. Киноповесть. Пьеса. Статьи*. Екатеринбург: У-Фактория, 1999, с. 473).
- ²⁶ Гейзер М. Самый еврейский из русских писателей. *Лехаим* № 10 (102), 2000.
- ²⁷ Жан Поль Сартр. *Размышления о еврейском вопросе*. http://slovoidelo.narod.ru/neomarxism/sartre/reflect_jude.htm (7.09.2010)
- ²⁸ Итон (ивр), в переводе с иврита журнал.
- ²⁹ Членов М. *Еврейский самиздат в Советском Союзе, 1970-е — 1980-е годы*. <http://www.jewish-heritage.org/jr1a5r.htm> (7.09.2010)
- ³⁰ *Сообщение первого секретаря ЦК КП Литвы А. Ю. Снечкус от 27 марта 1969 г.* <http://www.kgbdocuments.eu/index.php?3222947880> (2.03.2008)
- ³¹ Числа 23:9.
- ³² Цветаева М. *Стихотворения. Поэмы. Драматические произведения*. Москва: Художественная литература, 1990, с. 217–218.
- ³³ Нузов В. Римма Казакова. Интервью. *Журнал Вестник online* № 26 (337), 24.12.2003. <http://www.vestnik.com/issues/2003/1224/win/nuzov.htm> (5.04.2010)
- ³⁴ Мандельштам О. *Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи*. Тбилиси: Мерани, 1990, с. 166.
- ³⁵ Бабель И. *Избранное*. Москва: Художественная литература, 1966, с. 52.
- ³⁶ Там же, с. 150.
- ³⁷ Там же, с. 56.
- ³⁸ Лотман Ю. Маска в художественном мире Гоголя и маски Анатолия Каплана. *Время искать* № 9, 2003, с. 132.
- ³⁹ Шолом-Алейхем. *Собрание сочинений в 6-ти томах*. Т. 3. Москва: Гос. Изд. Художественной литературы, 1961, с. 21.
- ⁴⁰ Шолом-Алейхем. *Собрание сочинений в 6-ти томах*. Т. 5. Москва: Гос. Изд. Художественной литературы, 1961, с. 750.
- ⁴¹ Там же, с. 756.
- ⁴² Галич А. *Песни. Стихи. Поэмы. Киноповесть. Пьеса. Статьи*. Екатеринбург: У-Фактория, 1999, с. 56–57.
- ⁴³ Зарецкая З. Театр отказников 1967 — 1989 гг. как путь к духовной самоидентификации. *Огни столицы. Альманах 3*. Иерусалим: Скопус, 2009, с. 294.

ЛИТЕРАТУРА

- Бабель И. *Избранное*. Москва: Художественная литература, 1966.
- Баданес Г. *Записки отщепенца. Быть евреем в России. Материалы по истории русского еврейства. 1880 — 1890*. Сост. Н. Портнова. Иерусалим, 1999.

Галич А. *Песни. Стихи. Поэмы. Киноповесть. Пьеса. Статьи*. Екатеринбург: У-Фактория, 1999.

Гейзер М. Самый еврейский из русских писателей. *Лехаим* № 10 (102), 2000. Евангелие от Иоанна 1: 1.

Евтушенко Е. Бабий Яр. *Граждане, послушайте меня*. Москва: Художественная литература, 1989.

Жан Поль Сартр. *Размышления о еврейском вопросе*. http://slovoidelo.narod.ru/неомарксизм/sartre/reflect_jude.htm (7.09.2010)

Зарецкая З. Театр отказников 1967 – 1989 гг. как путь к духовной самоидентификации. *Огни столицы. Альманах 3*. Иерусалим: Скопус, 2009.

Зисельц И. Еврейский самиздат: 60-е – 80-е годы. *Мигдаль Times* № 55. [http://www.migdal.ru/times/55/5056/\(11.08.2010\)](http://www.migdal.ru/times/55/5056/(11.08.2010))

Исход 32: 32–33.

Лесков Н. *Еврей в России*. Москва, 2003.

Лессинг Г. *Драмы. Басни в прозе*. Москва: Художественная литература, 1972.

Лотман Ю. Маска в художественном мире Гоголя и маски Анатолия Каплана. *Время искать* № 9, 2003. Мандельштам О. *Стихотворения. Переводы. Очерки. Статьи*. Тбилиси: Мерани, 1990.

Махзор. (Сборник молитв, посвященных еврейским праздникам). Иврит-русский на новолетие и День Искупления. Brooklyn, N.Y. U.S.A., 1990.

Маяковский В. *Сочинения в одном томе*. Москва: ОГИЗ Художественная литература, 1941.

Надсон С. *Полное собрание стихотворений*. Москва, Ленинград, 1962. Впервые опубликовано в кн.: *Помощь евреям, пострадавшим от неурожая*. Санкт-Петербург, 1901.

AUTORI

- Olga Aleksejeva** (1987) – Mg. hist., Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes doktorante
e-pasts: cielange@inbox.lv
- Žans Badins** (1973) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes Komparatīvistikas institūta pētnieks
e-pasts: zans.badins@du.lv
- Varvara Dobrovolskaia** (1968) – Filoloģijas zinātņu kandidāte, Valsts krievu folkloras centra Folkloras etnogrāfijas nodaļas vadītāja
e-pasts: dobrovolska@inbox.ru
- Leonid Katsis** (1958) – Dr. philol., Krievijas Valsts Humanitārās Universitātes Bibliotikas un jūdaikas mācību zinātniskā centra profesors
e-pasts: batya-94@mail.ru
- Ilze Kačāne** (1973) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes Komparatīvistikas institūta pētniece
e-pasts: ilze.kacane@du.lv
- Ināra Kudrjavska** (1969) – Mg. philol., Daugavpils Universitātes doktorante
e-pasts: kudvin@inbox.lv
- Ingrīda Kupšāne** (1971) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humanitārās fakultātes Latviešu literatūras un kultūras katedras docente
e-pasts: ingrida.kupsane@du.lv
- Jurij Orlitskij** (1952) – Dr. philol., Krievijas Valsts Humanitārās Universitātes profesors
e-pasts: ju_b_orlitski@mail.ru
- Josifs Ročko** (1948) – Mg. paed., Daugavpils muzeja *Ebreji Daugavpilī un Latgalē* direktors
e-pasts: rochko@inbox.lv
- Kamilē Rupeikaitē** (1973) – Dr. art., Lietuvas Mūzikas un teātra akadēmijas asociētā profesore, Lietuvas Kultūras pētījumu institūta pētniece
e-pasts: kamile_r@yahoo.com
- Bārbala Simsons** (1978) – Dr. philol., apgāda *Zvaigzne ABC* Latviešu valodas, literatūras un mākslas redakcijas vadītāja
e-pasts: barbala.stroda@gmail.com

- Eva Sinkeviča** (1975) – Mg. theol., Latvijas Universitātes doktorante,
Jūdaikas studiju centra metodiķe
e-pasts: eva.sinkevica@gmail.com
- Mark Sokolianskiĭ** (1939) – Dr. philol., profesors, Starptautiskās Šekspīra
asociācijas loceklis
e-pasts: MarSok@gmx.de
- Anna Stankeviča** (1953) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Huma-
nitārās fakultātes Rusistikas un slāvistikas katedras asociētā profesore
e-pasts: anna.stankevica@du.lv
- Viktorija Šaldova** (1976) – Mg. sc. soc., Daugavpils Universitātes dok-
torante
e-pasts: vita.shaldova@gmail.com
- Aaron Shneer** (1951) – Dr. hist., Izraēlas nacionālā institūta *Jad Vašem*
līdzstrādnieks
e-pasts: aharon.shneyer@yadvashem.org.il
- Batiia Valdman** (1940) – PhD, Ben-Guriona Universitātes (Bejer-Ševa)
vieslektore
e-pasts: valdman@post.bgu.ac.il
- Elīna Vasiļjeva** (1970) – Dr. philol., Daugavpils Universitātes Humani-
tārās fakultātes Komparatīvistikas institūta asociētā profesore
e-pasts: elina.vasiljeva@du.lv
- Galina Vasiļkova** (1954) – Mg. philol., Daugavpils Universitātes Dr.
zinātniskā grāda pretendente
e-pasts: galina.vasilkova@du.lv
- Boriss Volkovičs** (1936–2013) – Mg. hist., Daugavpils Universitātes
seniors
- Ludmila Žilvinska** (1951) – Daugavpils novadpētniecības un mākslas
muzeja direktora vietniece
e-pasts: ludmila.zilvinska@inbox.lv

CONTRIBUTORS

Olga Aleksejeva (1987) – Mg. hist., doctoral student of the University of Latvia, Faculty of History and Philosophy
e-mail: cielange@inbox.lv

Žans Badins (1973) – Dr. philol., researcher of Daugavpils University Faculty of the Humanities Institute of Comparative Studies
e-mail: zans.badins@du.lv

Varvara Dobrovolskaia (1968) – candidate of science in philology, Russia State Folklore Centre, head of the Department Folklore Ethnography
e-mail: dobrovolska@inbox.ru

Leonid Katsis (1958) – Dr. philol., Russia State University of the Humanities, professor of the Centre of the Bible and Judaic Studies
e-mail: batya-94@mail.ru

Ilze Kačāne (1973) – Dr. philol., researcher of Daugavpils University Faculty of the Humanities Institute of Comparative Studies
e-mail: ilze.kacane@du.lv

Ināra Kudrjavska (1969) – Mg. philol., doctoral student of Daugavpils University
e-mail: kudvin@inbox.lv

Ingrīda Kupšāne (1971) – Dr. philol., docent of Daugavpils University Faculty of the Humanities Department of Latvian Literature and Culture
e-mail: ingrida.kupsane@du.lv

Jurij Orlickij (1952) – Dr. philol., professor of Russia State University of the Humanities
e-mail: ju_b_orlitski@mail.ru

Josifs Ročko (1948) – Mg. paed., director of Daugavpils Museum *Jews in Daugavpils and Latgale*
e-mail: rochko@inbox.lv

Kamilė Rupeikaitė (1973) – Dr. art., associate professor at Lithuanian Academy of Music and Theater, researcher at Lithuanian Cultural Research Institute
e-mail: kamile_r@yahoo.com

- Bārbala Simšone** (1978) – Dr. philol., *Zvaigzne ABC* Publishers, head of the Department of Latvian Language, Literature and Art
e-mail: barbala.stroda@gmail.com
- Eva Sinkeviča** (1975) – Mg. theol., doctoral student of the University of Latvia
e-mail: eva.sinkevica@gmail.com
- Mark Sokolianskii** (1939) – Dr. philol., professor, chair of the International Shakespeare Association
e-mail: MarSok@gmx.de
- Anna Stankeviča** (1953) – Dr. philol., associate profesor of Daugavpils University Faculty of the Humanities Department of Russian and Slavic Studies
e-mail: anna.stankevica@du.lv
- Viktorija Šaldova** (1976) – Mg. sc. soc., doctoral student of Daugavpils University
e-mail: vita.shaldova@gmail.com
- Aaron Shneer** (1951) – Dr. hist., Israel National Institute *Jad Vashem* fellow
e-mail: aharon.shneyer@yadvashem.org.il
- Batiia Valdman** (1940) – PhD, lecturer of the Ben-Gurion University of the Negev (Beer-Sheva)
e-mail: valdman@post.bgu.ac.il
- Elīna Vasiļjeva** (1970) – Dr. philol., associate profesor of Daugavpils University Faculty of the Humanities Institute of Comparative Studies
e-mail: elina.vasiljeva@du.lv
- Galina Vasiļkova** (1954) – Mg. philol., doctoral student of Daugavpils University
e-mail: galina.vasilkova@du.lv
- Boriss Volkovičs** (1936–2013) – Mg. hist., Daugavpils University senior
- Ludmila Žilvinska** (1951) – Daugavpils Local History and Art Museum deputy director
e-mail: ludmila.zilvinska@inbox.lv

Līdz 2012. gadam zinātnisko rakstu krājums *Komparatīvistikas institūta almanahs* publicēts ar ISSN numuru 1691-6107. No 2013. gada žurnāls *Komparatīvistikas almanahs* tiek izdots ar ISSN numuru 2255-9388.

Till 2012 the issue was published with the title *The Almanac of the Institute of Comparative Studies* and ISSN number 1691-6107. Since 2013 the journal is published with the title *Journal of Comparative Studies*, ISSN number 2255-9388.



Izdevējdarbības reģistr. apliecība Nr. 2-0197.
Parakstīts iespiešanai 27.12.2013. Pasūtījuma Nr. 56.
Iespiests DU Akadēmiskajā apgādā «Saulē» —
Saules iela 1/3, Daugavpils, LV-5400, Latvija.