ФОНД «ШАМИР» им. М. ДУБИНА
ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ ИУДАИКИ
ЛАТВИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ЕВРЕИ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

МАТЕРИАЛЫ
2-Й МЕЖДУНАРОДНОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
Рига, 25—27 августа 1997 г.

Под редакцией
Г. Брановера и Р. Фербера

РИГА 1998

JEWS IN A CHANGING WORLD
2nd International Conference
Riga, Latvia, 25—27 August 1997

Editors: H. BRANOVER and R. FERBER

The conference "Jews in a Changing World" has become possible due to support from the Memorial Foundation for Jewish Culture (New York), as well as the Soros Foundation — Latvia

Редколлегия:
М. Проф. Герман БРАНОВЕР, проф. Рувин ФЕРБЕР *(сопредседатели)*,
Бегер ВЕСТЕРМАН, д-р Тобий ГУРВИЧ, проф. Абрам КЛЕЦКИН,
д-р Григорий СМИРИН *(научный редактор)*,
Гита УМАНОВСКАЯ, д-р Ирене ШНЕЙДЕРЕ

Логотип Елены Антимоновой

© 1998, Фонд «Шамир» им. М. Дубина

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

25—27 августа 1997 г. в Риге (Латвия) прошла 2-я Международная конференция «Евреи в меняющемся мире», вызвавшая большой общественный резонанс. Организаторами конференции выступили Фонд «Шамир» им. М. Дубина (Рига, Латвия), Мемориальный фонд еврейской культуры (Нью-Йорк, США), Латвийская академия наук (Рига, Латвия), Университет им. Бен-Гуриона в Негеве (Беер-Шева, Израиль), Иешива-университет (Нью-Йорк, США), историко-философский факультет Латвийского университета (Рига, Латвия), Институт философии и социологии (Рига, Латвия).

Предлагая вниманию читателя сборник материалов этой конференции, оргкомитет и редколлегия исходят из того, что только в опубликованном виде ее полноценный интеллектуальный продукт может стать достоянием науки и широкой общественности. Поэтому и было предпринято издание этих материалов. Сборник содержит материалы двоякого рода: как представленные авторами для публикации в оргкомитет конференции, так и подготовленные на основе стенограмм выступлений.

Учитывая международный статус конференции, а также чтобы сделать ее результаты доступными для восприятия как можно более широкой аудитории, публикуемые материалы снабжены дополнительными комментариями, которые составил научный редактор сборника д-р Григорий Смирин.

Редколлегия выражает глубокую признательность людям, вложившим много труда в издание этой книги, — Елене Антимоновой, Наталье Лебедевой, Галине Слепковой, Асе Тейтельбаум, Дмитрию Антипову, Николаю Жуку, а также участвовавшим в подготовке рукописи сборника к изданию — Аде Минеевой, Ольге Николаевой, Лине Фербер, Рихарду Викману, Юрию Сурдеко, Данизлю Умановскому. Ряд фотоматериалов были любезно предоставлены Латвийским государственным архивом кинофотофонодокументов (директор Инта Канепая).

Редколлегия также благодарит за поддержку главного раввина Риги и Латвии Натана Баркана и авиакомпанию «Латпасс» (Рига).

ОФИЦИАЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ

ВЫСТУПЛЕНИЕ ПРЕЗИДЕНТА ЛАТВИЙСКОЙ РЕСПУБЛИКИ ГУНТИСА УЛМАНИСА

Ваши Превосходительства!
Дамы и господа!

Разрешите мне приветствовать в Риге международное сообщество ученых. Оно собралось здесь уже на вторую конференцию, и я выражаю свое удовлетворение возможностью быть сегодня среди вас.

Название вашей конференции весьма значимо — оно включает в себя понятие изменчивости. В нынешнем столетии оно имело существенное значение. Выбор времени проведения вашей конференции символичен. Последняя неделя августа ознаменовалась в истории двумя резкими поворотами. События августа 1939 г. и их последствия нанесли глубокие раны нашим народам, но особенно тяжелой была судьба еврейского народа.

И события августа 1991 г. породили исторические последствия и для этой части европейского континента, и для политического развития Европы вообще. Неудавшийся переворот доказал, что историю нельзя повернуть вспять. История переменилась, и в результате перемен некая власть была преодолена.

В латышском языке оба эти слова — «власть» и «преодоление» *(vara un pārvara)* — являются однокоренными. И 1939 г., и 1991-й у всех ассоциируются с недемократической властью, которая принесла много зла. И все же и о советской, и о нацистской тоталитарной власти мы все чаще говорим как об исторических феноменах. Эти недемократические власти и сходные с ними были преодолены и в других странах.

Преодоление я понимаю двояко: люди смогли установить демократию и власть закона, и она становится основой дальнейшей жизни. Но на длительную перспективу, может быть, более существенно духовное преодоление, связанное с честным осо-

---

Перевод с латышского.

знанием истории как целенаправленной политики, отношение общества к самому себе.

В августе 1991 г. казалось, что все еще доминирует тоталитарная советская власть. Еще казалось, что она способна сохранить в неизменности атмосферу холодной войны и подчинить своему диктату Европу с ее такими разными и древними культурами и народами. Но именно в то время — шесть лет назад — мы все вместе в Латвии, Балтии, Европе преодолели эту тоталитарную власть. И как бы это ни казалось странным и невероятным — без какого-либо насилия с нашей стороны. Нас вели свободное волеизъявление народа и историческое самосознание.

Не знаю, согласитесь ли вы с такой точкой зрения, но многие считают, что зло — вечно. В таком случае одним из слов, которые когда-то были началом всему, я бы назвал слово «преодоление». Поэтому позвольте мне сегодня говорить именно о преодолении. Ибо преодолевая, мы становимся частью меняющегося мира. Необходимо преодолеть перенесенные обиды, несправедливость, подчинение преступной воле.

В данном случае не может быть и речи о забвении. Наоборот, знание событий прошлого и истории — важная предпосылка к тому, чтобы суметь преодолеть зло. Если хотите, это рациональная предпосылка, ибо несомненно нужен еще эмоциональный, душевный выбор.

У каждого народа — свое историческое самосознание. Каждый народ живет в глубинах своего исторического самосознания. Это один из духовных источников каждого народа. Знакомясь с другим народом, мы ищем своеобразия, неповторимой идентичности, притягательности и новизны.

У исторического самосознания есть тенденция к полноте. Выяснение прошлого в полном объеме — это важный принцип. Мы в Латвии относим его и к истории своей страны. Наша история содержит страницы разных цветов. Многие вызывают боль за страдания и унижения, многие вызывают гордость за созданное, но есть и такие, вспоминая которые, становится стыдно. Стыдно за то, что латыши участвовали в преступлениях. Такой постыдной страницей является участие латышей в Холокосте. Этого мы не должны забывать. Так же как мы должны сохранить в нашей исторической памяти тех латышей, которые участвовали в спасении евреев.

Несколько дней назад я встречался с представителями еврейской организации Америки и выслушал от них два хороших предложения. Первое относится к сфере образования, и я его с радостью поддерживаю: гости предложили свой опыт учителям

истории в освещении Холокоста. Смысл второго предложения таков: каждый год в Латвии следует поминать и жертв Холокоста, и тех людей, которые спасали евреев. Мои собеседники назвали это «Днем памяти христианских спасателей».

Я был глубоко тронут этим предложением, высказанным руководителями американской еврейской организации. Оно полностью соответствует моему осознанию необходимости создать для себя и для молодого поколения полную картину истории. Символическим мне кажется то, что американские гости, по сути, говорили о власти и преодолении власти неправовой. Ибо Холокост творила нечистая власть. А те люди, которые восстали против нее, символизируют преодоление.

Август 1991 г. символичен еще и другим. Он символизирует изменчивость этого мира и способность людей к духовному преодолению. Балтийский путь — от Таллина в Вильнюс — по территории трех стран был выражением такой решимости к душевному преодолению недоброго прошлого.

Судьба еврейского народа была еще более ужасной, и меня всегда тревожил вопрос, можно ли вообще преодолеть Холокост. Не зря французский философ Лиотар выдвинул как проблему то, как «мыслить после Аушвица» (Освенцим в Польше.—*Ред.*). Можно ли преодолеть такое прошлое и такие злодеяния?

Культура, духовное наследие и сила традиций помогают всем нам создавать свое будущее. Они помогли и еврейскому народу сохранить себя. Поэтому особенно подчеркиваю, что на вашей конференции большое внимание уделено как живой памяти, так и культуре. Верность еврейского народа своим традициям, своей древней культуре и идентичности — это большая ценность, вызывающая глубокое уважение.

Дамы и господа!

Евреи жили в Латвии в течение многих столетий. Им принадлежит большой вклад в нашу культуру, науку, педагогику. Он будет вечным, и все мы им гордимся.

После восстановления независимости Латвии прошло всего несколько лет. Мы еще только пишем историю своей родины. Эта книга не будет полной и правдивой, если в ней будет не хватать хотя бы одной страницы. В ней должны быть письменные свидетельства о прошлом и будущем каждого из живших и живущих здесь народов. Стабильное общество, в котором каждый чувствует себя хорошо, мы можем создать только вместе. В этом я убежден.

Моше Давид Тендлер
Нью-Йорк,США

САМОУБИЙСТВО С ПОМОЩЬЮ ВРАЧА И ИУДЕО-БИБЛЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Введение

26 июня 1997 г. Верховный суд США огласил вердикт по двум делам: Вашингтон против Глюксберга № 96-11 и Вакко против Куилла № 95-1858, найдя, что запреты на ассистирование при самоубийстве не нарушают 14-ю поправку, которая защищает гражданские права каждого гражданина. Однако суд уклонился от ответа на вопрос этического характера: является ли с этической точки зрения допустимой помощь смертельно больному в уходе из жизни? Каждому отдельному штату было предоставлено право выбора — либо запретить, либо разрешить смерть при помощи врача. Законность смерти при содействии врача сейчас варьируется в зависимости от каждой конкретной административной территории в составе США.

Что же это за иудео-библейская традиция, императивы Галахи[1], которые регулируют самоубийство?

Моральная ткань западной цивилизации была соткана на ткацком станке библейской этики. Отказ нашего общества от библейской морали и этики повлек за собой появление «современной морали», в которой понятие о том, что хорошо и что плохо, зачастую меняется день ото дня. Например, в Голландии царит неопределенность по рассматриваемому нами вопросу: помощь в осуществлении самоубийства незаконна, однако если в данном конкретном случае имеется соответствующий протокол, то оказавшее такую помощь лицо не несет уголовной ответственности. В США, является ли помощь при совершении самоубийства законным или преступным действием, зависит от того, в каком из 50 штатов произошло самоубийство.

Иудаизм недвусмысленно провозглашает, что самоубийство приравнивается к убийству, даже будучи совершенным с целью наступления «хорошей смерти», или эвтаназии.

Перевод с английского.

I. Значение слова «эвтаназия»

А. Добровольная активная эвтаназия — умышленное снабжение медицинскими препаратами или другое вмешательство с целью лишения пациента жизни по его собственному четко сформулированному требованию и с его полного согласия.

Б. Недобровольная активная эвтаназия — то же, что и предыдущее, но без четко сформулированного требования пациента: пациента могли не спросить или пациент находился в коматозном состоянии.

В. Пассивная эвтаназия — отказ в жизненно важной медицинской помощи или лишение ее, чтобы дать пациенту умереть.

Г. Непрямая эвтаназия — снабжение наркотиками или другими медицинскими препаратами для ослабления боли с побочным эффектом, вызывающим серьезное угнетение дыхательной деятельности, вследствие чего наступает смерть пациента. Католическая моральная норма относит подобное к «двойному эффекту» и допускает. В предписаниях Торы (библейском законе) подобный «двойной эффект» не является исключением из общего ряда необратимых последствий, влекущих за собой смерть пациента. Как подчеркивается в формулировке Талмуда[2], «можешь ли ты обезглавить петуха, оставив его при этом в живых?»

Д. Самоубийство с помощью врача (СПВ) — медик обеспечивает пациента медицинскими препаратами или осуществляет другое вмешательство, осознавая, что пациент намерен их использовать для совершения самоубийства.

II. Зачем отнимать жизнь?

Внимательное изучение литературы по медицинской этике дает возможность выделить *четыре аргумента в защиту СПВ.*

1. Свобода пациента включает в себя право умереть. Право пациента на отказ от лечения закреплено в большинстве стран мира. В Верховный суд США было подано прошение о декларировании права на смерть как конституционно защищенного права каждого гражданина Америки. Это прошение было отклонено, и, таким образом, количество «прав» не было увеличено, как это было сделано при провозглашении «права» женщин на аборт во время первой трети срока беременности. Однако, приняв решение по делу Директора, суд подтвердил право пациента или законного уполномоченного пациента отказаться от искусственного дыхания и питания в случае, если пациент находился в перманентном вегетативном состоянии, но не был смертельно больным. Само по

себе это решение основывается на логической разнице между убийством (активная эвтаназия) и прекращением лечения (пассивная эвтаназия). Те, кто выступал за СПВ, убедительно отстаивали мнение, что неизбежность смерти при отключении искусственного дыхания превращает этот акт в убийство, или активную эвтаназию. Следовательно, уже СПВ было оправдано судом! Второй аргумент в пользу СПВ состоял в запрете «правосудия», или отсутствии равенства перед законом. Пациент, полностью зависимый от искусственного дыхания, может законно совершить самоубийство, приказав лишить его этой поддержки, а смертельно больной амбулаторный больной подобного права выбора не имеет. Верховный суд отверг оба аргумента и подчеркнул, что государство обязано защищать и ограждать людей от опасностей, грозящих их жизни. Особенно отмечались положения, совпадающие как с иудео-библейской традицией, так и с результатами недавно проведенных исследований в области медицинской этики:

а) те, кто пытается покончить с собой, часто страдают от депрессии или других расстройств психического характера, которые могут быть облегчены с помощью фармацевтических препаратов или посредством соответствующего совета[3];

б) если боль соответствующим образом успешно снимается, многие отказываются от своих заявлений о СПВ[4];

в) СПВ совершенно не совместимо с ролью врача как целителя. «Это бы подорвало доверие, имеющее большое значение в отношениях между врачом и пациентом, ибо таким образом был бы перейден рубикон между целительством и вредительством»;

г) запрет со стороны государства на СПВ воплощает в себе и отражает позицию государства, заключающуюся в том, что жизни смертельно больных, немощных и престарелых людей должны цениться так же, как и жизни молодых и здоровых. Государство придает большое значение защите самой уязвимой части населения, включая бедных, престарелых и немощных, от плохого обращения, пренебрежительного отношения и ошибок. Суд признал «реальный риск определенного принуждения и чрезмерного влияния в предсмертной ситуации».

2. Боль, с трудом поддающаяся лечению. Жизнь человека, постоянно испытывающего боль, признается еврейской традицией жизнью настолько низкого качества, что может быть допустима пассивная эвтаназия. Однако современная медицина имеет в своем распоряжении фармацевтические препараты или способна осуществить хирургическое вмешательство, могущее облегчить боль практически любому больному. Лишь недавно медики при-

знали эту обязанность в качестве основной задачи медицины, даже если невозможно провести соответствующий курс лечения.

3. Разбазаривание экономических ресурсов. Обследования смертельно больных людей выявили, что страх перед существованием, полным боли, не является основной причиной требования СПВ. Непомерно высокая стоимость лечения и медицинского ухода за больным в течение последних недель жизни может истощить финансовые ресурсы, накопленные в течение трудовой жизни. Надежда оставить в наследство деньги может быть разрушена «тщетными стараниями» по уходу за умирающим больным. Быстрый и безболезненный уход от болезни и отчаяния сохранит ценности и имущество умирающего пациента.

4. Смерть с достоинством. В эру лозунгов «смерть с достоинством» была девизом, остановившим полезные дебаты. Для тех, кто был взращен на иудео-библейском наследии, это означает смерть после достойно прожитой жизни. Достоинство пациента не обусловливается наличием или отсутствием аппарата искусственного дыхания или внутривенных катетеров. Достоинство зависит от личности и поведения каждого конкретного больного. Оно не зависит от окружающего мира и не может быть стерто. В книге Чисел Валаам, заклятый враг еврейского народа, молит о возможности умереть с достоинством — как праведники (Чис. 23:10). В комментариях к Библии отмечается, что эта мольба прозвучала слишком поздно. Нет! Жизнь, полная злых деяний и низких поступков, не может завершиться достойно.

III. Моральный императив

«Джорджтаунская мантра»[5] излагалась специалистами по этике в течение десятилетий как проверочный список при оценке введения новшеств в медицинскую практику: «Благодеяние, не навреди, законность и автономия». В этом списке не хватает *святости жизни*, которая является основной нормой, проистекающей из моральных императивов, записанных в Библии: «Я взыщу и вашу кровь, в которой жизнь ваша, взыщу ее от всякого зверя, взыщу также душу человека от руки человека, от руки брата его. Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию» (Быт. 9:5—6).

Наши мудрецы объясняют странную конструкцию этих библейских стихов. Фраза «кровь, в которой жизнь ваша» понимается как относящаяся к самоубийству. Другой человек здесь не вовлечен. «От руки человека, от брата его» относится к двум мотивациям пролития крови. «От руки человека» означает факт агрес-

сии, мотивированной ревностью, жадностью или злостью; «от брата человеческого» относится к братскому деянию — акту сострадания или эвтаназии. Божественный императив уравнивает эти два понятия: эвтаназия с ее «братскими» намерениями является убийством!

Еврейская Библия существует в виде письменного закона — Моисеева Пятикнижия (Тора[6]) и Устного Закона (Талмуд). Талмудическая традиция своими предписаниями помогает применять принципы Торы при разрешении возникающих дилемм. Хорошим примером являются мучения великого мудреца Ханины бен Традиона[7]. Раввин Ханина был принесен в жертву (преданию сожжению) за «грех» обучения Торе. Палач, желая проявить особую жестокость, положил на его грудь пропитанные водой клочки шерсти, что замедляло наступление смерти. Раввин Ханина отказался быстро вдыхать пламя, чтобы ускорить наступление смерти, но согласился на снятие клочков мокрой шерсти. Последнее явилось «прекращением лечения», или пассивной эвтаназией, допустимой, когда качество жизни уничтожено неимоверной болью. Вдыхание же пламени для ускорения смерти классифицируется как активная эвтаназия.

IV. Утрата доверия к врачам

История нанесла существенный удар по достоинству и чести профессии медика.

1. Нацистский Холокост подпитывался евгеническими[8] принципами немецких врачей и достиг апогея своей жестокости под надзором медиков.

2. Ужасающее обобщение доктора Лео Александера озаглавлено «Медицинская наука в условиях диктатуры»[9].

3. Обнародование экспериментов, проведенных японскими врачами над китайскими военнопленными во время второй мировой войны[10].

4. Участие врачей в геноциде против народа тутси в Руанде[11].

5. Недобровольная эвтаназия, действия, лишающие жизни при отсутствии ясно выраженного требования пациента, о чем сообщалось из Голландии[12].

6. Армейские эксперименты с радиацией во время второй мировой войны.

7. Исследования сифилиса Тускаджи *(Tuskagee)* при отказе «контрольной группы» от лечения антибиотиками, которые в конце концов были «закрыты» в 1997 г., а правительство США было вынуждено принести извинения пострадавшим.

8. Обнародование факта, что большинство опрошенных американских врачей хотя бы раз соглашались на требование СПВ пациентов, больных СПИДом, несмотря на то, что это незаконно[13].

Эти факты бросили тень на честь медиков. Вверять врачам право решать, кто будет жить, а кто умрет, значит закрывать глаза на историческую реальность. Для проверки решений о пассивной эвтаназии должна быть введена комплексная, не допускающая ошибок система проверки и контроля. Ни одной системе нельзя доверять разрешать активную эвтаназию, будь то СПВ или добровольно совершаемая эвтаназия. Иудео-библейское наследие дает мерило, в соответствии с которым судят как отдельных людей, так и целые общества. Легализация СПВ означала бы неудачу в достижении минимальных стандартов, выдвинутых Создателем Его мира.

V. Политическое заявление Совета раввинов Америки

Термин «ассистируемое самоубийство» (англ. *assistance* — помощь) вошел в наш обиход и получил признание после того, как был вынесен на референдум жителей двух штатов о легализации самоубийства с помощью врача. Иудаизм, послуживший этической основой западной цивилизации, рассматривает «ассистируемое самоубийство» как убийство.

«Смерть с достоинством» — это лишь лозунг, созданный с целью ввести людей в заблуждение. Он также является объединяющим фактором для тех, кто выступает за легализацию ассистируемых самоубийств. «Смерть с достоинством» имеет лишь одно значение: смерть после достойно прожитой жизни. Ни аппараты искусственного дыхания, ни лекарства, ни искусственное питание не могут повлиять на достоинство человека, созданного по образу Божию.

Решение судов Голландии запретить СПВ, но утвердить систему извещений, защищающую (если ее четко придерживаться) врачей от обвинений, отражает противоречивость светского общества.

В иудаизме подобного противоречия не существует. Иудаизм поддерживает принцип неизмеримой ценности человеческой жизни. Все библейские и раввинистические предписания (за исключением запрета убийства, идолопоклонства и прелюбодеяния) должны быть отложены во имя спасения человеческой жизни. Врачи наделены божественным предназначением и обязанностью

лечить, а больные должны принимать от врачей лечение. Любое преднамеренное ускорение наступления смерти, даже смертельно больного человека, рассматривается как убийство. В иудаизме не допускается активная эвтаназия.

Иудаизм признает, что врач обязан лечить лишь тогда, когда он может предложить пациенту какую-либо медицинскую помощь. Если пациент умирает от неизлечимой болезни после безуспешного лечения, то врач становится не лицом лечащим, а лицом, осуществляющим уход. Больному должен оказываться лишь поддерживающий уход, т. е. он должен быть обеспечен водой, питанием, присмотром медсестер и максимальной социально-психологической поддержкой.

Если больной, находящийся при смерти, мучается от страшных болей и нет никакой надежды на выздоровление, то было бы правильней воздержаться от дополнительного фармакологического или технического вмешательства, чтобы дать жизненным силам угаснуть самим по себе. Роль врача на этом этапе ограничивается лишь обеспечением больного болеутоляющими средствами. Иудаизм придает большое значение качеству жизни, уменьшению боли и излечению болезней. Если нельзя добиться полного или частичного излечения, то следует позволить природе решить все своим чередом. Продление жизни считается благим делом, а замедление смерти — нет. Результатом четкого сотрудничества между пациентом или лицом, его представляющим, врачом и раввином станет план лечения, включающий в себя последние достижения медицины в полном соответствии с этическим учением иудаизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Галаха́ (др.-евр. «норма», «закон») — каждое отдельное законоположение, а также их совокупность в Талмуде (см. примеч. 2); нормативная часть иудаизма, регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь верующих. Восходит к IV в. до н.э., когда законоучители занялись комментированием Ветхого Завета с целью приспособления иудаизма к меняющимся условиям жизни еврейского народа. — *Ped.*

[2] Талмуд (др.-евр.) — собрание религиозно-этических, правовых и бытовых предписаний иудаизма, сложившееся в IV в. до н.э. — V в. н.э.; основано на толковании Ветхого Завета и закрепляет систему обрядности, которая связывает поведение верующего 613 предписаниями. — *Ped.*

[3] NE. J.Med. 1997. Vol. 336. N 25. June 19.

[4] Lancet. 1996. Vol. 347. June 29.

[5] Мантра — в индуизме: священное заклинание, которому приписывается сверхъестественная и исцеляющая сила. — *Ped.*

[6] Тора — в узком смысле еврейское наименование Моисеева Пятикнижия — первой части Ветхого Завета (др.-евр. *Тора́х*), иногда также употребляется для обозначения Ветхого Завета в целом; в широком смысле имеет значение Божественного откровения, закона, иудаистского вероучения вообще. — *Ped.*

[7] Зафиксировано в трактате Авода-Зара Вавилонского Талмуда (18а).

[8] Евгеника (от гр. *eugenēs* — благородного происхождения, породистый) — учение о методах влияния на эволюцию человечества для совершенствования его природы, о законах наследования здоровья, одаренности; идеи евгеники нередко использовались для оправдания расизма. — *Ped.*

[9] NE. J. Med. 1949. Vol. 241. N 2. Jul. 14.

[10] Lancet. 1995. Aug. 26.

[11] Ibid. 1996. March 9.

[12] Ibid. 1993. Vol. 341; 1996. Vol. 99; JAMA. 1997. June 4.

[13] NE. J. Med. 1997. Vol. 336 N 6. 417-21.

Фред Рознер
Нью-Йорк, США

ИУДАИЗМ, ГЕНЕТИЧЕСКИЙ СКРИНИНГ И ГЕННАЯ ТЕРАПИЯ

Введение

Генетическая информация о здоровье человека может быть извлечена как из истории семьи, так и путем прямого генетического тестирования. Подобное тестирование может включать в себя соответствующие молекулярные анализы на определение мутагена (например, муковисцидоз) или простой биохимический анализ крови или тканевой жидкости (например, гиперхолестиролемия), ферментный (например, болезнь Тея—Сакса), гематологический (заболевание серповидных клеток), хромосомный (синдром Дауна).

Проект человеческого генома, принятый в 1988 г., является попыткой мирового сообщества создать карту всех человеческих хромосом и упорядочить 3 млрд основных пар нуклеотидов, которые составляют 100 тыс. генов в уникальных хромосомах каждого индивида.

Изоляция и сортировка генов дают возможность выявления болезни или носителя, диагностики, скрининга (массового обследования населения. — *Ред.*), консультаций, предупреждения, терапии и, возможно, исцеления при помощи замены или даже корректировки гена, который должен получить активное развитие. В тысячах публикаций подробно обсуждаются все этические, правовые и социальные проблемы Проекта человеческого генома[1]. Этот проект подробнейше рассматривается с точки зрения международной этики на основе принципов автономии, личной заинтересованности и конфиденциальности, справедливости, объективности[2], использования и неверного применения генной информации, коммерциализации[3], а также концептуальных и философских проблем[4]. Проект был охарактеризован как монстр доктора Джекила и мистера Хайда — из-за огромного количества правовых и этических вопросов, касающихся индивида, семьи и общества[5].

Перевод с английского.

Генетическое тестирование и генетический скрининг могут проводиться на нескольких этапах жизни и развития человека. Сегодня *предимплантиционная диагностика* различных генетических заболеваний возможна путем тестирования отдельной клетки оплодотворенной яйцеклетки, прошедшей несколько уровней (например, зиготу), на мутаген или генетический продукт. Так, пара, где оба — носители гена Тея—Сакса могут выбрать вариант, когда пораженная зигота удаляется, а имплантируется эмбрион, не имеющий генетического заболевания. Это делается для того, чтобы гарантировать рождение здорового ребенка в случае успешной имплантации и удачной беременности. *Внутриутробная диагностика:* при помощи различных технологий можно увидеть, имеет ли плод какой-либо серьезный дефект (*spina bifida* — врожденная расщелина позвоночника) или летальное заболевание (болезнь Тея—Сакса). Большое количество метаболических и генетических дефектов и отклонений может быть определено внутриутробно.

Последствием обнаружения зараженного плода может явиться возможность аборта — вопрос, который люди находят спорным по ряду религиозных и других причин.

Скрининг крови и тканевых клеток у новорожденных детей помогает обнаружить такие генетические заболевания, как фенилкетонурия, при которой раннее вмешательство может предотвратить серьезную болезнь или смерть.

Скрининг носителя выявляет тех людей, которые клинически здоровы, однако имеют ген или хромосомную аномалию, результатом чего может быть потомство с серьезным или летальным заболеванием (муковисцидоз или болезнь Тея—Сакса).

Прогнозное тестирование индивидов на определенные гены может быть полезным для уменьшения развития риска неизлечимых болезней в дальнейшей жизни (болезнь Хантингтона). Это тестирование также помогает выявлению условий, при которых раннее вмешательство может предотвратить распространение болезни или смерть (например, профилактическое гормональное лечение или удаление молочной железы у женщин с повышенным риском заболевания раком груди).

Тест на восприимчивость, или *«тест рабочего места»*, помогает выявить работников, которые могут быть особенно чувствительны к токсическим веществам на своих рабочих местах (например, рабочие с недостаточностью глюкоза-6-фосфат-дегидрогена были подвергнуты воздействию оксиданта или химиката). И наконец, *судебное генетическое тестирование* ставит перед

собой цель раскрыть генетическую связь между подозреваемы
и уликами, найденными в ходе следствия[6].

Светские этические вопросы, связанные с генетическим тес
тированием и скринингом, делятся в основном на три основны
части: вопросы, касающиеся образования, и консультации; про
блемы, связанные с конфиденциальностью, а также правовы
вопросы[7]. Некоторые утверждают, что вопросы генетическо
этики — те же, что и в случае с другими биоэтическими пробле
мами, и что новые генетические технологии не выдвигают ника
ких новых этических вопросов ни для врачей, ни для пациентов
Даже если это так, то существует ряд факторов, свойственных ге
нетике, которые должны повысить нашу чувствительность к че
ловеческим ценностям. Эти факторы включают в себя возмож
ность человека предупредить неизлечимые болезни (например
болезнь Хантингтона), неопределенность в понятии генетичес
ких болезней. (Наблюдается ли у носителя гена рецессивного за
болевания генетическое нарушение? Болен ли человек, у кото
рого впоследствии разовьется болезнь Хантингтона?) Эти фак
торы также включают в себя такие понятия, как очень слабое
понимание людьми генетики и возможного риска, вероятност
несправедливости вследствие расовых и этических различий
генетических заболеваниях, очень близкую связь между генети
ческим наследием и личным самосознанием (генетика связыва
ет нас как с нашими предками, так и с потомками), а также то
факт, что генетическая информация касается и других, особен
но членов семьи. Так, на женщин ложится тяжкий груз выбора
аборта или сохранения беременности, а также последствий это
го аборта.

Существует много вопросов, требующих внимания, прежде
чем можно вводить в силу программы скрининга. Например
природа и частота нарушений и возможность и эффективност
лечения, общественное восприятие этих нарушений и отноше
ние к скринингу, мотивация скрининга, как проводится тест и
что означают результаты, объем выдаваемой информации и кон
фиденциальность результатов, время тестирования, какая обра
зовательная подготовка необходима, возможное образование
стигм и, наконец, организация программы скрининга[9]. Совет по
этическим и правовым делам Американской медицинской ассо
циации рассмотрел этические вопросы, касающиеся внутриут
робного генетического тестирования[10], генетическое тестирова
ние работников[11], страхование[12], а также скрининг на носитель
ство муковисцидоза и другие нарушения[13].

В вопросе о скрининге на генетические заболевания общест
венность не придала внимания ряду важных проблем, таких как
клинические ограничения скрининга, основанного на ДНК (не
полная согласованность исследований, невосприятие теста, раз
носторонняя экспрессивность гена, контроль над качеством ла
бораторий, неверная интерпретация результатов). Другие про
блемы — это давление на проведения теста (со стороны пациен
тов, страховых компаний, нанимателей, биотехнологических
компаний), угроза генетической дискриминации, объем инфор
мации для проведения генетического тестирования, конфиден
циальность результатов (включая раскрытие и сокрытие инфор
мации, связанной с обнаружением заболеваний, их неизлечимо
стью, и баз данных)[14].

Как контролирует общество достижения и использование ге
нетической информации? Как общество проверяет и рассматри
вает программы генетического скрининга? Какие критерии
должны учитываться, для того чтобы извлечь максимальную
пользу из предлагаемого Проектом человеческого генома без на
рушения этических и правовых принципов секретности, автоно
мии, благотворительности, недискриминации? Кто владеет гене
тической информацией? Как должна использоваться генетичес
кая информация? Кто решает вопрос о том, кто должен подвер
гаться скринингу? Есть ли или должны ли быть какие-либо ог
раничения в проведении предимплантационного и внутриутроб
ного скрининга или скрининга новорожденных? Как должны
располагать генетической информацией наниматели и страхо
вые компании? Есть ли у нас достаточные основания судить о
pro и *contra* генетического тестирования и скрининга? Должен
ли аборт, сделанный по генетическим причинам, быть отделен
от общенационального вопроса об абортах? Каким образом
должна предоставляться возможность тестирования тем, кому
это необходимо?

Так как в последнее время все больше расширяется круг ус
ловий, при которых необходимо внутриутробное и постнаталь
ное тестирование, то общественность и медики должны расши
рить дополнительные возможности предлагаемых тестов. Кон
фиденциальность знаний о плоде может помочь определить ог
раничения к применению технологий скрининга и тестирова
ния[15]. Столь же серьезно должен учитываться психологический
эффект скрининга для предотвращения болезней и отклоне
ний[16]. Информация об излечимости болезни может привести к
опасениям и натянутости в семейных отношениях.

Каждый врач в отдельности и общество в целом долж
предпринять шаги к тому, чтобы увеличить пользу и уменьш
вред генетического тестирования. Подобные шаги включают
себя обучение и консультацию до тестов, необходимость оглаш
ния позитивных результатов пациентам, партнерам и родстве
никам, защиту конфиденциальности, а также запрет на разгл
шение нежелательных результатов, дискриминацию при прие
на работу, страховании.

Генетическое тестирование и консультация детей и подрос
ков связаны с особыми этическими и правовыми, а также пс
хологическими проблемами[17]. Риск и успех тестирования дол
ны рассматриваться со стороны, наиболее выгодной для здор
вья ребенка[18].

Характерные примеры

Болезнь Хантингтона. Сегодня в США, как и
других странах, стало возможным проводить пресимптоматич
ский генетический тест на болезнь Хантингтона. Однако кол
чество людей, прошедших тест, относительно невелико — во
можно, из-за ограниченного количества тест-центров, возмож
но, из-за страха высокого риска положительного результата, н
совершенства способов лечения или угрозы потери страховки
Должен ли быть подвергнут тесту человек, у которого в истори
семьи встречалась болезнь Хантингтона? Когда должна прово
диться эта пресимптоматическая проверка? Достаточно ясн
психологическая реакция людей в случае отрицательного ре
зультата, но что делать людям с информацией о положительно
результате? Планирование дальнейшей жизни для кого-либ
может быть затруднительно из-за моральной травмы, получен
ной в ходе проверки, которая может приносить страдания[
Внутриутробный скрининг влечет за собой ряд этических про
блем, включая выборочные аборты пораженных плодов, чтоб
избежать рождения «здорового» ребенка, который впоследстви
может умереть от этой изнуряющей болезни[21].

Болезнь Альцгеймера. Существует общее мне
ние, что генотип аполипопротеина *E* серьезно связан с болез
нью Альцгеймера. Однако тест не имеет особой чувствительно
сти или специфики[22]. По этой причине он не рекомендуется ни
для простых клинических диагнозов, ни для предварительного
тестирования[23]. Однако в будущем генетическая проверка на бо
лезнь Альцгеймера станет более распространенным явлением.
Следовательно, во внимание должны приниматься такие факто-

к этические аспекты пресимптоматической проверки и
ужения болезни, добровольные обследования и выборочборты, надежность, наличие и распределение материалов
естирования, а также консультации и лечение (в случаях,
это возможно)[24].

к груди. Около 5—10% случаев заболевания раком гру
наследственны. Раковые гены, известные как *BRCA*1 и
42, определяют большинство случаев наследственного рака
, особенно у женщин, у которых он развивается в возрасте
лет. Мутация *BRCA*1, известная как 185 *del A6*, встречается
ерно у 1 % еврейских ашкеназских (потомки выходцев из
невековой Германии.— *Ред.*) женщин[25], имеющих рак гру
о 40[26] или 42[27] лет. Этот ген также связан с возрастающим
ком заболевания раком яичников. Подобные открытия и
ложения являются следствием как успокоительных, так и
езных соображений[28]. С одной стороны, раннее вмешатель
может быть возможно у женщин с повышенным риском,
тест был положительным (например, контроль в виде наи
ее частых проверок груди и маммография, профилактическая
тектомия, гормональная профилактика), а беспокойство мо
возникнуть и у тех, у кого результат отрицательный. С дру
стороны, серьезными вопросами для рассмотрения являют
также конфиденциальность, доступность, автономность, про
ема информирования пациента о положительных результатах
х же, как и отрицательных), техническая тщательность в про
нии теста, цены, возможная дискриминация по месту рабо
, при страховании или приобретении недвижимости, возмож
ность увеличения риска без проведения теста, риск психологи
ской травмы как у носителя, так и у родственников, соответ
вующие воспитание и консультирование.

Возможность проведения тестирования отнюдь не означает,
го тест широко предлагается. Американское общество клини
ской онкологии рекомендует применять его только в случаях
ольшого количества раковых заболеваний в истории семьи,
огда тест может быть адекватно интерпретирован и когда ре
ультат повлияет на медицинское обслуживание пациентов или
енов семьи[29]. Многие другие престижные организации под
еркивают необходимость проведения теста *BRCA*1, чтобы со
ранить активность исследования на текущий момент[30]. Диагно
стические ошибки генетического тестирования[31] и психологиче
кие вопросы успешности проводимых тестов на рак груди[32] не
должны преуменьшаться. Люди с повышенным риском должны

полностью осознавать риск, успех и ограничения генетическо тестирования, как и риск психологической травмы, а также в роятность дискриминации при страховании и определенно уменьшения покрытия медицинской помощи, пока тест не б дет завершен[33].

Болезнь Тея—Сакса (ранняя детская идиотия Продолжаются дебаты на тему скрининга большей части е рейского населения для определения болезни Тея—Сакса, им ющего целью предотвратить нежелательный брак двух носите лей. Также спорным является вопрос о проведении пункци плодного пузыря для внутриутробного подтверждения роково болезни с возможным абортом поврежденного плода. Выбор ное уничтожение плода недопустимо в иудаизме, хотя некото рые раввины склонны санкционировать подобную процедур Программа массового скрининга может вызвать психологичес кое давление на молодых людей, имеющих положительный ре зультат. Должен ли носитель гена Тея—Сакса отказаться о брака с партнером, который не подвергался тестированию Должны ли двое носителей гена Тея—Сакса прервать помолв ку, если узнали, что оба являются носителями? Должен ли мо лодой человек узнать о наличии гена Тея—Сакса у партнера прежде чем ступить с ним на одну социальную ступень? Дол жен ли человек, знающий, что является вероятным носителем оповещать об этом потенциального партнера? Является ли це лью евреев предотвращение болезни Тея—Сакса путем отбор мужчин?

Знание о том, что человек является носителем, не всегда бла готворно. Неверно проинформированные или вовсе не проин формированные люди могут начать избегать или даже изгонять из общества таких носителей. Дискриминация при приеме на работу и страховании весьма вероятна в случае, если не гаран тирована конфиденциальность. Если целью теста на болезнь Тея—Сакса является обеспечить клиентов информацией и гене тической консультацией о возможности иметь детей, то навряд ли многие пойдут на это. Если же цель — это предложение вну триутробной диагностики с особым уклоном на рекомендацию аборта, то могут возникнуть моральные и религиозные возраже ния. А предимплантационный диагноз оплодотворенной яйце клетки с выявлением пораженной зиготы (если такая существу ет) исключает прерывание беременности, так как, согласно иу даизму, беременность не начинается до имплантации зиготы в стенку матки.

Генетика и евгеника в классических еврейских источниках

Древние еврейские писания, включая Библию и Талмуд, не лишены отношения к генетике. Так, в одном из них в деталях рассказывается о том, как закон генетики Менделя был примерен Иаковом (Быт. 30:32) к пятнистым и крапчатым овцам[34]. Гемофилия и ее определенно генетическая передача описаны в Талмуде (Йебамот 64b). Мудрецы Талмуда и некоторые раввины обладали значительными познаниями в генетических нарушениях, связанных с полом[35]. Все раввины считали, что женщины переносят болезнь, однако не страдают от нее.

В другом месте (Кетубот 10b) Талмуд описывает семью, где у женщины наблюдались отсутствие менструаций и девственной крови и, естественно, бездетность. Однако точная природа анатомической и психологической аномалии не описывается.

По еврейскому закону запрещено жениться на женщине из семьи эпилептиков или прокаженных во избежание генетической трансмиссии на будущие поколения (Йебамот 64b и др.). Согласно Раши (средневековый комментатор Талмуда, XI в. — *Ред.*) (Йебамот 64b), любая наследственная болезнь включается в данную категорию. Это талмудическое правило «может хорошо представить первый закон евгеники и единственная законодательная преграда для порождения больного потомства в древние времена и даже средневековье»[36]. Учитывая более частые случаи рождения дефективных детей в результате кровнородственных браков, раввин Иегуда Пайский по своим этическим убеждениям запретил браки между двоюродными сестрами и братьями, дядьями и племянницами. Несмотря на это, подобные браки одобряются Библией и особенно Талмудом (Йебамот 62b и Санхедрин 76b), так как они якобы помогают сохранить «хорошие гены». Поскольку эти браки не вызывают рождения дефективных детей, а лишь увеличивают риск этого, то большинство раввинов не запрещают такие браки[37]. Тем не менее некоторые раввины резко возражают против них[38].

Генетические болезни были признаны Маймонидом (или Рамбам — еврейский средневековый философ, теолог и врач, XII в. — *Ред.*), который прописал особый режим для того, чтобы еврей оставался здоровым, ибо никто не может служить Господу, не будучи здоровым (Мишне Тора, Деот, 4:1). Он гарантирует, что любой, кто будет следовать его режиму, будет здоровым на протяжении всей жизни, если только он не был рожден с врожденным или генетическим дефектом (Там же, 4:20).

В моральном учении Талмуда (Нидда 31а) говорится, что
сотворении каждого человека есть три партнера: Бог, отец
мать. Отец отдает все белое (сперма), от которого происходя
кости и сухожилия, ногти, мозг и белки глаз ребенка. Мать от
дает все красное (менструальная кровь), от которого происходя
кожа и плоть, кровь, волосы и черный цвет глаз. Господь же да
ет дух и душу, красоту черт, взгляд глаз, слух, возможность дви
гать руками и ходить ногами, а также понимание и разумение.

Определенность и важность точного установления отцовств
в связи с некоторыми законами иудаизма активно обсуждаютс
в недавней статье[39] и включают генетическое тестирование н
группу крови, типы тканей, тест на фермент крови, антрополо
гическое обследование и молекулярную генетику.

Проект генома и иудаизм

Является ли проект генома вторжением в божественный пла
нашего мира путем вмешательства в природу как ее создал Гос
подь? Несмотря на то, что кто-то из раввинов отвечает на эт
положительно[40], большинство из них считают, что получени
знаний для излечения человеческих болезней является божест
венно одобряемым, если не обязательным. Господь благослови
человечество фразой: наполняйте землю и обладайте ею (Быт
1:28). Нахманид (или Рамбан — еврейский средневековый тео
лог, философ и врач, XIII в.— *Ped.*) интерпретирует эту фраз
так, что Господь дал человеку власть над миром, чтобы исполь
зовать животных и насекомых и всех ползучих гадов для пользы
человека. А обладать землей, по толкованию Самсона Рафаэля
Гирша, значит ведать землей и обращать землю и ее плоды на
пользу человеку. «Владычествуйте над рыбами морскими, над
птицами небесными, и над всякими животными, пресмыкающи
мися по земле» (Быт. 1:28) — означает использовать их на бла
го человека. Обладание научными познаниями не означает за
претного вкушения с древа познания (Быт. 2:17). Все, что хоро
шо для человечества, должно быть дозволено и доступно. Одна
ко часто добро не всегда только лишь добро, оно связано с по
тенциальной опасностью. Проект генома, конечно, полезен в
своей потенциальной возможности найти излечение многих бо
лезней, однако вызывает ряд спорных вопросов.

В общем введении к своим комментариям к Мишне (части
Талмуда.— *Ped.*)[41] Моисей Маймонид пишет пространный трак
тат о знании, мудрости и цели существования всех живущих на
земле. Он ясно доказывает тезис, что все, что создал Господь,

создано, чтобы служить человеку. А посему научные эксперименты на лабораторных животных при проведении исследовательских работ, которые могут помочь добиться излечения человеческих болезней, одобряются еврейским законом как законное использование животных на пользу человеку[42]. Однако, по возможности, боль и дискомфорт должны быть уменьшены или исключены, чтобы не нарушать запрет еврейского закона жестоко обходиться с животными.

Царь Давид сказал, что небеса — это небеса Господа, но землю Он дал человеку (Пс. 115:16). Далее он развивал мысль, что знания и их добывание — это законные действия человека, не считающиеся вторжением в привилегию Господа. Так, терапевтическая генная инженерия и генная терапия, которые могут явиться результатом знаний, полученных от проекта генома, не являются насильственным вторжением (путем манипулирования природой) в сотворение мира Богом (Рамбан, Лев. 19:19). Напротив, это подтверждение сотворения мира. Использование научных знаний на пользу человечеству одобрено Библией (Рамбан, Быт. 1:28). Использование этих знаний для лечения болезней и исцеления также одобрено Библией в ее талмудической интерпретации (Баба Камма 85а) фразой «и излечивая он излечит». Также это одобрение проходит в интерпретации Маймонида (Комментарий к Мишне, Недарим 4:4) об обязанности восстановить утраченное, чтобы восстановить потерянное здоровье человека. Лечение заболевания включает использование медикаментов, полученных в результате генной инженерии, — таких как инсулин и ряд антибиотиков. Лечение болезней с помощью генной терапии тоже санкционируется еврейским законом, когда это возможно.

Генетический скрининг и иудаизм

Много лет назад раввина Моше Файнштейна спросили, стоит ли проводить скрининг у мальчиков и девочек для выявления болезни Тея—Сакса, и если да, то в каком возрасте. Вот его ответ: «...тестироваться важно для того, кто готовится к браку. Важно также через прессу обнародовать факт, что такое тестирование возможно. Естественно, должна сохраняться полная секретность, что касается результатов. Чужой человек не должен узнать о результатах тестируемого. Врач не должен открывать их никому... эти тесты должны проводиться частным образом и секретно, они не могут проводиться по расписанию большими группами, как, например, в учебных заведениях или в других подобных ситуациях»[43].

Раввин Файнштейн также отмечает то, что молодые люд
весьма чувствительны к нервным срывам и психологически
стрессам, и поэтому юноши (до 20 лет) и девушки (до 18), ко
торые не собираются вступать в брак, не должны подвергать
тестам на болезнь Тея—Сакса. В итоге раввин Файнштейн стро
го возражает против абортов в случае болезни Тея—Сакса и да
же ставит под сомнение амниоцентез, который доказывает на
личие плода, пораженного болезнью Тея—Сакса, так как амни
оцентез несет в себе определенный риск[44].

В 1968 г. раввин Элиэзер Иегуда Вальденберг опубликова
ответную статью, в которой считает возможными аборты посл
амниоцентеза в течение первой трети беременности, если у пло
да обнаружена болезнь Тея—Сакса. «Если существует серьезно
подозрение, что ребенок родится с физическими дефектами
будет очень страдать, то аборт вполне допустим в течение 4
дней после зачатия и до трех месяцев беременности, т. е. до то
го, как плод начинает двигаться»[45]. Одиннадцать лет спуст
Вальденберг опубликовал статью, в которой счел возможны
допустить срок беременности плодом, пораженным болезны
Тея—Сакса, до семи месяцев, так как «неоценимы страдания
физическая и душевная боль, стыд и чувство ущербности»[46].

Раввин Давид Блейх отмечает, что ликвидация болезни Тея-
Сакса — это цель, к которой люди должны всегда стремиться
Он, однако, подчеркивает, что долг рождения потомства задер
живается не просто потому, что существует статистическая воз
можность, что дети могут родиться с дефектами. Несмотря н
то, что пара может быть вполне готова к риску иметь ребенка
страдающего болезнью Тея—Сакса, возможность неудачи вына
шивания нормального ребенка галахически (т. е. по еврейском
закону) недопустима. Далее он высказывает мнение, что если
плода обнаружена болезнь Тея—Сакса во время внутриутробно
го тестирования, то аборт не может быть одобрен еврейским за
коном[47]. Раввин Блейх утверждает, что программы тестирования
выявляющего носителей болезни Тея—Сакса, «должны, естест
венно, поддерживаться». Он предполагает, что наиболее подхо
дящее для подобного теста время — это детство или ранний
подростковый период, так как раннее выявление носителей на
самом деле является частью массовой скрининговой программы
Он критикует мнение раввина Вальденберга, считая, что разре
шение абортов в случае болезни Тея—Сакса — это противосто
яние учениям других раввинистических ученых, включая равви
на Файнштейна.

Сегодня существуют два метода для полного устранения необходимости внутриутробного скрининга на болезнь Тея—Сакса, а также весьма серьезные галахические возражения против аборта, если плод все-таки поражен. Первый метод — это проведение конфиденциального добрачного теста и полное предотвращение брака двух носителей. Этот метод широко распространен во многих ортодоксальных еврейских общинах и спонсируется организацией Дор Йешорим (Dor Yeshorim organisation, 160 Wilson street, Brooklyn, NY 11 211, (718)384-6060), которая несет ответственность за проведение тестирования 70 тыс. человек и выявила более ста пар риска, которым посоветовали избежать подобных рискованных ошибок. Эта программа имела такой успех в США, что сегодня ребенок, рожденный с болезнью Тея—Сакса, скорее всего не является евреем. Подобная программа в Израиле по выявлению болезни Тея—Сакса с 1986 г. привела к тому, что в молодых семьях в ультраортодоксальных ашкеназских общинах не родился ни один пораженный ребенок[48].

Второй метод предотвращения рождения ребенка с болезнью Тея—Сакса — это проведение внутриутробного скрининга оплодотворенных зигот, если известно, что оба они — как муж, так и жена — носители, и использование для имплантации только здоровой зиготы. Уничтожение пораженных зигот не считается абортом, так как статус плода или потенциальной жизни в иудаизме существует только тогда, когда плод уже имплантирован и растет в материнском чреве. Этот искусственный метод оплодотворения все же помогает тем парам, которые не могут иметь ребенка естественным путем, обзавестись ребенком, и одобрен многими раввинами[49]. Вопрос об использовании искусственных методов оплодотворения для выявления потенциальных плодов с генетическими заболеваниями в рамках еврейского закона еще не был подробно рассмотрен современными раввинистическими авторитетами. Это представляется этически приемлемой возможностью для пар, где оба партнера — носители генетического заболевания, такого как болезнь Тея—Сакса, или если один партнер — носитель доминантного гена, например болезни Хантингтона или такой ограниченной по признаку пола болезни, как гемофилия.

Неясно, однако, одобряет ли иудаизм генетический скрининг на выявление болезней, эффективного лечения которых еще не существует. Иудаизм резко выступает против эмоционального груза *(тируф хадаат)*, который может появиться после выявления у человека гена болезни Хантингтона на пресимптоматиче-

ском уровне. Иудаизм также не одобряет внутриутробный тес на болезнь Хантингтона, если единственная его цель — аборт если плод поражен. Однако преимплантационный скрининг н болезнь Хантингтона и выявление здоровой зиготы для оплодо творения вполне допустимы для того, чтобы предотвратить рож дение больного ребенка, как описано выше в случаях предотвра щения болезни Тея—Сакса. Это также может относиться к пре дотвращению гемофилии путем преимплантационного скри нинга.

Скрининг новорожденных на выявление излечимых болез ней, таких как фенилкетонурия или врожденный гипотериоз, ко нечно, необходим. Иудаизм относит такое тестирование к кате гории одобренного Библией и раввинатом, для того чтобы паци енты искали излечения у медиков.

Иудаизм требует сохранения конфиденциальности результа тов тестов на все генетические заболевания. Запреты иудаизм на распространение сплетен (Лев. 19:16) и злые слухи (Пс 34:11) проходят через Талмуд (Йома 4b, Санхедрин 31a) и в ко дексах еврейского закона, таких как Мишне Тора Маймонида (Деот, 7:2). По этому вопросу раввин Исраэль Меир Хакоэн Ра динский написал целую книгу, известную как «Хафец Хаим»[50] Эти запреты требуют сохранения тайны между пациентом и вра чом. Врач должен сохранять тайную информацию генетического или иного характера от пациента или от других; ему также за прещено раскрывать ее семье пациента и даже коллегам, за ис ключением случаев, когда это может оказать пользу пациенту. Однако если сокрытие информации может нанести серьезный физический, финансовый или эмоциональный удар по другому человеку, последний должен быть проинформирован. Так, чело век, который является носителем серьезного и потенциально ле тального генетического заболевания, обязан раскрыть эту ин формацию возможному супругу.

Труднее разрешить вопрос о том, должна ли ашкеназская ев рейская женщина с геном рака груди сообщить об этом потен циальному супругу (или мужу, если они уже состоят в браке). Современные раввинистические авторитеты еще не решили во прос, стоит ли вообще проводить тест на выявление этой болез ни у еврейских женщин. Возможно, это стоит делать тогда, ког да в семье было много случаев заболевания раком груди. Но чем же это может закончиться? Если ген не найден, то риск разви тия этого заболевания все равно высок. А женщины, у которых этот ген найден, могут захотеть действовать, т. е. делать маммо-

графию, принимать профилактическое гормональное лечение и даже профилактическую мастектомию. Существующие раввини стические авторитеты должны обратиться к этим вопросам, для того чтобы найти отображение еврейских религиозных взглядов, касающихся этих генетических проблем. Должен ли генетичес кий скрининг включать болезни, клиническое лечение которых неизвестно? Например, в случаях заболевания муковисцидозом, болезнью Гойшера, гемофилией и некоторыми другими заболе ваниями ранняя смерть встречается редко и проявление болезни может быть мягким и постепенным или угрожающим жизни в подростковом возрасте и в ранний период зрелого возраста.

Генная терапия и генная инженерия

На самом деле литературы на тему генной терапии и генной инженерии в области еврейского закона существует крайне мало. Две статьи по генной инженерии рассматривают в основном проблемы искусственного осеменения и оплодотворения и сур рогатного материнства и лишь слегка касаются вопроса клони рования[51]. Производство таких гормонов, как инсулин и эритро поэтин, а также антибиотиков и других терапевтических медика ментов путем генной инженерии через рекомбинацию ДНК, ко нечно, разрешено еврейским законом, так как в этом случае природа используется человеком для его же пользы и для лече ния болезней. Генная терапия, например замена недостающего фермента при болезни Тея—Сакса, или недостающего гормона при сахарном диабете, или дефектного гена при гемофилии или болезни Хантингтона, когда это научно возможно, тоже одобре на еврейским законом, потому что в этих случаях генная тера пия предназначена для восстановления здоровья, а также сохра нения и продления жизни.

До сих пор не преодолены ряд проблем, таких как техничес кие медицинские проблемы модификации дефектного гена или генов в сперме, яйцеклетке или зиготе путем генной хирургии, а также имплантации замененного или восстановленного гена ма тери, чтобы ребенок родился здоровым. Однако если считать, что такая хирургия может иметь успех, то она, скорее всего, мо жет быть одобрена раввинистическими авторитетами как право мерное осуществление задачи врачей лечить болезни. К тому же, считает раввин Азриэль Розенфельд[52], гены — это субмикроско пические частицы, а ни один процесс, невидимый человеческим

глазом, не запрещен по еврейскому закону. Например, зако
запретной пище не относится к микроорганизмам. В довер
ние священник объявляет ритуально нечистым только то,
видит его глаз.

Другой аргумент, разрешающий генную хирургию или генн
манипуляции, — это факт, что сперма, яйцеклетка или даже
лодотворенная зигота не являются человеком. Поэтому ген
манипуляция не считается вмешательством в жизнь или пот
циальную человеческую жизнь, так как статус существующ
жизни по еврейскому закону имеет плод в материнском чре
Ясно и то, что любой вид хирургии, применяемой на людях,
нечно, может быть применен к сперме, яйцеклетке или опло
творенной зиготе. Если бы, например, хирургическое излечен
гемофилии, болезни Тея—Сакса или болезни Хантингтона бы
бы возможно, естественно, что оно было бы дозволено. Так
должно быть дозволено лечить или предотвращать эти болез
посредством генной хирургии.

Если бы была возможна трансплантация генов от одного ч
ловека в яйцеклетку или сперму другого человека, возникли
следующие вопросы со стороны еврейского закона. Должны
гены-трансплантанты считаться видом полового акта между ге
ным донором и реципиентом? Должны ли подобные трансплан
тации запрещаться в случаях, когда донор и реципиент — бли
кие родственники? Должен ли ребенок, появившийся на св
при помощи таких трансплантаций, считаться родственнико
донора? Можно ли обратиться к мнению раввинов, касающему
ся трансплантаций яйцеклетки, и сделать вывод, что поскольк
при генной трансплантации не имеет место половой акт, то
запрещается ли реципиенту вступать в брак с родственникам
донора, а ребенок, зачатый и родившийся с помощью генно
трансплантации, не доводится ли родственником донору гена?
большинстве случаев пересадки органов (почек, роговицы, серд
ца, яичников) орган становится неотделимой частью организм
реципиента. Случай с генами можно считать особым, так ка
они не связаны ни с какими клетками, тканями или органами
организме человека.

Раввин Моше Гершлер предостерегает против того, чтобы за
крывать глаза на потенциал генной инженерии и терапии, кото
рые сегодня уже не являются мечтой или фантазией, а становят
ся реальностью. Гершлер поднимает вопрос дозволенности (ил
недозволенности) экспериментов с генной терапией в попыт
ках спасти жизнь ребенка, больного талассемией или болезнь

-Сакса, в тех случаях, когда результатом этих экспериментов
ет стать сокращение жизни ребенка. Гершлер придерживает-
нения, что генная терапия и инженерия могут быть запре-
ны, так как «тот, кто меняет устройство мироздания, не веру-
в Создателя]». В подтверждение своих взглядов он цитирует
рет на спаривание животных разных видов, посев вместе се-
н разных сортов растений, а также ношение одежды из разно-
ных нитей шерсти и льна (Лев. 19:19). Этот ряд причин отри-
от раввины Шломо Залман Ауэрбах и Йегошуа Нойвирт[53], так
к, по их мнению, генную инженерию нельзя сравнивать со
ешением разных видов животных и зерна. Главными целями
нной терапии являются излечение болезней, восстановление
оровья, продление жизни, т. е. те цели, которые Господь поста-
л перед врачом. Генная имплантация — это примерно то же
мое, что пересадка органов, таких как почка и роговица, а эту
перацию почти все раввины считают допустимой.

Этические и галахические проблемы, связанные с генной ин-
енерией, включают и вопрос вида. Теряет ли вид свою исклю-
ительность, если в него введены другие гены? Утратит ли цит-
он (вид цитрусовых — *Citrus medica*), используемый в праздник
уккот в религиозных целях, свою исключительность, если в не-
о введены гены лимона? Сколько должно быть трансплантиро-
ано генов лимона, чтобы считать цитрон лимоном? Может ли к
тому случаю быть применен раввинистический принцип анну-
ирования *(битул)*? Другой пример — наличие чешуи у рыбы, в
лучае чего она является кошерной (ритуально годной в пищу.—
Ред.). Если гены, имеющиеся у бесчешуйной рыбы, стимулиру-
ют наличие у нее чешуи, будет ли в таком случае она кошерной
рыбой? Другим примером является превращение при помощи
генной инженерии однолетних растений в многолетние. Послед-
ний пример не является вопросом, относящимся к законам
«субботнего» (наступающего каждые семь лет) года. Поэтому
многолетние пшеница, кукуруза или томаты были бы разреше-
ны еврейским законом, даже если выращивание происходит в
течение «субботнего» года. Эти проблемы еще не были тщатель-
но изучены и обсуждены существующими галахическими авто-
ритетами.

Представляется вполне ясным, что генные инженерия и тера-
пия могут и должны быть использованы для лечения, исцеления
и предотвращения болезней. Но должны ли эти возможности
использоваться для изменения индивидуальных человеческих
черт — цвета глаз, роста, личности, интеллекта и черт лица? На-

верное, нет, хотя некоторые раввины, включая Моше Фай
штейна, допускают в некоторых случаях пластическую хир
гию, например для исправления черт лица или физических
достатков в целях выбора супруга[54]. Если высокие баскетбол
ты играют лучше низкорослых, должны ли мы теперь создав
исключительно высоких? Очевидно, нет. Должны ли мы соз
вать пианистов с тремя руками? Очевидно, нет. Стоит ли соз
вать супермикроорганизмы для сельскохозяйственных цел
Возможно, но ведь их могут использовать как биологическ
оружие, и тогда они, безусловно, должны быть запрещены. Та
муд говорит (Песахим 54a), что Господь наделил Адама неко
рыми знаниями, и он смог взять двух гетерогенных животны
скрестить их и получить мула. В другом месте (Хуллин 7b) Та
муд спрашивает, почему эти животные называются мулами (
иврите — *йемим*), и отвечает: «потому что они испытывают стр
(ивр. *йемех*) перед людьми». Это неоправданное использован
природы Адамом и есть то, что Рамбан в своем комментарии
Библии (Лев. 19:19) называет «изменение и отрицание Божес
венного мироздания».

Попытка клонирования человеческого существа, разумеетс
запрещена иудаизмом, хотя попытка создания искусственно
человека — *голема* описывается в Талмуде (Санхедрин 65b). Во
можный эффект от генной инженерии и генной терапии е
неизвестен в полной мере. Могут ли подобные генетические м
нипуляции выявить пассивные раковые гены? Так, в дополнен
к медицинским и научным аспектам генной инженерии и пои
кам рекомбината ДНК духовные и теологические аспекты т
же должны быть изучены. Раввины должны изучить эти вопр
сы с точки зрения иудаизма и предложить обществу галахичес
кие руководства по этим вопросам.

Заключение

Генетический скрининг, генная терапия и другие виды инже
нерии допустимы иудаизмом, когда используются для лечения
исцеления или предотвращения болезни. Подобные генетичес
кие манипуляции рассматриваются не как вторжение в природ
ный закон Господа, а как обоснованное выражение библейско
го требования лечить. Если такие болезни, как болезнь Тея—
Сакса, диабет, гемофилия, муковисцидоз, болезнь Хантингтона
другие генетические заболевания, могут быть излечены или пре
дупреждены с помощью «генной хирургии», то она, конечно
разрешена Галахой (см. примеч. 1 на с. 14).

Генетический скрининг до зачатия одобряется иудаизмом,
как снижает риск браков, которые могут произвести на свет
бенка со смертельным заболеванием, например болезнью
ея—Сакса. Скрининг новорожденных для выявления условий
чения таких болезней, как фенилкетонурия, конечно, желате-
ен или даже требуется еврейским законом. Преимплантацион-
ый скрининг для использования только «здоровых» зигот для
мплантации в материнское чрево, чтобы предотвратить рожде-
ие больного ребенка, тоже одобрен еврейским законом. Долж-
ны ли эти методы использоваться, чтобы иметь право выбора
пола, чтобы предотвратить рождение ребенка с заболеванием,
связанным с определенным полом, типа гемофилии, — этот во-
прос еще не решен современными раввинистическими автори-
тетами[55].

Внутриутробный скрининг с возможным извлечением пора-
женного плода не допускается большинством раввинистических
авторитетов, хотя некоторые считают это допустимым «в случае
крайней необходимости». Возможность бездетности, когда оба
родителя — носители болезни Тея—Сакса, не является правом
выбора евреев. Желателен преимплантационный скрининг. Все
результаты скрининга должны быть конфиденциальными. Ис-
правление физических характеристик, таких как рост, цвет глаз
и волос, черты лица и т. п., не одобряется иудаизмом, если не
несет реальной медицинской или психологической пользы. Бес-
спорно допустимым является клонирование микроорганиз-
мов — таких как бактерии и вирусы, синтез инсулина, производ-
ство гормонов и широкого спектра терапевтических веществ, ес-
ли они создаются для того, чтобы лечить и излечивать людей. Но
распространение в мире супербактерий для нелечебных или да-
же злонамеренных целей, естественно, противоречит еврейской
этике. Клонирование человека запрещено как насильственное
вторжение в Божественное мироздание и сотворение человека
по образу Божию. Раввин Иммануил Якобовиц высказывает
мнение, которое мы все должны принять близко к сердцу:

«Весьма небезопасно начинать подобные неконтролируемые
эксперименты с непредвиденными результатами в природном
равновесии и защите несравненной человеческой духовности
без оценки их вероятных последствий... Хирургия «запасных ча-
стей» и генная инженерия могут открыть великую главу в исто-
рии исцеления. Но без предварительного соглашения о строжай-
ших ограничениях подобная механизация человеческой жизни
может вызвать неотвратимые кошмарные последствия, являю-

щиеся результатом вторжения человека в природу, оценки чело
века исходя из его возможностей быть донором «запчастей
спермы или живым инкубатором, а также замены незаменимо
человеческой судьбы трубками тестов, шприцами и бездушным
компьютерными цифрами. Человек как искусно сбалансирова
ная гармония тела, разума и души никогда не сможет быть про
дуктом лабораторных исследований и научной инженерии. Дл
того чтобы исполнить наше предназначение создавать людей п
подобию Творца, человек должен происходить из таинства люб
ви между мужем и женой, от двух незаменимых родителей, кото
рые заботятся о развитии своего ребенка, и из дома, который да
ет ребенку тепло и любовь»[56].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Yesley M. S.* ELSI Bibliography: Ethical legal and social implications of the Huma Genome Project. Washington, 1933. 265 p.

[2] *Knoppers B. M., Chadwick R.* The Human Genome Project: under an international eth cal microscope // Science. 1994. Vol. 265. P.2035—2036.

[3] *Anderson C.* Genome project goes commercial // Science. 1993. Vol. 259. P. 300—302

[4] *Durfy S. J.* Ethics and the human genome project // Arch. Path. Lab. Med. 1993. Ve 117. P. 466—469.

[5] *Annas G. J.* Mapping the human genome and the meaning of monster mythology Standard of Care: The Law of American Bioethics. N.Y., 1993. P. 145—166.

[6] *McCarrick P.M.* Genetic testing and genetic screening // Kennedy Inst. Ethics J. 199 N 3 P. 333—354.

[7] *Murray T. H., Botkin J. R.* Genetic testing and screening: ethical issues. Encyclopedi of Bioethics. N.Y., 1995. Vol. 2. P. 1005—1011.

[8] *Fost N.* Genetic diagnosis and treatment: Ethical considerations // Amer. J. Dis. Chil 1993. Vol. 147. P. 1190—1195.

[9] *Haan E.A.* Screening for carries of genetic disease: points to consider // Med. Australia. 1993. Vol. 158. P. 419—421.

[10] Council on Ethical and Judicial Affairs, American Medical Association: Ethical issu related to prenatal genetic testing // Arch. Fam. Med. 1994. N 3. P. 633—642.

[11] Council on Ethical and Judicial Affairs: Use of genetic testing by employers // JAM 1991. Vol. 266. P. 1827—1830.

[12] Council on Ethical and Judicial Affairs: Physician participation in genetic testing b health insurance companies // Rep. Council on Ethical and Judicial Affairs (Chicago 1993. N 4(2). P.174—182.

[13] Council on Ethical and Judicial Affairs: Ethical issues in carrier screening of cys fibrosis and other genetic disorders // Rep. Council of Ethical and Judicial Affai (Chicago). 1991. N 2 (2). P. 89—106.

[14] *Lo B.* Testing for genetic conditions, in Resolving ethical dilemmas: A guide for clini cians. Baltimore. 1995. P. 353—362.

[15] *Botkin J. R.* Fetal privacy and confidentiality // Hastings Center Rep. 1995. N 25(5 P.32—39.

[16] *Croyle R. T.* Psychosocial effects of screening for disease prevention and detection // N.Y., 1995.

[17] *Wertz D. C., Fanos J. H., Reilly P. R.* Genetic testing of children and adolescents: Who decides? // JAMA. 1994. Vol. 272. P. 875—881.

[18] *Hoffmann D.E., Wulfsberg E. A.* Testing children for genetic predispositions; is it in their best interest? // J.Law Medicine Ethics. 1995. Vol. 23. P. 331—344.

[19] *Quaid K. A.* Presymptomatic testing for Huntington's disease in the United States // Amer. J. Hum. Genet. 1993. Vol. 53. P. 785—787.

[20] *Wexler A.* Genetic testing of families with hereditary diseases // JAMA. 1996. Vol. 276. P. 1139—1140.

[21] *Terrenoire G.* Huntington's disease and the ethics of genetic prediction // J. Med. Ethics. 1992. Vol. 18. P. 79—85.

[22] American College of Medical Genetics/American Society of Human Genetics Working Group on ApoE and Alzheimer Diseame: Consensus Statement on use of apolipoprotein E testing for Alzheimer disease // JAMA. 1995. Vol. 274. P. 1627—1629.

[23] National Institute on Aging/Alzheimer's Association Working Group Consensus Statement: Apolipoprotein E genotyping in Alzheimer disease // Lancet. 1996. Vol. 347. P. 1091—1095.

[24] *Post G. S.* Genetics, ethics, and Alzheimer disease // J. Amer. Ger. Soc. 1994. Vol. 42. P. 782—786.

[25] *Struewing J. P., Abeliovich D., Peretz T. et al.* The carrier frequency of the BRCA1 185delAG mutation is approximately 1 percent in Ashkenazi Jewish individuals // Nat. Genet. 1995. Vol. 11. P. 198—200.

[26] *FitzGerald M. G., MacDonald D. J., Krainer M. et al.* Germ-line BRCA1 mutations in Jewish and non-Jewish women with early onset breast cancer // N. Engl. J. Med. 1996. Vol. 334. P. 143—149.

[27] *Offit K., Gilewski T., McGuire P. et al.* Germ-line BRCA1 185delAG mutations in Jewish women with breast cancer // Lancet. 1996. Vol. 347. P. 1643—1645.

[28] *Parens E.* Glad and terrified: on the ethics of BRCA1 and 2 testing // Cancer Invest. 1996. Vol. 14. P. 405—411.

[29] Statement of the American Society of Clinical Oncology: Genetic testing for cancer susceptibility // J. Clin. Oncol. 1996. N 14. Vol. 14. P. 1730—1736.

[30] *Collins F. S.* BRCA1-lots of mutations, lots of dilemmas // N. Engl. J. Med. 1996. Vol. 334. P. 186—188.

[31] *Hubbard R., Lewontin R. C.* Pitfalls of genetic testing // N. Engl. J. Med. 1996. Vol. 334. P. 1192—1194.

[32] *Lerman C., Croyle R.* Psychological issues in genetic testing for breast cancer susceptibility // Arch. Int. Med. 1994. Vol. 154. P. 609—616.

[33] *Weber B.* Breast cancer susceptibility genes: current challenges and future promises // Ann. Int. Med. 1996. Vol. 124. P. 1088—1090.

[34] *Flicks Y.* Heredity and environment: genetics in Jacob's handling of Laban's flock // Techumin (Alon Shevut, Israel). 1982. Vol. 3. P. 461—472.

[35] *Rosner F.* Medicine in the Bible and Talmud. 2nd ed. Hoboken (N.J.), 1995. P. 43—49.

[36] *Jakobovits I.* Jewish Medical Ethics. N.Y., 1975. P. 155—156, 261—266.

[37] *Glickman J.* Concerning marriages among relatives permitted according to the Torah // Noam. 1969. Vol. 12. P. 369—382; *Chafuta A.* Concerning the law of consanguineous marriages and [the principle that rules about] danger to life are stricter [than ritual laws] // Noam. 1970. Vol. 13. P. 83—103.

[38] *Jung L.* Marriages among relatives // Noam. 1969. Vol. 12. P. 314—316; *Slon*
Concerning marriages among relatives // Noam. 1969. Vol. 12. P. 317—321; *Ys*
Marriage in acase of serious [genetic] illnesses in the families // Arnud Hayem
Aviv). 1966. N 33. P. 311—317.

[39] *Steinberg A.* Paternity // J. Halacha and Contemporary Society (N.Y.). 1994.
P. 69—84.

[40] *Hershler M.* Genetic engineering in Jewish law // Halachah Urefuah (Chicago).
Vol. 2. P. 350—353.

[41] *Rosner F.* Maimonides' Introduction to his Commentary on the Mishnah. Nor
(N.J.), 1995.

[42] *Rosner F.* Modern Medicine and Jewish ethics. 2nd ed. Hoboken (N.J.); N.Y.,
P. 253—369.

[43] *Feinstein M.* Responsa Iggrot Moshe, Even Haezer // Bnei Brak. 1985. N 10. P.

[44] *Feinstein M.* Testing to determine the health of a fetus and the prohibition of abo
for Tay—Sachs disease // Halachah Urefuah (Chicago). 1980. Vol. 1. P. 304—30

[45] *Waldenberg E.Y.* Responsa Tzitz Eliezer. Vol. 9. N 51:3. Jerusalem, 1967.

[46] *Waldenberg E.Y.* Responsa Tzitz Eliezer. Vol. 13. N 102. Jerusalem, 1978.

[47] *Bleich J.D.* Contemporary Halakhic Problems. N.Y., 1977. P. 109—115.

[48] *Broide E., Zeigler M., Eckstein J., Bach G.* Screening for carriers of Tay—Sachs dis
in the ultra orthodox Ashkenazi Jewish community in Israel // Amer. J. Hum. Gene
1993. Vol. 47. P. 213—215.

[49] *Rosner F.* Modern Medicine and Jewish Ethics. 2nd ed. Hoboken (N.J.); N.Y., 1
P. 85—121.

[50] *Hakohen I. M.* Sefer Chafetz Chayim. Vilna, 1873.

[51] *Drori M.* Genetic engineering: preliminary discussion of its legal and halachic aspec
Techumin (Israel). 1980. Vol. 1. P. 280—296; *Rabbinowitz A. Z.* Remarks concern
halachic policy and its implication for genetic engineering // Ibid. 1981. Vol. 2. P. 50
512.

[52] *Rosenfeld A.* Judaism and Gene design // Tradition (N.Y.). 1972. Vol. 13. P. 71—80.

[53] *Abraham A. S.* Nishmat Avraham. Vol. 4; Choshen Mishpat 425:2. 2nd ed. Jerusale
1993. P. 215—218.

[54] *Feinstein M.* Responsa Iggrot Moshe, Choshen Mishpat // Bnei Brak. 1985. N 66. P.

[55] *Grazi R. V., Wolowelsky J. B.* Preimplantation sex selection and genetic screening
contemporary Jewish law and ethics // J. Assisted Reprod. Genet. 1992. N 9. P. 318
322.

[56] *Jakobovits I.* Op. cit.

Тобий Гурвич

Рига, Латвия

ЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ БЛИЗНЕЦОВОЙ МЕДИЦИНЫ В ТОРЕ

Высокая частота рождаемости близнецов — в среднем один случай на 90 родов — и тенденция к увеличению этого показателя в наши дни, что медицина объясняет различными причинами, определяет значительную актуальность возникающих в связи с этим этических проблем.

Рассмотрим информацию, имеющуюся в Торе[1]. Так, уже при рождении Каина и Авеля, как указывается в комментарии Раши[2], вместе с Каином родилась сестра-близнец, а вместе с Авелем — две. Следовательно, рождение близнецов является частым, причем упоминается не только обычная двойня, но и тройня, которая встречается гораздо реже.

Людям всегда было известно, что близнецы иногда являются абсолютной копией друг друга, а иногда лишь похожи, как обычные братья и сестры. Однако только в XX веке установили, что причина этого заключается в том, что если близнецы развились при расщеплении одной оплодотворенной яйцеклетки, то они монозиготные и являются полностью идентичными. Если близнецы развились из двух (или более) яйцеклеток, то они дизиготные и похожи, как обычные братья и сестры, только родившиеся одновременно.

Вспомним текст Торы о рождении детей у Исаака и Ревекки: «И настало время родить ей: и вот близнецы в утробе ее. Первый вышел красный весь, как кожа, косматый; и нарекли ему имя: Исав. Потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту Исава; и наречено ему имя: Иаков. Исаак же был шестидесяти лет, когда они родились. Дети выросли, и стал Исав человеком, искусным в звероловстве, человеком полей; а Иаков человеком кротким, живущим в шатрах» (Быт. 25:24—27).

Изучение этого отрывка Торы чрезвычайно важно для рассматриваемой проблемы. Исав и Иаков являются, без сомнения, дизиготными близнецами. Они подчеркнуто непохожи между

собой, у них совершенно разные наклонности, но, самое гла
ное, Раши указывает в своем комментарии, что Иаков был зач
первым, а Исав — вторым, что полностью соответствует сам
современным научным данным о механизмах возникновен
дизиготной беременности.

Учтем, что специально оговорено: «Исаак же был шестидес
ти лет, когда они родились», а в современной медицине доказ
но, что вероятность рождения близнецов повышается с увелич
нием возраста родителей.

Еще одна пара близнецов, упомянутых в Торе, — Фарес и З
ра, рожденные Фамарью от Иуды: «Во время родов ее оказалос
что близнецы в утробе ее. И во время родов ее показалась рук
и взяла повивальная бабка, и навязала ему на руку красну
нить, сказав: этот вышел первым. Но он возвратил руку свою;
вот вышел брат его. И она сказала: как ты расторг себе прегра
ду? И наречено ему имя: Фарес. Потом вышел брат его с крас
ною нитью на руке. И наречено ему имя: Зара» (Быт. 38:27—30)

Здесь близнецы, различить которых можно было лишь по
красной нити на ручке одного из них, с максимальной вероят
ностью являются монозиготными, а Раши комментирует, что об
они являются праведными, в отличие от Иакова и Исава, гд
один праведный, а второй неправедный.

В XX веке как в генетике человека, так и в отдельных клини
ческих дисциплинах стали использовать близнецовые методы
для анализа природы заболеваний, т. е. роли генетического фак
тора в патогенезе конкретных болезней. Высокая конкордант
ность (т. е. совпадение заболеваемости конкретной патологией)
по многим заболеваниям у монозиготных близнецов (в отличие
от дизиготных) явилась подтверждением роли наследственнос
ти. Как пример можно привести ситуацию из клинической
практики автора этих строк, когда у двух юношей, монозиготных
близнецов, язва двенадцатиперстной кишки, подтвержденная
фиброгастроскопически, впервые открылась в 13-летнем возрас
те с интервалом в три дня. Генетический анализ, как и исполь
зование близнецового метода, является достижением лишь со
временной медицины, однако Ф. Рознер в работах, посвящен
ных библейской и талмудической медицине, в качестве примера
упоминания головной боли приводит текст из мидраша[3], где
знаменитый рабби[4] сказал, что если у одной из двух сестер-близ
нецов головная боль, то вторая может почувствовать то же са
мое. Здесь не только указывается на конкордантность заболева
ния у близнецов, но и подчеркивается монозиготность, ибо ука

зано не просто на «близнецов», но на «сестер-близнецов», а мо
нозиготные близнецы не могут быть разнополыми. Таким обра
зом, в данном тексте мидраша впервые выявлена возможность
конкордантности по заболеванию у монозиготных близнецов и
показано клинико-диагностическое значение данной ситуации.

Чрезвычайно важным аспектом с позиции Торы является
взаимоотношение тела и души у монозиготных близнецов. Фи
зически они являются полностью идентичными, иммунологиче
ски это практически один организм. Но полностью ли раздель
ны они как личности? Известно, что монозиготные близнецы,
даже выросшие порознь, бывают чрезвычайно сходны по харак
теру. Так, нам пришлось наблюдать чрезвычайно редкий случай
монозиготных близнецов-мальчиков, разлученных на седьмой
день после рождения, не знавших о существовании друг друга и
случайно встретившихся впервые в возрасте 14 лет. Они оказа
лись абсолютно идентичными внешне, имели совершенно оди
наковые симпатии и антипатии в пище и музыке, очень многие
одинаковые бытовые привычки, однако у них были совершенно
разные, диаметрально противоположные моральные принципы,
и этим они абсолютно различались между собой.

Таким образом, монозиготные близнецы одинаковы телом,
похожи духовно, но у них разные души, которым дана свобода
выбора.

Среди врожденных аномалий развития человека особенно
выделяется наиболее тяжелая и впечатляющая форма — нераз
деленные близнецы, или, как их часто именуют даже в специаль
ной литературе, «сиамские близнецы». Чем более нарушено вну
триутробное развитие близнецов, тем выраженнее уродство, до
ходящее до максимума, когда имеются две головы на одном ту
ловище. Как правило, они мертворожденные, но клиническая
медицина знает отдельные случаи живорожденных и даже жиз
неспособных детей в аналогичной ситуации.

Чрезвычайно интересной для анализа в этом аспекте являет
ся история из Агады[5] о «человеке из страны Тевель».

Однажды царь дьяволов Асмодей предложил царю Соломону
показать ему нечто, чего тот сроду не видел. И, получив согласие
Соломона, доставил ему из «страны Тевель» человека о двух го
ловах с двумя парами глаз. Видимо, это было действительно
страшное и впечатляющее зрелище, ибо «...дрожь прошла по телу
Соломона, и не в силах был он преодолеть тревожное чувство».

Сам этот двухголовый человек ответил на расспросы Соло
мона: «из рода Адама я, из потомков Каиновых». Побеседовав с

ним, царь Соломон сказал: «Если желаешь, мы возвратим тебя
страну твою». И двухголовый человек очень просил об этом, о
нако, указывает Агада, Асмодей уже не смог вернуть его домо
Тогда, видя, что ему уже никогда не вернуться обратно, «...дву
головый человек взял себе жену и остался жить на земле».
дальнейшем этот человек занялся землепашеством и, видимо
хозяйствовал хорошо, так как «...сделался одним из богатейши
людей на свете». Жена родила ему семерых сыновей; шестер
уродились в мать, имея обыкновенный вид, седьмой же уродил
ся в отца — о двух головах и двух парах глаз.

Раввинистические авторитеты многократно напоминали, чт
текст Агады насыщен аллегориями и далеко не всегда его мож
но понимать буквально. Учитывая это, можно предположить, чт
«человек из страны Тевель» является крайним вариантом нераз
деленных близнецов, т. е. имеет две головы на одном туловище
В научно-медицинской литературе, посвященной близнецовым
проблемам, а также в литературе, рассматривающей медицин
ские аспекты Торы и Талмуда[6], до сих пор такого предположе
ния не встречалось. Это подтверждается и тем, что подчеркива
ется человеческое происхождение феномена («...из рода Алама
я...»). Указываются и его незаурядные умственные способности
(«сделался одним из богатейших»). Кроме того, он не какое-ни
будь сказочное чудовище, не являющееся истинным человеком,
так как имел семерых детей, а то, что один из них похож на от
ца (тоже с двумя головами), указывает на генетические факторы
нарушений внутриутробного развития, что не полностью изуче
но даже в настоящее время.

Однако в Агаде отражена еще одна возникшая в этой ситуа
ции проблема. После смерти двухголового человека «...между
наследниками возник спор. Шестеро из них говорили: нас всех
семеро братьев, и наследство должно быть разделено на семь ча
стей. Седьмой же, тот, что о двух головах, говорил: нет, восьме
ро нас, и я имею право на две доли в наследстве».

Естественно, решать этот сложнейший конфликт пришлось
опять-таки Соломону. Соломон постановил, что «...если у этого
человека одна его голова воспринимает и чувствует то, что про
исходит с другой его головой, тогда он должен быть сочтен за
одного человека, если нет, то, следовательно, это два отдельных
человека».

Таким образом, в данном тексте Агады не только впервые
описана самая редкая и наиболее тяжелая форма неразделенных
близнецов — двухголовый человек, но и указаны конкретные

пути к решению юридических и этических проблем, возникаю
щих в такой, пусть крайне редкой, но все-таки реальной ситуа
ции.

К рассматриваемой проблеме относится и сенсационное от
крытие в биологии, сделанное совсем недавно. Практически во
всех газетах появилась фотография овечки Долли, которая про
славилась тем что она — первое млекопитающее, появившееся
на свет путем клонирования, т. е. была получена из одной клет
ки тела (точнее, из вымени) другой овцы, точной копией кото
рой Долли и является. До сих пор такие эксперименты удавались
только с лягушками, гораздо более примитивными, чем млеко
питающие.

Казалось бы, реакция мировой общественности неадекватна
случившемуся: подумаешь, овечку размножили! Однако всем по
нятно, что суть в другом: если можно клонировать овцу, то мож
но будет (раньше или позже) так же «тиражировать» и челове
ка. И вот тут возникают этические проблемы, которые раньше
либо казались нереальными, либо упоминались в научно-фанта
стических романах. Сейчас фантастика воплотилась в реальной
жизни и вызвала многочисленные отклики. Практически все ру
ководители развитых государств настроены крайне негативно к
возможности переноса этой методики на человека и обещают
всеми доступными им средствами (как законодательными, так и
финансовыми) препятствовать этому. Сумеют ли они это сде
лать? Скорее всего — нет.

Биологические эксперименты не требуют таких гигантских
капиталовложений, как, например, создание ядерного оружия;
они гораздо сложнее для контроля, а в современном мире, к со
жалению, более чем достаточно стран, для руководителей кото
рых какие-либо моральные соображения вообще не существуют.
Возможности злонамеренного использования клонирования
людей ужасающи: выращивание органов для трансплантации,
рабский труд, создание дешевых зомбированных солдат и т. д.

Естественно, что лучше всего этого не допускать. Но если
контроль (в том числе международный) не поможет (или будет
невозможен), то что будет с человечеством? Будут ли пользо
ваться клонированные люди защитой общества? Являются ли
они полноправными людьми с позиций Торы и медицинской
этики?

До сих пор медицинская этика эти вопросы практически не
затрагивала. В некоторых работах последних лет анализирова
лись исследования по расщеплению эмбриона, но здесь никаких

Тобий Гурвич
Рига, Латвия

ТОРА И СОВРЕМЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ РЕГУЛЯЦИИ РИТМА СЕРДЦА

В 50-е гг. нашего столетия уже при первых запусках спутн ков с животными (наиболее часто — с собаками) на борту, е до полета человека в космос, перед медиками и биологами вст ла проблема оценки состояния организма в космическом пол те. Главная сложность заключалась в том, что из-за огромно количества передаваемой технической информации на медици ну был выделен только один канал. То есть можно было испол зовать любой диагностический метод, но только один. Посл долгих дискуссий и сравнительного анализа информативност существующих диагностических методов выбор был сделан ритм сердца с его последующим математическим анализом.

На протяжении тысячелетий использовалась в медицин пульсовая диагностика, и вот один из самых старых диагности ческих методов обрел новую жизнь. Так возникла новая диагно стическая методика — математический анализ ритма сердца, широко вошедший не только в космическую медицину, но и в клиническую кардиологию, педиатрию, неврологию, реаниматологию, гигиену и многие другие разделы медицины.

Клинико-диагностическое значение математического анализа синусового ритма сердца на протяжении 20 лет входило в сферу моих научных исследований. Удалось создать феноменологическую модель соотношения уровней активности адренергического и холинергического отделов вегетативной нервной системы и разработать клинико-фармакологическую тест-систему, позволяющую определять 9 вариантов вегетативной регуляции синусового ритма сердца, что имеет большое диагностическое и лечебное значение.

Также нами была разработана двухуровневая математическая модель синусового ритма сердца, позволившая объединить в единое целое автономную импульсацию синусового узла и воздействие отделов вегетативной нервной системы.

Таким образом, имеется концепция регуляции ритма сердца зирующаяся на самых современных научных достижениях.

А теперь сопоставим тексты Торы[1] и современную научную информацию.

Сердце человека работает постоянно с раннего эмбрионального периода и до конца жизни.

Сказал Соломон: «Я сплю, но мое сердце бодрствует». Да, считается, что это аллегория — царь сравнил изгнание со сном, а бодрствующее сердце — с пророчеством, постоянно живущим в народе. Но ведь для аллегории использовано то, что считается наиболее верным и доказательным, — постоянная работа сердца!

Только в XX столетии морфологи и физиологи установили, что источником ритма сердца является синусовый узел, небольшое образование в правом предсердии, удивительная структура, клетки которой спонтанно генерируют электрические импульсы, вызывающие последующее сокращение сердца. Однако в книге «Тания»[2] указывается: «Место животной души в сердце, точнее, в «левом желудочке сердца», откуда ее действие через посредство циркуляции крови распространяется на другие части тела, включая мозг. В противоположность этому, непосредственным местом пребывания божественной души является мозг, откуда она распространяет свое действие на другие части тела, включая сердце, а именно — правую его сторону».

Здесь текст аллегоричен, но чрезвычайно точен. Да, из левого желудочка сердца выходит кровь, обогащенная кислородом, и именно оттуда к органам и тканям доставляется кислород, а вот высшие отделы вегетативной нервной системы, находящиеся в головном мозгу и взаимодействующие с его корой, т. е. высшими функциями, реально влияют на работу синусового узла, действительно находящегося в правой половине сердца, а точнее — в правом предсердии. Что же касается влияния головного мозга на сердечный ритм, опосредованное через синусовый узел, то ведь сказано и в «Тании», и в книге «Зогар»[3]: «Голова по сути своей хозяин сердца».

Установлено, что импульсация из синусового узла нерегулярная, синусовый ритм является неравномерным, отражая воздействие вегетативной нервной системы, что характерно для здорового сердца, а любые отклонения этих параметров имеют клинико-диагностическое значение.

Раввин Адин Штайнзальц[4] отметил: «Сущность жизни в мире, как говорит еврейская мудрость, символизируется великим и

Шимон Глик
Беер-Шева, Израиль

ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИКИ ЗДРАВООХРАНЕНИЯ В ИЗРАИЛЕ: РЕЛИГИЯ, ПОЛИТИКА И КУЛЬТУРНОЕ РАЗНООБРАЗИЕ

На первый взгляд, Израиль — одна из малых стран мира, н селение которой на 85 % состоит из евреев, — может показат ся государством с однородной культурой. Хотя бóльшая час населения заявляет о приверженности «еврейским» ценностям индивидуальные их интерпретации значительно различаются часто бывают диаметрально противоположными — притом эт различающиеся позиции отстаиваются с неизменным упорст вом. Отсталая и полная предрассудков позиция по основным во просам, присущая сторонникам древнего общества, отличается от мнения большинства гуманистов — поклонников западног мира, хотя каждый претендует на то, чтобы говорить от имени одной и той же традиции. На выборах, состоявшихся в Израил в 1997 г., свои списки выдвинули 26 партий, 15 из которых по лучили места в парламенте.

В израильском обществе, где существует свобода слова, все эти мнения находят свое отражение и оказывают влияние на все сферы социальной политики, включая здравоохранение. С тех пор, как правление и законы могут подвергаться изменениям и изменяются в зависимости от того, кто приходит к власти, колебания в социальной политике более не являются очень большой редкостью.

Для иллюстрации многочисленных факторов, влияющих на политику в области здравоохранения, кратко рассмотрим две области формирования политики в области здравоохранения с целью извлечь уроки из накопленного опыта.

Вопрос о посмертном вскрытии и законах, его регулирующих, многие годы был источником конфликта и напряженных отношений между медиками и представителями религиозных кругов Израиля. Еврейская традиция придает особое значение

Перевод с английского.

жению к человеческому телу (как при жизни, так и после ерти) как к вместилищу души, а не только как к совокупно- химических элементов. После смерти должны следовать ско- похороны, и любое нарушение неприкосновенности тела ссматривается как серьезное нарушение религиозных кано- в. Исключение допускается лишь в тех случаях, когда инфор- ация, полученная во время аутопсии, может *непосредственно* омочь в спасении человеческой жизни. Среди еврейских рели- озных ученых часто встречались различия во мнениях о степе- безотлагательности спасения жизни, когда можно допустить утопсию. С созданием первого израильского медицинского чебного заведения и принятием соответствующего израильско- о закона между раввинами и медиками было достигнуто согла- шение, закрепленное законом, разрешающим посмертное вскрытие в особых случаях, когда три врача подписали доку- мент, признавая неясность причин смерти. Данное соглашение представляло собой основную уступку, на которую честно по- шел раввинат. Оглядываясь назад, можно сказать, что это была серьезная тактическая ошибка обеих сторон, ибо вся власть для принятия окончательного решения концентрировалась в руках врачей, оставляя семью и религиозных советчиков без права го- лоса в таком потенциально взрывоопасном вопросе.

С годами во многих больницах Израиля подпись врачей ста- ла лишь простой формальностью и посмертные вскрытия про- водились в соответствии с установленным порядком, часто не- смотря на страстные, а порой и бурные протесты семьи. Наибо- лее ортодоксальные евреи начали очень эмоциональную кампа- нию, направленную против подобной практики, включавшую в себя демонстрации как в самом Израиле, так и за его предела- ми, которые сопровождались бранью и нападками в адрес пато- логоанатомов, захватом тела, а также множеством публикаций, полных «ужасов» и преувеличенных обвинений.

Медики отреагировали отказом от любых уступок в пользу религиозных групп. На протяжении нескольких десятилетий со- здавалось множество различных официальных и неофициальных комиссий с целью выработки компромисса, когда бы были за- щищены интересы современной медицины и в то же время со- хранялось бы определенное право выбора за семьей. К сожале- нию, многие годы все подобные усилия оказывались тщетными: медики не хотели идти на компромиссы, боясь того, что прояв- ление «слабости» может повлечь за собой все новые требования. Еще одним фактором, действовавшим против изменений, было

неписаное соглашение о *status quo* в области вмешательства религии в общественную жизнь. Вне зависимости от важности проблемы ни одна — ни религиозная, ни светская — группа не шла на уступки без «услуги за услугу». Столкнувшись с непримиримостью медиков и с жестким давлением со стороны религиозных экстремистов, даже умеренные религиозные лидеры были вынуждены занять радикальную общественную позицию против аутопсии. Результатом стала полная поляризация медиков и представителей религии. Эта отчужденность являла собой серьезное нарушение уже длительное время существовавшей традиции близости медицины и иудаизма.

Однако законы человеческой природы часто берут верх над законодательными актами, и определенные изменения *de facto* появились без изменений законодательства. Вследствие все усиливавшихся выступлений семей против врачей из-за аутопсий, проводимых против воли семей, врачи стали отказываться от проведения аутопсии тел членов ортодоксальных или яро протестующих семей, подвергая ей лишь тела членов семей, более поддающихся влиянию и менее религиозных. Таким образом был создан новый шаткий *modus vivendi*.

Как это ни прискорбно, но все эти годы врачи мало заботились о вопросах просвещения общественности с целью выработки понимания важности посмертного вскрытия, ибо они вообще не должны были «просить разрешения» на проведение аутопсии.

Кардинальные изменения в практике аутопсии произошли два года назад, когда маленькая партия, представлявшая крайне ортодоксальных евреев, стала жизненно важна для стабильности правительства. Эта партия настаивала и добилась того, что в законе появилась статья, предусматривающая проведение аутопсии лишь при наличии письменного разрешения со стороны семьи. Кроме того, этот закон содержит большое количество других обременяющих факторов, делающих проведение посмертного вскрытия как никогда сложным. Таковы, например, пятичасовой период ожидания, во время которого остальные члены семьи могли наложить вето на разрешение, уже данное одним из ее членов, и полный запрет на проведение аутопсии тел тех, у кого не было семьи. Таким образом, на протяжении нескольких лет Израиль из государства со сравнительно высоким удельным весом аутопсий, которых можно было добиться довольно легко, превратился в страну с низкими показателями количества аутопсий, где к тому же на их пути ставились всевозможные преграды.

Из всего этого можно извлечь несколько уроков. Открытое принуждение в таком деликатном деле, как обращение с телом умершего, может иметь нежелательные последствия и «эффект бумеранга». Конфликты подобного рода должны быть урегулированы тактично и тонко. Передача всей власти врачам была ошибкой, ибо привела к недовольству определенных групп, чувствующих себя ущемленными в своих гражданских правах. Непринятие во внимание глубоких религиозных чувств даже небольшого меньшинства неизменно приведет к ответной еще более радикальной реакции. Если бы врачи не были бы настолько уверены в своей власти и в 1960-е гг. пошли бы на некоторые компромиссы, предложенные в Кнессете (парламенте. — *Ред.*), то новые законы не были бы столь строгими. Скорее всего, они бы предоставили семьям больше прав на опротестование, но не предусматривали бы зачастую трудновыполнимую задачу получения подписи родственников.

К тому же медики явно ошибались, придавая особое значение скорым и легкодостижимым выгодам (через законодательство), но не были готовы к длительному процессу просвещения общества. В результате этого врачи никогда до этого не вырабатывали у себя навыки убеждения семей разрешить посмертное вскрытие и столкнулись со сложностями в этом неприятном и трудном деле. В равной степени обществу не хватало сознательности и понимания важности аутопсии для медицины.

Еще одним достойным рассмотрения является метарелигиозный аспект этой проблемы: хотя лишь 20—30 % населения могут считаться ортодоксами, большинство населения относится к аутопсии с антипатией. Ценности и народные обычаи сохраняются даже после исчезновения формальной приверженности религии. Действительно, бывают отдельные случаи, когда раввин также настаивает на аутопсии и даже объявляет, что она необходима, однако протесты семьи, основанные на религиозных воззрениях, остаются в силе.

Следующий иллюстрирующий рассматриваемую тему вопрос, который хотелось бы затронуть и который обсуждается во всем мире, — это аборты. Данная проблема является в равной степени или даже еще более сложной, ибо включает в себя эмоциональные факторы, понятия «личность», «человеческая жизнь», «феминизм», «автономия личности» и множество других аспектов.

На первый взгляд Израиль может показаться страной, где аборты строго запрещены. Еврейская традиция наделяет находящийся в утробе плод большими правами и накладывает жесткий

запрет на его убийство. Эти запреты не настолько строги, как католический церкви, в том смысле, что еврейский закон ставит жизнь матери выше жизни плода. Однако, несмотря ни на что, убийство плода считается серьезнейшим преступлением. К тому же демографическая и геополитическая ситуация евреев и Израиля, казалось бы, явно благоприятствует всесторонней поддержке естественного прироста населения, однако самые высокопоставленные политики из правительства поддерживают «внутреннюю иммиграцию», т. е. высокую рождаемость, лишь на словах.

Трудно в это поверить, но Израиль всегда имел сравнительно высокие показатели по количеству абортов, многие из которых были сделаны «нелегально». Примерно 20—30 % беременностей у евреек заканчивались абортом. Данный парадокс отражает всю сложность этого деликатного вопроса.

А теперь рассмотрим процесс постепенных изменений в данной области.

Израильские законы сравнительно строги, а недавно стали еще более строгими. Легально аборта можно было добиться лишь в случае, если имелась «действительная» медицинская или социальная причина. Женщина, желавшая сделать аборт, должна была предстать перед больничной комиссией, в которую входили врачи и социальные работники. Если находились «адекватные» медицинские или социальные причины, то аборт считался оправданным и проводился в больнице бесплатно. Показания, которые зависели от состава каждой отдельной комиссии, интерпретировались довольно свободно. Но даже во время действия израильского закона больничные гинекологи скорее всего делали больше нелегальных абортов, производившихся вне больничных стен, чем легальных. Состоятельные женщины, которым не хватало даже незначительной медицинской или социальной причины или предпочитавшие избегать появления перед комиссией, обращались в частный, более скрытный, хотя и более дорогой сектор. Таким образом Израиль достиг уровня 25—40 тыс. абортов в год при ежегодном уровне рождаемости 70 тыс.

В 1979 г. под усиленным давлением той же самой ортодоксальной группы евреев, которая способствовала принятию изменений в законодательстве об аутопсиях, законодатели отменили пункт, предусматривавший социальные причины как законное основание для производства аборта. Поскольку 40 % абортов, разрешенных в соответствии с прежним законом, были произведены по социальным причинам, то соответственно можно было прогнозировать такое же уменьшение и числа абортов. Удивительно, но анализ данных об абортах, произведенных в соответствии с новым законом, показал, что общее количество легальных абортов осталось неизменным. В свою очередь, увеличилось число абортов, произведенных по «медицинским» показаниям (с 8 до 36 %). Очевидно, что комиссии по абортам просто расширяли медицинские показания для того, чтобы включить туда те случаи, которые раньше подпадали под социальные причины, если были уверены в необходимости проведения аборта. Такое развитие событий является поразительным показательным уроком того, что́ законодательство как таковое может и чего не может, столкнувшись лицом к лицу с настроениями общества, которые влияют на людей, формирующих политику. Так как общественное мнение в Израиле, особенно среди работников здравоохранения, влияющих на принятие решений, придерживается либеральной точки зрения относительно абортов, не представляет особого труда сделать показания для производства абортов более «гибкими и эластичными», таким образом практически сведя на нет ограничения.

Еще одним примером такого взаимодействия между общественным мнением и законом является отношение общества к нелегальным абортам. Всем известно, что ежегодно гинекологи производят десятки тысяч абортов нелегально, но пока ни один врач не был осужден за подобную практику. Такого рода несоответствием между предписаниями и реальными действиями правительство угождает религиозным партиям, внося изменения в законодательство, а затем, не настаивая на их реализации, позволяет той части общества, которая выступает за аборты, добиться их проведения практически по первому требованию. Подобная ситуация, как в сказке «Алиса в стране чудес», вновь демонстрирует ограниченность в демократическом обществе законодательного принуждения в качестве средства контроля над поведением людей в столь личной и деликатной сфере.

Абсолютно ясно, что религия, культура, национальные потребности и патриотизм являются важными факторами, однако в случае с абортами большую роль в решении беременной женщины, донашивать ли беременность или прервать ее, играют доходы семьи, размеры жилья и наличие подходящих центров по уходу за детьми. В демократическом обществе группы или правительства, желающие повлиять на поведение в такой критической сфере жизни, должны это делать посредством более сложной и многообразной программы, а не просто внесением изменений в законодательство.

Этот краткий и «эскизный» обзор двух областей политики здравоохранения в Израиле наглядно демонстрирует всю сложность подобных проблем и взаимодействие множества факторов даже в таком маленьком и сравнительно однородном обществе, как в Израиле. Извлеченные уроки ясны и могут быть использованы при решении множества других проблем в различных обществах и культурах.

Элиэзер Зайгер
Лос-Анджелес, США

ТОРА, НАУКА И ЕДИНСТВО БОГА

Наука изучает природные законы вселенной и использует научные методы для установления истины. Наука сильно повлияла на наше понимание мира и нашей жизни. Обычно научные концепции совпадают с нашим здравым смыслом. По теории гравитации, мяч, брошенный в воздух, упадет обратно на землю — это то, что мы привыкли видеть. Однако некоторые очень важные научные открытия, сделанные за последние несколько десятилетий, игнорируют здравый смысл. Один из лучших примеров — теория относительности. Согласно этой теории, время и пространство связаны между собой и одной из импликаций этой связи пространства-времени является то, что для лица, перемещающегося с очень большой скоростью, время идет медленнее, чем для лица, стоящего на месте. Концепция относительности времени игнорирует здравый смысл, потому что у нас нет опытного понимания относительности времени в качестве функции скорости.

Философия хасидизма[1], часть Торы[2], которая объясняет внутренние, более эзотерические аспекты иудаизма, учит, что обыденная реальность не отражает подлинной природы мира. Это подсказано корнем ивритского слова, означающего «мир» — *«олам»*, родственного слову *«неелам»*, что означает «скрытый». Греческие философы, такие как Аристотель, верили, что Бог создал мир, но они также полагали, что после первоначального акта творения Бог больше не вмешивается в мировые события, которые управляются исключительно законами природы. Хасидская философия, напротив, учит, что Бог специально создал мир, чтобы наблюдать, как он управляется силами природы, тогда как на самом деле даже на первый взгляд незначительные со-

---

Большинство концептов, представленных в статье, заимствованы автором у его учителя — раввина Ицхака Гинзбурга. Перевод с английского.

бытия, такие как движение листа, происходят по воле Твор
Концепция подлинной, скрытой реальности, полностью зави
мой от Бога, игнорирует здравый смысл, который за тем, как в
глядит обыденная реальность, не замечает присутствия в ми
иных контролирующих сил, кроме законов природы. Возникн
вение научных концепций, таких как теория относительност
которые игнорируют здравый смысл, является одним из чуде
нейших открытий нашего времени.

Озабоченность природой мироздания является центральны
моментом как для религии, так и для науки. Иудаизм учит, чт
Бог един и что «нет ничего иного, кроме Него». Это централь
ное положение иудаизма объединяет Бога и Его творение в еди
ное, неделимое целое. Поиск единого был также историческо
движущей силой в физических науках. Объединение времени
трех измерений пространства в теории Эйнштейна — большо
шаг в поисках единого. Как известно, Эйнштейн на протяжени
всей жизни работал над разработкой теории, которая бы объе
динила четыре известные во вселенной физические силы — гра
витацию, электромагнетизм и сильные и слабые силы внутри
ядра атома, но не преуспел в этом. Один русский ученый однаж
ды обратился к Эйнштейну с передовой математической теори
ей, которая произвела значимый прогресс в достижении этого
единого путем введения пяти измерений. Эйнштейн нашел та
кой математический подход имеющим смысл, но отказался от
анализа теории, потому что ему были веломы только четыре из
мерения (три измерения пространства и время), и отверг пятое,
неизвестное измерение.

Спустя несколько лет японские ученые вновь обратились к этой проблеме и предложили решение с 27 измерениями! В последние два десятилетия наиболее удачный объединяющий подход был найден в так называемой теории струн. Эта теория утверждает, что материя вселенной состоит из элементов, называемых струнами. Эти невероятно мелкие (10^{-33} см) элементы материи существуют во вселенной, описываемой десятью измерениями. Три из этих измерений — известные нам измерения пространства, а остальные семь являются «свернутыми» измерениями, которые «испытывает» только гравитация.

У изучающего Тору десятимерная вселенная вызывает знакомые образы — 10 казней[3], 10 заповедей, 10 колен[4] и, прежде всего, 10 *сефирот*[5], или сфер, которые и есть десять измерений, описанные в каббале[6] в качестве первозданной структуры вселенной. По каббале, первозданное божественное сияние, слишком

мощное, чтобы изливаться в мир в полную силу, постепенно ослабляло свое свечение сериями по десять шагов. Каждый шаг, или *сефира*[7] (сфера), представляет собой постепенное превращение чистой природы первоначального света в материальную природу обычного мира, который соответствует десятой *сефире — Малкут*, или Царства. Замечаемая далее связь между каббалой и теорией струн заключается в том, что семь из десяти *сефирот* в каббале описываются как «свернутые» измерения.

Теория струн все еще тщательно исследуется осторожными учеными. При этом данная теория уже имеет основания считаться значимой. Для хасидского ученого связь между десятью *сефирот* каббалы и десятью измерениями теории струн вполне ожидаема, так как и каббала, и наука описывают возможности Божественного творения и потому должны отражать единство Бога. С другой стороны, соответствие науки и Торы уже само по себе является значимым открытием в свете различия источников происхождения Торы и науки. Тора является Божественным откровением, данным человеку как часть Божественного плана творения. Наука же — это продукт человеческого разума, который шаг за шагом ведет поиск истины, руководствуясь научными методами. Поскольку и наука, и Тора описывают одну и ту же вселенную, время от времени должны случаться совпадения, но на протяжении веков поиски подобных совпадений не увенчались успехом. Чувство радости и удовлетворения вызывает осознание того факта, что наше поколение — первое в истории человечества, имеющее возможность узреть единство Бога в точке соприкосновения Торы и самой передовой математики, и что мы имеем возможность узнать об особых аспектах Божественного творения как из священных источников, так и из книг по физике.

Рабби[8] Моше бен Маймон, один из первейших еврейских мудрецов, наиболее известный как Рамбам (в европейской традиции — Маймонид[9]. — *Ред.*), в своем известном труде «Путеводитель колеблющихся» обсуждал крайнюю важность единства Бога. С другой стороны, в соответствии с классическими еврейскими источниками, Рамбам учил, что сущность Бога постичь невозможно, так как она находится вне пределов человеческого разумения.

Хасидизм, в свою очередь, высказывает революционное открытие во взаимоотношении Бога и еврея. Хасидское движение было основано раввином Исраэлем бен Элиэзером, или Баал-Шем-Товом[10]. В момент написания этой статьи, в конце еврейского 5758 года, отмечалось трехсотлетие со дня рождения Баал-

рения имеет неопределенное во времени и пространстве начал (описано в Торе, в книге Бытия — первой из Моисеева Пятикни жия, и в теории большого взрыва в физике), что он движится определенном и предначертанном направлении и имеет конечно предназначение. Иудаизм учит, что смысл творения состоит спасении — состоянии, при котором подлинная реальность пре вращается в обыденную реальность и, пользуясь словами Рамба ма, «знание Бога наполняет мир, как вода наполняет океан».

Вера в окончательное спасение является одним из 13 прин ципов веры, перечисленных Рамбамом, и предметом постоянно го стремления еврейской души. Массовое распространение зна ния, свидетелями которого мы являемся в наше время, описано в каббале и хасидской философии как одна из последних ступе ней процесса творения, предшествующих спасению. Да будем мы его свидетелями в наше время!

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Хасидизм — мистическое течение в иудаизме, возникшее в XVIII в. в Польше и России; основные места распространения в настоящее время — США и Израиль. — *Ped.*

[2] См. примеч. 6 на с. 15.

[3] Имеются в виду десять «казней египетских» — десять бедствий, которые Бог наслал на Египет за то, что фараон не внял требованию Моисея отпустить еврейский народ из рабства (Исх. 7—12). — *Ped.*

[4] «Колена Израилевы» — названные в Библии 12 родственных племен потомков патриарха Иакова (Израиля), образовавших израильский народ (древнееврейскую народность). Десять из этих «колен» в 928 г. до н. э., после распада Объединенного Израильского царства, создали северное — Израильское царство (существовавшее наряду с южным — Иудейским) и исчезли с исторической арены после падения этого царства в 722 г. до н. э. — *Ped.*

[5] Согласно одной из каббалистических (см. примеч. 6) книг — «Зогар» («Сияние»), десять *сефирот* — это десять творящих атрибутов Бога, посредством которых Он открывается и познается. — *Ped.*

[6] Каббала (др.-евр. «предание») — мистическое течение в иудаизме, окончательно оформившееся в XIII в.; основывается на вере в то, что при помощи специальных ритуалов и молитв человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс, который зиждется на 10 цифрах и 22 буквах еврейского алфавита (на этом основаны каббалистические гадания). — *Ped.*

[7] Др.-евр. *сефирá* — единственное число; *сефирóт* — множественное число (см. также примеч. 5). — *Ped.*

[8] См. примеч. 4 на с. 43.

[9] См. примеч. 6 на с. 47.

[10] Баал-Шем-Тов Исраэль бен Элиэзер (сокр. Бешт) (1700—1760) — основоположник хасидизма (см. примеч. 1). — *Ped.*

Герман Брановер
Беер-Шева, Израиль

ХАСИДИЗМ И ВОПРОС О *МАШИАХЕ* В ВОСПРИЯТИИ СОВРЕМЕННОГО УЧЕНОГО

Хасидизм, как и остальные направления в ортодоксальном еврействе, — это залог будущего нашего народа, гарантия преемственности поколений.

Действительно, на нашей конференции много говорилось об ассимиляции, о смешанных браках, высказывались опасения, что к 2000 г. евреев в России вообще больше не будет. К сожалению, подобные прогнозы касаются не только России и бывшего Советского Союза, но и Соединенных Штатов Америки, где, казалось бы, все в этом плане должно было бы быть благополучно. На самом деле более вероятным представляется, что пройдет какое-то время и останется только ортодоксальное еврейство, которое надежно защищено от ассимиляции вечным оружием — соблюдением заповедей Торы[1]. О том, насколько неизбежен уход из еврейского народа путем культурной ассимиляции и смешанных браков как секулярных евреев, так и приверженцев реформистских и консервативных движений в иудаизме, говорил бывший главный раввин Англии лорд Якубович еще лет пятнадцать назад. Он же пришел к выводу, что сохранятся только семьи ортодоксов, у которых, кстати, очень высокая рождаемость.

В 1997 г. один из известных общественных деятелей, американский адвокат и писатель Алан Дершевиц опубликовал книгу, которая всколыхнула еврейство Соединенных Штатов. В ней он говорит о том же самом (хотя он человек нерелигиозный и судит извне, а Якубович — «изнутри»), что у евреев, отошедших от традиции, неизбежны смешанные браки во все возрастающем масштабе; кроме того, у них очень низкая рождаемость — даже в тех семьях, где браки пока несмешанные, и как результат — оттворжение от еврейского народа все новых и новых слоев. В противоположность этому круги ортодоксальные, хасидские надеж-

Подготовлено на основе стенограммы.

в понятие конкретное, актуальное. Случалось до того и случается и по сей день, что евреи часто произносят слово *Машиах*, но это как бы неактуально, неконкретно, это скорее аллегория, метафора, хасидизм видит в приходе короля-*Машиаха* конечную цель творения мира и подчеркивает абсолютную необходимость и срочность прихода *Машиаха*, ожидаемого зашедшим в тупик человечеством. *Машиах* — это конкретный человек, еврей, который избран Богом, чтобы руководить еврейским народом и другими народами. Подчеркивается, что Моисеева Тора дана всем народам и поэтому идея *Машиаха* касается всех народов. Евреям дано 613 заповедей, и исполнение этих заповедей требует больших усилий. Кстати, я как человек, пришедший к вере 35 лет назад, как бывший воинствующий атеист могу вас уверить в том, что если живешь по Торе, исполнение 613 заповедей не только не трудно, а делает жизнь легче, осмысленнее. А у неевреев, «сынов Ноя», есть только семь главных заповедей.

Идея *Машиаха* обрела в хасидизме конкретный, личный, интимный характер — так же как в хасидизме более интимны отношения с Богом, потому что хасид постоянно живет с ощущением, что все его действия и помыслы направлены на выполнение воли Бога и его миссия состоит в том, чтобы собирать «Божественные искры». Есть целая философская теория о собирании «Божественных искр», разбросанных в этом мире в материальных и нематериальных предметах, и «поднятии их до уровня Бога». Есть такое высказывание в хасидизме: Бог творит материальный мир из чистого духа. Задача людей — поднять материальное до уровня духовного. В каббале[12], в хасидизме есть объяснение, как это происходит: ничего, кроме Бога, не существует, и Бог чисто духовен; есть объяснение тому, как Он творит материальный мир, как находится место для материального мира, как происходит, что Бог творит мир, но мир Ему ничего не добавляет, — это целый ряд очень сложных и глубоких абстрактных понятий. Это великолепная и в свое время глубоко потрясшая меня философия. В этой связи я постоянно завидую тем, кто учился в иешиве[13], у меня, к сожалению, такой возможности не было.

Итак, концепция о *Машиахе* была выдвинута на передний план, и задача хасидизма заключается в том, чтобы привести мир в состояние прихода *Машиаха*, когда мир обновится, когда божественное присутствие будет зримым, когда это будет мир справедливости, добра и света — идеал, от которого, по-моему, никто бы из нас не отказался. Но, конечно, не так просто — поверить в *Машиаха*. А Маймонид, кстати, в своих 13 догматах еврейской

веры говорит, что тот, кто не верит в *Машиаха* и не ждет его прихода искренне и постоянно, как бы отвергает всю Тору.

Хасидизм основан на приверженности руководителю — Ребе, праведнику, который наставляет еврея, который поддерживает его, который имеет непосредственное отношение к каждому еврею, даже если тот его никогда не видел. Наш Ребе[14] за сорок с лишним лет своего руководства хасидским движением имел огромное число контактов с людьми, которые к нему приходили, писали, которые через представителей хабада в разных странах мира обращались к нему, — по крайней мере 4—5 млн людей получили от него советы, которые изменили весь ход их жизни, которые направили их на определенный путь, которые признают, что Ребе указал им этот путь, решил какие-то, казалось бы, неразрешимые проблемы. Ребе занимался прежде всего глубоким изучением Торы, ее интерпретацией и обучением Торе всех своих последователей. Но, кроме того, Ребе конкретно помогает людям. Трудно описать глубину его знаний. Это звучит неправдоподобно, но те, кому, как мне, посчастливилось бывать у него, знают о его ни с чем не сравнимой образованности и более чем энциклопедических знаниях в любой области. Но его знания происходят не от того, что он этому обучался, — его знания происходят из более высокого источника: это другое виление в любой области науки, философии, медицины, экономики, политики, военного дела. Поэтому к нему обращаются и политические деятели, и бизнесмены, да и не только евреи.

Другое явление — это удивительная память, которая объясняется тем, что Ребе уделяет всего себя тому, кто к нему обращается, потому что у него нет ничего «личного». Если и есть на земле человек, у которого действительно нет ничего личного, а все посвящено людям, так это Ребе, который за сорок с лишним лет своей подвижнической деятельности не имел не только ни одного отпуска, но ни одного дня и даже часа отдыха, — это факт, который могут подтвердить все, кто видел это необыкновенное служение Всевышнему и людям каждый день. Все вместе это ставит Ребе в совершенно особое положение.

Уму непостижима сила советов и благословений Ребе. Ощущение такое, что физическая реальность, ход событий в мире «подстраиваются» под его слова. Я мог бы привести бесчисленные примеры из своего личного опыта. Сошлюсь только на несколько случаев.

В самом начале 70-х гг. я подал документы на выезд из Риги в Израиль. КГБ замучивало меня, время от времени арестовыва-

ло, угрожало, что я буду сидеть в «отказе» десять и более лет. Два года спустя, дойдя до полного отчаяния, я предпринял попытку дозвониться до Ребе в Нью-Йорк и получить благословение. Моя попытка увенчалась успехом, и три недели спустя я получил разрешение на выезд.

Спустя много лет, в апреле 1985 г., Ребе в пророческом видении предсказал крах советской власти и мирового коммунизма. Я удостоился слышать эти слова, будучи на личном приеме у Ребе.

Как-то Ребе попросил меня представить ему сделанное в моей лаборатории изобретение и недавно зарегистрированный патент. Ребе настоял, чтобы я устно изложил ему все формулы и расчеты. Когда я закончил описание, Ребе на месте указал, что, во-первых, избранный нами режим действия машины не оптимален — можно повысить коэффициент ее полезного действия на 50 % (это после того, как я докладывал об этой машине как минимум в 12 университетах мира и никто из экспертов не сделал этого замечания), и, во-вторых, что две конкретные цифры, которые я упомянул как результат наших расчетов и исследований, неверны, не соответствуют друг другу. Два года мы в лаборатории искали ошибку и в конце концов, конечно, нашли.

Я готов понять скептицизм по поводу сказанного выше, но я не могу подменить факты. Известны медицинские советы, которые давал Ребе, его советы в бизнесе.

Ребе говорит о том, что все приготовления к приходу *Машиаха* уже закончены. Эти приготовления были делом предыдущих поколений. *Машиах* уже практически здесь, говорит Ребе, и призывает хасидов, всех евреев, всех людей на земле сделать все возможное, умножить добрые дела, чтобы *Машиах* открылся, чтобы мы удостоились его увидеть.

Для меня совершенно очевидно, что *Машиахом* в этом поколении может быть только Ребе. К этому можно прийти просто методом исключения: ведь *Машиах* должен явиться как обычный человек, а никто из людей даже на сотую долю не приближается к уровню Ребе. Однако нам, привыкшим к рациональному мышлению, трудно себе представить, как это может произойти. Трудно визуализировать приход Ребе в качестве короля-*Машиаха*. И тут я должен сослаться на науку. Слава Богу, в конце XX столетия наука научилась признавать свое незнание. Она научилась также признавать, что часто выводы, вытекающие из эксперимента или из теории, рациональный разум отвергает, будучи неспособен визуализировать (вспомним знаменитый многолетний спор Эйнштейна с Нильсом Бором!). Если мы углубимся в квантовую механику или в хаос, окажется, что многим банальным, устаревшим понятиям нет места, мы с трудом можем вывести из уравнений некоторые понятия физики, понять же и принять их разумом, рационально мы часто не можем. Как же можем мы претендовать на возможность рационализации и визуализации такого возвышенного духовного понятия, как *Машиах*, такого чуда, как приход Ребе — короля-*Машиаха*?

Машиах — это король, государь. Государь же должен быть коронован, а признать его таковым должен народ. Это то, что мы еще не прочувствовали, что не может произойти само по себе; между прочим, это должно стать составной частью нашей жизни. И поэтому хасиды в наше время произносят троекратно после каждой молитвы «Да живет наш Господин, Учитель и Ребе — король-*Машиах* во веки веков!»

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. примеч. 6 на с. 15.

[2] См. примеч. 1 на с. 60.

[3] Мессия (др.-евр. *машиах* — помазанник) — согласно вероучению иудаизма, идеальный правитель, потомок царя Давида, который будет послан Богом, чтобы осуществить избавление народа Израиля. — *Ред.*

[4] Хаба́д (др.-евр. «разум», «познание») — основанное в XVIII в. течение в хасидизме (см. примеч. 1 на с. 60). — *Ред.*

[5] Цадик (букв. «праведник») — человек, отличающийся особо сильной верой и набожностью; духовный вождь хасидской общины (см. примеч. 1 на с. 60). — *Ред.*

[6] См. примеч. 6 на с. 47.

[7] См. примеч. 4 на с. 43.

[8] См. примеч. 10 на с. 60.

[9] См. примеч. 2 на с. 14.

[10] Ре́бе (идиш; от др.-евр. *рабби* — законоучитель) — титул, обычно применяемый к раввину, учителю религиозной школы или хасидскому цадику (см. примеч. 5). Любавичский Ребе — титул высшего авторитета хасидов, названного по местечку Любавичи Могилевской губернии (ныне в Смоленской области), которое до 1915 г. было центром хасидского движения (см. примеч. 1 на с. 60). — *Ред.*

[11] Устная Тора, или Устный Закон, — развивающая и дополняющая еврейскую Библию совокупность галахических (см. примеч. 1 на с. 14) установлений; в широком смысле — Талмуд (см. примеч. 2 на с. 14) и Мидраш (см. примеч. 3 на с. 43). — *Ред.*

[12] См. примеч. 6 на с. 60.

[13] Иешива (др.-евр. «заседание»; в русской традиции — ешибот) — высшее религиозное учебное заведение в иудаизме. — *Ред.*

[14] Имеется в виду последний Любавичский Ребе (см. примеч. 10) Менахем-Мендель Шнеерсон. Подробнее о нем см.: *Брановер Г.* Возвращение. Вильнюс, 1990. С. 158—170. — *Ред.*

Марк Бургин
Киев, Украина

ТРИАДА — БАЗИСНЫЙ АРХЕТИП ЕВРЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Цель этой статьи заключается в демонстрации того, как достижения современной науки позволяют выявить существенные особенности и обнаружить новые закономерности традиционной еврейской культуры, основывающейся на *Танахе*[1], Талмуде[2], каббале[3]. Главным средством анализа является построенная автором теория фундаментальных триад. Она, с одной стороны, является новейшей математической теорией, нашедшей применение в теории познания, психологии, информатике, искусственном интеллекте, методологии науки и педагогике. С другой стороны, в своих концептуальных началах данная теория имеет корни в фундаментальных идеях, которые имплицитно и эксплицитно присутствуют в основных составляющих традиционной еврейской культуры. И наконец, с третьей стороны, результаты, полученные в теории фундаментальных триад, позволяют углубить понимание еврейского культурного наследия, выявить его связи с достижениями других культур и цивилизаций.

1. Фундаментальная триада как универсальная структура

Тысячелетиями величайшие мыслители стремились найти единое первоначало в природе. Все новые и новые препятствия, возникавшие на этом пути, многих привели к разочарованию, к неверию в возможность достижения этой цели. Поэтому столь невероятным (и для большинства непонятным) оказалось открытие такого первоначала, причем единого не только для природы, но и для общества, и для личности, и для сферы информации, в общем единого для всего мира, в котором живет человек, и даже для сверхъестественного мира.

Такая единая первооснова называется фундаментальной триадой (футрадой или именованным множеством)[4].

На концептуальном уровне[5] фундаментальная триада X имеет вид (X, c, Y), где X и Y — некоторые сущности, а c — связь между ними. Схематически это изображается так:



или в символьных обозначениях:



Первая сущность X называется носителем триады (именованного множества) X. Вторая сущность Y называется рефлектором триады X, или ее множеством имен, если рассматривать X как именованное множество, так как Y сопоставляется X подобно тому, как сущности сопоставляется ее имя. В связи с этим f называется рефлекцией, или соответствием (отношением) именования триады X. Для некоторых именованных множеств сущность Y действительно состоит из обычных имен объектов, принадлежащих X. Однако в общем случае слова «имя», «именование» следует понимать не буквально, а метафорически.

Интересно, что дихотомия (в частности, оппозиция) — это тоже порождение некоторой триады, а не диады, как принято обычно думать. Действительно, дихотомия — это разделение некоторого класса (понятия) A на два — B и C, которые в сумме образуют исходный класс (исходное понятие). В результате, получаются два класса (контрарных, как, например, у К. Леви-Строса), которые связаны объемлющим их, исходным классом A. Таким образом, класс A выступает в качестве рефлекции (соответствия именования) в фундаментальной триаде, где B и C будут носителем и рефлектором соответствующей триады. Такая триада имеет вид (B, A, C) или (C, A, B), что зависит от направленности дихотомии. Контрарность классов B и C предполагает наличие между ними еще одной связи. Получается еще одна фундаментальная триада (B, k, C), в которой рефлекция k является отношением контрарности. Для противоположных (дуальных) понятий B и C получаем фундаментальную триаду (B, d, C), в которой рефлекция d является отношением противоречия (двойственности).

Заметим, что хотя слово «триада» использовалось очень давно, но все, что им обозначалось, представляет собой тот или иной частный случай фундаментальных триад, о которых идет речь в настоящей статье и которые естественно называть фундаментальными для отделения их от всех частных видов, с которы-

ми сталкивались люди. Как известно, мыслители, жившие в различных странах и в разные эпохи, выделили и описали разные виды триад. Однако самый общий вид триад был открыт недавно, что позволило развить теорию фундаментальных триад в трех аспектах: философском, научном и математическом. Философское учение, в основе которого лежит структура фундаментальной триады, дает новое представление об устройстве мира, решая ряд важнейших философских и методологических проблем (спор между материалистами и идеалистами, объяснение «необъяснимой» эффективности математики и т. д.). Помимо этого теория фундаментальных триад (именованных множеств) нашла разнообразное применение в информатике, математике, искусственном интеллекте, социологии, методологии науки, психологии, педагогике, теории познания, логике, статистике, биологии. Основой для этого послужила математическая теория именованных множеств, дающая новые основания всей математики, которые являются более фундаментальными, чем известные ранее (теории множеств, категорий, математическая логика, интуиционизм, математический конструктивизм), а также содержащая такие разделы, как: теория операций над именованными множествами; аксиоматика теории фундаментальных триад (именованных множеств); теория цепочек именованных множеств; теория мультикардинальных чисел и т. д.

Однако следует отметить, что фундаментальная триада является первоосновой, из которой построено все, не на физическом уровне, а на структурном, реальное существование которого было недавно доказано[6].

С фундаментальными триадами связаны общие универсальные законы мироздания, которые формулируются и обосновываются в рамках теории фундаментальных триад. Эти законы (как онтологические, так и гносеологические) имеют абсолютный характер, так как относятся ко всему. Таких абсолютных законов в науке еще никогда не было. Все, что было открыто раньше, имело некоторую сферу применения. Вне этой сферы такие законы уже не действуют. Так, даже наиболее общие законы природы относятся только к природе. Наиболее общие социальные законы — только к обществу и т. п. В отличие от этого, законы, выведенные в теории фундаментальных триад, относятся к любой области мира, в котором живет человек, являясь абсолютными закономерностями существования мира.

Отметим также, что фундаментальные триады (именованные множества) в определенном смысле решают центральную задачу современной науки, которая сформулирована П. Девисом так: *«В сущности, цель науки — это поиск единства»*[7].

И действительно, согласно одной из главных концепций теории именованных множеств, *на структурном уровне весь мир построен (образован) из именованных множеств (фундаментальных триад).*

Это относится не только к физическому (материальному) миру, но и к человеческому социуму, психике человека и даже к сверхъестественному миру. Поэтому неслучайно, что все другие понятия триады, которые использовались раньше (диалектическая триада, системная триада и т. д.), являются частными случаями рассмотренного выше понятия.

Более того, именованные множества выражают основную сущность научного поиска, которая описана следующим образом:

«Научный метод обязан своими значительными успехами способности ученых связывать разрозненные фрагменты знания в единую картину. Отыскивать связующее звено — одна из главных задач научного исследования. <...>

Всякий раз, когда ученым удается установить новые связи, расширяется понимание окружающего мира и возрастает наша власть над ним. Новые связи не просто объединяли наши познания — они указывали путь к ранее неизвестным явлениям. Связи — это одновременно и синтез знания, и стимул, направляющий научные исследования по новым, непроторенным дорогам»[8].

И действительно, связь (соответствие) является центральным компонентом именованного множества, объединяя все составляющие именованного множества в единое (а иногда и неразделимое) целое. Поэтому неслучайно также то, что именованные множества нашли разнообразные приложения: к методологии науки, гносеологии, информатике и кибернетике, к теории искусственного интеллекта, к социологии, к педагогике и психологии.

Помимо этого теория фундаментальных триад дает естественнонаучные основания такому авторитетному направлению, как структурализм, который занимает одно из центральных мест в современном гуманитарном познании (философии, социологии, лингвистике и т. д.) и связан с выявлением устойчивых структур, сохраняющихся в процессе динамических преобразований исследуемых реалий. Более того, теория фундаментальных триад позволяет устранить противоречия между структурализмом и постструктурализмом, возникшим как отрицание структурализма. В

результате складываются условия для синтеза на их основе нового философского и научного направления — *структурологии*.

2. Триады в учении иудаизма

После рассмотрения глобальных проблем мироздания перейдем к еврейской цивилизации, которая берет начало с дарования евреям Торы[9] после выхода их из Египта. Однако начнем (в соответствии с еврейской традицией) с самого начала.

Как написано в Торе: *«В начале сотворения Богом...»*, т. е. Тора начинается с описания сотворения мира, в котором живет человек. И что же мы видим? Было семь дней творения. Седьмой день — это день отдыха после завершения процесса, дополняющий шесть дней творческой деятельности. Эти шесть дней четко распадаются на две триады: три дня сотворения неживой природы и три дня сотворения живой природы, включая человека. Поэтому неслучайно то, что шесть дней описаны в первой главе, а о седьмом дне идет речь уже во второй.

Если рассмотреть то, что было сотворено в первые шесть дней, то мы увидим еще целый ряд триад.

День второй: то, что было сотворено, имеет вид триады:
Вода, которая под пространством;
Само пространство;
Вода, которая над пространством.

День третий: то, что было сотворено, имеет вид триады:
Суша (земля); моря (стечение вод); растения (зелень).

День четвертый: то, что было сотворено, имеет вид триады:
Светило большее для владения днем;
Светило меньшее для владения ночью;
И звезды.

День пятый: то, что было сотворено, имеет вид триады:
Большие морские животные; пресмыкающиеся; птицы.

День шестой: то, что было сотворено, имеет вид триады:
Звери земные; скот; гады земли.

Сотворение человека — это совершенно особый акт, который в силу этой своей особенности описывается в Торе дважды и связан с совершенно другими триадами.

Знание фундаментальной триады позволяет правильно проанализировать и структуры первого дня творения.

В первый же день Бог сотворил Небо и Землю, а также отделил свет от тьмы. Имеем две пары, которые и сами по себе являются важными архетипами оппозиции (Небо — Земля), (свет — тьма), а также представляют такой важный архетип, как диада. Создается впечатление, что диада — более (или, по крайней мере, не менее) фундаментальная структура, чем триада. Однако это не так. В действительности диада — это скрытая (имплицитная) триада. На самом деле диада всегда состоит из двух связанных между собой объектов. Без связи это просто два отдельных объекта — только связь (часто это оппозиция — противоположность) превращает их в диаду. Но два объекта и связь между ними и есть фундаментальная триада.

Далее в тексте Торы также содержится большое количество триад (хотя и не все они явные). Из наиболее известных отметим следующие: 1) у первых людей Адама и Евы было три сына, от которых пошло допотопное человечество; 2) у Ноя было три сына, от которых пошло послепотопное человечество; 3) у еврейского народа три патриарха (праотца): Авраам, Исаак, Иаков; 4) в истории должно быть три храма; 5) у еврейского народа три главных праздника: Песах[10], Шавуот[11], Суккот[12]; 6) к Аврааму приходят три ангела.

Заметим, что анализ показывает, что все эти триады фундаментальные. Например, в третьей триаде Исаак имеет не столько самостоятельное значение, сколько играет роль связи между Авраамом и Иаковом. В четвертой триаде Второй храм явно имеет промежуточный характер.

Многие мыслители выделяли и анализировали разные триады в Торе. Не было только единого подхода. Так, в книге Б. И. Бермана[13] есть целый раздел, который называется «Символы утроения» и в котором анализируется, каким образом утроение жертв Богу выступает символом трех сторон реальности, каждая из которых несет свой смысл, *«симан»*. Первый — личностный *симан*, второй — *симан* ближайшей истории и третий — *симан* глобальной истории.

Вообще, все триады в Торе можно разделить на три типа: 1) скрытые; 2) открытые, но невыявленные; 3) выявленные, т. е. явно описанные в Торе в виде триад. Как правило, если люди замечали триады в Торе (а тем более говорили или писали о них), то речь шла только о третьем типе.

Приведем некоторые примеры.

Следующие структуры являются невыявленными триадами:



Для обнаружения скрытых триад заметим, что Бог сам «называет имя» только шесть раз. Все эти шесть именованных объектов естественно разбиваются на три пары, т. е. дают триаду:

«ночь — день» — «земля — небо» — «Авраам — Израиль»

Две первые пары образуют оппозицию, в отношении которой уже было показано, что это фундаментальная триада. Третья пара в действительности тоже является триадой, о которой речь шла выше.

Отметим также, что архетип фундаментальной триады является очень общим. Вследствие этого он порождает множество других архетипов, встречающихся в Торе и имеющих структуру триады.

Кроме триад, содержащихся в Торе, с ней связан целый ряд внешних триад. Так, согласно традиционным представлениям, прежде чем Бог дал Тору людям, использовав в качестве связующего звена великого Моисея, Тора существовала в первоначальном сокрытом состоянии, которое называется *Тора-Кдума*. Затем появились две материализации и, в определенном смысле, манифестации *Торы-Кдума:* Священное писание (Письменная Тора) и Устный Закон (Устная Тора) (см. примеч. 11 на с. 67.— *Ред.*). В результате образовалась триада



Тора является частью Танаха, который состоит из трех частей:

Тора — Невиим — Ктувим

Само учение иудаизма в своей основе состоит из трех последовательных во времени составляющих:

Танах — Талмуд — Каббала

Немало триад содержится в каждой из составляющих. Не имея возможности останавливаться на этом подробно, приведем некоторые примеры.

Триады в Танахе:

1) три великих царя единого Израиля: Саул, Давид, Соломон;

2) три дня поста Эстер;

3) три друга Иова, с которыми он беседует и которые дают ему советы.

Заметим, что первая триада (гомологичная) воплощает в себе историческую триаду иудаизма.

Перейдем к Талмуду. Считается[14], что Талмуд состоит из двух частей: Мишны, или книги Галахи (Закона), записанной на иврите, а также комментариев к Мишне, известных под названием собственно Талмуда (или Гемары), состоящего из дискуссий и разъяснений по поводу Мишны, записанных большей частью на арамейском языке. Однако Гемара, в свою очередь, делится на галахическую и агадическую составляющие[15], т. е. снова приходим к триаде.

Мишна, ядро Талмуда, состоит из шести частей, или *сдарим* («порядков»). Каждый из них посвящен определенному кругу вопросов. В результате по содержанию получается три пары: первая пара — работа *(«Седер-Зраим»)*, праздники *(«Седер-Моэд»)*; вторая пара — семейное право *(«Седер-Нашим»)*, общественное право *(«Незикин»)*; третья пара — ритуалы священнослужителей *(«Кодашим»)*, ритуалы обычных людей *(«Тогарот»)*. Структура Гемары соответствует структуре Мишны.

Продолжая рассмотрение примеров, обратимся к Галахе, которая отражает особенности еврейского миропонимания в юридической системе. В секулярном суде спорные вопросы разрешаются победой одной из сторон и поражением другой. Суд присяжных основывается на вынесении присяжными одного из заключений — «виновен» или «невиновен». Это двузначная логика.

Значительно более гибкой является судебное дело (судопроизводство) в еврейской традиции[16]. Иудаизм не признает принципа обязательного противоречия. Обе стороны могут быть и правы, и не правы. Как сказано в Талмуде, «два стиха противоречат один другому до тех пор, пока не приходит третий и не решает спор между ними». Возникает галахическая триада, подобная (гомологичная) диалектической триаде Гегеля.

В Агаде число 3 встречается чаще, чем другие числа, а одно из изречений так и называется — «Число 3». И говорится в нем следующее.

Один галилеянин говорил раввину Хасде:

Благословен Господь, давший тройственный Завет Свой тройственному народу, через третьего в семье своей, в третий день

третьего месяца (трактат Шаббот)[17]. *Здесь тройственный Завет — это: тройственный народ — эта кохены*[18], *левиты*[19], *израильтяне; третий в семье своей — Мириам, Аарон, Моисей; третий день сивана — третьего месяца в году.*

Однако в наибольшем числе и наиболее явно содержатся триады в каббале, где они становятся основополагающим принципом и базисным архетипом.

Остановимся на трех примерах.

1. Центральной концепцией классической каббалы является учение о *сефирот*[20] — творящих атрибутах божества. Хотя *сефирот* десять, но они образуют систему, которая структурируется по схеме, в основе которой лежит триада.

С самого начала *сефирот* подразделяются на три группы. Первая образует триаду, констатирующую мир как проявление Божественной сущности. В этой триаде на первом месте стоит Кетер (Корона), которая представляет собой ту первую стадию Божественного творения, которая в философии Ибн Гебироля[21] называлась Волей. *Кетер* порождает две параллельные *сефирот: Хохма́* (Мудрость) и *Бина́* (Понимание). С появлением двух последних в мире возникает дуализм, который, согласно каббале, пронизывает весь универсум и символизирует мужское и женское начала. Прилагая этот принцип к первой триаде, получают, что *Хохма* — это отец, или активное начало, которое содержит план строения вселенной во всем бесконечном разнообразии ее форм развития и движения. *Бина* — мать, пассивное восприимчивое начало, принцип индивидуализации и дифференциации. Все, что в *Хохма* было в скрытом виде, в результате соединения с *Бина* становится развернуто-дифференцированным. Из союза *Хохма* и *Бина* рождается *Даат* (Знание), которое по определенным причинам не считается одной из *сефирот*.

Эманацией первой триады, которая представляет Божественное как имманентную мыслящую энергию, является вторая триада, воплощающая Бога как имманентную нравственную силу вселенной.

Здесь также выступают два противоположных начала — мужское и женское. Мужской принцип — *Хесед* (Любовь или Милосердие), символ порождения и дарования жизни, а женский — *Гевура* (Сила), воплощение справедливости, держащая в узде то, что без нее превратилось бы в избыток любви. Из этого союза рождается *Рахамим* (Милосердие), обозначаемое иногда и другим именем — *Тиферет* (Красота).

Третья триада представляет материальный мир во всем его многообразии. В этой триаде *Нецах* (Победа) — мужское начало и *Од* (Величие) — женское начало порождают *Йосед* (Основание, или Опора), воплощающее устойчивость универсума.

Последняя, десятая из *сефирот* — *Малхут* (Царство) обозначает присутствие Бога в универсуме и в книге «Зогар»[22] обозначается также как *Шхина́*.

Интересно, что подобной триадической структурой обладают и десять заповедей, и десять казней египетских (см. примеч. 3 на с. 60. — *Ред.*).

2. Второй пример относится к человеку. Согласно раввинистической традиции, которая затем нашла свое завершенное воплощение в каббале, душа человека состоит из следующих трех компонентов[23].

Первый — низший, биологический компонент *Нефеш* входит в тело каждого человека в момент его рождения и служит источником его животной силы.

Второй — средний, интеллектуальный компонент *Руах* пробуждается в человеке тогда, когда ему удается возвыситься над своей чисто животной сущностью, и, как написано в книге «Зогар», служит для обращения человека к Торе и руководства им в жизни[24].

Третий — высший, мистический компонент *Нешама* нисходит в человека от сферы самого Бога тогда, когда человек занимается Торой и выполняет заповеди, и служит для установления связи между человеком и его Творцом.

3. Третий пример относится к мистической теории развития. Ицхак Лурия (Аризаль, 1534—1572), один из величайших каббалистов, ввел в каббалу новую метафизическую философию[25]. Лурия считал, что все — и материя, и мысль, и общество, проходит через три стадии развития — *цим-цум* (сокращение), *швират ха-келим* (разбивание сосудов) и *тиккун* (восстановление).

3. Триады в еврейской жизни

Рассмотрения предыдущего раздела наглядно показывают неслучайность того, что и вся духовная жизнь еврейского народа, связанная с традициями, концентрируется вокруг триад.

Во-первых, это фундаментальная религиозная концепция, базирующаяся на триаде:

Бог — Тора — Израиль (1)

которую естественно называть имплицитной триадой иудаизма.

Во-вторых, вся система иудаизма покоится на триаде:

Бог — Человек — Мир (2)

О ней много писал такой выдающийся еврейский философ, как Франц Розенцвейг (1886—1929; см. примеч. 12 на с. 121. — *Ред.*), и ее естественно называть эксплицитной триадой иудаизма.

В-третьих, сам исторический процесс в иудаизме воспринимается в рамках исторической триады иудаизма:

Сотворение → **Откровение или Искупление** → **Избавление** (3)

В соответствии с этим в Танахе возникает своя концепция времени, тоже имеющая структуру триады, которая подобна (гомологична) триаде (3):

Космическое время	—	**Переход космического времени в историческое**	—	**Историческое время**
Сотворение	—	**Откровение**	—	**Избавление**

(4)

Триады (2) и (3) объединяются Ф.Розенцвейгом в звезде Давида, которая образована из пары триад:



(5)

Все эти триады фундаментальные. Действительно, в триаде (1) Тора служит связью Бога с человеком. Триада (2) по-разному интерпретируется в контексте теории фундаментальных триад. В историческом аспекте (со стороны сотворения или порождения) имеем генетическую триаду:

Бог — Мир — человек (6)

так как, согласно Торе мир был сотворен для создания человека.

В то же время с точки зрения Божественного замысла (или, как это принято называть в философии, антропного принципа) получаем креативную триаду (2), так как человек по подобию Бога творит мир. Например, давая имена живым существам.

Еще некоторые примеры.

У евреев есть три основные молитвы: вечерняя *«Маарив»*, утренняя *«Шахарит»* и дневная *«Минха»*. Традиция связывает установление *«Шахарит»* патриархом Авраамом, *«Минхи»* — с Исааком и *«Маарива»* — с Иаковом. История же соотносит последовательность и время молитв с порядком храмовой службы — утренними и послеполуденными жертвоприношениями и вечерним сожжением остатков жертв.

Ставшее всеобщим уважение к знанию и науке изменило функции синагоги. Она приобрела три самостоятельных поля деятельности. В соответствии с этим она получила три имени: *Бет ха-тфила* (Дом молитвы), *Бет ха-мидраш* (Дом учения) и *Бет ха-кнесет* (Дом собрания).

Большое количество триад, относящихся к современной жизни еврейского народа и даже к его будущему, мы находим в трудах современных еврейских мыслителей.

Триады (1) и (2) рассмотрены в философской системе известного мыслителя А. Неера, которая имеет ярко выраженный триадический характер[26]. Неер называет триаду (1) еврейской библейской триадой, а триаду (2) — универсальной философской триадой. В действительности основная философская триада имеет вид:

Человек — **Связи** — **Мир** (7)

Основанием такой структуризации служит, во-первых, то, что человек сначала выделяет себя из мира, а только потом начинает дифференцировать этот мир. Во-вторых, существует три подхода к трактовке взаимосвязей Бога и мира, что показывает необходимость рассмотрения сначала триады (7) для полноты охвата философских течений. Согласно ортодоксальной религиозной установке, мир находится в Боге. Согласно умеренным религиозным представлениям, Бог — часть мира. А атеистические и агностические установки вообще исключают Бога из картины мира. В первом случае — абсолютно, а во втором — апеллируя к незнанию.

Еще одна структуризация триады (2) принадлежит Ф. Розенцвейгу и производится в соответствии с диаграммой (5), показывая, что (2) является композицией трех фундаментальных триад:

сотворение
Бог ——————— Мир (8)

откровение
Бог ——————— Человек (9)

искупление
Человек ——————— Мир (10)

Отметим также, что в системе А. Неера выделяются три меры времени: диахроническая, синхроническая и полифоническая. А в полифонической мере — три доминанты: философская, гуманистическая и мистическая[27].

После Холокоста *(Шоа)* очень обострились проблемы теодицеи (богооправдания) в связи с естественным вопросом: «Как Всемогущий и Милосердный Бог мог допустить гибель миллионов людей, евреев, с которыми он заключил союз и среди которых было огромное количество детей?»

Высокий интеллектуальный уровень, которым всегда славился еврейский народ, выразился в том, что было дано множество ответов: от полного отрицания существования Бога или, оставаясь в рамках религиозного мышления, утверждения абсолютной трансцендентности Бога и до трактовки трагических событий Холокоста как наказания евреев за их грехи[28].

Однако наиболее разумным представляется подход таких выдающихся представителей ортодоксального иудаизма, как И. Соловейчик и Э. Берковиц. Ответ был найден ими в классической еврейской мысли. Оказывается, столь привычная многим дихотомия «трансцендентность — имманентность» в отношении Бога дополняется еще одним состоянием — скрытым. Его особенностью является то, что Бог не присутствует и не отсутствует — он скрыт, или, как комментировали мудрецы события, связанные с гонениями на евреев после разрушения Первого храма, лицо Бога *(Шехина)* скрыто от людей.

Таким образом, получаем триаду состояний Бога:

трансцендентность — скрытость — имманентность

Так как среднее состояние является переходным, то это фундаментальная триада.

Следующий пример отражает связь прошлого и будущего еврейского народа. Известный современный мыслитель Дж. Сакс пишет о том, что присущие еврейскому народу свойства гибкости, мобильности и адаптивности к изменениям (первая триада)

необходимы для успешного выживания в будущем и одновременно хорошо согласуются с неизменными ценностями Торы, традиции и веры[29] (вторая триада).

И наконец, как известно, исторически существуют три вида сионизма: религиозный, поселенческий (а точнее, демографический) и политический. Все эти три вида возникли в разное время, ставили перед собой разные цели, но базировались на общей основе необходимости создания еврейского государства на земле, дарованной евреям Богом.

* * *

Установление факта выделенности фундаментальной триады как базисного архетипа еврейской цивилизации служит еще одним аргументом в пользу избранности еврейского народа для того, чтобы, как считали еврейские мудрецы в соответствии с написанным в Торе, служить примером всем людям, неся им знания и передовые морально-нравственные устои. Таким образом, теория фундаментальных триад по своему духу и направленности, с одной стороны, продолжает самые глубокие традиции еврейской культуры и миропонимания, являясь их выражением в абстрактном мире современной науки. В каком-то смысле эта теория стала воплощением той предвечной значимости числа 3, осознание которой пронизывает всю тысячелетнюю толщу еврейской истории. С другой стороны, выявляя на современном научном языке глубочайшие стороны и структуры мира, теория фундаментальных триад предназначена для всего человечества, для лучшего понимания людьми и самих себя, и того мира, в котором они живут[30].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Танах* (др.-евр. сокр.: Тора — Пятикнижие (см. примеч. 6 на с. 15), *Невиим* — Пророки, *Ктувим* — Агиографы (писания)) — название еврейской части Библии (в русской транскрипции — Ветхого Завета). — *Ред.*

[2] См. примеч. 2 на с. 14.

[3] См. примеч. 6 на с. 60.

[4] *Бургин М. С.* Фундаментальные структуры ноосферы: достижение Абсолюта. Киев, 1997; *Бургин М. С.* Базисные фундаментальные структуры мира // Проблемы происхождения мира в науке и теологии. Спб., 1991; *Burgin M.* Triad as a fundamental structure in human culture // Studia Culturologia. 1993. N 2. P. 51—63; *Burgin M. S.* Named sets as a basic tool in epistemology // Epistemologia. 1995. [Vol.] 18.

[5] *Burgin M.S.* Theory of named sets as foundational basis for mathematics // Structures in mathematical theories. San Sebastian, 1990.

[6] См. там же.

[7] *Девис П.* Суперсила: поиски единой теории природы. М., 1989.

[8] Там же.

[9] См. примеч. 6 на с. 15. Шит. во: Брейшит (Пятикнижие Моисеево, или Тора). Иерусалим; Москва, 1991.

[10] Песах (др.-евр. «происхождение») — иудейская Пасха, праздник в ознаменование исхода евреев из Египта; обычно выпадает на апрель.— *Ред.*

[11] Шавуот (др.-евр. «недели», в русской традиции — Пятидесятница) — праздник Откровения на горе Синай, дарования Богом Торы (см. примеч. 6 на с. 15); отмечается на пятидесятый день после иудейской Пасхи.— *Ред.*

[12] Суккот (др.-евр. «шалаши»; в русской традиции — Кущи) — праздник в память о том, что после исхода из Египта евреи жили в кущах; обычно отмечается в октябре.— *Ред.*

[13] *Берман Б. И.* Библейские смыслы. М., 1997.

[14] *Штайнзальц А.* Контуры Талмуда. Тель-Авив, 1981.

[15] *Агус Й.* Введение в Устную Тору. Иерусалим, 1995.

[16] *Соловейчик Й. Б.* Община Завета. Швут-Ами, 1989.

[17] Агада. Иерусалим, 1993.

[18] Кохены (др.-евр. «жрецы») — представители священнического рода Ааронидов (потомков библейского Аарона); их функция — благословлять молящихся — сохранилась до наших дней. — *Ред.*

[19] Левиты — сословие низших храмовых служителей у древних евреев; считались принадлежащими к колену (роду) Левия. — *Ред.*

[20] *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. (См. примеч. 5 на с. 60).

[21] Ибн Гебироль (латинизир. Авицеброн) Соломон (ок. 1021—1055 или 1070) — еврейский поэт и философ-неоплатоник; жил в Испании; основное сочинение — трактат «Источник жизни» (на арабском языке).— *Ред.*

[22] См. примеч. 3 на с. 46.

[23] *Шолем Г.* Указ. соч.

[24] Zohar. 4 vol. L., 1931—1934.

[25] *Даймонт М.* Евреи, Бог и история. Иерусалим, 1989; *Стрижовский А.* Ариэль — великий каббалист. Иерусалим, 1982.

[26] *Неер А.* Ключи к иудаизму. Иерусалим, 1989.

[27] *Даймонт М.* Указ. соч.

[28] *Sacks J.* On Jewish survival // L'Eylah. 1989. N 27. P. 2—6.

[29] *Sacks J.* Building the Jewish future // L'Eylah. 1989. N 27 P. 11—19.

[30] См. также: *Бен-Шломо Й.* Введение в философию иудаизма. Иерусалим, 1984; *Эпштейн И.* Иудаизм. Иерусалим, 1981.

Герман Брановер
Беер-Шева, Израиль

Рувин Фербер
Рига, Латвия

ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО ВРЕМЕНИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ И В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Введение

Тема времени проникнута определенным мистицизмом. Интуитивно мы ощущаем, что время нельзя остановить, что все мы существуем во времени и что все подвластно времени. Представляется несомненным, что мы *живем* «во времени» и, таким образом, время является основным «мерилом» существования. Тема времени, по-видимому, интересна человеку так давно, как давно человек вообще интересуется самыми общими вопросами бытия. Но, пожалуй, никогда доселе не наблюдалось такого количества литературы, посвященной времени. Действительно, ежегодно выходит десятки книг о природе и философии времени, времени с точки зрения математики, физики, биологии, других естественных наук, и они вызывают огромный интерес. Так, сравнительно недавно вышедшая в свет книга известного английского астрофизика С. Хокинга «Краткая история времени»[1] сразу же стала бестселлером.

Может ли время быть ускорено или замедлено? Было ли время «создано» в момент Творения или оно существовало всегда? Возможно ли «путешествие во времени» (в прошлое или в будущее)? Является ли время одним и тем же во всей вселенной? Чем объясняется однонаправленность «стрелы времени» из прошлого в будущее? Уже одно перечисление этих вопросов позволяет ощутить, что категория времени относится не только к физике, точнее, метафизике, но имеет отношение также к сфере психологии восприятия. Несомненно, вопросы, касающиеся сущности времени, не являются прерогативой одной только науки. Категория абсолютного времени как Высшего Бытия, которое не может быть сведено ни к какой другой ценности, созвучно понятию Божества в самом широком смысле.

Один из авторов (Р. Ф.) выражает признательность Томасу Тураю (Будапешт) за ценные консультации.

Настоящее эссе состоит из двух частей. Первая часть посвящена пониманию времени в современной науке, в основном в физике. Во второй части приводятся некоторые размышления о сущности времени на основе Торы[2] и литературы, основанной на Торе.

Время в современной физике

В «дорелятивистской» физике господствовали представления о времени Исаака Ньютона, который писал: «Абсолютное, истинное и математическое время как само по себе, так и в силу его собственной природы течет одинаково безотносительно к чему-либо внешнему»[3]. Таким образом, Ньютон понимал время как нечто абсолютное, внешнее по отношению к природе. Переворот, внесенный XX в. в понимание феномена времени, обычно связывают с идеей единства пространства-времени Германа Минковского (1907 г.) на основе специальной теории относительности (СТО), сформулированной в 1905 г. Альбертом Эйнштейном. В СТО постулируется, что существует необходимое количество совершенно идеальных тождественных *часов*, определяющих систему отсчета. Так как физики вынуждены вводить системы отсчета, которые движутся (в простейшем случае равномерно и прямолинейно) друг относительно друга, встает вопрос о том, будут ли показания этих идеальных часов выглядеть одинаково с точки зрения покоящегося и движущегося относительно часов наблюдателя. Оказалось, что, как следует из постулата о постоянстве скорости света в вакууме (около 300 тыс. км/с), промежутки времени, отсчитываемые покоящимися часами (например, часами на перроне), будут меньше, чем часами в вагоне проносящегося мимо поезда (разумеется, с точки зрения наблюдателя на перроне). Эффект будет заметен лишь в том гипотетическом случае, когда скорость поезда будет заметной по сравнению со скоростью света. Строго говоря, для наблюдения эффекта «замедления» времени необходимо иметь хотя бы двое часов на перроне для отсчета показаний в моменты, когда мимо них проносятся часы на движущемся поезде (которые с точки зрения пассажира поезда, разумеется, идут точно так же, как часы на перроне с точки зрения находящегося на перроне наблюдателя). Математически это выражается простой формулой $\Delta t' = \Delta t / \sqrt{1 - v^2/c^2}$, связывающей промежуток времени $\Delta t'$ в собственной (покоящейся относительно часов) системе отсчета с промежутком времени Δt, отсчитанным по часам, которые движутся относительно указанной выше системы (относительно покоящихся часов) со скоростью v. Такой эффект стал вполне рутинной реальностью, например,

в физике быстрых частиц в ускорителях, другими словами, это давно и хорошо установленный факт. Приведенное выражение входит в так называемые *преобразования Лоренца*, связывающие временную и пространственные координаты таким образом, что при переходе из одной системы отсчета в другую время преобразуется не само по себе, а только совместно с тремя пространственными координатами. Таким образом, время, с одной стороны, больше не является *абсолютным*, так как его *измеряемое* значение зависит от того, в каких условиях проведены измерения. С другой стороны, интерпретация результатов СТО приводит, на первый взгляд, к определенному нивелированию уникальности категории времени, взамен которой возникло понятие единого четырехмерного пространственно-временного континуума. В наиболее упрощенных выражениях новая физика времени в СТО резюмируется следующим афоризмом: «У Ньютона время абсолютно, у Эйнштейна относительно». Таким образом, категория времени оказалась несколько «сниженной», образуя вместе с пространством некий пространственно-временной конгломерат.

Так что же, никакого абсолютного времени не существует? Все это как бы не созвучно нашему интуитивному восприятию, согласно которому время все-таки имеет и некий другой смысл. Если мы откроем популярный во всем мире учебник теоретической физики, на титульном листе которого фамилии Льва Ландау и Евгения Лифшица, то увидим, что в первой главе второго тома излагается эйнштейновская специальная теория относительности, о которой мы сейчас говорим. А вот последняя глава того же тома называется «Релятивистская космология» и содержит следующее утверждение: «Пространство, равномерно заполненное материей, по своим свойствам полностью однородно и изотропно. Это значит, что можно выбрать такое «мировое» время, чтобы в каждый его момент метрика пространства была одинаковой во всех точках и по всем направлениям»[4]. Значит, кроме так называемого *местного* времени, которое, скажем, для пассажира в движущемся поезде одно, а с перрона представляется другим, все-таки есть еще и некое единое мировое время! Такое время существует в разделе физики, который называется *космологией*. Сами физики не всегда последовательны: они иногда говорят, что есть «одна физика» — релятивистская механика и есть «другая физика» — космология, которая является сферой действия общей теории относительности (ОТО).

Итак, возникает определенная неудовлетворенность: мы готовы согласиться с тем, что длительность «временного проме-

жутка» Δt с точки зрения наблюдателя в разных системах отсчета может быть различной. И в то же время нельзя примириться с тем, что из физики (и из метафизики) исчезло понятие времени как абсолютной, высшей категории, которой подвластно все сущее. Трудно согласиться и с уравниванием роли пространства и времени: ясно, что можно быть в состоянии покоя в *пространстве* относительно выбранной системы отсчета, но нельзя быть в «состоянии покоя» относительно *времени*, загадочное «абсолютное течение» которого остается перманентным вызовом человеку в его скромном мирском существовании. И действительно, именно в рамках глобальной физики Вселенной, т. е. в релятивистской космологии, вновь обрело смысл понятие единого (мирового, космического) времени, которое по сути выполняет функцию абсолютного времени.

Совсем недавно, в 1995 г., израильский физик Моше Кармели, работающий в Беер-Шеве, получил уравнения, которые по форме полностью совпадают с уравнениями специальной теории относительности Лоренца—Эйнштейна, но относятся к «космической специальной относительности». В эти очень простые по форме и очень красивые уравнения[5] входит единое мировое, или космическое, время, а роль постоянной скорости света c играет постоянная скорость расширения нашей Вселенной, или время Хаббла (T_0 = 18 млрд лет). Вывод уравнений основан на *принципе космологической относительности*, согласно которому все законы физики (и вообще законы природы) должны выполняться во все космические времена. И вот, пожалуй, самое интересное: время в уравнениях Кармели отсчитывается *назад* по отношению к настоящему моменту времени, которое и является космическим, или мировым, моментом времени. Кармели не называет его «абсолютным» временем, придерживаясь термина «космическое время», но следует понимать, что это время едино для всего пространства. И если мы отсчитываем его «назад» от настоящего момента времени, то происходит интереснейшая вещь: сужение всех длин (предметов, расстояний между предметами) такое же, как в теории Эйнштейна, но не из-за относительной скорости движения систем отсчета, а при движении *назад во времени*. Действительно, поскольку Вселенная, согласно релятивистской космологии, была создана 15—18 млрд лет назад, причем была создана из некоей особой точки, то понятно, что все расстояния между любыми объектами в прошлые времена были меньше. И вот, это все описывается простыми уравнениями, имеющими хорошо знакомый, абсолютно «лоренцовский» вид. Конечно, в них появляется не только космическое время, которое, как мы уже говорили, есть и в релятивистской космологии, но появляется и момент создания, акт Творения, т. е. момент Творения мира. Безусловно, этот момент означает совершенно определенное временно́е начало. Но при этом интересно вот что. Казалось бы, к этому начальному моменту можно, по крайней мере мысленно, приближаться, двигаясь назад во времени. Но оказывается, сами промежутки времени удлиняются по мере приближения к особой точке временного начала. Например, промежуток между двумя моментами времени, который в настоящее время равняется одной секунде, в очень далеком прошлом, т. е. в тот момент космического времени, который на 99,5 % ближе к моменту возникновения Вселенной, возрастает в 10 раз. Это означает, что каждая теперешняя секунда длилась бы 10 секунд. Поэтому мы даже мысленно не можем достичь особой точки временного начала просто потому, что для этого потребовалось бы бесконечное время.

Стоит задать еще один вопрос: а что но́вого внесла в понятие времени квантовая физика? Мы остановимся только на одном аспекте, связанном с самыми основами квантовой, или волновой, механики, а именно с так называемыми «волнами материи», предсказанными Луи де Бройлем в 1924 г. на основе его замечательной гипотезы: «...можно себе представить, что согласно какому-то великому закону природы каждая порция энергии массы m_0 связана с периодическим явлением частоты ν_0 уравнением $h\nu_0 = m_0c^2$, где ν_0, конечно, измеряется в системе, связанной с порцией энергии. Эта гипотеза является основой нашей системы. Ценность этой гипотезы, как и всякой гипотезы, заключается в ценности тех выводов, к которым она приводит»[6]. Поскольку важность общеизвестных следствий невозможно переоценить (на них базируется вся квантовая механика), каждая попытка что-либо узнать об упомянутом *великом законе природы* стоит любых усилий. Такая попытка была предпринята одним из авторов настоящей статьи[7]. Суть дела заключается в том, что, согласно основам эйнштейновской СТО, с каждым *свободным объектом* может быть связана *система отсчета*, т. е. те самые *идеальные часы*, о которых мы упоминали выше. Обычно в классической СТО часы представляют как «прикрепленные» к некоему массивному телу, служащему началом системы отсчета. Но здесь явное противоречие: такая «связка» часов и тела, т. е. *двух* тел, противоречит основному постулату СТО, относящемуся к свободно движущемуся ни с чем не взаимодействующему телу. В частности, как же быть с эле-

ментарной частицей? Ответ здесь только один: такая совершенно свободная, не связанная с другими, элементарная частица должна *сама* быть *идеальными часами* по своей сущности! Поскольку идеальные часы есть не что иное как повторяющийся идеальный периодический процесс, скажем, с частотой ν_0, а единственное свойство, присущее любой массивной частице, — это ее *масса* m_0, то естественно предположить, что период «собственных часов» частицы $\tau_0 = 1/\nu_0$, отмеряющих собственное время, должен однозначно определяться массой m_0. Если предположить, что частота ν_0 пропорциональна массе m_0, то коэффициент пропорциональности из соображений размерности равен c^2/h, т.е. с необходимостью возникает соотношение де Бройля $\nu_0 = m_0c^2/h$, где h — постоянная Планка. При этом идеальность «хода» часов для всех элементарных частиц одного типа определяется так называемым *принципом неразличимости* в квантовой физике, согласно которому собственная масса любых частиц одного типа *абсолютно не зависит* от их положения в пространстве или их предыдущей истории. Как же будет выглядеть дебройлевское «периодическое явление» с точки зрения другой системы отсчета, например, движущейся со скоростью v? Мы уже знаем, что, согласно требованиям СТО, «местное» время в системе отсчета частицы будет подчиняться преобразованиям Лоренца, т. е. такое время само по себе не является инвариантной величиной. Так что же сохраняется при таком преобразовании? Периодичность «собственных часов» предлагается понимать как упорядоченную последовательность целых чисел 1, 2, 3, ... , n, ... идеальных дебройлевских периодов возрастающую с течением времени. Это можно представить в качестве *арифметической концепции* времени или, что эквивалентно, в качестве физической реализации последовательности *натуральных чисел* — математического объекта, который абсолютно не поддается определению: стоит вспомнить высказывание математика Леопольда Кронекера о том, что сам Всевышний создал натуральные числа, в то время как остальные числа придуманы человеком. Итак, поиск фундаментального времени, сохраняющегося в любых системах отсчета, приводит к понятию непрерывной направленной последовательности натуральных чисел, «великий закон природы», на котором основано «периодическое явление» де Бройля, может оказаться недостающим звеном между геометрической концепцией пространственно-временного континуума и *арифметической концепцией времени.*

Интересно, что Эйнштейн вовсе не утверждал, что существует только то время, которое измеряется часами, т. е. местное время. В своей статье «Физика и реальность» в 1936 г. он писал, что есть два вида объективного времени: это *местное* (локальное) объективное время, связанное с последовательностью опытов во времени, или с показаниями «часов», т. е. с замкнутой системой периодических событий, а также *единое* объективное время для всего пространства. Именно благодаря последнему понятию, писал Эйнштейн, идея локального времени расширяется, становясь *идеей о времени в физике*[8].

Представление о времени в еврейской традиции

Перейдем ко второй части изложения, посвященной представлениям о времени в богатейшей литературе, основанной на Торе. Мы будем говорить о двух аспектах. Во-первых, о связи времени и акта Творения, включающем понятие абсолютного времени, отсчитываемого с момента Начала. Во-вторых, это вопрос о двух типах времени: о местном времени, которое измеряют часы, и о текущем, длящемся времени, которое в общем-то и заставляет развиваться, эволюционировать Вселенную.

Если мы обратимся к толкованиям Мишны[9] и Торы, ранним мидрашам[10], относящимся примерно ко II—III вв. н. э., а точнее к *Мидраш-Рабба,* ее части *Брейшит-Рабба* (т. е. «в начале»), то мы там найдем следующий небольшой комментарий, относящийся к проблеме времени и акта Творения. Это седьмой отрывок, начинающийся следующим комментарием к «И был вечер». Рабби[11] Иегуда бен Шимон сказал: «Да будет вечер». Здесь не написано «и был вечер»: отсюда мы знаем, что временной порядок существовал до этого. Рабби Аббаху сказал: это доказывает, что Пресвятой, да будет Он благословен, продолжал создавать миры и разрушать их, пока не создал этот наш и провозгласил: «Этот наш по нраву Мне (те, другие, не по нраву были Мне)». Рабби Пинхас сказал: «Вот в чем рассуждение Рабби Аббаху: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот [др.-евр. *хинней*], хорошо весьма» (Быт. 1:31), — этот по нраву Мне, а те не были по нраву Мне». Иными словами, время уже существовало ранее и, более того, миры уже создавались до сотворения нашего мира.

Здесь уместно напомнить о том, что в современной космологии существует так называемый антропный принцип. Если хоть чуть-чуть, скажем, на доли процента изменить любую из фундаментальных физических констант нашего мира, например скорость света, постоянную Планка или гравитационную постоянную, то все свойства мира изменились бы настолько, что не бы-

ло бы в этом мире жизни, не было бы в нем человека. То есть антропный принцип таков: раз человек существует в этом мире, то мир возник именно таким, чтобы в нем мог существовать человек. Есть сильный и слабый антропный принцип, они обсуждаются в монографиях по физике и космологии, а отнюдь не в изданиях религиозной тематики, однако здесь есть прямое и очень точное созвучие с приведенным в мидраше замечательным комментарием о многократности создания миров до тех пор, пока наконец не был создан «тот мир, который по нраву Мне», т. е. наш мир.

Теперь о том, существовало ли время до создания мира, как это прозвучало в комментарии к Торе рабби Иуды бен Шимона в мидраше *Брейшит*[12]. Оказывается, в комментариях к Торе существует и другое мнение, что вполне характерно для талмудической литературы, где излагаются различные мнения. Мы приведем комментарий величайшего авторитета Талмуда[13], законоучителя, кодификатора Галахи[14], жившего в XII в. Моше бен Маймона, или Маймонида, известного в еврейской традиции под аббревиатурным именем Рамбам. В основном (и потрясающе интересном) философском труде Рамбама «Путеводитель колеблющихся» (или «Наставник заблудших»; др.-евр. *Море невухим*) как раз критикуется мнение мудрецов мидрашей и утверждается прямо противоположное: представление о том, что время уже существовало до процесса Творения, совершенно неверно и не может быть принято, потому что если бы время действительно существовало до акта Творения, то существовало бы, как об этом пишет Маймонид, и то движение сфер, которое это время определяет[15]. Но ведь сами сферы могли быть созданы только в процессе Творения. И потому представление мидрашей, по мнению Маймонида, созвучно представлениям Аристотеля, согласно которым мир вообще не был создан, а лишь видоизменялся вместе с меняющимися формами вечной материи. В то же время, по Маймониду, представление о Творении является важнейшим постулатом иудаизма, Торы, по значению уступающим лишь постулату единства Всевышнего. Именно поэтому, и это находится в полном согласии с идеей Большого Взрыва как начального момента в стандартной космологической модели, действительно следует говорить о том, что время возникло одновременно с возникновением Вселенной, как на это указывал Рамбам.

Теперь обратимся к идее о наличии двух типов времени. Оказывается, на это есть совершенно точные указания в литературе, основанной на Торе. В частности, в философии хасидизма[16] го-

ворится о том, что существуют два типа времени: время, «длящееся, постоянно и неизменно текущее», и время, «измеряемое и определяемое», или «оцениваемое» (*нимдад* и *мешуар*), и эти два типа времени следует различать. Где же существует система отсчета длящегося, постоянно текущего времени? Такой системой отсчета, относящейся к Абсолюту, является только система, в которой существует Бог, Создатель, и в этой системе Его независимое существование абсолютно. Но существует еще и другая система отсчета, связанная с человеком, в которой происходит как относительное его, человека, существование, так и существование окружающего его мира. Это и есть собственная система координат, связанная с каждой личностью, с восприятием мира данным человеком. Но в этой системе Творец воспринимается как Ничто. И здесь опять есть совершенно определенное созвучие тому, как из Ничто можно представить себе создание Вселенной. Это Ничто является тем Абсолютом, который не воспринимается, не присутствует в собственной системе координат человека, т. е. не входит в воспринимаемый этим человеком мир. И вот, в этой системе существует некий специальный цикл (а мы знаем из физики, что для измерения времени нужен периодически повторяющийся процесс, т. е. цикл «туда-назад» как замкнутый цикл с возвращающей силой), в котором присутствуют два процесса: процесс «убегания» и процесс «возвращения» (др.-евр. *рацо* и *шов*). Процесс *убегания* — это стремление достичь Абсолюта, постичь Всевышнего и слиться с Ним. В самом окончательном пределе это просто уход души из тела, т.е. превращение в полное Ничто в материальном смысле. И существует противоположный процесс — *возвращение* к миру реальности, к физическому миру, в котором заповедано жить нам, людям. И вот, согласно одному из представлений философии хасидизма, подобный постоянно повторяющийся цикл *рацо-шов* присутствует не только у каждого отдельного человека, но и у Абсолюта. Именно этот присущий Абсолюту цикл *рацо-шов* создает масштаб, некий всемирный пульс, определяющий течение абсолютного, мирового времени.

В заключение приведем высказывание, которое один из авторов (Г. Б.) получил непосредственно от Любавичского Ребе[17] и которое посвящено вопросу о том, какое именно время определяет, в частности, биологический возраст человека и в каком смысле следует трактовать известный «парадокс близнецов» в СТО. Парадокс основан на следствии теории относительности, согласно которому часы улетевшего на быстрой ракете одного

из близнецов отстают от часов второго близнеца, оставшегося на Земле. Когда же близнец-путешественник вернется, допустим, через 25 лет по своим часам обратно на Землю, то за это же время по часам оставшегося на Земле близнеца может пройти целых 50 лет (разница в показаниях часов зависит от относительной скорости движения ракеты), значит, его брат-близнец на Земле окажется на 25 лет старше близнеца-путешественника! Этот парадокс формально вполне соответствует уравнениям СТО. Любавичский Ребе, однако, на основе изучения Торы пришел к выводу о том, что биологический возраст человека определяет не «измеримое и определяемое», а постоянно и неизменно текущее время, система отсчета которого относится к Абсолюту, и именно на этой основе следует искать разрешение «парадокса».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Хокинг С.* От большого взрыва до черных дыр: Краткая история времени. М., 1990.

[2] См. примеч. 6 на с. 15.

[3] Цит. по: The Leibniz-Clarke correspondence / Ed. H.G. Alexander. Manchester, 1956. (Scholium to Definition VIII Newton's *Principia*).

[4] *Ландау Л. Д., Лифшиц Е. М.* Теория поля. М., 1967. С. 431.

[5] *Carmeli M.* Cosmological special relativity // Found. Physics. 1996. N 26. P. 413.

[6] *Бройль Л. де.* Исследования по теории квантов: Исторический обзор // Вариационные принципы механики. М., 1959. С. 446.

[7] *Ferber R.* A missing link: what is behind de Broglie's «periodic phenomenon»? // Found. Physics Letters. 1996. N 9. P. 575.

[8] *Einstein A.* Physik und Realitat // J. Franklin Inst. 1936. N 221. P. 339—382.

[9] Мишна (др.-евр. «повторение закона») — основополагающая часть Талмуда (см. примеч. 2 на с. 14). — *Ред.*

[10] См. примеч. 3 на с. 43.

[11] См. примеч. 4 на с. 43.

[12] Midrash Rabbah. 3rd ed. London; New York, 1983. Vol. 1: Genesis (Bereshit) / Transl. by H. Freedman, M. Simon. P. 23.

[13] См. примеч. 2 на с. 14.

[14] См. примеч. 1 на с. 14.

[15] *Maimonides.* The guide of the perplexed / Transl. by Sh. Pines. Chicago; London, 1963. II:30—31.

[16] См. примеч. 1 на с. 60.

[17] См. примеч. 10 на с. 67.

Юрис Закис
Рига, Латвия

НЕКОТОРЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ОСНОВОПОЛОЖНИКАХ И ПРОДОЛЖАТЕЛЯХ ЕВРОПЕЙСКОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Организаторы конференции оказали мне честь и доверие, дав возможность поделиться своими размышлениями на этом важном и значительном мероприятии. С их стороны считаю это храбростью, а со своей — дерзостью. Но это обоюдный риск, который не всегда гарантирует хороший результат.

Как обычно в подобных случаях, считаю необходимым начать с замечаний личного характера. Думаю, что это не противоречит общему духу конференции, поскольку ее участники — личности творческие, не скрывающие своей идентичности, а, наоборот, демонстрирующие ее с гордостью и уверенностью в себе. Я тоже хочу быть наравне, хотя и не могу идентифицировать себя с ними. Я как будто другой, однако хочу быть близок им как человек, который их уважает и который так много от них получил.

Но могу ли я с достаточной уверенностью говорить о тех, к которым сам, хотя бы официально, не принадлежу? Думая над этим, я пришел к заключению, что сказанное мною будет не на тему «евреи в меняющемся мире», а на тему «я (или мы) с евреями в меняющемся мире». Ибо если мы разделены на евреев и неевреев, то пусть хоть этот мир останется для нас единым и нераздельным.

Кто я? Официально — латыш, ученый в области естественных наук, администратор ВУЗа (ректор Латвийского университета. — *Ред.*). Как латыш — со своими национальными особенностями. И я имею право быть таковым независимо от того, нравится это другому или нет.

Как точнее всего можно определить то, что я являюсь латышом? Обычно это определяется по тому, умею ли я говорить по-латышски, имеется ли соответствующая запись в моем паспорте гражданина Латвии. Ну а если в истории моего народа расска-

Перевод с латышского.

зывается о том, что латыши — это те, которые неохотно принимали христианство и старались сохранить языческую веру своих предков? Как христианин могу ли я называться настоящим латышом? Быть может, я — какое-нибудь усовершенствование, от которого настоящим латышам следует отвернуться?

После этих раздумий мне больше не хотелось перелистывать книги и другие справочные источники, стараясь выяснить, кто из наиболее знаменитых ученых Европы был евреем, а кто нет, если о большинстве из них вообще нет точных сведений (раньше же в паспорте не было записей современного типа (в Латвии. — *Ред.*), которые довольно трудно изменить, подобно тому как трудно сегодня изменить гражданство). Поэтому, решил я, должен быть какой-то другой признак, который бы надежней упомянутого признания свидетельствовал бы о принадлежности того или иного человека к особому еврейскому миру, в котором, даже официально не относясь к евреям, можно считаться таковым.

С очень большим интересом я ознакомился с опубликованными ранее размышлениями профессора Г. Брановера о своих соплеменниках; с выводами, которые он сделал, сравнивая тех, кто живет в Израиле и официально является его гражданином, и тех, кто там не живет и имеет другое гражданство. Они убедили меня в том, что еврей — это нечто более глубокое, чем обычная запись в паспорте, что таковым он может быть или не быть независимо от места проживания, звучания фамилии, акцента, национальности родителей и тому подобных внешних признаков. Но кто же он тогда? Ибо ясность, во всяком случае для себя, я хотел бы внести. И тогда я наткнулся, как мне показалось, на неоспоримый факт, что бóльшая часть представителей точных наук (математика, теоретическая физика и т. д.) — евреи. Наткнулся потому, что сам себя отношу к представителям этих наук. В то же самое время мне следовало учитывать, что точные науки официально считаются в высшей мере интернациональными. Среднестатистический европеец считает их почти что «самыми настоящими» и надежными науками. И как таковым им уже по определению надлежит быть общепризнанными, интернациональными, важными и приемлемыми для всего человечества. Европеец вообще не желает признавать что-либо, находящееся вне сферы его взглядов. Для своего комфорта он считает, что единственно правильным является то, что он таковым признал и уж как единственному в глобальном масштабе ему следует быть интернациональным. Это мне так напоминает еще недавно

культивировавшееся в Советской стране мнение, что русская восторженность свидетельствует о (пролетарском) интернационализме, а латышская — о (буржуазном) национализме. На одной международной встрече организаторов науки присутствующие были довольно шокированы моим сообщением о том, что физика, переведенная с одного языка на другой, уже не та самая физика. Нечто подобное я рискну отстаивать здесь, в присутствии физиков, снискавших мировую известность, среди которых я особенно высоко ценю обоих сопредседателей организационного комитета конференции — профессора Германа Брановера из Израиля (осмелюсь сказать, что он также из Латвии) и профессора Рувина Фербера из Латвии.

Сам я выбрал физику полем изучения и исследования, строго руководствуясь взглядом, что именно здесь я меньше всего буду ощущать национальные и идеологические рамки, что было существенно в условиях советского режима, при котором я учился и занимался исследовательской работой. Достаточно свободно общаться и понимать себе подобных я смогу в любом месте мира. Такую же направленность я чувствую и в наиболее почитаемой в моей семье книге — Библии, в которой меня более всего интересовала тема сотворения мира, хотя там выражено нечто совершенно иное, чем то, что мне преподносят книги о новейших достижениях в естественных науках.

Таким образом я, подобно многим другим, свыкся с мыслью, что все написанное следует делить на истину и ложь, а всех людей — на развитых, или правильных, и неразвитых, или неправильных. И мне даже называли тех, кто таковыми являются или не являются — соответственно уже упомянутым записям в их паспортах. А для того, чтобы не смешивать это деление с исторически сложившимся делением на нации, ввели новое обозначение всего правильного — советский человек, время от времени исключая из этого определения тех, кто опорочил его своими «неправильными» взглядами. Позднее я понял, что это не было изобретение только советской или ей подобной идеологии. Европейцев научили так мыслить древние греки, в диалогах которых одному обязательно следовало одержать верх над всеми, думающими иначе, поскольку истина якобы может быть только одна и совершенно однозначная.

Однако как в условиях такой однозначности может происходить развитие? Ведь в таком случае невозможны никакие революционные открытия! А тут вдруг вместе с Альбертом Эйнштейном и другими именами в физику вошла революция — как

признание и принятие прежде непризнаваемого и неприемлемого. А если так будет и впредь? Где тогда окажется прочное основание наших точных наук? Можно ли будет его вообще отыскать?

И тогда я ощутил необходимость принять, что ничто не бывает открыто как полностью отрицавшееся прежде, а постепенно вырастает из старого как его логическое продолжение, как закономерный результат его развития. Нам нужно лишь своевременно успеть подсчитать в каждой идее очаги новой идеи. Следует использовать не разрушающий, а, напротив, творческий подход на протяжении достаточно длительного периода развития. Пример, характеризующий подобный подход, я нахожу в том, будто бы Аристотель очень примитивно и неадекватно интерпретировал природный, или материальный, мир как состоящий из четырех основных стихий — земли, воды, воздуха и огня. Я воспринимаю это как то, что еще сегодня можно найти в каждом учебнике физики: вещество может находиться в четырех основных состояниях — твердом, жидком, газообразном и плазменном. Мне возражают, что это весьма сомнительная интерпретация учения Аристотеля. На это я отвечаю, что не являюсь древним греком и об Аристотеле узнал из рассказанного другими. Поэтому готов согласиться с тем, что сказанное — это мои взгляды, внушенные мне Аристотелем. Здесь я говорю об этом лишь потому, чтобы заверить, что говорить о евреях или еврейском я осмеливаюсь с оговоркой, что я это понимаю так и надеюсь, что, может быть, будет небезынтересно, почему данное евреями вошло в мои взгляды в таком, а не ином виде.

Основой для этого анализа пусть станут основные разделы Библии — Моисеево Пятикнижие в Ветхом завете, которое мы на латышский лад называем Законом, или Учением, а евреи называют Торой, что тоже имеет значение Закона. Начну его с напоминания, что как латыш я не возьму на себя ответственность за то, как сказанное там воспринимается на языке оригинала или в достаточно адекватных переводах. Пользуясь латышским переводом, я рискую многое высказать в не совсем приемлемой форме и недостаточно адекватно относительно оригинала. Я уже сказал, что признаю национальную ограниченность любого перевода. В качестве успокаивающего аргумента упомяну лишь то, что, по моим убеждениям, латышский перевод Моисеева Пятикнижия столь же интернационален или национален, как и перевод любой книги по точным наукам, включая, конечно, и физику.

И еще одно замечание. Меня могут спросить, зачем я взялся за Моисеево Пятикнижие, если лучше разбираюсь в физике и в ней, как уже было сказано, еврейский элемент ощущался бы не меньше. Делаю это осознанно, ибо считаю большим недостатком европейской науки чрезмерно акцентируемую «объективность», которая, выделяя познанное, старается принизить значение исследователя (как субъекта, как личности, как принадлежащего к определенной группе) и процесса исследования (доступность методики, справочной базы, «идеологии»). Ведь не может же быть, чтобы в получаемом результате больше никакой роли не играли исследователь и применяемый им метод исследования. Считаю неприемлемым, когда в исключительно негативной форме высказывается, что в том или ином исследовании чувствуется субъективизм, присущий тому или иному народу. Каждый из нас — всего лишь субъект и потому в принципе не может претендовать на какую-либо абстрактную или всеобщую «объективность» ни в одном из своих суждений.

Советская идеология навязывала нам применение ко всем выводам как бы косвенного авторства, ограничение сферы употребления или по крайней мере предупреждение посредством обозначений: буржуазная, мелкобуржуазная, пролетарская и т. п. Для усиления роли этих обозначений в дополнение к ним применялись слова: ложный, прогрессивный и т. п. (Загляните, например, в изданную в советское время «Политическую энциклопедию».) Так было не только в социальных и гуманитарных науках, но и даже в естественных (например, в отношении к генетике, кибернетике и даже квантовой механике).

Идейная база подобных действий нам была хорошо известна: отрицание национальных особенностей с нацеленностью на то, что в будущем различия между нациями исчезнут, или, точнее говоря, «правильные нации» ассимилируют «неправильные нации», и преувеличение классовых особенностей (так называемые «непримиримые противоречия»). Говорить о цели ее использования, как мне кажется, здесь нет необходимости.

Считаю, что общая мировоззренческая база любого человека, глубоко коренящаяся в истории его народа, важна и ощутима в каждом его действии, особенно в создании духовных ценностей. Это можно признавать или не признавать, замечать или не замечать, учитывать или игнорировать, однако этого нельзя отрицать или не видеть. Не надо стараться исключить это как ценность низшего порядка. Наоборот, наличие такой базы, как мне представляется, делает эти ценности значительнее, доступнее, понят-

нее, человечнее. И это не относится только к локальным сферам их использования, как мы, например, относимся к мифологии разных народов, фольклору, традиционным культурам. Это относится и к их глобальному, общечеловеческому значению и использованию.

Преимущество Моисеева Пятикнижия по сравнению с уже упомянутыми учебниками физики состоит в том, что оно значительно ближе к своей чистой первоначальной ценности. Оно переведено с большим пиететом. Оно многократно не переделывалось под вкус переводчика и особое мнение конкретной власти и декларируемые ею идеологические требования. И, несомненно, оно прожило намного дольше, плодотворнее и значительнее. Пятикнижие признавалось или не признавалось, но оно не было искажено или как-нибудь переиначено. Здесь я не имею возможности останавливаться на проблеме, рассматривавшейся многократно: как это могло произойти? Опираясь на хорошо известные факты, к высказанному другими добавлю только свою уверенность в том, что основа современной физики с ошеломляющей непосредственностью коренится в Торе. Они не только не находятся с ней в противоречии (как это нам старались внушить, разъясняя, что очень скоро современная наука полностью уничтожит в человеческом сознании остатки любой религии), но и согласуются, поэтому человеку, желающему сохранить верность как одной, так и другой, не приходится вставать перед абсолютным выбором.

В физике больше, чем в любой другой из естественных наук, чувствуется тенденция опираться на наиболее фундаментальные принципы и законы, на основополагающие компоненты мироздания — элементарные частицы. С каждым новым шагом она как бы приближается к этим принципам, и время от времени сообщается об открытии принципа какого-нибудь нового абсолюта, из которых наиболее известны так называемые законы сохранения. Но этим лишь обостряется противоположность между тем, что все когда-то было создано и в дальнейшем только сохраняется, с одной стороны, и тем, что что-то все же создается снова и также исчезает — с другой. Исаак Ньютон открыто декларировал, что он может только исследовать, что́ и как происходит в природе, но не может ничего сказать о том, кто и как определил этот порядок.

Подобное заявление не могло иметь широкий успех, так как слишком резко провело черту между тем, что́ человек вправе познавать и что́ нет. Это только усилило желание переступить границу не только известного и неизвестного, но и дозволенного и недозволенного. И так глубоко мыслящие люди рано или поздно пришли к проблеме сотворения мира.

Не имея возможности детально говорить о том, как сотворение мира рассматривается в Ветхом Завете и как его трактует современная физика, замечу только, что мне не представляется самой актуальной очень распространенная ныне игра в слова, когда спрашивают, подразумевается ли в Библии под словом «земля» то же, что и в физике, или при творении, отделив одно от другого и так или иначе назвав созданное, Бог действовал так же, как сегодня мы это видим в природе, что мы зарегистрировали как законы физики, как процессы, соответствие тому или иному принципу сохранения или какому-нибудь другому принципу. Более важно то, что написанное в Моисеевом Пятикнижии (и не только в книге Бытия) столь точно отображает общие принципы, используемые в современной физике, что даже хочется сказать: если вам трудно понять софистические модели, перечитайте Моисеево Пятикнижие. И вы не сможете отрицать одно, не отрицая другого, не сможете следовать одному, не следуя другому.

В заключение еще раз хочу пояснить, почему я так долго обосновываю свои взгляды и так мало времени оставляю для их конкретной иллюстрации. Это я делаю потому, что слишком широко распространено мнение, отрицающее возможность взаимного обогащения различных учений и взглядов, указывающее на необходимость сделать однозначный выбор в пользу одного, отрицая или хотя бы отбрасывая другие; те же, кто так поступают, — предатели, конформисты или люди, не имеющие собственных определенных взглядов. Как представитель немногочисленного народа я хотел бы чувствовать себя на равных с другими — представителями больших народов. Я уважаю других, если вижу их взаимность. А еще больше я их уважаю, если им удается создать что-то такое, что я могу воспринять как обогащающее меня. Тогда я могу восхищаться ими, учиться у них, быть им благодарным. Именно таково мое особое отношение к евреям. Как физик я удовлетворен тем, что эта наука так много от них получила, но в ней не видно ни одного, кто бы задался вопросом (возможно, это удалось только мне): как представителям одного народа это удается лучше, чем представителям другого? Поэтому именно физика, по моему мнению, могла бы стать тем полем, где бы без межнациональных проблем можно было оценить связь достигнутого с общими ценностями какого-либо народа,

так как среди прочих естественных наук именно физика выделяется особым значением в формировании общего мировидения человека.

Уверен, что достойной для дальнейшего анализа является проблема, почему именно среди физиков в Латвии было так много сторонников национального пробуждения латышей, почему они лучше всего находили и находят контакты с государством Израиль и его народом. Многообещающим началом этого считаю обе конференции «Евреи в меняющемся мире».

Игорь Шуваев
Рига, Латвия

МОИСЕЙ ФРЕЙДА: КОНЕЧНОСТЬ И БЕСКОНЕЧНОСТЬ ЕВРЕЙСТВА

На лицо человека смотреть не буду и никакому человеку льстить не стану...
(Иов. 32:21)

Приведенные слова из библейской книги Иова в первую очередь призваны охарактеризовать мою позицию, точнее, попытку ее обозначить. Возможно, это попытка разобраться в труде Зигмунда Фрейда о Моисее[1]. И это разъяснение — ответ на вызов Йосефа Иерушалми[2], разъясняющего это произведение Фрейда. В отличие от Иерушалми я не могу сказать «мы», поэтому слова книги Иова метко характеризуют ситуацию, в которой я нахожусь. В труде З. Фрейда можно узреть историческую антитеологию, возвещение новой Торы[3], однако я не встану на эту сторону. Я не собираюсь рассматривать произведение Фрейда ни как возрождение хасидизма[4], ни как проявление еврейского контекста или, совсем наоборот, как удар по еврейству — пласт литературы об этих перипетиях огромен[5]. По сути мой тезис очень прост: хотя шедевр Фрейда — «осознанно еврейская книга, которая с таким же успехом может быть названа «Моисей и еврейство» (Й. Иерушалми), по-моему, Фрейд решает проблему автономии человека, а именно: как в настоящее время возможно быть самим собой, самому устанавливать для себя законы, не поддаваясь соблазнам антропоморфизма, волшебства, заговоров и загробной жизни.

В 1922 г. Эрнст Селлин опубликовал книгу «Моисей и его значение в истории израильско-иудейской религии» (*«Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte»*), на которую Фрейд отозвался в своем труде о Моисее. Эта книга начинается с признания: «Первый и наиважнейший вопрос во всем исследовании израильско-иудейской религии — вопрос: «Кто был Моисей?» Современные исследователи Библии отрицают выводы Фрейда, этнологи указывают, что его представления устарели. Однако эти суждения не касаются труда Фрейда, ибо его вопрос иной, а именно: «Кто такой Моисей?» В этой

Перевод с латышского.

связи уместно напомнить одно библейское изречение: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться...» (Еккл. 1:9).

Хотя Фрейд забаррикадировался этнологической и исторической аргументацией, он решает свою задачу. В том, что он обращается к истории, нет ничего удивительного: XIX век — век историчности. К тому же психоанализ родственен такого рода ориентации, рассматривая историю как историю души и делая акцент на доисторическом или даже антиисторическом. Еще Моисей говорил: «Не с вами только одними я поставляю сей завет и сей клятвенный договор, но как с теми, которые здесь с нами стоят перед лицом Господа, Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня» (Втор. 29:14—15). Фрейд вовсе не предлагает историческое исследование, подобная интерпретация его труда неуместна. Всем известна история Каина и Авеля, однако вопрос временно́го датирования убийства является излишним. Скорее можно говорить, что исследование Фрейда относится к археологии, памятуя, что «археология» — учение об *arhē*, о начале, основе, ведущем.

Произведение Фрейда можно рассматривать как исследование, в котором проводятся параллели между Моисеем и историей евреев. Однако по́сле завершения рукописи он пишет: «Все же я недостаточно хорош для исторического романа. Это остается Томасу Манну»[6]. Труд Фрейда можно рассматривать как историю случая, но этот случай — целый народ, его религия, а также христианство и антисемитизм. Хотя в названии работы и фигурирует слово «монотеизм», скорее всего она об иудаизме. Ее только по недоразумению можно трактовать как удар по евреям. Она скорее декларирует двукратную избранность евреев: один раз их избрал Моисей, а второе избрание евреи засвидетельствовали, осознав убийство Моисея, вытеснение этого события из сознания и припоминание всего этого. И в охваченной нацизмом Европе это что-то значит (так же как неконвертируемость Фрейда в Вене). По такой же рецепции можно трактовать и Иоханана бен Заккая[7] — архитектора иудаизма после разрушения Второго храма, с которым идентифицировал себя Фрейд во время написания своего труда.

Уже Селлин пишет, что Моисей ушел из Египта, был убит, но затем вернулся. Вдобавок он отрицает эволюцию монотеизма. Работа Фрейда скорее всего направлена против подобного рода иллюзий, он сознает себя в качестве не только защитника храма, но и разрушителя иллюзий. Если для человека характерны космологические, биологические и психологические иллюзии, то почему же евреи должны быть исключением? Неужели интеллектуализм, духовная независимость, высокие моральные нормы,

обостренное чувство справедливости действительно характеризуют евреев? Перефразируя признание Фрейда, сделанное им в работе «Конечный и бесконечный анализ», можно сказать: «Вместо того чтобы исследовать, как возможно еврейство, что считается достаточно исследованным вопросом, следовало бы спросить, какие преграды находятся на его пути». Ответ тоже как бы известен, но, быть может, именно он является иллюзией. Не случайно и произведение Фрейда называется «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», возвещая тем самым очеловечивание человека и освобождение от волшебства и заговора.

Фрейд осознает свою принадлежность к еврейской религии как к конфессии, но относится к религии евреев, как и к любой другой. В этой связи в одной из наиболее респектабельных современных биографий Фрейда можно прочесть: «Таким образом, за год до смерти он резюмировал свою карьеру как атеист. Всю жизнь он считал, что разъяснения требует не атеизм, а религия и вера»[8]. Автор этого заключения Петер Гай ссылается на письмо Фрейда от 31 октября 1938 г., касающееся его работы о Моисее: «Ни в общении, ни в своих трудах я не скрываю того, что являюсь совершенно неверующим».

Фрейд вовсе не называет себя атеистом. Возможно, атеизм — другая, теневая сторона религиозной веры? Быть может, критикуя религиозную веру, Фрейд одновременно критикует и атеизм? Религию Фрейд считает одной из техник существования, которая выражается в «пренебрежении жизненными ценностями и деформации реального образа одержимого мира», подчеркивая, что «предпосылкой этой техники является запугивание интеллигенции»[9].

Фрейда называют не только прирожденным или воинствующим атеистом[10], но и христианином и нееврем. 29 октября 1918 г. Оскар Пфистер пишет Фрейду: «Во-первых, вы никакой не еврей — жаль, учитывая мое бесконечное восхищение Амосом, Исайей, Иеремией, Иовом и поэтом-проповедником; во-вторых, вы не являетесь безбожником, ибо тот, кто живет для истины, живет в Боге». Пфистер считает Фрейда христианином и даже более того: «Лучшего христианина и не бывало». Подобное суждение, наверное, является всего лишь иллюзией христианской культуры, но упомянутое признание указывает также на правильное решение. Признание лучшим христианином — цитата руководителя Гаскалы[11] М. Мендельсона[12], друга Г. Э. Лессинга, создавшего в 1779 г. произведение «Натан Мудрый», в котором звучит надежда на религию разума и толерантности.

Однако сам Фрейд называет себя «богопокинутым евреем» (*gottlosen*). *Gottlos* — это двусмысленное обозначение: оно означает как покинутость Богом, так и богоотступничество; к тому же в случае с Фрейдом это еще указывает и на решение проблематики Отца и Смерти.

О. Пфистер является одним из первых, кто последовательно осуществлял включение психоанализа в арсенал религии и начал использование Фрейда во благо Иисусу. Если вначале подобное новшество вызывает страстные возражения, то со временем оно становится всеобще признанной истиной. Психоанализ превращен в душевную заботу и включен в домен религии. 25 ноября 1928 г. Фрейд пишет Пфистеру: «Не знаю, разгадали ли вы тайную связь между «Анализом профанов» и «Иллюзией». В первом я бы желал защитить анализ от врачей, а во второй — от священников». Однако эта защита оказалась неэффективной, поскольку психоанализ оккупируют представители как медицины, так и религии.

Включение психоанализа в ведение религии обозначает традицию, в которой забывают о самом себе и оставляют в запустении заботу о собственной душе. Самозаботу квалифицируют как сетование и озабоченность душой и телом: «Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что́ вам есть и что́ пить, ни для тела вашего, во что одеться» (Матф. 6:25). В Новом Завете звучит призыв к человеку не заботиться о своей душе: *mē merimnate tēn psychēn humōn*. Единственные заботы, которые признаются, — это заботы о церкви Божией: *ekklēsias theū epimelēsetai* (1 Тим. 3:5). О душе и ее исцелении заботится Иисус, но забота о душе, отбросив самозаботу, превращается в душевную заботу, которая со временем все более христианизируется. Фрейд напоминает о важном элементе искусства жизни — «самозаботе» и выдвигает нового противника в игре, а именно Моисея.

Фрейд призывает быть интеллектуально честным: «Голос интеллекта тих, но он никогда не умолкнет, пока не будет услышан. В конце концов, будучи бесчисленное число раз отвергнут, он достигнет цели»[13]. Макс Вебер, однако, показывает, что и интеллект может быть услужливым лакеем: «Тому, кто не может мужественно выдержать свое предназначение в этом мире, надо сказать, пусть он лучше молча, без публичной ренегатской рекламы просто возвратится в широко распахнутые объятия старой церкви. Это нетрудно сделать. Ему так или иначе необходимо принести интеллектуальную жертву». Не будем же поэтому порицать его, если он действительно может это. Ибо в нравственном отношении подобная жертва интеллекта в пользу безусловной религиозной отдачи всегда нечто иное, нежели попытка избежать долга быть интеллектуально честным, вступающего в силу тогда, когда не хватает смелости уяснить собственную окончательную позицию и исполнение этого долга облегчают посредством слабой релятивации»[14]. Фрейд не желает приносить «интеллектуальную жертву» и намечает свое искусство жизни.

В дискурсе Фрейда об Эдипе речь идет об автохтонности или гетерохтонности человека[15]. Это задача конечная и бесконечная. Так же обстоит и с автономией человека, для разрешения которой Фрейд намечает комплекс Моисея. Против этого, конечно, можно возразить, так же как и против эдипова комплекса. Но важнее, наверное, решить вопрос, как быть самим собой. Мои размышления, разумеется, не исчерпают весь смысл Моисея Фрейда, многие аспекты и вовсе не рассмотрены. Поэтому, пользуясь выводом Фрейда, могу утверждать, что освещение моей позиции не конечное, а неполное. Тем не менее в заключение хочу подчеркнуть то, что в дискурсе Фрейда о Моисее речь идет не только о конечности и бесконечности еврейства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Фрейд З.* Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М., 1993.

[2] См.: *Yerushalmi Y. H.* Freud's Moses: Judaism terminable and interminable. New Haven, 1991.

[3] См. примеч. 6 на с. 15.

[4] См.: *Newell W. L.* The secular magic: Marx, Freud, and Nietzsche on religion. N. Y., 1986. См. примеч. 1 на с. 60.

[5] *Bakan D.* Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition. Princeton, 1958; *Robert M.* D'Oedipe á Mose: Freud et laconscience juive. Paris, 1974; *Rice A.* Freud and Moses. Albany, 1990; e. c.

[6] *Jones E.* Sigmund Freud: Leben und Werk. München, 1984. Bd. 3. S.232.

[7] Иоханан бен Заккай — законоучитель, чья деятельность после разрушения Иерусалима римлянами (I в. н. э.) сыграла решающую роль в сохранении иудаизма как основы самобытного существования еврейского народа. — *Ped.*

[8] *Gay P.* Freud: Eine Biographie far unsere Zeit. Frankfurt a/M, 1989. S. 591.

[9] *Freud S.* Gesamelte Werke. Bd.14. S. 444.

[10] Ibid. P. 593; *Jones E.* Op. cit. Bd. 3. S. 409.

[11] Гаскала (др.-евр. «просвещение») — просветительское движение среди евреев Европы, возникшее во второй половине XVIII в. и родственное европейскому Просвещению. — *Ped.*

[12] Мендельсон Мозес (Моше) (1729—1786) — еврейско-немецкий философ, духовный вождь движения Гаскала (см. примеч. 11) на его начальном этапе. — *Ped.*

[13] *Freud S.* Gesammelte Werke. Bd. 14. S. 376.

[14] *Weber M.* Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre. Tubingen, 1922. S. 554.

[15] *Šuvajevs J.* Psihoanalize un dzives māksla. 2. izd. R., 1998.

Виктор Малахов
Киев, Украина

ХОЛОКОСТ И ЭТИКА: К ПРОБЛЕМЕ АКТУАЛЬНОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Обширная тема Холокоста затрагивается нами здесь лишь в одном своем аспекте — как фактор, проблематизирующий ситуацию в современной этике и вынуждающий особым образом осмысливать связи последней с религиозной традицией. При этом для нас будет значимо различие между нравственной и собственно этической проблематикой Холокоста. Если основные нравственные ценности, актуализируемые сознанием Катастрофы, в достаточной мере бесспорны и речь может идти скорее о путях их утверждения и защиты в реальной жизни, чем об их собственном аксиологическом статусе, то в области этической рефлексии тема Холокоста выдвигает вопросы, ответы на которые не очевидны и требуют исследования.

Вопрос немецкого философа Т. Адорно о том, возможно ли искусство после Освенцима, очевидно, не может быть переадресован этике, настоятельная потребность в которой именно в контексте ужасов и угроз XX в. ощущается с особенной остротой. При этом, однако, именно в текущем столетии этика переживает глубочайший методологический и аксиологический кризис. От того, будет ли — и в какой мере — учтен в поисках выхода из него трагический феномен Холокоста, в значительной степени зависят ориентация этической мысли и гуманистический потенциал культуры в целом на пороге нового века.

Можно сказать, что опыт недавнего прошлого убедительно продемонстрировал этическую несостоятельность двух основных тенденций европейской философии, доминировавших на протяжении XIX—XX вв.: с одной стороны, рационалистически-деятельностной, универсалистской по своему существу традиции, ведущей от эпохи Просвещения к раннему Фихте, Гегелю и, далее, к Марксу и марксизму; с другой — противостоящей ей иррационалистической, волюнтаристской линии, проходящей от немецких романтиков и Шопенгауэра к Ницше и т. д. вплоть до Хайдеггера и так или иначе подчеркивающей бытийную укорененность человеческого индивида, значимость его локальных отношений, его сущностную обусловленность непосредственной реальностью происхождения (исходя из этого, данную тенденцию можно было бы назвать неонатуралистической, имея в виду латинское «*natura*», семантически уравнивающее «природу» и «рождение»).

Что касается Холокоста и санкционировавшей его нацистской идеологии, то оба эти явления в данной связи могут быть рассмотрены как наиболее компрометирующее претворение в жизнь второй из упомянутых тенденций. Действительно, все существенные элементы этой тенденции нашли свое, донельзя упрощенное, зато вполне отчетливое выражение и в сознании руководителей Третьего рейха, и в самом насаждаемом ими порядке жизни. Достаточно полистать сочинения Гитлера, записи его бесед, чтобы убедиться, как важны были для него не только понятия «народ» и «раса», но и также «воля», «природа» (вплоть до понятия «порода») и т. д., как последователен он в своем неприятии уравнивающе-универсализирующих начал человеческого бытия; наконец, как органично связана со всем этим его антихристианская, неопаганистская ориентация, снимающая моральный запрет на убийство, вплоть до истребления целых народов.

Сохранившиеся документы и воспоминания демонстрируют настойчивое подчеркивание нацистами так называемой «субстанциальной нравственности», реализующей причастность индивида к определенной органической общности (*Gemeinschaft*) — в ущерб нормам и ценностям универсальной общечеловеческой морали; таким образом, в области нравственного сознания актуализировалось древнее противопоставление «своих» и «чужих». Если по отношению к «своим» нацистский моральный кодекс предписывал «преданность», «верность», «товарищество» и пр.[1], то на долю «чужих», кроме презрения и излюбленной фюрером «ледяной холодности» (*Eiskalt*[2]), не оставалось ничего. Евреев полагалось уничтожать как «чужих» *ex definitionem*, не испытывая никакого сострадания к ним; к тому же именно евреям выпало несчастье олицетворять в глазах нацистских лидеров и толпы столь ненавидимое ими универсализирующее «космополитическое» начало современной жизни вообще.

Рассматривая очерченную тенденцию, нельзя не обратить внимание на типологическую близость к ней некоторых черт современного националистического сознания, в котором также не редкость и резкое разделение на «своих» и «чужих», и оценка человека по его этническому происхождению, и выпячивание

«субстанциальной нравственности», и противопоставление обновленного язычества христианству с его общечеловеческими нравственными интенциями, и т. д. Все это заставляет уделять серьезное внимание разработке и утверждению именно общечеловеческой универсалистской макроэтики, реализации ее цивилизующей роли. Настаивая — в противоположность любому революционаризму — на уважении к бытию, к реальности, современная этика обязана вместе с тем акцентировать универсализирующие смысловые начала человеческого существования; иными словами, согласно М. М. Бахтину, «причастность бытию» не должна перерастать в беспринципное «одержание» им[3].

Впрочем, как известно, нацисты истребляли евреев не просто как «чужих», но, главным образом, как зло, некое демоническое воплощение самой субстанции Зла. О Гитлере еще в 1939 г. было сказано, что он навязывает современному миру «манихейскую войну»[4]; как в целом, так и в особенности применительно к евреям эта мысль находит осязаемое подтверждение. Действительно, если оставаться в рамках парадигматической для европейской культуры концепции несубстанциального характера зла (сформулированной еще Августином) и усматривать в последнем лишь недостаток, отрицание, отсутствие добра, из этого следует, что зло может быть побеждено исправлением несовершенного бытия, в частности просвещением и воспитанием человеческой личности. Однако если зло — это не отрицание добра, а самостоятельная субстанция или же продукт некоего автономного «злого творчества», как его мыслили приверженцы манихейства, гностики и т.д., то в таком случае, естественно, победа над ним может быть достигнута лишь путем подавления или уничтожения самой его субстанции, его конкретных носителей. Гитлер и уничтожал евреев как Абсолютное Зло, создание «иного бога»[5], носителей изначально дурной воли, — разумеется, ради вящего торжества арийской расы и ее высоких нравственных идеалов. Трагично, что образ Абсолютного Зла и после окончания гитлеровской «манихейской войны» не выветрился из современной истории. По сей день он порождает всевозможные страхи и подозрения, желание «истребить» инакомыслящих, побуждает искать разгадку всех жизненных трудностей в чьих-то «злых умыслах» и т. д. Теоретически осмыслить причины реанимации подобной «противоценности» в культуре XX в. и пути ее преодоления — одна из важных задач современной этики.

С темой зла тесно связана и проблема ответственности, как ее выдвигает сознание Катастрофы. Масштаб совершённых злодеяний делает этически неадекватной исключительную адресацию ответственности за них (кроме ответственности юридической, касающейся конкретных преступников) какой бы то ни было внешней группе лиц или общности, минуя вопрос об ответственности общечеловеческой, собственного народа, собственного «Я». Вовсе не парадоксально, что этот вопрос об ответственности в связи с Холокостом касается не только немцев и их союзников, но и права (в иных смысле и плоскости) самих евреев, жертв этой чудовищной акции. Вызов Катастрофы вынуждает национальное сознание заново осмысливать проблемы своей идентичности, свои фундаментальные нравственные ориентации — мыслить не только о том, как выжить, но и какими выживать.

В реализации своей антисемитской программы Гитлер, как известно, опирался на издревле бытующий в сознании европейского обывателя одиозный стереотип еврея[6]. В этой связи нельзя игнорировать то, что наряду со всеми предубеждениями данный стереотип отражал и некоторые вполне реальные, хотя по большей части и вынужденные, нравственные черты, приобретенные евреями за века рассеяния. Чтобы выжить в мире, где сила и власть не на их стороне, они были вынуждены культивировать замкнутый образ жизни, противопоставлять внешним нападкам изворотливость — оружие слабых, не прибавлявшее симпатии к ним со стороны основной части населения. Народ Книги — евреи нередко давали повод недоброжелателям подозревать наличие у них неких «задних мыслей», тайных умыслов — известно, какую питательную почву предоставляла эта особенность для разного рода антисемитских выдумок. Подобно своим гонителям, еврейские общины всегда были склонны рассматривать еврейство как тотальную характеристику человеческой личности, объединяющую узами крови и духовной призванностью, — и оттого были необычайно цепки в отношении к своим членам.

Трагедию евреев Германии обычно связывают с их излишним доверием к коренному населению и надеждой влиться в немецкое общество в результате ассимиляции. Однако, как нам представляется, уместно подумать и о другом. Если Гитлер в своей маниакальной «манихейской войне» смог уничтожить 6 млн евреев, не основывалась ли сама чудовищная возможность этого, помимо всего прочего, на общем архаическом предрассудке, в силу которого национальная принадлежность, т. е. специфическое духовное и социокультурное качество личности, однозначно определяется ее объективно устанавливаемым происхождением, ее «кровью»? Ведь когда личность объективирована, когда

она предстает как нечто определяемое извне, в конце концов оказывается возможным ее систематическое истребление. Но если это так, возникает следующий вопрос: не исчерпывают ли геноциды XX в., и прежде всего Холокост, эпоху, когда национальная принадлежность личности могла определяться независимо от ее собственного волеизъявления? И не следует ли, вслед за расовой и национальной дискриминацией, признать безнравственной также и практику однозначного предписывания человеку извне тех или иных национальных ролей и идентификаций?

Понимаю, что простых ответов на сформулированные вопросы не существует. Если признать выраженную в них тенденцию правомочной, перед еврейской общностью возникает сложнейшая проблема трансформации собственной идентичности в контексте укрепления свободы личности — трансформации, которая резко повышает значимость субъективного приятия и усвоения религиозных ценностей еврейства. Вполне вероятным и ожидаемым в современных условиях является, однако, и альтернативный подход, связанный с акцентированием традиционалистски-надличностных моментов в современной еврейской культуре. Именно в качестве надличностного органичного образования еврейский народ зачастую оказывается ныне примером для идеологов национализма в Центральной и Восточной Европе. В любом случае соотнесение с трагическим вызывом Холокоста является необходимым конститутивным элементом современной культурной и нравственной ориентации еврейства.

Наконец, подлинная масштабность феномена Холокоста не может быть воспринята этически без понимания его как грандиозного явления Небытия, как бы «пробивающего» традиционный онтологизм европейского образа жизни и задающего ключ к постижению иных явлений подобного рода, составляющих особое измерение человеческого существования в целом.

Трудность философско-этического осмысления Холокоста, как представляется, и состоит в том, что, вразрез с новоевропейскими онтологическими ожиданиями, он, по сути дела, являет нам не уроки, а утраты, не опыт, а вызов, не присутствие чего бы то ни было, а длящееся отсутствие, изъятие из бытия. Увидеть и удержать в сознании эту первоначальную наготу, это горестное зияние, это непоправимое опустошение жизни — таково, на наш взгляд, необходимое условие того, чтобы «уроки Холокоста» действительно были, наконец, усвоены современной этической мыслью.

«Опыт Катастрофы» (вернее, безответные страдания ее жертв[7]) требует сегодня большей чуткости к трагической необратимости человеческих потерь. Индивидуалистическому прагматизму преобладающего светского мировоззрения этот опыт указывает на неизбежную конечность и уязвимость человеческого существования (легко уходящую из поля зрения в относительно благополучные периоды жизни). Словно бы исчерпывая, испепеляя бытие как таковое, вызов Холокоста нуждается в разрешении, также вне- или надбытийном по самому своему существу; таким образом, он обращает нас к чистым истокам духовности, которые одни только способны составить позитивную альтернативу бытию в целом. Сознание всеприсутствия этих чистых смысловых начал Правды, Добра, Долга, Любви, преодолевающих затерянность бытия и не нуждающихся ни в каких онтологических «добавках», придавало волю к жизни и сопротивление узникам гитлеровских и сталинских концлагерей[8]. И в условиях нынешней повседневности это всеприсутствие побуждает к подлинной ответственности, к жизни как отвечанию — даруя взамен надежду на услышанность и непреходящую осмысленность каждого индивидуального существования.

Вписываясь в еврейскую религиозную традицию и акцентируя соответствующие ее моменты, подобное сознание способно входить и в другие религиозные системы, служа залогом их взаимной открытости на почве гуманистических ценностей и проблем современного мира. В области же собственно философской этики оно стимулирует экзистенциально-диалогическую ориентацию последней как действенную альтернативу постмодернистской релятивизации ценностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Об участии Гитлера в обсуждении подобного кодекса пишет, в частности, Г. Пикер (*Пикер Г.* Застольные разговоры Гитлера. Смоленск, 1993. С. 33—35).

[2] См.: Там же. С. 12.

[3] См.: *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники: Ежегодник, 1984—1985. М., 1986. С. 93—94, 119.

[4] См.: *Повель Л., Бержье Ж.* Утро магов. Киев, 1994. С. 231. (Манихейство — религиозное учение, возникшее в III в. в Персии, где проповедовал полумифический проповедник Мани (216—277); в I тысячелетии н.э. распространилось в огромном ареале — от Китая до Испании; из христианства заимствовало идею мессианства (Мани являлся посланником небесного мира света), в основе же манихейства лежало заимствованное от зороастризма дуалистическое учение о борьбе сил добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных начал бытия. Согласно этому учению, человек, будучи двойственным существом (душа порождение света, тело — тьмы), может помочь силе света в борьбе против силы тьмы. Борьба двух сил завершится катастрофой, в которой материя погибнет, а дух станет свободным. — *Ред.*)

[5] См.: *Раушнинг Г.* Говорит Гитлер: Зверь из бездны. М., 1993. С. 185.

[6] См., напр.: *Эттингер Ш.* Истоки современного антисемитизма // Еврейская история и религия: [Сб. ст.]. [Иерусалим], 1990. С. 225—236.

[7] Анализ темы «напрасного страдания» в связи с проблематикой Холокоста в контексте внеонтологической этики см.: *Levinas E.* La souffrance inutile // Levinas E. Entre nous: Essais sur le penser-a-l'autre. Paris, 1991. P. 107—119.

[8] См. в этой связи: *Франкл В.* Психолог в концентрационном лагере // Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 130—156.

Светлана Ковальчук

Рига, Латвия

РОМАНТИЧЕСКАЯ ДУША МАРКА ВАЙНТРОБА

Кто может знать при слове «расставанье»,
Какая нам разлука предстоит?

Осип Мандельштам

Разлука была долгой — длиною в более чем половину столетия, хотя сам Марк Данилович Вайнтроб[1] не провел на этой земле и 50 лет. Все годы разлуки его имени с широкой публикой он жил в памяти близких, друзей и благодарных учеников. И жили сами по себе, пылились, не были востребованы его книги. Впрочем, на одну из них — «Историю средневековой философии»[2] ссылались специалисты и в советские времена[3]. Библиография его работ впервые появилась в 4-томном биобиблиографическом справочнике «Русское печатное слово в Латвии, 1917—1944», составленном Ю. И. Абызовым, но изданном не в Риге, а в США[4].

И только когда стало позволительно приоткрывать завесу прошлого, осмысливать судьбы российской эмиграции, появилась возможность без идеологического флера вспоминать имена Василия Синайского, Макса Лазерсона, Александра Вейдемана, Константина Арабажина, Каллистрата Жакова, Игоря Чиннова и, конечно, приват-доцента Марка Вайнтроба — философа, выпускника Московского университета.

В 20—30-е гг. за блистательные публичные лекции Вайнтроба величали «рижским Златоустом» — так писал в своих воспоминаниях некогда рижский художник Е. Е. Климов[5]. Вайнтроб был и великолепным стилистом, у которого легкость и доступность слога сочетались с глубиной мысли. Ему была присуща и огромная работоспособность — он читал лекции в еврейских учебных заведениях и на Русских университетских курсах, более известных в те годы под красивым названием Арабажинских[6]. Велик был и профессиональный размах этого ученого — от историко-философских исследований проблем европейской философии до чтения лекций по логике, написания научных рецензий, от по-

Поступило сверх программы конференции.

груженности в философское обоснование еврейской национа-
ной идеи — сионизма до преподавания русского языка и литер-
туры, почитания А. С. Пушкина как «гениальнейшего из поэтов

Каковы истоки философских воззрений Марка Вайнтроба?

На 1-й Международной конференции «Евреи в меняющемся мире» представилась возможность бегло поразмышлять над этим вопросом[7]. В продолжение этих размышлений хотелось бы более конкретно указать на философские истоки, питавшие его работы «К проблеме национального творчества»[8], «Очерк философии Анри Бергсона»[9], «Душа голусного еврея»[10], «Эстетическое мировоззрение О. Шпенглера»[11] и др.

Да, М. Вайнтроб был погружен в еврейскую стихию, в философское осмысление национальной специфики и судьбы своего народа. Возможно, это не всегда было столь глубокое погружение в духовное наследие иудаизма, как у знаменитых еврейских философов XX столетия Ф. Розенцвейга[12], М. Бубера[13], но тем не менее то была неизбывная боль за вечного странника, скитальца Агасфера[14].

Понятия «нация», «национальное сознание» стали предметом научно-философских изысканий М. Вайнтроба. В этой связи он обратился к учению о бессознательном, имеющем только в европейской философии и психологии более чем двухтысячелетнюю историю. Из всех возможных интерпретаций феномена бессознательного М. Вайнтроба привлекла трактовка И. Ф. Гербарта (1776—1841) — философа, развивавшего идеи И. Канта. Плодотворно осмыслив идеи Гербарта, Вайнтроб пришел к заключению, что «нация есть не столько биологическая индивидуальность, сколько индивидуальность социально-психологическая». Заметим, что имя Гербарта, как и имена ученых М. Лацаруса, Х. Штейнталя, В. Вундта, в социологической науке неизменно упоминается, когда речь заходит о так называемой психологии народов — научного направления, родившегося во второй половине XIX столетия на стыке этнографии, лингвистики, психологии, антропологии, истории культуры, этики. Особенно знаменит был Вильгельм Вундт с его десятитомным исследованием «Психология народов».

Имея в своем научном арсенале основательные знания в этой области, М. Вайнтроб сконцентрировал свои усилия на осмыслении своеобразия еврейского народа, пытаясь сформулировать специфические черты в социально-психологическом портрете евреев. В Латвии в те годы среди еврейских, латышских, русских авторов в подобном ключе не работал, пожалуй, никто.

При всей эмоциональной заряженности, коей вообще обладают работы, посвященные национальной идее, исследования М. Вайнтроба всегда отличались корректностью и сдержанностью, пожалуй, за исключением налета эксцентричности в работе «Душа голусного еврея». То ли природная умудренность, то ли способность философски осмысливать крайние позиции позволяла находить спасительную середину в формировании основ еврейской национальной идеи. Кстати, золотая середина не позволяла Вайнтробу уходить в крайности — русофобию или воинствующее западничество. Ведь из двух полярностей духовного быта дореволюционной России — славянофильства и западничества — Вайнтроб явно тяготел к последнему. И в этой западнической традиции он был обращен более всего, как нам представляется, к немецкой философской традиции, а еще точнее — к так называемой философии жизни. К философии жизни принадлежал и знаменитый еврейский философ, живший во Франции, — Анри Бергсон. Но симпатии Вайнтроба были на стороне О. Шпенглера, В. Дильтея, Г. Зиммеля. В чем заключалась философская притягательность этих авторов? Для них была характерна новизна и нетрадиционность в подходе к описанию исторических событий, что выразилось в отказе от объяснения исторических явлений в духе позитивизма, в духе поиска причинно-следственных связей, сбора фактического материала. Они противопоставили этому понимание, переживание, истолкование исторических событий, расшифровку чужого внутреннего мира и даже мотивов деятельности и символов, закодированных в отдельных культурах. И если для позитивизма характерно стремление выделить общее, повторяющееся, единообразное и пренебрежение индивидуально-конкретным, то представители философии жизни следовали романтической традиции ставить во главу угла познание индивидуального — будь то отдельная личность, история культуры отдельного народа или целая историческая эпоха. Так что не только этническая принадлежность Вайнтроба двигала им в исследовании феномена еврейской культуры, но и основательные, пусть и нетрадиционные, философские построения.

Итак, назвав первую причину притягательности философии жизни, назовем и последующие. В философии жизни заключены значительные возражения против европоцентристского понимания истории, логично вплетавшего в себя и историю евреев на европейском континенте. И Дильтей, и Шпенглер стали утверждать уникальность и неповторимость отдельных культур. Культура как отдельный организм рассматривалась у Шпенгле-

ра по аналогии с жизнью биологического организма: рождение развитие и смерть (культура умирает, когда вступает в период цивилизации). О. Шпенглер пошатнул привычную для европей ца схему: древний мир — средневековье — Новое время, пред ложив схему исторического процесса, где античность и культура Западной Европы, культуры Индии, Вавилона, Китая, Египта, культуры арабского мира и народа майя рассматривались «как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни». Конечно, ввиду своей уникальности еврей ская культура, чьи носители рассеяны по белу свету, культура, не имевшая в течение долгих тысячелетий развития на некой об щей территории, культура, выражавшаяся на многих языках ми ра, явно выпадала из схемы Шпенглера — автора, наиболее при тягательного для Вайнтроба. Со Шпенглером он мысленно спо рил и не соглашался, однако его идеями вдохновлялся, находя объяснение живучести, стойкости феномена еврейской культу ры, ее специфических черт, наконец, своеобычия национально го сознания в наличии особой универсальной характеристики — метафизически-психологической «апперцепирующей массы», невидимо единящей весь еврейский народ»[15].

Притягательность философии жизни заключалась еще и в том, что она ориентировалась на мистическую интуицию в по нимании культуры прошлого и предвидении грядущей ее судь бы. И поскольку еврейская культура выпадала из замкнутого шпенглерианского цикла рождение — развитие — смерть, то только «тайный язык мирочувствования» (это слова Шпенгле ра), доступный лишь тому человеку, чья душа принадлежит именно данной культуре, способна предвидеть ее судьбу. М. Вайнтроб предсказал еще в 1922 г. во второй части работы «К проблеме национального творчества» — «Национальное творчество в искусстве», высказав тайную надежду на скорый прорыв евреев из жизни во времени в жизнь в пространстве, по скольку «главная, основная тайна евреев и заключается в том, что они живут там, где они не живут, и не живут там, где они живут»[16]. Через прорыв в пространство, через обретение терри тории уйдет в прошлое угроза ассимиляции, опасность уничто жения национального своеобразия, будет преодолен известный библейский завет: «Не делай себе кумира и никакого изображе ния...» (Исх. 20:4; Втор. 5:8), а значит, разовьются не только тем поралистические, или временные, виды искусства, но и столь не свойственные еврейской ментальности пространственные его виды — архитектура, скульптура, живопись. «Грядущая эра вплетет в терновый венок мученика, народа прекрасный цветок ис кусства расчленения пространства»[17].

О. Шпенглер в рассмотрении трех исторических культур — античной, европейской и арабской — пытался выявить «души», прафеномены, указующие «с интуитивной наглядностью и дове ренностью» специфическое содержание каждой из этих культур. М. Вайнтроб бесконечно далек от поиска прафеномена еврей ской культуры между «душой» чувственного тела античной куль туры, «фаустовской душой» европейской или «магической ду шой» арабской культуры. Душа еврейской культуры заключена для него в Моисеевом Пятикнижии.

В списке работ М. Вайнтроба есть три, начинающиеся с од ного и того же слова — «душа»: «Душа голусного еврея», «Душа романтизма», «Душа и тело». Третья из перечисленных работ — это последнее свидетельство научной деятельности Марка Вайн троба. Она была опубликована в рижской газете «Сегодня» (№ 138 за 1940 г.). Да, автор был пленен темой души — души как жизневоззрения, души как неповторимо-индивидуального явле ния, души как интуитивно-психологического символа, души как культурно-исторической субстанции, души как сердцевины культуры, ее квинтэссенции, души, подлежащей переживанию и осуществлению. В этой склонности, конечно же, сказалось вли яние все той же философии жизни, в рамках которой все гума нитарные науки определялись как науки о духе, требовавшие не объяснения, а понимания.

Несомненно, тема души была чревата субъективизмом и ре лятивизмом, ибо правил по исследованию душевной целостно сти социального, культурного или национального явления в фи лософии жизни не предлагалось — предлагалось только интуи тивное переживание. Все перечисленное не отвратило М. Вебе ра, М. Шелера, О. Шпенглера, Т. Адорно и многих других от ис следования феномена души, духа в самых неожиданных фило софских, социологических, социально-психологических, соци ально-политических ракурсах.

У М. Вайнтроба был свой путь в исследовании феномена ду ши — он исследовал душу еврея, живущего в *голусе* (диаспоре, рассеянии), пророча и прорыв через время в пространство — в пространство Палестины, точнее, Страны Израиля. «Душа го лусного еврея должна погибнуть, ибо этого должна хотеть вос станавливающая себя в ней душа палестинского еврея»[18]. Тема души обрела у Вайнтроба новые повороты при осмыслении про блем эстетики и искусства.

Хотя М. Вайнтроб явно симпатизировал О. Шпенглеру, автору знаменитого труда «Закат Европы», называл его философом-поэтом, философом-эстетом, покорившим его недюжинным художественно-философским воображением, его не смущал далекий от строгости, точности, логичности стиль философских работ Шпенглера. В этой близости со Шпенглером одновременно присутствовала если не отчужденность, то некоторая отстраненность, предполагавшая критицизм[19]. Так, для Вайнтроба не стала неожиданностью профашистская интерпретация идей Шпенглера, получившая особое развитие в 30-е гг. в Германии. В 1937 г. Вайнтроб выпустил в Риге небольшой сборник статей «Вопросы мировоззрения и искусства», в котором ощущалось влияние Шпенглера, чьи идеи были для него «неоспоримым вкладом в сокровищницу плодотворных гипотез, будоражущих мысль» и указующих ей путь дальнейших исследований. Вайнтроб воспринял от Шпенглера идею о близости музыки и других видов искусства, осмысление эпохи барокко, анализ искусства Ренессанса, характеристику искусства XX столетия. Но, пожалуй, самое ценное для Вайнтроба в Шпенглере — понимание искусства как выражение определенного мировоззрения. Именно об этом он написал в статье «Мировоззрение в живописи»: «Мировоззрение художника сводится не к системе понятий, а к переживанию мира. Художник, воплощая в картине свое мировоззрение, не заменяет логические формы живописными, не ищет в их словаре образного значения тех или иных отвлеченных идей, а исходит из своего собственного переживания, облекающегося не в доспехи научности, а в краски, линии, фигуры. Поэтому художественность не подавляется его мировоззрением и не случайно с ним соединяется, а органически срастается с ним»[20].

М. Вайнтробом высказано еще много интересных суждений об искусстве (и воля читателя соглашаться или, напротив, отмахнуться от них) — о возможной внутренней близости художников, представлявших различные исторические эпохи, о единстве живописных полотен, философских систем, этических проповедей, религиозных догматов, поэтических и музыкальных произведений. Так, Вайнтроб узрел духовное родство живописных полотен Микеланджело с музыкой Л. ван Бетховена, философским критицизмом великого И. Канта и христианской моралью. Картины Рембрандта некой невидимой кровной нитью соединяются у него с культом жизни Бергсона, с иррационализмом музыки Шумана, с мистицизмом Майстера Экхарта и даже с драмами Шекспира[21].

Вайнтробу казалось, что он нашел равнозначное художественное воплощение философских систем Бергсона и Зиммеля в картинах Брейгеля, Босха и Рембрандта. Именно названные живописцы, как и романтики Делакруа и Гойя, в наибольшей степени передавали в красках переживания жизни, отводя в своих полотнах на второй план форму. «Благодаря относительной бедности форм у этих художников внимание созерцателя направляется на самый поток жизни, на его катящиеся волны. Созерцатель, интуитивно сливаясь с этой жизнью, начинает чувствовать ее богатство, ее напряженность. Без этого интуитивного вживания картины кажутся чем-то незаконченным, варварски грубым»[22]. Да, вполне возможно, восклицает Вайнтроб, что язык картин этих художников «разум определит как невнятное бормотанье», но именно их язык и становится красноречивым исключительно для интуиции, а не для разума. Зритель, способный вчувствоваться, вчувствоваться не посредством длительного изучения полотна, а с первого взгляда, ощутит бóльшую душевную близость и не с чем не сравнимый бергсоновский жизненный порыв — *élan vital*.

Такова уж традиция Вайнтроба, видевшего в философии и искусстве в целом два произведения, задуманных на разных языках, но вдохновляющихся одним и тем же отношением к миру, единым истоком. Искусство и философия переводят «лишь на разные языки определенное чувство Бога, мира, жизни». Ясно осознавая несовпадение языков философии и искусства, Вайнтроб нашел их близость в романтизме, воспринимавшемся им не только как явление литературное: «Волны романтизма захлестывают искусство, философию, религию и, наконец, саму жизнь». В этих волнах — противление монизму, упрощающему сложность и расчлененность единого бытия.

Стиль в искусстве представлялся М. Вайнтробу как эстетическое выявление особой установки души, не усматривая и тени метафоричности и произвольности в понятии «душа романтизма». Под таким названием он поместил статью в вышеупомянутом сборнике, развивая главные свои идеи по принципу контраста — взвихренность души романтизма уравновешивалась противоположным полюсом — классицизмом. Как в искусстве, так и в душе человека необходима ритмическая смена двух психических укладов, коими по сути и выступают в статье романтизм и классицизм. Все симпатии Вайнтроба на стороне романтизма.

Из всего написанного Марком Даниловичем эта статья предстает как маленькая исповедь автора — в ней много личного, по-

таенного, проясняющего психологический, точнее, философски-психологический автопортрет романтика Вайнтроба. «Романтизм стремится к полноте, он не желает отказываться ни от разума, ни от совести, он хочет вместить все. Он желает достигнуть объединения, слияния всех сил, всех ценностей, всех элементов бытия. Поэтому он включает в искомое и свою собственную противоположность, он стремится пережить и гармонию, и меру, он тоскует по ним, ибо без них нет всего, нет абсолютной полноты. Он возвышается не только над собой, но и над всеми своими отрицаниями, над всеми своими идеями, поскольку они исключают противоречащие им утверждения»[23]. Душа романтика в «вечном самоопределении, в самоотмене». Тяга к рефлексии сочетается у него с чувствованием до бесконечности, до беспредельности. В рефлексии ему открывается беспредельность, бездонность его «Я», переживаемое им не как бытие, а как становление, не как покоящийся центр, а как незавершившийся и не могущий быть завершенным порыв, ибо счастье романтика порождается «половодьем жизни».

Именно так поняв, пережив и истолковав тексты М. Д. Вайнтроба, видится философское пространство его души, вместившее и идеи умеренного сионизма, и любовь к Пушкину, и романтическое переживание жизни как бесконечной полноты, стремление к совершенству.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробнее о нем см. в ст. О. Пухлика, помещенной в настоящем сборнике (с. 164—168). — *Ped.*

[2] *Вайнтроб М.* История средневековой философии. Рига, 1928. Ч.1.

[3] *Соколов В. В.* Средневековая философия. М.,1979.

[4] *Абызов Ю.* Русское печатное слово в Латвии, 1917—1944: Биобиблиогр. справ. Stanford (Calif.). 1991. Ч.1—4.

[5] *Климов Е. Е.* Встречи в Петербурге, Риге, русском зарубежье. Рига,1994. С. 36—38.

[6] См.: *Ковальчук С.* Из истории русских университетских курсов // Наука и мы (Рига). 1990. № 11. С. 18—20; *Она же.* «Природа знать не знает о былом»: (Вспоминая профессора К. Арабажина) // СМ-Сегодня (Рига). 1994. 13 июля.

[7] См.: *Ковальчук С.* Еврейская философия в Латвии в 20—30-х гг.: М. Вайнтроб, М. Лазерсон, М. Шац-Ашпи // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф., Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 95—96.

[8] *Вайнтроб М.* К проблеме национального творчества: В 2 ч. Рига, 1921—1922.

[9] *Вайнтроб М.* Очерк философии Анри Бергсона. Рига, 1927.

[10] *Вайнтроб М.* Душа голусного еврея: опыт социально-психологического исследования. Рига, 1932. (Голу́с — форма передачи древнееврейского слова «галу́т» (изгнание; понятие, эквивалентное греческому слову «диаспора» — рассеяние), соответствующая его произношению на идише. — *Ped.*)

[11] *Вайнтроб М.* Эстетическое мировоззрение О. Шпенглера // Вопросы мировоззрения и искусства. Рига, 1937.

[12] Розенцвейг Франц (1886—1923) — немецко-еврейский философ. Считал еврейский народ вечно пребывающим в Царстве Божием, живущим вне потока истории; другие же народы только стремятся войти в Царство Божие, в чем им помогает христианство, которое как миссионерская религия несет всем народам истину, открытую евреям Богом. — *Ped.*

[13] Бубер Мартин (Мордехай) (1878—1965) — еврейский религиозный философ и писатель; его философия близка к экзистенциализму, ее центральная идея — диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Родился в Вене, жил в Германии, где в 1935 г. нацистский режим лишил его права заниматься общественной и педагогической деятельностью; в 1938 г. эмигрировал в Палестину. — *Ped.*

[14] Агасфер, или Вечный Жид, — герой средневековых сказаний, еврей-скиталец, осужденный Богом на вечную жизнь за то, что не дал Христу отдохнуть (по многим версиям, ударил его) по пути на Голгофу. Однако истоки этих сказаний обнаруживаются еще в древних мифах и преданиях, которые не имеют отношения к евреям. К легенде об Агасфере обращались И. В. Гете, Э. Сю, Х. К. Андерсен, В. А. Жуковский и др. — *Ped.*

[15] Осмысление того, что являет собой «аппрегендирующая масса», Марк Вайнтроб представил в монографии «К проблеме национального творчества» (Рига, 1921. Ч.1. Вып. 1). Тем самым философ дал свое собственное видение закона психофизического параллелизма, который более известен по именам сформулировавших его Э. Г. Вебера и Г. Т. Фехнера. Суть закона Вебера—Фехнера состоит в утверждении закономерного соответствия между физическими раздражителями и психическими ощущениями. М. Вайнтроб привнес в трактовку этого психофизического закона метафизический смысл. (Подробнее о законе Вебера—Фехнера см.: Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 322.)

[16] *Вайнтроб М.* Душа голусного еврея. С. 16.

[17] *Вайнтроб М.* К проблеме национального творчества. Ч. 1. Вып. 1. С. 123.

[18] *Вайнтроб М.* Душа голусного еврея. С. 143.

[19] Вот пример отношения Вайнтроба к Шпенглеру: «Оценивая воззрения Шпенглера, мы прежде всего не можем согласиться с его догматическим монизмом, сильно напоминающим сексуализм Фрейда, волю к власти Адлера, экономизм марксизма. Нельзя думать, что в основе всякого высокого и глубокого художественного творчества лежит чувство боязни, хотя бы и преобразованное до неузнаваемости. <...> Художники типа Рафаэля, Моцарта, Пушкина творят не из боязни, а от прилива радости, от мужественного принятия мира, умения и во зле увидеть его относительную ценность» (*Вайнтроб М.* Эстетическое мировоззрение О. Шпенглера. С. 79, 83).

[20] Вопросы мировоззрения и искусства. С. 119.

[21] Там же. С.120.

[22] Там же. С.136.

[23] Там же. С.14—15.

ЕДИНЫЙ НАРОД

Зеев Гейзель
Иерусалим, Израиль

ЭМИГРАЦИЯ ИЛИ ВОЗВРАЩЕНИЕ? (НЕМАТЕРИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ЕВРЕЙСКОГО ИСХОДА ИЗ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ)

Название моего доклада наводит на размышления о том, что же все-таки представляет собой этот феномен и почему я считаю, что этот феномен имеет двойственную природу. При подготовке доклада я понял, что у меня возникла двойная проблема: я должен пожертвовать либо своими официальными должностными обязанностями[1], либо научным характером доклада. Я решил пожертвовать и тем, и другим.

Во-первых, я хочу обозначить проблему. Проблема настолько израильская, что ее даже трудно перевести с иврита на другой язык: *алия*[2] и *хагира* (эмиграция). Эти термины не переводятся адекватно на другие языки. Я впервые задумался над этим несколько лет назад, когда премьер-министр Израиля Ицхак Рабин выступал в Америке, говорил по-английски и сказал, что нужны большие усилия для абсорбции (т. е. интеграции. — *Ред.*) новых русских иммигрантов (*new Russian immigrants*). Я после этого написал большую статью, где яростно объяснял, что я не русский, не иммигрант, а я — еврей, я — израильтянин и я — *оле хадаш*[3]. Мне в мягкой форме, тоже в газетной статье, ответили, что Рабин говорил по-английски и так правильно говорить по-английски — *Russian immigrants*. В ответ я сказал, что как раз я и имел в виду то, что премьер-министр Израиля должен был бы в Америке говорить на иврите.

Почему я говорю, что эта проблема является чисто израильской? Хотя Израиль не является единственным национальным государством в мире, это, пожалуй, единственное государство, которое провозглашает свою национально-государственную цель — собирание евреев. В Аргентине имеется сильная итальянская колония, но это не означает, что правительство Италии прикладывает усилия для успешной абсорбции итальянских иммигрантов, или, если хотите, репатриантов, из Аргентины или любой другой страны. Иначе говоря, здесь существует не только национальный, но и государственно оформленный интерес.

Подготовлено на основе стенограммы.

Другой парадокс, связанный с этим, — это Закон о возвращении. Закон о возвращении — это нечто уникальное, его нет ни в одном другом государстве. В нем говорится, что каждый еврей, где бы он ни находился, имеет право приехать в Израиль и тут же получить израильское гражданство. В чем же здесь уникальность? Любое государство имеет три главные прерогативы: вводить свою монетарную систему; определять, что является законным, а что незаконным насилием (армия, полиция и т. д.); кто является гражданином этого государства. Специальные законы о получении гражданства есть в самой демократической стране мира. Государство Израиль в одном из первых и основных своих законов отказалось от прерогативы решать, кто будет его гражданином, и установило, что у любого еврея во всем мире имеется право стать гражданином Израиля, не спрашивая разрешения у израильского правительства, премьер-министра или у кого бы то ни было. Его право на гражданство не подлежит сомнению по израильскому закону. Такого нет нигде в мире, в этом уникальность упомянутого закона. Этот закон может быть подвергнут нападкам: сторонники чистой демократии находят в нем изъяны, я коснусь этого момента ниже.

Вопрос, алия (репатриация) или иммиграция, неоднозначен. В Израиле имеет место очень существенный конфликт по поводу того, где проходит граница Израиля, каково место религиозного и секулярного общества внутри Израиля; очень остро он проявляется и в вопросе об алие. Дискуссия, которая получила в Израиле название дискуссии о постсионистском обществе, отразилась и в теме моего доклада. Как мы относимся к тому, что евреи, родившиеся в любом месте мира, приезжают в Израиль? Относимся ли мы к этому как к иммиграции или как к чему-то другому? Вопрос этот является лакмусовой бумажкой по отношению к тем тенденциям, которые существуют сегодня не на периферии, а в самой сердцевине израильского общества. Вопрос, который был чисто теоретическим при создании государства, сегодня уже не является чисто теоретическим и глубинным образом связан с самой главной проблемой Израиля не как государственной структуры, а как страны, выражающей определенную идеологию. Если мы хотим быть государством «как все» или за этим стоит еще более точная формулировка: если мы хотим стать народом «как все», то понятие «алия» исчезает из политического лексикона Израиля — останется «иммиграция».

материальный уровень жизни или политическая нестабильность (в 1991 г. мы говорили о Советском Союзе, сейчас — о других странах). Это что касается «выталкивающих» мотивов. Но есть еще и «вталкивающие» мотивы. Для человека, чтобы стать репатриантом, недостаточно быть евреем и выехать из страны, ему еще надо въехать в Израиль. Когда мы говорим о понятии «алия», то такими «выталкивающими» мотивами будем считать антисемитизм, желание жить как еврей или жить в еврейском окружении, иметь друзей в Израиле, забота о будущем детей. «Вталкивающими» мотивами является то, что в Израиле гораздо легче получить гражданство, чем, скажем, в США, или желание жить в демократической стране, желание улучшить свой уровень жизни и т. д.

Исследования показали, что в 1988 г. мотивы, связанные с репатриацией, на момент отъезда практически везде преобладают над мотивами, связанными с эмиграцией, в большой пропорции — приблизительно 2:1. Большинство опрошенных в 1988 г. считали себя репатриантами, а не эмигрантами, хотя мы впрямую этого не спрашивали, а задавали другой вопрос: почему вы уезжаете и почему вы едете именно в Израиль? В 1991 г. картина меняется, хотя мы еще видим преобладание мотивов репатриации над мотивами эмиграции, но оно уже незначительное. Если же речь идет о репатриантах последних лет, то картина меняется очень значительным образом.

Мы говорили о моменте приезда. Что же касается процесса, который происходит после приезда в Израиль, то выясняется нечто очень интересное. Довольно трудно спрогнозировать по результатам первичного опроса, что будет потом. Картина во взглядах людей меняется каждый год, хотя мы стараемся задавать несколько другие вопросы. Мы просили респондентов ответить, к какой группе они себя относят по следующим вопросам.

Вопрос 1. В какой степени они чувствуют солидарность с еврейским народом?

Вопрос 2. В какой степени они ощущают и хотят ощущать свое еврейство?

Вопрос 3. В какой степени для них важен факт, что они израильтяне?

Вопрос 4. Насколько центральным для них является факт существования еврейского государства?

Результаты оказались следующими. Через год-полтора после приезда солидарность с еврейским народом в высокой степени ощущают 53 % приехавших в 1990 г., через три — три с половиной года процент таких людей вырос до 58. А из приехавших в

1991 г. чувство солидарности с еврейским народом испытывали только 43 % опрошенных, через полтора года их процент возрос до 49. Хотя исходные данные довольно различны в зависимости от года приезда, они однозначно и сильно меняются в течение одного и того же времени пребывания в Израиле. Для сравнения: среди израильтян высокую степень солидарности со своим народом обнаружили 73 %.

Если мы будем говорить о значении еврейского государства среди репатриантов, то и здесь примерно такая же ситуация — от 33—35 % после полутора лет пребывания в Израиле через три года эта цифра возрастает до 40 % против 60 % израильтян, родившихся в Израиле. Приведенные показатели говорят о том, что постепенно происходит приближение данных, полученных среди репатриантов из русскоязычных стран, к среднеизраильским показателям.

Те же данные неверны, если мы говорим о других вещах, например о чувствах по отношению к израильскому гражданству или об ощущении своего еврейства как образа жизни. Статистические данные показывают, что с чем человек приехал, с тем он и остается. Эти показатели не меняются в течение тех трех с половиной лет, которые он провел в Израиле, а если меняются, то не всегда в положительную сторону. Эти и другие данные показывают, что вопрос о том, являются ли они репатриантами или иммигрантами, остается неясным по крайней мере для половины людей, приехавших из бывшего Советского Союза. Иначе говоря, этот вопрос является неясным для тех, кто собственно и является объектом данного процесса.

Можем ли мы говорить о существовании такого рода явлений среди тех, кто принимает эту алию? Ответ: «да». Имеются совершенно аналогичные данные. Были проведены опросы в различных школах Израиля: как молодые люди относятся к «русской» алие, к тому, что человек приезжает и сразу получает гражданство, хотя его родители не служили в армии, и т. д.? Задавались вопросы не только о том, согласны ли они с формулировками Закона о возвращении, но и дополнительные вопросы: считают ли школьники, что нужно помогать новым репатриантам (корзина абсорбции[5], помощь в приобретении жилья, налоговые льготы и т. д.), считают ли они, что существуют опасности, связанные с алией, а также, не думают ли, что Закон о возвращении и само понятие «алия» устарели и государству Израиль как современному светскому демократическому государству следует перейти к принятым на Западе формам получения гражданства?

Данные показали, что израильские школьники до сих пор
дят в приезжающих репатриантов, а не иммигрантов в больш
степени, чем сами репатрианты. Оказалось,что более 70
школьников считают, что алия — это хорошо, что это нужно д
государства, что мы хотим, чтобы евреи приезжали в стран
Иными словами, по большинству вопросов школьники ответи
ли в пользу новых репатриантов, они за сохранение понятия
«алия», за Закон о возвращении, за то, чтобы видеть в приезжа
ющих репатриантов, а не иммигрантов. В этом состоит неки
парадокс: встречающие видят в прилетевшем на самолете репа
трианта — человека, вернувшегося домой, в большей степени
чем сами спускающиеся по трапу. Не все отдают себе отчет в
этом парадоксе, который требует своего исследования. Интерес
но рассмотреть данные опроса по школам. В государственных
религиозных школах этот процент возрастает с 70 до 90, а в ие
шивах[6] — даже до 98. Это примерно то же население Израиля,
которое демонстрирует довольно высокие проценты и в других
идеологических опросах.

Закон о возвращении и все, что с ним связано, остается одной из самых удивительных вещей в государстве Израиль. Хочу выразить свое личное мнение: если и есть сегодня в Израиле такое понятие, которое можно, несмотря на все споры, на все идеологические разногласия, назвать уникальной базой для морального существования этого государства, то это понятие — «алия» и все, что с ним связано.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Автор — советник премьер-министра Израиля. — *Ped.*

[2] Алия (ивр. «восхождение») — репатриация евреев в Израиль; группа евреев, прибывших в Израиль из какой-либо страны или в определенный промежуток времени. — *Ped.*

[3] *Ole xaddaw* (ивр.) — новый репатриант. — *Ped.*

[4] Территории на западном берегу реки Иордан и сектор Газы, с 1967 г. контролируемые Израилем. — *Ped.*

[5] Корзина абсорбции — набор материальных благ, социальных гарантий и льгот, предоставляемых Государством Израиль новым репатриантам. — *Ped.*

[6] См. примеч. 13 на с. 67.

Леонид Столович

Тарту, Эстония

ФЕНОМЕН РУССКОГО ЕВРЕЙСТВА

Понятие «русские евреи» находится в одном ряду с понятиями «марокканские евреи», «горские евреи», «грузинские евреи», «испанские евреи», «немецкие евреи» и т. п. Образование такого рода субэтносов еврейского этноса — это результат диаспоры (рассеяния) и *галута* (др.-евр. «изгнание»)[1] еврейского народа. Не утрачивая в целом национально-этнической идентичности, евреи, живущие среди других народов, овладевают их языком и включаются в экономическую, социальную и культурную жизнь этих народов. Есть основание для афоризма: «Евреи — интенсивная форма того народа, язык и обычаи которых они принимают» (*Эмма Лацарус*). Евреи не случайно дали культуре многих народов таких выдающихся ее выразителей, как голландский еврей Барух Спиноза, немецкий еврей Генрих Гейне, австрийский еврей Зигмунд Фрейд, французский еврей Анри Бергсон, русские евреи Исаак Левитан, Осип Мандельштам, Борис Пастернак и т. д.

Конечно, этот процесс протекает не без потерь, сопровождается подчас ассимиляцией части еврейского населения, утратой вековечных традиций и отходом от иудаизма. Но удивительной является устойчивость ядра еврейского этноса, сохраняющегося вопреки, а иногда и благодаря гонениям, преследованиям и унижению. Нет оснований считать то, что создается евреями в других культурах, «изменой» еврейству. Историческая судьба еврейского народа складывалась как диалектическое единство центростремительных и центробежных тенденций.

Все эти особенности еврейской культуры в диаспоре присущи и русскому еврейству, которое создало многообразные формы и виды взаимодействия с русской культурой, наложив на нее свой неизгладимый отпечаток.

Что я понимаю под словосочетанием *«русское еврейство»*? Речь идет о евреях, не только оказавшихся в границах Россий-

ской или советской империи (в этих границах жили и польс
и литовские, и латышские, и эстонские, и украинские, и бе
русские евреи), но о той их части, которая освоила русский яз
и включилась в русскую культуру. Этот процесс проходил ос
бенно интенсивно, когда во второй половине XIX столетия зн
чительная часть евреев вырвалась за пределы гетто и активн
включилась в экономическую и культурную деятельность Ро
сии. Не случайно, что в это время появляются такие издани
как «Рассвет. Орган русских евреев» (с 1860 г.), «Русский еврей
(с 1879 г.; под этим же названием он восстановлен в 1996 г.).
1908—1913 гг. издается Еврейская энциклопедия на русско
языке. Появляется русско-еврейская литература и даже русска
литература и искусство, создаваемые евреями. Это и удивитель
ные по проникновению в русскую душу пейзажи Исаака Леви
тана, и замечательные скульптуры Матвея Антокольского, прах
которого покоится на еврейском кладбище в Петербурге. Это
картины и графика, очень ценимая Львом Толстым, академика
живописи Леонида Пастернака.

В XX столетии восходят такие имена, как Осип Мандельштам и Борис Пастернак, Саша Черный и Марк Алданов, Исаак Бабель и Илья Эренбург, Василий Гроссман и Михаил Светлов, Григорий Бакланов и Михаил Жванецкий, Борис Слуцкий и Давид Самойлов, Иосиф Бродский и множество других писателей и поэтов еврейского происхождения, без которых нельзя представить русскую литературу. Русская философия немыслима без Льва Шестова и Семена Франка, русское литературоведение — без Виктора Шкловского, Бориса Эйхенбаума, Григория Гуковского, Юрия Лотмана. Даже черносотенец-антисемит В. Пуришкевич вынужден был заявить, что «каждый еврей — потенциальный русский писатель»[2].

На протяжении всего XX в. наблюдается усиление процесса ассимиляции и аккультурации еврейского населения России, особенно Советского Союза. Своеобразие русского еврейства состоит в том, что за годы советской власти оно прошло радикальное «очищение» от еврейской традиции. Детальную социологическую картину того, к чему это привело, дает исследование Розалины Рывкиной «Евреи в постсоветской России — кто они? Социологический анализ проблем российского еврейства» (М., 1996). Это исследование показывает современное состояние русского еврейства, сложившееся в условиях раскрепощения евреев в первые годы после российской революции 1917 г. и полного разгрома еврейской культуры в сталинскую эпоху, когда только

мерть «отца и вождя всех народов» сорвала осуществление но-
вой Катастрофы.

Что же представляет собой русское еврейство, испытавшее на себе антисемитские кампании «борьбы с космополитизмом», «убийцами в белых халатах», борьбы с Еврейским антифашистским комитетом, «сионизмом» и «отказниками», познавшее дискриминацию в учебе и труде и, наконец, почувствовавшее в перестроечные годы избавление от государственного антисемитизма, чтобы лицом к лицу столкнуться с оживившими призраками черносотенства и фашизма?

В качестве главной характерной особенности русских евреев Р. Рывкина отмечает двойственность их национального самосознания и «доминирование русской культуры в их менталитете» (с. 78). И действительно, 99 % евреев России своим домашним языком считают русский язык и только 1—6 % из них посещают синагогу, интересуются еврейской прессой, слушают еврейское радио (с. 52). Русская культура ближе 62 %, а еврейская — 5 %; и та, и другая равно близки 28 %. Социолог имела основание разделить русских евреев на «русских», «евреев» и «бинационалов» («национальных маргиналов») и выделить четыре социальных типа евреев:

1) ассимилированные евреи (23 %), не отличающиеся от русских ни языком, ни культурой, ни поведением;

2) «новообращенные», или «новые евреи», у которых возник интерес к своим национальным корням (55 %);

3) традиционные евреи (2 %);

4) потенциальные эмигранты (20 %) (с. 94—96).

Тем не менее, при всем диапазоне культурно-исторических ориентаций, по словам Р. В. Рывкиной, «факт таков, что, будучи «аккультурированными, имея чисто русский «культурный профиль», русские евреи сохраняют не только национальную самооценку себя как евреев, но и привязанность к еврейству как национально-этнической общности» (с. 58). Это проявляется и в «чувстве диаспоры», которое возрастает в наиболее образованных слоях еврейского общества (как это ни парадоксально, именно в наиболее ассимилированных слоях). Это выражается в растущем интересе к древней и современной еврейской культуре, который поддерживается вновь возникшими культурно-просветительными и благотворительными еврейскими обществами, библиотеками, газетами и журналами, переизданными и вновь изданными книгами. Это и чувство причастности к новому еврейскому государству, которое не только привлекает

большой поток эмигрантов, но и составляет предмет гора
евреев в диаспоре своими экономическими, культурными и
енно-оборонными достижениями. Это и сплачивающее всех
реев чувство опасности, исходящее из разгула антисемитиз
не делающего различия между традиционными евреями и о
шедшими от религии предков, между приобщенными к «свое
и «несвоей» культуре, между «стопроцентными» евреями и «п
лукровками».

И хотя, по заключению Р. В. Рывкиной, «на сегодняшн
день российские евреи не образуют ярко выраженной наци
нальной общности с ярко выраженной национальной культ
рой», в них сохраняется «историко-генеалогическая» природ
«включая расово-этнические черты, унаследованные от прошло
го» (с. 85). Показателем определенного единства евреев являют
ся и черты психологической общности, в частности специфиче
ский еврейский юмор, который, хотя и выражается на различ
ных языках, в том числе и на русском, запечатлел устойчивые
черты еврейского национального характера и образа мышления,
выработанные общими и специфическими условиями истории
еврейского народа во взаимоотношениях с другими народами[3].

Однако остается проблема: какое отношение к еврейству
имеют поэты, писатели, композиторы, художники, обществен-
ные и политические деятели, которые весь свой талант отдали
нееврейской, в интересующем нас случае — русской, культуре,
даже будучи евреями по своим этноисторическим корням?
Можно ли считать хоть как-то связанным с еврейством творче-
ство этнических евреев, перешедших в христианство и даже со-
знательно отмежевывавшихся от своих еврейских корней? Ведь
и Мандельштам, и Пастернак, как и Гейне, приняли христиан-
ство. Однако если переход в протестантство для Мандельштама
был связан со стремлением поступить в университет, то Пастер-
нак не только воспевал христианские святыни, но и видел ре-
шение еврейского вопроса в полной ассимиляции евреев. Исто-
рия, к сожалению, знает евреев — ярых антисемитов: от Якова
Брафмана в России XIX века и Отто Вейнингера в Австрии до
Владимира Вольфовича Жириновского. Относятся ли они также
к еврейству?

На мой взгляд, феномен русского еврейства сам по себе не
может характеризоваться в ценностном ключе как нечто поло-
жительное или отрицательное, хотя евреи, по словам В. Жабо-
тинского, не могут быть лишены права «иметь своих мерзавцев
так же, как имеют другие народы»[4]. Это реальность существова-

ия в прошлом и настоящем миллионов людей в пограничной
олосе между еврейским и русско-славянским миром. Одни из
их стремятся сохранить свои исконные традиции. Другие сли-
аются с нееврейской средой и включаются в русскую культуру.
Третьи эмигрируют, стремясь уйти от сидения на двух стульях,
но невольно увозят с собой в еврейское государство свою двой-
ственность русских евреев. Как писал Игорь Губерман:

Изверившись в ближнем общем рае,
но прежние мечтания любя,
евреи эмигрируют в Израиль,
чтоб русскими почувствовать себя.

Существует критическое отношение, причем с противопо-
ложных сторон, к этому противоречивому феномену. Некоторые
антисемиты, например В. Шульгин — автор книги «Что НАМ в
НИХ не нравится...» Об антисемитизме в России» (1928; пере-
издана антисемитами нового поколения в 1992 г.) полагал, что
ассимиляция евреев представляет собой угрозу для «русской ра-
сы». Уже в 70—80-е годы в некоторых интеллектуальных кругах,
с легкой руки Льва Гумилева, была в ходу концепция, по кото-
рой проникновение иудейской культуры в другие культуры по-
рождало «химерический этнос», порочную «антисистему», в ко-
торой еврейский элемент играет роль паразита[5].

В то же время русское еврейство подвергается осуждению со
стороны традиционного иудаизма как «нечистое» еврейство, а
русские евреи рассматриваются вообще как русские. Двойствен-
ность русских евреев и приводит к тому, что они «в России —
евреи, в Израиле — русские» (таков подзаголовок романа Гри-
гория Свирского «Прорыв»[6]).

В сборнике «Евреи в культуре русского зарубежья» опублико-
вана интересная дискуссия о «еврейской сущности» тех евреев,
которые включаются в иную культуру. Смену национальной са-
моидентификации Дора Штурман называет «ренегатством».
Олег Малевич же полагает, что «сама история рассеяния преду-
готовила его (еврея. — *Л. С.*) к миссии быть связующим звеном
между народами и защищать общечеловеческие идеалы». Миха-
ил Пархомовский убежден в том, что Исаак Левитан, оставаясь
великим русским художником, не утратил своего еврейства, как
и крестившийся Осип Мандельштам, как и Борис Пастернак,
тяготившийся своим еврейством. Однако, рассуждает М. Пархо-
мовский, «если бы он был свободен от еврейского самосозна-
ния, оно бы не тяготило его...»[7]

В этой дискуссии я готов встать на позицию плюралистической логики раввина, который, выслушав доводы одного из спорящих евреев, сказал:

— Правда на твоей стороне.

Выслушав мнение другого, он произнес:

— И на твоей стороне правда.

А когда присутствующий при этом служка взмолился: «Ребе*, как же правда может быть и на той стороне, и на другой?!» — последовал ответ:

— И на твоей стороне тоже правда.

Логика плюрализма предполагает всестороннее рассмотрение многостороннего предмета. Поэтому по-своему правы те, кто видит его с той или другой стороны. Ведь на самом деле русское (как и всякое другое) еврейство означает, конечно, утрату многих элементов традиционной еврейской культуры. Характеристика этого процесса как «ренегатства» — это уже оценка, возможная, но не обязательная. Понимание евреев в диаспоре как связующего звена между народами и выразителей общечеловеческих идеалов также вполне правомерно и опирается на соответствующие факты. Взгляд, согласно которому евреи, представляющие нееврейскую культуру, не перестают быть евреями в своих или чужих глазах (особенно антисемитов), хотят они этого и не хотят, — тоже факт.

Еще раз подчеркну, что при изучении феномена русского еврейства с научной точки зрения неприемлем ценностный подход, хотя у разных заинтересованных лиц он может иметь и имеет тот или иной аксиологический ореол.

Само понятие «русский еврей» небесспорно, однако ведь, кроме *понятия*, есть еще миллионы людей, есть высочайшие достижения культуры, которые бы не появились на свет без этих «сомнительных» евреев, которые часто переставали быть евреями по культуре и языку, неизбежно оставаясь евреями по своей судьбе. Более того, есть основания предположить, что именно маргинальный характер еврейской культуры в диаспоре и ее диалогическое взаимодействие с культурами других народов нередко являются стимулом для необычайно плодотворного развития и общечеловеческой значимости культурных ценностей, создаваемых евреями. Как говорится, это не генетика — это статистика.

Величайший еврейский художник Марк Шагал вобрал в свое творчество библейские мотивы и жизнь белорусских местечек, цвет и свет Франции и ее живопись. Он создал 12 гениальных

витражей для синагоги в медицинском центре «Хадаса» в окрестностях Иерусалима, витражей, посвященных 12 коленам Израиля[9]. Но он же делал витражи и для христианских соборов Европы, расписал плафон парижской Оперы. Шагал чувствовал себя евреем и был предан своему народу, но он не был сторонником сионистского движения, хотя любил новое еврейское государство и гордился его достижениями. Еврейская доминанта творчества Шагала нашла свое поразительное воплощение благодаря диалогическому взаимоотношению различных культур. С другой стороны, в картинах Исаака Левитана очевидно доминирует русское начало, но и оно выражено не в последнюю очередь благодаря душевному строю художника-еврея, увидевшего в русской природе то, что никто до него не видел (как говорится, «со стороны виднее»).

Художественная одаренность еврейского народа растворяется, порой почти без остатка, в искусстве других народов, как зерно в хлебе, породив творения итальянского еврея Амедео Модильяни, немецкого — Макса Либермана, французского — Камиля Писсарро. То же относится и к русским художникам прошлого и настоящего — Роберту Фальку, Эрнсту Неизвестному и многим другим, в чьих работах еврейское начало, сочетаясь с русским, порождает общечеловеческие ценности.

Даже в тех случаях, когда, казалось бы, тот или иной художник или мыслитель сознательно отходит от еврейства и иудаизма, он не перестает быть евреем[10]. Один из самых значительных православно-христианских философов Семен Людвигович Франк родился в еврейской семье. Его дед — раввин, один из основателей еврейской общины в Москве. Дед учил будущего философа древнееврейскому языку, водил его в синагогу, а умирая, просил 14-летнего внука не прекращать занятия языком предков и иудейским богословием. Но судьба распорядилась иначе. В период безрелигиозной молодости и увлечения марксизмом С. Л. Франк отошел от иудаизма, а в 1912 г., пройдя сложный путь духовных исканий, принял православие. При этом он был убежден, что его новая вера — это «наслоение на ветхозаветной основе», «естественное развитие религиозной жизни» его детства. Франк был выслан из Советской России на знаменитом «философском пароходе» вместе с Н. А. Бердяевым и другими выдающимися деятелями русской культуры. Казалось, он совершенно отошел от еврейства, стал признанным авторитетом в среде замечательных русских религиозных мыслителей (хотя и они не забывали о его еврейском происхождении). Од-

нако, как пишет автор статьи «Исполнил ли С. Л. Франк за
щание деда?» Нафтали Прат, «нацисты напомнили ему о т
что в чужих и враждебных глазах еврей останется евреем, и кр
щение тут ничего не меняет». Своевременная эмиграция пра
славного еврея из нацистской Германии спасает ему жизнь. Т
исполнил ли С. Л. Франк завещание своего деда-раввина? Фо
мально — нет. Однако, как полагает исследователь, это отсту
ничество в определенной мере простительно, ибо его филос
фия благодаря своей широте и универсальности «может обр
шаться ко всем людям, независимо от их формального вероис
поведания»[11].

Своеобразна позиция другого еврея — православного свя
щенника Александра Вольфовича Меня. По его убеждению, хри
стианизация евреев в нынешние времена «не имеет прямой свя
зи с национальной проблемой. Если до революции крещеный
еврей автоматически становился «русским», то теперь этого нет.
Слова «еврей», «иудаист» уже больше не синонимы. Еврей-хри-
стианин не только не перестает быть евреем, но еще глубже на-
чинает понимать смысл духовного призвания своего народа». По
словам Меня, «еврея-христианина и еврея-иудаиста связывает
не только общность национального происхождения, но и вера в
Единого Бога, вера в Священное Писание, общая религиозная
этика. Между тем евреи-атеисты ничем, кроме крови, с еврейст-
вом не связаны. Если же они при этом подчеркивают свое на-
циональное самосознание, то ведь последнее может быть прису-
ще и еврею-христианину»[12]. Интервью А. Меня, данное им в
1975 г. самиздатовскому журналу «Евреи в СССР», из которого
приводятся эти высказывания, вызвало негодование в тех рус-
ско-православных кругах, которые придерживаются шовинисти-
ческих и антисемитских взглядов. А. Мень квалифицировался
ими как «постовой» «сионизма в православии», превращающий
христианство в одно «из течений иудаизма» и орудие «сиониз-
ма»[13]. Убеждения и деятельность Александра Меня в духе пони-
маемого им христианства и послужили, по-видимому, причиной
его трагической гибели.

Конечно, позиция А. Меня, его «крестников»-евреев (среди
которых был и знаменитый бард Александр Галич) и сущест-
вующие ныне христианские общины евреев неприемлемы для
традиционного иудаизма. Но следует ли отлучать всех этих ев-
реев, которые и сами считают себя евреями, от мирового еврей-
ства? Мой вопрос не является риторическим, а требует обсуж-
дения.

Сосуществование евреев в нееврейской среде породило но-
ые своеобразные формы культурной жизни русского еврейства,
частности светский «гуманистический иудаизм», формы, кото-
рые в определенной мере сохраняются при массовой эмиграции
евреев и в Израиль, и в США.

Феномен русского еврейства, несомненно, возник в России и
существует в ней, пожалуй, в наиболее ярко выраженном виде,
хотя происходит резкое сокращение числа евреев в стране. Но
этот феномен не замкнут только в пределах Российского госу-
дарства. Русские евреи находятся в различных странах наряду с
евреями других национальных ориентаций. Так, в Латвии и Эс-
тонии живут как русские, так и, соответственно, латышские и
эстонские евреи. В самом Израиле — около миллиона русских
евреев (как пел Владимир Высоцкий, «на четверть бывший наш
народ»). Там выходят газеты, журналы, книги на русском языке
(в том числе и газета «Русский израильтянин») и успешно ра-
ботают интеллектуальные представители русского еврейства.
Долго ли просуществует это явление? Сказать трудно. Все зави-
сит от положения евреев в России и от устойчивости русской
культуры в других странах еврейской диаспоры и в самом Изра-
иле. Но даже если феномен русского еврейства рассматривать
как исторически преходящее явление, он уже оставил свой след
в мировой культуре и показал всемирный характер потенций ев-
рейского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. также примеч. 10 на с. 120.

[2] О масштабах включения евреев в русскую культуру и обогащении ее евреями можно судить по статьям «Краткой еврейской энциклопедии» (см. ст. «Русско-еврейская литература» и «Русская литература») (Иерусалим, 1994. Т. 7. С. 490—551), по справочнику «Евреи в русской культуре» (М., 1996), по сборникам «На одной волне. Еврейские мотивы в русской поэзии» (сост. Т. Должанская. Иерусалим, 1974), «Менора. Еврейские мотивы в русской поэзии» (сост. А. Колганова. Москва; Иерусалим, 1993), «Свет двуединый. Евреи и Россия в современной поэзии» (сост. М. Грозовский. М., 1996), «Евреи в культуре русского зарубежья. Сборник статей, публикаций, мемуаров и эссе» (сост. М. Парховомовский. Иерусалим, 1992—1996. Т. 1—5).

[3] См.: *Jüdische Witze* / Ausgew. u. eingel. v. S. Landmann. München, 1963; Encyclopedia of Jewish humor: From Biblical times to modern age / Comp. a. ed. by H. D. Spalding. N. Y., [1969]; *Golden H.* The golden book of Jewish humor. N. Y., [s.a.]; Евреи шутят: Еврейские анекдоты, остроты и афоризмы о евреях, собранные Леонидом Столовичем. Таллин, 1996; 2-е изд. Тарту; Санкт-Петербург, 1996.

[4] *Жаботинский В. (З.)* Избранное. Иерусалим, 1989. С. 123.

[5] См.: *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989. С. 302—303, 457—458; Природа. 1981. № 9. С. 82—85.

[6] *Свирский Г.* Прорыв: В России — евреи. В Израиле — русские. М., 1992.
[7] Евреи в культуре русского зарубежья. Иерусалим, 1995. Т. 4. С. 548—551.
[8] См. примеч. 10 на с.
[9] См. примеч. 4 на с.
[10] Небезынтересно отметить, что «согласно еврейской религии, еврей, отказавшийся от своей веры и перешедший в другую религию, продолжает оставаться евреем, хотя и считается грешником» (Евреи в культуре русского зарубежья. Иерусалим, 1993. Т. 2. С. 8).
[11] *Прат Н.* Исполнил ли С. Л. Франк завещание деда? // Евреи в культуре русского зарубежья. Т. 2. С. 143, 163.
[12] *Бычков С.* Хроника нераскрытого убийства. М., 1996. С. 184, 186.
[13] Там же. С. 197, 199, 206.

Леонид Косалс
Москва, Россия

РАЗЛИЧИЯ ЕВРЕЕВ РОССИИ ПО НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

I. Проблемы национальной идентификации евреев в постсоветской России

Рассмотрим различия в национальной идентификации евреев в постсоветской России, проанализируем, в чем они конкретно проявляются и какими факторами вызываются.

Изучение национальной идентификации, с одной стороны, позволяет понять, в какой мере евреи сохранились как этнос в России. С другой стороны, такое изучение дает возможность выяснить, насколько далеко зашел процесс ассимиляции, т. е. потеря своих национальных черт и «растворение» евреев среди иных этносов. Очевидно, что часть людей, у которых в паспорте указана национальность «еврей», евреями не являются и себя таковыми не считают — они полностью ассимилировались. В то же время между двумя полюсами (собственно евреями и теми, кто полностью утратил национальные черты и не относит себя к евреям) имеются группы евреев, различающиеся степенью национальной идентификации. Одна из важнейших задач нашего исследования — выявление этих групп и их характеристика.

В научной литературе тема национальной идентификации весьма подробно рассмотрена применительно к национальным диаспорам различных стран[1]. В то же время применительно к ситуации постсоветской России эта тема изучена еще относительно плохо.

В современной России проблемы национальной идентификации имеют особое значение для всех этносов. Распад советской империи и отказ от диктатуры КПСС с ее идеологией интернационализма стимулировали процессы национальной идентификации всех народов бывшего СССР. Причисление себя к некоторой национальной традиции послужило средством заполнения духовного и идеологического вакуума, образовавшегося в сознании многих миллионов людей после отказа от марксистской идеологии. Осознание себя русским, татарином, евреем, ар-

мянином позволило людям начать обретение новых духовн
ориентиров и стабильности в быстро меняющемся постсов
ском обществе, которое уже насильно не навязывало люд
«единственно правильное» мировоззрение.

Для евреев в России важными оказались два обстоятельст
Во-первых, то, что политика государственного антисемитизм
центральных властей ушла в прошлое. На федеральном уров
нет дискриминационных законов и решений, ущемляющи
права евреев. Не зафиксировано также случаев дискриминаци
государством евреев при приеме на службу, продвижении п
служебной лестнице, приеме в университеты. Во-вторых, сниз
возникло множество общественных организаций, чья деятель
ность носит открыто антисемитский характер, которые издают
газеты фашистской направленности. В-третьих, несмотря н
отсутствие государственного антисемитизма в политике феде
ральных властей, в последнее время он начал появляться в де
ятельности ряда местных органов власти. Скажем, это характерно для властей некоторых областей и краев юга России (Кубань, Ставрополье), противопоставляющих себя Москве, подпавшей, по их мнению, под влияние «сионистов» и «американского империализма».

Эти противоречивые процессы, очевидно, сказались на национальной идентификации евреев. Они могли способствовать как ее усилению, так и, наоборот, ослаблению. Ведь хотя формально никто не запрещает быть евреем и следовать иудейским традициям, это в принципе может быть опасно в силу неформального отношения к евреям, не всегда отличающегося пока достаточной терпимостью.

Чтобы понять, какова равнодействующая этих разнонаправленных процессов, следует изучить ситуацию с национальной идентификацией евреев на конкретных данных. При этом необходимо рассмотреть две составляющие национальной идентификации. Первая — это осознание человеком своей принадлежности к еврейской национальности. Он (она) может осозновать себя евреем, или представителем другой нации (в данном случае — русской), или же чувствовать себя принадлежащим к еврейской и другой национальности одновременно. Вторая составляющая национальной идентификации, которую я буду учитывать, — это социальное признание принадлежности к еврейской национальности, которое в СССР выражалось ее фиксацией в паспорте. Анализ взаимосвязи этих двух составляющих позволяет выявить различия в национальной идентификации евреев.

Рассмотрим эти различия на материалах социологического
опроса 1000 евреев, которые были проинтервьюированы в
Москве, Петербурге, Ростове-на-Дону и Хабаровске по специ-
ально разработанной анкете в 1995 г. Автор участвовал в разра-
ботке и проведении этого исследования совместно с профессо-
рами Р. В. Рывкиной (Москва) и Р. Бримом (Торонто).

2. Типология евреев по национальной идентификации

По полученным нами данным, большинство из 1000 опрошенных числятся по паспорту евреями, что было выявлено из их ответов на вопрос «Какая национальность записана у Вас в паспорте?» (в %):

еврей	80
русский или другая (нееврейская) национальность	19
отказывается отвечать	1
Итого	100

Эти данные не означают, что 4/5 являются евреями, а остальные ассимилировались. Чтобы выяснить, каковы масштабы ассимиляции, мы задавали опрашиваемым вопрос: «Некоторые люди считают, что они той национальности, которая записана в паспорте. Другие считают, что их национальность иная, чем та, которая записана в их паспорте. К какой национальности Вы сами себя относите?» Ответы на него распределились следующим образом (в %):

еврей	74
еврей и другая национальность одновременно	19
русский или другая (нееврейская) национальность	5
затрудняется определить	2
Итого	100

Итак, считают себя евреями менее 3/4, около 1/5 опрошенных относят себя к «бинационалам», т. е. к принадлежащим к двум национальностям одновременно, а 5 % ощущают себя полностью ассимилировавшимися, т. е. принадлежащими к другой национальности.

Анализ показывает, что «национальность по паспорту» и «национальность по самоощущению» тесно связаны друг с другом (табл. 1).

Среди тех, которые по паспорту являются евреями, ощущают себя таковыми более 4/5, что почти в 2 раза больше, чем среди тех, кто имеет в паспорте запись «русский», — среди последних более половины не считают себя евреями.

Взаимосвязь «национальности по паспорту» и «национальности по самоощущению», % *Табл*

Национальность по паспорту	Национальность по самоощущению			Ит
	еврей	нееврей	еврей и другая национальность	
Еврей	83	10	7	10
Нееврей	43	57	0	10

Типы евреев по национальной идентификации, % к числу опрошенных *Таблица*

Национальность по паспорту	Национальность по самоощущению		
	еврей	нееврей	еврей и другая национальность
Еврей	*Тип I* полностью идентифицированные (67)	*Тип II* формально идентифицированные (8)	*Тип IV* бинационалы (6)
Нееврей	*Тип III* психологически идентифицированные (8)	*Тип V* ассимилировавшиеся (11)	

На основе анализа указанной взаимосвязи среди опрошенных были выявлены типы евреев по национальной идентификации (табл. 2).

Тип I (67 %) — полностью идентифицированные, т. е. евреи по паспорту и по самоощущению. Эта группа, по сравнению с другими, в наименьшей степени затронута процессом ассимиляции. Они несколько старше, чем в среднем по массиву опрошенных, — 53 года против 50 лет. Уровень доходов их семьи несколько ниже среднего по массиву — 330 тыс. рублей против 345 тыс. В остальном (по уровню образования и другим социально-демографическим показателям) они не отличаются от среднего уровня.

Тип II (8 %) — формально идентифицированные, т. е. евреи по паспорту, но не по самоощущению. Это

основном те, у кого родители имели достаточно высокий уровень идентификации с еврейством (92 % их отцов и 83 % матей были по паспорту евреями), в силу чего они были «записаны» евреями при получении паспортов. Однако психологической идентификации это у них не вызвало. По своим социально-демографическим характеристикам и уровню доходов они не отличаются от средних показателей по массиву.

Тип III (8 %) — психологически идентифицированные, т. е. русские по паспорту, но ощущающие себя евреями. Это та часть евреев, идентификация которых с еврейством выросла в последнее время. Они составляют самую молодую часть опрошенных (средний возраст 40 лет) с самым высоким среднедушевым доходом (410 тыс. рублей против 345 тыс.).

Тип IV (6 %) — бинационалы, числящиеся по паспорту евреями, но ощущающие себя принадлежащими к двум национальностям одновременно. Они не отличаются от среднего уровня по большинству социально-демографических показателей, только по доходу они относятся к группе, занимающей самое низкое положение.

Тип V (11 %) — ассимилировавшиеся, т. е. неевреи по паспорту и не ощущающие себя принадлежащими к еврейской национальности. Они составляют сравнительно молодую часть опрошенных (средний возраст — 42 года против 50 в среднем по массиву). Второе их важное отличие — у них гораздо чаще супруги-неевреи, чем среди представителей других типов, — 78 % против 56 % в среднем по массиву (типы I—IV по этому показателю заметно не различаются). Что касается других показателей, то по уровню образования, доходов и иным у этого типа отличий нет.

Таким образом, большинство — 2/3 опрошенных — не утратили национальной идентификации. Чуть более 1/10 по самооценкам практически полностью ассимилировались. Остальные — чуть более 1/5 — находятся на различных стадиях ассимиляции.

Чтобы выяснить, насколько в действительности велики различия между выделенными среди опрошенных типами евреев, нужно проанализировать степень включенности в еврейскую культуру представителей этих типов.

3. Включенность в еврейскую культуру у опрошенных с разной национальной идентификацией

Для выявления степени включенности представителей разных типов в еврейскую культуру я проанализировал различия в отве-

тах опрошенных на ряд вопросов о знании еврейских языков, з
нии еврейской истории, принадлежности к какой-либо еврейск
организации, характере воспитания детей (воспитываются ли о
в еврейских традициях), а также ощущают ли опрошенные се
причастными к еврейству как международной общности. Пров
денный анализ показал, что представители каждого из указанны
выше типов с разной глубиной включены в еврейскую культур
и по-разному ощущают свою принадлежность к еврейству.

Один из важнейших показателей включенности в культуру — з н а н и е я з ы к а. Из табл. 3 видно, что на фоне в целом весь
ма плохого знания иврита лучше всех его знают те, кто полно
стью и кто психологически идентифицирован с еврейством. Би
национальны и ассимилировавшиеся, судя по их самооценкам,
знают иврит хуже.

Другой важный показатель — з н а н и е е в р е й с к о й и с т о р и и. Здесь, судя по самооценкам (табл. 4), хуже всего

Таблица 3

Самооценки знания иврита у представителей разных типов евреев по национальной идентификации, %

Типы по национальной идентификации	Самооценка знания иврита			Итого
	хорошо, средне	плохо	совсем не знают	
Полностью идентифицированные	6	14	80	100
Формально идентифицированные	4	5	91	100
Психологически идентифицированные	3	16	81	100
Бинационалы	4	5	91	100
Ассимилировавшиеся	0	9	91	100

Таблица 4

Самооценки знания еврейской истории у представителей разных типов евреев по национальной идентификации, %

Типы по национальной идентификации	Самооценка знания еврейской истории			Итого
	хорошо	плохо	совсем не знают	
Полностью идентифицированные	18	60	22	100
Формально идентифицированные	16	64	20	100
Психологически идентифицированные	19	65	16	100
Бинационалы	7	37	56	100
Ассимилировавшиеся	9	66	25	100

Таблица 5

Доля состоящих в какой-либо еврейской организации у представителей разных типов евреев по национальной идентификации, %

Типы по национальной идентификации	Состоят ли в еврейских организациях		Итого
	да	нет	
Полностью идентифицированные	15	85	100
Формально идентифицированные	5	95	100
Психологически идентифицированные	11	89	100
Бинационалы	2	98	100
Ассимилировавшиеся	6	94	100

обстоит дело у бинационалов, лучше всего — у психологически идентифицированных, которые ее знают даже лучше тех, кто и по паспорту, и по самоощущению является евреем.

Показателем причастности к еврейской национальной жизни является ч л е н с т в о в какой-либо е в р е й с к о й о р г а н и з а ц и и. Наибольшую активность здесь проявляют полностью и психологически идентифицированные (табл. 5). Среди них более 1/10 являются членами различных организаций, тогда как среди остальных эта доля заметно меньше.

Кроме указанного выше, различия проявляются в воспитании детей — воспитываются ли они в еврейских традициях или нет. 1/5 среди психологически идентифицированных воспитывают своих детей в еврейских традициях (табл. 6, расчет произведен только по имеющим детей). Несколько меньше (14 %) их доля среди полностью идентифицированных.

Таблица 6

Доля воспитывающих детей в еврейских традициях среди представителей разных типов евреев по национальной идентификации, %

Типы по национальной идентификации	Воспитывают ли детей в еврейских традициях		Итого
	да	нет	
Полностью идентифицированные	14	86	100
Формально идентифицированные	11	89	100
Психологически идентифицированные	20	80	100
Бинационалы	5	95	100
Ассимилировавшиеся	5	95	100

Таблица

Установки на эмиграцию у представителей разных типов евреев по национальной идентификации, %

Типы по национальной идентификации	Установка на эмиграцию				Итого
	собираются уехать	обдумывают	хотели бы, но не имеют возможности	не собираются	
Полностью идентифицированные	11	18	15	56	100
Формально идентифицированные	6	22	17	55	100
Психологически идентифицированные	19	20	24	37	100
Бинационалы	2	11	7	80	100
Ассимилировавшиеся	4	16	20	60	100

симилировавшиеся, судя по полученным данным, заметно более подвижны, причем среди них весьма велика доля тех, кто хотел бы уехать, но не имеют такой возможности. Обстоятельства, которые им в этом препятствуют, видимо, состоят прежде всего в нежелании супруга эмигрировать (напомню, что у ассимилировавшихся самая большая доля супругов-неевреев). Полностью идентифицированные и формально идентифицированные с еврейством по установкам на эмиграцию занимают промежуточное положение: чуть более половины среди них не имеют намерения уехать, остальные — в той или иной стадии принятия решения об отъезде.

Что касается мотивов эмиграции, то они заметно не различаются у представителей различных типов — на первом месте среди мотивов стоит «будущее детей», на втором — «боязнь политической нестабильности» и т. п.

Направления потенциальной эмиграции (страна, куда опрошенные хотели бы уехать) тоже заметно не различаются: на первом месте стоит Израиль (в среднем 2/3), на втором — США (1/5).

Таким образом, установка на выезд из России существенно зависит от степени национальной идентификации. Представители двух типов — полностью и психологически идентифицированные с еврейством — демонстрируют наибольшую готовность эмигрировать, тогда как более ассимилировавшиеся представители других типов более склонны оставаться на месте. Идентифицированные с еврейством считают, что перспективы их семьи связаны прежде всего с Израилем, так как их детям лучше всего жить будет в этой стране (так утверждали 2/3 среди психологически идентифицированных и 56 % полностью идентифицированных, отвечая на вопрос «Как Вы считаете, где было бы лучше жить Вашему ребенку: в России, в Израиле или другой стране?» Среди представителей других типов эта доля была заметно ниже — 20—40 %).

5. Социальные факторы национальной идентификации

На формирование национальной идентификации влияет множество социальных факторов. Их можно разбить на три группы: 1) социетальные факторы, воздействующие со стороны общества, к которым прежде всего относятся национальная политика государства и отношение к евреям со стороны других этнических групп; 2) групповые факторы, отражающие нормы и стандарты поведения еврейской общины той или иной страны, региона, города, развитость еврейской национальной жизни на определенной территории; 3) лично-семейные, отражающие традиции, характерные для той или иной семьи.

Разумеется, в рамках одного исследования невозможно более или менее полно проанализировать систему факторов национальной идентификации. Поэтому мы изучали действие лишь некоторого числа факторов, относящихся к каждой из трех вышеупомянутых групп. Всего было проанализировано влияние 12 факторов, в том числе отношение к евреям со стороны русских (оценки опрашиваемых), опасение антисемитизма, наличие фактов дискриминации по национальному признаку, национальность родителей и др.

Выяснилось, что наиболее сильным фактором из числа проанализированных является национальная идентификация матери. Этот фактор действует сильнее, чем, скажем, перемены в отношении к опрашиваемым со стороны русских или проявления антисемитизма (табл. 10, 11). Как видно, более 3/4 опрошенных, у кого мать — еврейка, оказались полностью идентифицированными с еврейством, и, наоборот, если мать — нееврейка (здесь речь идет о фиксации национальности матери в паспорте).

Если мать не была еврейкой, то тогда наиболее вероятна ассимиляция. Те, кто испытывал на себе проявления антисемитизма, имеют бо́льшую вероятность попасть в группу полностью идентифицированных с еврейством. Среди тех, кто таких проявлений не испытывал, относительно меньше доля полностью идентифицированных и больше — ассимилировавшихся.

Таблица 10

Связь национальной идентификации матери с национальной идентификацией опрошенных, %

Национальность матери по паспорту	Типы по национальной идентификации					Итого
	полностью идентифицированные	формально идентифицированные	психологически идентифицированные	бинационалы	ассимилировавшиеся	
Еврейка	78	8	5	5	4	100
Неевреика	21	7	24	8	40	100

Таблица 11

Связь ощущения национальной дискриминации с национальной идентификацией опрошенных, %

Испытывали ли на себе проявления антисемитизма	Типы по национальной идентификации					Итого
	полностью идентифицированные	формально идентифицированные	психологически идентифицированные	бинационалы	ассимилировавшиеся	
Испытывали	71	8	7	4	10	100
Не испытывали	60	8	10	8	14	100

*

Проведенный анализ позволил выявить существенные различия среди опрошенных российских евреев по национальной идентификации. Были зафиксированы как полностью идентифицированные с еврейством (их большинство), так и практически полностью ассимилировавшиеся, не имеющие национальной идентификации. К последним могут быть отнесены два типа — ассимилировавшиеся и бинационалы, которые по многим признакам имеют меньшую национальную идентификацию, чем тип «ассимилировавшиеся». Эти два типа составляют 17 % опрошенных.

По уровню идентификации мало чем отличается от полностью идентифицированных тип евреев, названный мною «психологически идентифицированные». По паспорту не являясь евреями, эта группа людей по ряду признаков демонстрирует даже более высокий уровень идентификации с еврейством, чем те, кто полностью идентифицирован. Хотя численность их относительно невелика — 8 % среди всех опрошенных, эта группа представляет, на наш взгляд, особый интерес для организаций, занимающихся репатриацией. Они моложе представителей других типов и имеют более ярко выраженные установки на эмиграцию.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., напр.: *Rosenberg S. E.* The new Jewish identity in America. N. Y., 1985; *Brym R.* The Jews of Moscow, Kiev and Minsk: Identity, Antisemitism, Emigration. L., 1994. (With ass. of R. Ryvkina); *Гительман Ц., Шапиро В., Червяков В.* Иудаизм в национальном самосознании российских евреев // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. № 3.

Александр Кантор
Москва, Россия

ЭТНИЧЕСКИЙ СТАТУС И ОБРАЗ «Я» РОССИЙСКИХ ЕВРЕЕВ В КОНЦЕ XX СТОЛЕТИЯ

Желание уяснить нынешнее состояние российского еврейства обусловлено временем заметных перемен последнего десятилетия в России. «Перестройка» в СССР, его распад, а также крушение восточноевропейских сателлитов Советского Союза непосредственным образом затронули «еврейский вопрос»: отношение к сионизму и государству Израиль, антисемитизму, праву евреев на свободную эмиграцию и возможность образования гражданских национальных организаций внутри страны и т. п. Произошло немало позитивных для евреев изменений, но одновременно усилился антисемитизм, который приобрел публичный и, наверное, более агрессивный, чем прежде, характер. Но самое существенное, с нашей точки зрения, состоит в том, что «еврейский вопрос» оказался в фокусе советского (российского) общественного мнения, а именно: настоящее, прошлое и будущее СССР (России) и даже мировых процессов обсуждалось в связи с особой ролью в них еврейства, причем отнюдь не только негативным образом. В дискуссии на еврейскую тему были втянуты, без преувеличения, широкие и разнообразные слои советского (и российского) населения практически всего — от левых до правых — политического спектра в средствах массовой информации и на улице, от Балтики до Тихого океана.

Нечто подобное имело место в иные, также переломные для российского общества периоды: рубежа XIX— XX вв., революции 1917 г. и Гражданской войны, в послевоенные 40-е гг. Во всех случаях внимание к еврейской теме было инспирировано властными (или близкими к ним) кругами, и она неизменно приобретала глобальное звучание. В этом видится проявление достаточно глубокой культурной (в узком смысле — политической) традиции[1]. В данном же случае нас интересует ситуация, сложившаяся в результате упомянутых выше событий последнего десятилетия (1987— 1997 гг.), а конкретно, каково нынешнее

общественное положение (престиж, уровень принятия и отторжения, влиятельность и т. д., суммарно именуемые статусом) российского еврейства и его «внутреннее» состояние — самосознание (отношение к себе и миру, «Я»). Для этого необходимо понимание этнической стратификации населения СССР, места в ней евреев, моделей этнического менталитета, что, надеемся, позволит пролить свет на происходящие ныне социальные и психологические трансформации.

Источниками нашего исследования являются памятники фольклора, материалы печати, рукописная коллекция из архива Московского еврейского культурно-просветительного общества (МЕКПО) и материалы автора, его полевые наблюдения, данные социологических исследований.

Пытаясь разобраться в указанных проблемах научно, т. е. логически, приходишь к мнению о парадоксальности самого факта существования евреев в СССР (и в России в частности). Даже в научной литературе последних лет содержатся утверждения и о том, что евреи как этнос не существуют (они «растворились», главным образом среди русских), и о том, что они вполне различимы, ибо имеют ряд специфических еврейских черт[2]. Коллизия «неуловимого наличия» евреев, собственно говоря, уже давно присутствовала в советской модели мира. Например, отвергая критику советского антисемитизма со стороны Запада, советское руководство апеллировало к цифрам, предлагая сравнить статистические данные о количестве евреев в СССР (0,69 % от общей численности населения) с их (евреев) количеством среди деятелей искусства, науки, образования; при этом ехидно добавлялось, что среди представителей рабочих специальностей евреев-де гораздо меньше 0,69 %.

«Загадочность» еврейства ощущалась в СССР также на уровне повседневности. В одном из анекдотов 70-х гг. глава компартии Брежнев спрашивает у главы правительства Косыгина: «Сколько у нас в стране евреев?» Косыгин отвечает: «Наверное, миллиона два-три». — «А сколько из них захотят уехать, если мы откроем границу?» — «Думаю, не менее десяти миллионов...»

Проблематичность еврейства как этноса существовала (да и существует) также для самих евреев — кто не слышал разговоров об «ассимиляции»? Кстати, русские почвенники тоже толкуют об «исчезновении» русского народа, как и турецкие и т. д. Сказанное побуждает нас к определению категории этноса в советской общественной мысли.

С точки зрения распространенной, в своей основе — сталинской, формулы, нация есть проявление территориальной, экономической, языковой и даже характерологической общности. Столь субстратное, по сути племенное определение этноса было вполне адекватным тоталитарной политике. В случае соответствия (полноты определения) «социалистической нации» указанной формуле эта политика означала удобство ее контроля, «прикрепления», отслеживания и т. д.; в другом случае (диффузии этноса) — желательность его «растворения» среди «коренных» (т. е. имеющих корни — устойчивость) народов, а именно переход на язык и вообще «встраивание» в культуру «титульных» (еще один существенный термин, означающий степень государственности) народов. Другое проявление тоталитарности заключается в установлении культурной однородности, следуя (на этот раз) брежневской формуле о «социалистической культуре, национальной по форме, социалистической по содержанию». В ее основе — та же сталинская национальная политика 30-х гг., направленная на сокращение национальных школ, русификацию образования, вплоть до (первых для того времени) этнических чисток; политика, опиравшаяся на идеологию национал-большевизма, сориентированного, в свою очередь, на русские великодержавные, имперские ценности.

Кстати сказать, этнопарадигма Советского государства была сравнительно открыто заявлена в Конституции СССР, где «равноправные» республики перечислялись в порядке их державности: по масштабам пространства, количеству населения (вначале Россия, затем Украина, Белоруссия и далее неславянские республики). Соответственно и в гимне СССР: «Союз... сплотила навеки великая Русь».

Мы отметили здесь лишь самое основное, но этого вполне достаточно, чтобы усмотреть несостоятельность евреев как «социалистической» нации: у них отсутствует какая-либо форма государственности или административности (Еврейская автономная область — образование более чем условное), нет национальных школ, еврейская тематика напрочь исключена из учебных пособий, евреи в большинстве своем пользуются русским языком[3]. Однако несмотря на столь низкий этностратификационный ранг, евреи, как известно, составляли и составляют проблему, суть которой нам видится преимущественно в культурно-антропологической плоскости.

В самом деле, евреи явно не вписываются в советское определение нации (впрочем, это относится и к другим современным

этносам, живущим частично в рассеянии и пользующимся разными языками, даже к русским). Вообще, этнические общности, сформировавшиеся и живущие в условиях индустриальных (или модернизирующихся) обществ объединены в большей степени культурными ценностями и нормами, нежели биогенетическими, территориальными или даже социально-экономическими и статистическими («паспортная национальность») факторами[4]. В свете данного положения не удивительно, что не менее 18 % из записанных в паспорте «русскими» продолжают считать себя евреями[5]. Немалое число евреев, бывших членами КПСС, прекрасно адаптировались в «сионофашистском», согласно партийному и советскому определению, Израиле. Малоразличимое внешне, еврейство идентифицировалось по складу поведения и мышления: «да, меня всюду за еврея принимали потому, что не пил и не курил — скопидом, значит», — жаловался автору один работяга; в анекдоте о приеме на работу в милицию знающего правильный ответ, сколько будет дважды два, заподозрили в еврействе. И в действительности реальное происхождение тщательно отслеживалось государственными органами, в частности в анкетах поступающих в вуз или даже временно отъезжающих за рубеж требовалось указывать фамилии, имена и отчества родителей, включая добрачные, и т. д.

Итак, можно констатировать опознаваемость и значимость евреев в советской, точнее, русско-советской среде (культуре).

Кризис режима усилил регрессию не просто, как иногда пишут, к традиционным имперским ценностям России, но и к ее более архаичным пластам[6], что объяснимо, главным образом, крестьянским происхождением послевоенной советской элиты[7]. Отчасти, как было указано выше, эти ценности были эксплицированы законодательно: стратификационное первенство русских вытекало из масштаба населяемой ими территории и численности. Это обусловливало не только их очевидный приоритет в верховных органах власти, но и наличие русских «наместников» в лице вторых секретарей ЦК республиканских компартий и т. д. Русские преобладали в общем составе рабочих и крестьян — «передового отряда строителей коммунизма», институт «вербовки» русского населения на промышленные объекты национальных регионов также способствовал их русификации. Последний вал русификации намечался в оказавшуюся столь короткой эпоху правления Ю. В. Андропова (в мае 1983 г. политбюро ЦК КПСС рассматривало «письма трудящихся» о мерах по совершенствованию изучения русского языка в нерусских школах).

Не удивительна поэтому роль государственности в русской этноидентичности — она более значительна, чем роль семьи[8]. Семья и личность выступают в «русскости» в качестве модуса коллективности, принадлежности большему целому — роду, общине, организации и т. д. (анекдотический афоризм советских времен: русская женщина сильна парторганизацией). Отсюда смешение частно-правовых и публично-правовых аспектов советского правосознания, принудительная коммунальность личной жизни, «общественный» контроль за ней, распространение (поддержанного политически) феномена «корпоративных существ» — бессубъектной массы, мимикрирующей, протеистичной, способной принять любую господствующую форму[9]. Модель советско-еврейской идентичности (по материалам конца 80-х — начала 90-х гг.) в большей степени семейно-персоналистична, ориентирована на разделение личной и общественной жизни[10], хотя отнюдь и не антигосударственная: анкеты и иные источники содержат немало советских клише типа «евреи — часть советского многонационального народа», «для евреев, как и для всех советских людей, характерно чувство гордости за советскую Родину» и т. п.

Различие этнокультурных ценностей сказалось на формировании массовых, обыденных русско-советских представлений о евреях. К их позитивным модификациям относится тип «хорошего еврея», называемый нами по аналогии с известными американскими кросскультуральными штудиями, или «младшего брата». Им, в принципе, может быть «положительный», т. е. лояльный партии и государству, но все-таки нравственно и политически недалекий, в чем-то комичный, будучи излишне поглощен мелкими личными или семейнами делами, «советский гражданин». Соответственно выглядит и «типично еврейская семья» — отгороженная от общественных интересов, часто в образе надменной, «с поджатыми губами» матери[11].

Итак, статус еврейства предстает в этом контексте расщепленным; еврей может рассчитывать на признание себя как отдельной личности («хороший человек, хоть и еврей», «ответственный, добросовестный специалист», «толковый, хотя себе на уме»[12]), члена семьи или рода («семейственные они», «друг за дружку держатся»), но собственно этнический статус — самодостаточной большой социальной группы, по русско-советским культурным меркам, как бы отсутствует.

Политика «гласности» М. С. Горбачева и ослабление логократии (власти предписывающего слова) приводят к публичной легитимации еврейской проблематики и официального полупризнания государственного антисемитизма. Возрастает разрешенная эмиграция, а также общественная активность евреев внутри страны: создаются национально-культурные общества, пресса, учебные заведения и даже еврейские детские сады. Ослабление, а затем и крах «социалистической государственности» повлекли за собой изменения в стратификации этносов, русско-советская модель общества оказалась серьезно поколебленной. И хотя национальные движения стали явлением, практически повсеместным, «еврейский случай» очевидно стал наиболее разительным. Во-первых, еврейство занимало самую нижнюю ступень в советской этноиерархии; во-вторых, иным казалось, что сбываются «вещие» слова советской пропаганды о «сионизме как ударном отряде мирового империализма» (из речи главы КГБ Ю. В. Андропова, 1967 г.) и подтверждаются массовые представления о поголовном сионизме всех евреев, их реальной или по крайней мере потенциальной связи с американским шпионажем против СССР и т. п. В огромном количестве открыто и повсеместно распространялась антисемитская литература разнообразного содержания: от пресловутых «Протоколов сионских мудрецов»[13] до новейших листовок, сообщавших о «скрытом еврействе» тех или иных явно русских по этническому происхождению политиков или публичных деятелей, мыслящих сравнительно либерально. Одним из результатов «перестроечного» антисемитизма, по свидетельству психиатров, явилось распространение психозов соответствующего содержания[14].

На самом же деле русское (массовое) национальное самосознание переживало в связи с распадом государства травму сепарационного характера. Ведущая этносоциальная и культурная роль русских в Советском Союзе была по сути дела превращенной формой идеи о русском народе-богоносце, вручающем себя Богу (его наместнику), предающем себя божественному промыслу...[15] Крах СССР как бы отлучал русских от Божественных благодати и провидения, вызывая чувство богопокинутости, заброшенности, страха исчезновения из истории, депрессии или даже отчаяния, подобно отлучению ребенка от материнской груди («Россия-мать»!)[16]. Отсюда — актуализация архаических тревог, вспышка демонологии, причем не только на уровне устной массовой культуры, но и на страницах респектабельных советских изданий типа газет «Правда» и «Советская Россия».

Еврейство представлялось некой враждебной и грандиозной силой, едва ли не космического масштаба, сравнимой с дьяво-

лом и т. д. На наш взгляд, антиеврейская риторика сводима к одному из базовых образов русского фольклора — черту[17]. Именно таким еврей изображался на карикатурах: остроголовый, с торчащими дыбом волосами («лысóй», «люди еврейской нации склонны к махинации»). «А ты приготовился к рынку?» — вопрошает один еврей другого, набивая карман деньгами из русских закромов. Рисункам сопутствуют статьи аналогичного содержания. Черт особенно страшен своей неузнанностью, способностью к оборотничеству — таковы евреи, крадущие и присваивающие себе русские имена и фамилии, тайно действующие из-за «мировой закулисы». Страх потери чего-либо, именуемый в психоанализе кастрационным[18], — один из основных страхов «еврейского комплекса». Это, в частности, боязнь порчи крови, подсчеты процента этнической чистоты, боязнь подвергнуться насилию со стороны евреев.

Не ходите, девки, в баню[19],
В бане моется еврей,
У еврея батарея
Аж до самых до дверей.

Показательна фиксация на генитальной символике, что, как принято считать, отражает страх утраты плодородия:

Я евреям не даю —
В ногу я с эпохою,
Я евреев узнаю
По́ носу и по́ ...

Присущи «еврейскому комплексу» и мазохистские мотивы:

Подружка моя, приходи скорее,
Эту штуку надо мной сделали евреи.

Конечно, в целом будучи негативным, отношение подобного рода к евреям не во всем однозначно, скорее, амбивалентно — в нем присутствует также некий пиетет, например, к таинству обряда обрезания[20]; евреям иногда приписываются колдовские способности и т. д. Кроме того, в силу инверсионного характера архаическое мышление приписывает евреям и способность воплощать ценности позитивного толка:

Надоело жить в Рязани,
Всюду грязь, г... и пыль.
Сделай, Федя, обрезанье
И поедем в Израйль.

В нашем маленьком кибуце[21]
Заживем мы, как в раю.
Остальные пусть е...
В этой тундре на краю.

Или вполне нейтральные, бытовые смыслы — «как другие»:

Я в Израиль собралась
И еврею отдалась.
Он е..., как армян, —
Проще ехать в Ереван.

Впрочем, как отмечают современные российские лексикографы, ссылаясь на еврейские этнопсевдонимы («испанцы», «французы», «маланцы») и проницательное наблюдение И. Бродского о соотнесении обозначений «жид» и «еврей» со словами брани и оскорбления, русский язык в данный момент рискует оказаться вовсе без нейтрального обозначения лица еврейской национальности[22].

Такова, на наш взгляд, общая картина роста статуса евреев в зеркале российского (русского) менталитета в переломный период конца 80-х — начала 90-х гг.

Вспышки антисемитизма, на наш взгляд, совпадают с проведением избирательных кампаний, что также есть показатель статусно-политического аспекта еврейского вопроса, его связи с абсолютами советского и русского мифов. Разумеется, значимость русско-советской модели еврейства (а она вынужденно была и еврейской!) нельзя все-таки назвать тотальной, всепроникающей; Россия в 80—90-х гг., да и в 70-х была иной, чем в 40—50-е гг., уже не говоря о международной обстановке.

Так или иначе, последнее десятилетие в России определяется, в терминах еврейского мыслителя Ицхака Лурия[23], сжатием *(цимцум)* прежних абсолютов и, следовательно, освобождением иных, ранее связанных, сил. За короткое время, в 1987—1988 гг., возникло огромное, без преувеличения, число еврейских обществ (даже в населенных пунктах, где количество евреев не превышало 300 человек) по принципу: два еврея — три партии. Лекции, книги еврейской тематики, споры, открытые дискуссии с властями и даже с антисемитами, эйфорическое состояние еврейской свободы... Еврейское «Я», таким образом, получало возможность избавиться от присущей ему амбивалентности личного и социального, гармонизировать этническую субъектность. Происходила актуализация потаенного, вытесняемого прежде отовсюду (в СССР и России) всего еврейского, легализация по-

зитивных образов Израиля, Торы[24], сионизма, иудаизма — то, что, по словам М. Вебера, называется «расколдованием», открывающим путь к обретению самости как новой связи с самим собой и миром («индивидуации», по К. Г. Юнгу).

Сам факт общественной реанимации слова «еврей» означал серьезные культурные изменения. Преодолевался негативный модус еврейской самоидентификации («еврей», по словам И. Бродского, звучало подобно упоминанию венерической болезни[25]), возникала его принципиально иная символизация. На глубинном архетипическом уровне культуры называние имени есть нарождение из смерти[26] и, будучи однажды допущенным, символ превращает объект в «открытое событие», развязывает внутреннюю энергию субъекта[27].

И в самом деле, еврейство получило определенные возможности реализовать такие самоидентифицируемые (еще по советским временам) качества, как «повышенное чувство личной ответственности», «склонность к рациональному и критическому мышлению», «интерес к творческой деятельности», «жажда активных действий», «преданность делу» и т. п.[28], — качества, кстати сказать, коррелируемые с многовековой еврейской традицией[29] (что составляет особую тему: их сохранение, кодирование в условиях советского общества). Более того, согласно недавним исследованиям, проведенным в России израильтянами и американцами, усиление интереса к еврейским традициям и корням присуще более молодому, как принято считать, «ассимилированному» поколению российского еврейства[30].

Характерная для «потаенного» еврейства советской эпохи (по нашим материалам) идеализация еврейской среды (а также Израиля), завышенные ожидания от нее («тепла», «взаимопонимания», «милосердия» и т. д.), вполне объяснимые фрустрациями на почве антисемитизма, сказываются на формировании новых этнообщинных связей. Автор свидетельствует о нередко неадекватных межличностных отношениях в еврейских структурах, нетерпимости в борьбе за влияние и лидерство, лояльности групповым интересам, стремлении к «единственно» верным и правильным формам еврейского общежития, отношения с властями, участия в политике и т. д. Самоутверждающее поведение, «отзеркаливание» собственной личности в средствах массовой коммуникации есть показатель хрупкого самоуважения[31], компенсируемого нарциссизмом[32]. Между тем социальный статус есть не сумма личностных достижений индивидов, определенной группы или правовые декларации (с евреями как отдельными личностями могли считаться и в СССР, а на бумаге существовало «равенство и братство» народов), а степень корпоративного общинного влияния этноса на общество (и государство) в целом, и это весьма убедительно подтверждается опытом американской диаспоры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Дудаков С.* История одного мифа. М.,1993.

[2] *Рывкина Р.* Евреи в постсоветской России — кто они?: Социологический анализ проблем российского еврейства. М., 1996.

[3] *Блюм А. В.* Еврейский вопрос под советской цензурой. 1917— 1991. Спб.,1996.

[4] *Гелтер Э.* Нации и национализм. М., 1991. Проблема этногенеза еврейства (в том числе современного) — особая тема. В этой связи заслуживает внимания концепция М. А. Членова о еврействе как типе мировой цивилизации (см.: *Членов М. А.* Этноконфессиональный характер еврейства // Лицом к лицу. М., 1993.

[5] *Brym R.* The Jews of Moscow, Kiev and Minsk: Identity. Antisemitism. Emigration. L., 1994. (With ass. of R.Ryvkina.)

[6] Не следует сбрасывать со счетов и фактор психологической регрессии, учитывая преклонный возраст большинства советских руководителей (70-е — середина 80-х гг.), к тому же людей по существу малокультурных. Интересный материал о нравах политбюро ЦК КПСС тех времен содержится в мемуарах Б. Н. Ельцина, Р. М. Горбачевой и др. По нашим наблюдениям, плакаты эмблематического характера (типа «*Welcome to USSR*»), изображавшие девушек и юношей «славянского типа» и утверждавшиеся на «высоком уровне», восходят к иллюстрациям русских сказок художников И. Билибина и В. Васнецова и сходным популярным изданиям «детства вождей». Работая в это время в советской школе, автор оказался свидетелем отбора школьников для приветствия какому-то партийному форуму: партийная директива требовала «светловолосых, девушка — обязательно с косой, родители — рабочие».

[7] См.: *Восленский М. С.* Номенклатура: Господствующий класс Советского Союза. М., 1991.

[8] *Зимовец С.* Молчание Герасима: Философские и психоаналитические очерки русской культуры. М., 1996.

[9] *Козлова Н. Н.* Голоса из хора. М., 1996.

[10] *Кантор А.* Советский еврей — попытка автопортрета // Искусство кино. 1992. № 5; *Он же.* Еврей как русский человек // Лицом к лицу. М., 1995.

[11] Там же.

[12] В массовой русской среде «еврейский ум» оценивается положительно, отмечается «ученость» («вон они сколько всего придумали»), хотя и негативно оценивается склонность евреев к так называемой «непыльной» работе («рабочих на заводе их нету, только инженерами», «учителя да врачи, все говорить и ручкой водить, а пахать не хотят»). Данные мнения отражают, помимо социальных реалий (распространенность среди евреев городских профессий), различия культурного свойства. В русской народной (!) традиции отношение к «слову» имеет по преимуществу магический (связанный с аграрным хозяйством и физическим трудом) и символический (относящийся к сакральным и властным функциям) смыслы. Это во многом способствовало созданию в СССР режима «идеократии» и даже «логократии»; отсюда же и впечатление: «евреи хотят командовать», «ев-

реи всех дурят» (см.: *Кантор А. М.* Слово в русской традиции // Русская история: проблемы менталитета. М., 1994). Характерное еврейское «занудство», возможно, объяснимо развитой герменевтической традицией еврейства (обязательная грамотность и практика интерпретации Священного Писания) (см., напр.: *Даймонт М. И.* Евреи, Бог и история. Иерусалим, 1989; *Штайнзальц А.* Мудрецы Талмуда. М., 1996; *Birnbaum P.* Encyclopedia of Jewish concepts. N.Y., 1979).

[13] «Протоколы сионских мудрецов» — литературная подделка (опубл. в 1903 г.), сфабрикованная в самом конце XIX в. по заданию российской тайной полиции и имевшая целью доказать существование «еврейского заговора» для установления мирового господства (подробнее об этом см., напр., в кн.: *Кон Н.* Благословение на геноцид: Миф о всемирном заговоре евреев и «Протоколы сионских мудрецов». М., 1990). — *Ped.*

[14] См.: *Чернявский Д. А.* Глазами психиатра... // Кон Н. Указ. соч.

[15] The Russian mentality: Lexicon. Katowice,1995. (See items: «Handing over — Yielding oneself», «Godbearing nation», «Conciliatorinness», «Tsar».)

[16] Ibid. (See items: «I, We, Thee», «The land soil», «Holy Russia».)

[17] *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

[18] *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности // Фрейд З. «Я» и «Оно»: Труды разных лет. Тбилиси,1991. Кн. 2.

[19] Баня: в народной традиции — место обитания черта, семантически также связана с похоронным обрядом (т. е. смертью, потерей).

[20] Обрезание — религиозно-мистический обряд удаления крайней плоти мужского полового органа. Известно у многих первобытных народов как часть возрастных инициаций — посвящения юношей в разряд взрослых мужчин. В иудаизме стало одним из основных признаков конфессиональной принадлежности; делается на восьмой день после рождения. — *Ped.*

[21] Кибу́ц (др.-евр. «группа») — поселение-коммуна сельского типа в Израиле. — *Ped.*

[22] *Аникин А.Е. и др.* Из истории русских слов: Словарь-справ. М.,1993. С. 70, 71.

[23] Лурия Ицхак (1534—1572) — создатель одного из основных течений каббалы (см. примеч. 6 на с. 60). — *Ped.*

[24] См. примеч. 6 на с. 15.

[25] *Бродский И.* Меньше единицы // Бродский И. Набережная неисцелимых. М., 1993.

[26] *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М.,1996. С. 30; *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989.

[27] *Керлот Х. Э.* Словарь символов. М.,1994. С.15; *Юнг К. Г.* Архетип и символ. М., 1991.

[28] *Кантор А.* Указ. соч.

[29] *Бикштейн Л. С.* Идея Завета, народ и личность в библейской традиции. М.,1991; *Seltzer R.* Jewish people, Jewish thought. N.Y., 1989; *Birnbaum P.* Encyclopediaof Jewish concepts. N.Y., 1979.

[30] *Miroshnik K.* Three generations of immigrants in Israel // Jews in Eastern Europe (Jerusalem). 1995. N 1(26).

[31] В этом ряду публичная (нередко навязчивая) поддержка российских правительств отдельными еврейскими активистами, особенно за рубежом, например: «непременно помогите Гайдару (Чубайсу и т.д.), а не то будут погромы!» Факты подобного рода, с нашей точки зрения, есть проекция советского еврейского конформизма — приспособления к власть имущим, доходившего иногда до самоуничижения — еврейского антисемитизма (таковы печально известные фигуры Ц. Солодаря, В. Магидсона и даже дважды Героя Советского Союза Д. Драгунского — председателя Антисионистского комитета советской общественности, созданного по решению руководства КПСС в 1983 г.). Аналогично также публичное подчеркивание еврейских страданий и неумение объяснить, в чем же тебя ущемляли, вызывающее вполне понятную иронию простых русских людей, судя по их письмам и устным откликам (выступление А. Гербер по телевидению в программе В. Листьева,1994 г.).

[32] *Урсано Р., Зонненберг С., Лазар С.* Психодинамическая психотерапия. М., 1991. С.131.

Олег Пухляк
Рига, Латвия

ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ТРУДАХ МАРКА ВАЙНТРОБА

Жизнь уже не раз доказывала, что люди, лишенные своей истории, корней, — это только биомасса, марионетки в умелых руках[1]. Только знание того, что было вчера, позволяет понять то, что происходит сегодня, и с определенной уверенностью предугадать, что будет завтра. Но сегодня все обречены на бег: кто-то — за лучшей жизнью, кто-то — просто за возможностью выжить. А когда бежишь во всю силу, оглядываться непросто. Замкнутый круг.

И все же забытые имена возвращаются. Одно из таких имен — Марк Данилович Вайнтроб. Рижанам, интересующимся историей, это имя известно по книге воспоминаний эмигрировавшего в Канаду рижанина — художника Евгения Климова[2]. «Трагедия рижского златоуста» — так называется глава книги, посвященная Марку Даниловичу.

Судьба М. Д. Вайнтроба действительно трагична. Начиналось все безоблачно. Он родился в 1895 г. в Киеве в семье довольно состоятельных родителей. Будучи сравнительно молодым, получил в Москве ученое звание приват-доцента. Проявил себя как великолепный оратор, читая лекции без каких-либо записок, цитируя наизусть целые страницы из древних философов. Позднее за эту черту его и прозвали в Риге рижским златоустом. Однако вскоре его жизнь круто изменилась. Как, впрочем, и у всех граждан Российской империи. Эмигрировав после революции в Ригу, М. Д. Вайнтроб оказался практически без средств к существованию.

Академической наукой хорошо заниматься в политически и экономически стабильных системах. Особенно если эти системы не лишены патерналистских тенденций и старательно финансируют неприкладные науки, служащие душе и культуре и создающие государству ощущение престижа. В системах же нестабильных, подчиненных законам броуновского движения, не до престижа — быть бы живу. А когда система стабилизируется, рынок диктует финансирование наук прикладных, служащих телу и прибыли, причем дающих отдачу не завтра, а сегодня.

Ясно, что в таких условиях гуманитарные науки далеки от процветания. Так же, как и служители этих наук. Чтобы хоть как-то сводить концы с концами, М. Д. Вайнтроб подрабатывал в газете «Сегодня». Несколько изменилось его положение после открытия 16 октября 1921 г. Русских университетских курсов, которые по имени их основателя и руководителя называли Арабажинскими, — фрагмент рижской жизни, исчерпывающе описанный С. Ковальчук[3]. Курсы давали возможность рижанам, недостаточно хорошо владевшим государственным языком, получить образование на русском. Изначально курсы складывались как многонациональное учебное заведение: на его открытии, состоявшемся в Доме Черноголовых, присутствовали представители не только русской, но и латышской, еврейской, прибалтийско-немецкой интеллигенции. Таким же был преподавательский и студенческий состав курсов. Известно, что в 1926 г. на них училось (от общего числа курсистов) 60 % русских, 25 % евреев, 5 % латышей, 10 % поляков, литовцев и эстонцев.

М. Д. Вайнтроб читал здесь историю философии и логику. Заработки были минимальные — 1/5 от «нормального» гонорара, как сказано в юбилейном сборнике курсов, вышедшем в 1926 г.[4] Под «нормальными» гонорарами подразумевались довоенные. Тем не менее в этих условиях, когда преподавание можно назвать не столько средством к существованию, сколько миссионерской деятельностью, М. Д. Вайнтроб опубликовал около 40 статей и 11 книг, не потерявших своей актуальности и сегодня[5]. При этом Вайнтроб — один из наиболее активных сотрудников научного общества курсов. После Арабажина он второй по количеству прочитанных здесь докладов.

В конце 30-х, когда курсы закрылись, М. Д. Вайнтроб стал директором Рижских еврейских педагогических курсов.

Надвигавшаяся война заставила М. Д. Вайнтроба эмигрировать в США. Было понятно, что судьба Латвии, оказавшейся на пересечении интересов Германии и СССР, предрешена. Причем для Вайнтроба был опасен любой исход: фашистские власти преследовали бы его как еврея, советские — как русского белоэмигранта. Однако недостаточное знание английского языка не позволило М. Д. Вайнтробу осесть в США, и в начале 1941 г. он вернулся в Латвию, уже советскую. Еще полгода — и Латвия стала частью «Остланда», германской провинции. И если в советской Латвии Вайнтроб мог позволить себе открытое непризнание советских ценностей и несотрудничество с советскими властями, в «Остланде» его ждала судьба, уготованная гитлеровцами всем евреям. В этих тяжелых условиях он сделал попытку лишить себя жизни, но был спасен друзьями. Были собраны средства, позволившие ему укрыться на хуторе. Но когда средства закончились и реальной стала угроза выдачи оккупационным властям, М. Д. Вайнтроб принял яд. Это случилось зимой 1941—1942 гг.

М. Д. Вайнтробу не было еще и пятидесяти лет — юношеский возраст для ученого-гуманитария. Но сделано было много. Важно, чтобы все это не осталось сокрытым на библиотечных полках, а было востребовано и осознано.

Одна из центральных тем, получивших освещение в творчестве М. Д. Вайнтроба, — *проблема национального самосознания*, понимаемая им в общемировых масштабах и применимая к любому народу[6].

Что же такое национальное самосознание? Не мешает ли оно проявлять человеку свою индивидуальность или, наоборот, чувствовать принадлежность не только к национальной группе, но и к более широким общностям?[7]

Действительно, это вопросы, которые волнуют мир конца XX в. ничуть не меньше, чем в первой половине столетия.

Вспомним хотя бы многочисленные дискуссии последних лет о том, что такое «политическая нация» и должна ли она быть моноэтнической, проводившиеся в Латвии и так и не давшие какого-либо четкого ответа.

Итак, что же определяет понятие «нация»?

Прежде всего бросается в глаза антропологический принцип единства расы в соматическом смысле. Но на практике такое единство характерно для первых шагов человеческой цивилизации. В современном мире этот принцип не действует[8]. Много значит единство языка, но это не является определяющим. Часто для представителя одной нации родным языком становится язык другого народа, но это вовсе не обязательно влечет за собой исчезновение чувства национального самосознания. Это верно так же, как и то, что существование множества диалектов не означает раздробления нации: ведь немцами ощущают себя и баварцы, и тирольцы, а латышами — и курземцы, и латгальцы.

Соглашаясь с тем, что нацию характеризует единство культуры, М. Д. Вайнтроб ссылается здесь на О. Бауэра, В. Д. Медема, С. М. Дубнова и Н. Я. Данилевского, но в то же время говорит о том, что трактовка понятия «культура» всегда слишком обобщается, и за этим обобщением теряется конкретика, ибо такая трактовка не определена ни по количеству, ни по качеству[9].

В 1921 г., отвергая политическое единство как обязательную характеристику нации, М. Д. Вайнтроб писал: «...в пределах государства, но совершенно независимо от него, а часто и вопреки ему могут существовать любые национальные объединения. Всмотревшись в варварские попытки некоторых государств уничтожить национальную самостоятельность так называемых национальных меньшинств, легко убедиться, что многонациональное государство есть факт и притом факт, иногда достигающий душу потрясающей реальности»[10].

Формулируя свой ответ на то, чем же определяется нация, М. Д. Вайнтроб соглашается с М. Лазерсоном[11], считавшим, что «только осознание себя в качестве члена определенной нации является решающим при определении понятия нации»[12]. Вайнтроб называет это психическим (психологическим) объединением, которое может даже не осознаваться его носителем, но всегда будет заставлять его поступать так, а не иначе. Объединение по языку — это только языковое объединение. Люди могут понимать друг друга, но не обязательно при этом чувствовать свое единство. Объединение по государству — государственное

или бытовое объединение и т. д. Все эти объединения нуждаются в дополнительных стимулах, чтобы люди, в них входящие, чувствовали свою общность. И только чувство нации не нуждается в дополнительном стимулировании.

Но как быть с тем, что мир XX столетия — это мир межнационального, межгосударственного общения? Не станет ли национальное самосознание помехой для создания мультикультурного общества в масштабе страны, континента, мира?

Вовсе нет. Даже более того, чувство национального самосознания поможет установлению такого общества. Здесь как бы выстраивается цепочка, в которой роль первого звена играет самосознание человеком себя как личности, индивида. Затем следует ряд звеньев: «я — часть семьи», «я — часть коллектива» и т. п.; важную роль играет осознание себя как части нации, и затем уже следует ощущение себя частью государства, частью мира. Разрыв цепочки в одном звене означает неизбежное отсечение последующих звеньев. Человек, не осознающий свою принадлежность к нации, принадлежность к государству, сможет признавать ее только на словах. На деле это не будет частью его жизни. Еще хуже, если цепочка будет состоять только из одного-двух первых звеньев, тогда речь идет о маргиналах, чувствующих себя чуждыми вообще всякой общности. Дробление цепочки может происходить как по естественным причинам, так и вызываться искусственно, но в любом случае оно приводит только к негативным, деструктивным последствиям.

В этой связи М. Д. Вайнтроб отмечает, что поскольку Европа последних столетий практически не знает мононациональной государственности, то часто для укрепления государств в них проводилась политика ассимиляции народов, оказавшихся меньшинством. Он пишет: «Процесс национальной ассимиляции начинается насильственным изменением в бытии нации какой-либо области внешних форм, могущих служить хранителем ее самостоятельности», но, раз начавшись, этот процесс может закончиться только с «устранением последней, оставшейся единственной группы фактов, символизирующих ее своеобразие»[13]. Это происходит потому, что национальное чувство всеобъемлюще, как уже говорилось выше, и оно не смиряется со своим частичным «усечением». Выпадение из сферы участия национального сознания любого из участков сознания «должно повлиять на бытие нации и при этом тем сильнее, чем значительнее и интенсивнее были сосредоточены на нем силы национального сознания»[14]. Так как национальное сознание «стремится участво-

вать универсально во всех спецификациях сознания индивида, то, будучи изгнано или подвергаясь опасности изгнания из той или иной области, оно по необходимости тем сильнее должно сосредоточиваться на других областях сознания»[15].

Что это значит? Это значит, что если национальную группу вытесняют из политической, к примеру, сферы, она устремляется в экономическую. Если ее вытесняют из сферы легитимных действий, она вступает в нелигитимную сферу. Винить ее за это — то же самое, что винить камень, разбивший окно, вместо человека, бросившего этот камень. При этом обостряется национальная агрессивность, национализм нации, испытывающей вытеснение из той или иной сферы приложения сил. Как пример М. Д. Вайнтроб приводит проявления итальянского национализма у Данте, когда над Италией вставала угроза потери национальной самоидентификации, немецкого — у Фихте времен наполеоновских захватов в германских землях, французского — у Гюго времен франко-прусской войны. Вайнтроб говорит, что все национально-агрессивные места из Ветхого Завета относятся ко времени опасности полной ассимиляции древних израильтян со стороны соседних государств[16].

Это позволяет сделать вывод: угроза потери национальности влечет за собой национализм, не свойственный национальному самосознанию в нормальных условиях. Если принять этот вывод М. Д. Вайнтроба, то из него можно вывести следствие: ассимиляция содействует не созданию мультикультурного общества, а взаимной агрессии наций и нестабильности государства, чем всегда будет пользоваться любая заинтересованная сила. Стабильность возникает только на основе взаимного уважения и сотрудничества.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Пухляк О.* Рижский златоструй М. Д. Вайнтроб // Диена. 1997. 4 апр.

[2] *Климов Е. Е.* Встречи в Петербурге, Риге, русском зарубежье. Рига, 1994.

[3] *Ковальчук С.* «Природа знать не знает о былом»: Вспоминая профессора Константина Арабажина // СМ-Сегодня. 1994. 13 июня.

[4] Русские университетские курсы в Латвии: Юбил. сб. (1921—1926). Рига, 1926. Вып. 2.

[5] См.: *Абызов Ю.* Русское печатное слово в Латвии, 1917—1944 гг.: Биобиблиогр. справ. Stanford (Calif.). 1991. Ч. 1.

[6] См.: *Грибовский В.* По поводу книги М. Вайнтроба «К проблеме национального творчества» // Рижский курьер. 1922. № 510.

[7] См.: *Пухляк О.* Ассимиляция — путь к нестабильности: Проблема национального самосознания в трудах М. Вайнтроба // Гешарим (Рига). 1997. № 10. С. 12, 16.

[8] *Вайнтроб М.* Вопросы мировоззрения и искусства. Рига, 1937. С. 85.

[9] *Вайнтроб М.* К проблеме национального творчества: Национальное творчество в искусстве. Рига, 1921. С. 64.

[10] Там же. С. 27.

[11] Подробнее об М. Лазерсоне см. в ст. С. Ковальчук, помещенной в настоящем сборнике (С. 390—393). — *Ред.*

[12] *Вайнтроб М.* К проблеме национального творчества. С. 54.

[13] Там же. С. 64.

[14] Там же.

[15] Там же. С. 74.

[16] Там же. С. 70—71.

Абрам Клецкин
Рига, Латвия

ЕВРЕИ И МУЛЬТИКУЛЬТУРНЫЙ МИР

Мультикультурность[1] — одна из существенных характеристик меняющегося мира, хотя сама по себе встреча разных культур в истории человечества не представляет собой нечто исключительное. Ойкумена в разные времена и в разных областях Земли бывала разной по величине, но она существовала всегда, и всегда существовали как тенденции обособления культур, так и тенденции, ведшие к их сближению и взаимообогащению. Стоит только вспомнить мировые религии или эллинизм и, может быть, особенно Ренессанс, проявившийся одновременно и в культурном самоопределении народов, и в осознании их принципиальной общности.

Уникальность современной ситуации даже не в размахе мультикультурных явлений, а, скорее, в их тотальности. Их невозможно избежать, они повсюду. Не только в мире, но и на улице, и дома, не только вне, но и внутри человека. Даже сознательно обособляясь от чужих культурных влияний во имя сохранения собственной культурной самобытности, культурные явления постоянно соотносятся с аналогичными проявлениями других культур.

Словом, нравится это кому-то или нет, мультикультурность мира, в котором мы сегодня живем, — одновременно свершившийся факт и развивающийся процесс. Это уже не вопрос выбора, а, можно сказать, судьба, от которой не укрыться, с которой надо жить. Вопрос в том — как?

Ведь мультикультурность, с одной стороны, — обретение небывалых возможностей как для каждой отдельной культуры, так и для каждой отдельной личности. Дело даже не столько в возможностях духовного обогащения чем-то ранее неизвестным, о чем, быть может, даже и не догадывались, или в росте многообразия связей с миром. Контакт с другими культурными мирами и их носителями дает ранее небывалую возможность через сравнение с другими гораздо лучше и глубже понять себя и свой культурный мир.

С другой стороны, мультикультурность несет в себе вызов и угрозу потерять собственный культурный мир, потерять свою идентичность, потерять самих себя.

Для растущего единства мира нет реальной альтернативы, если не признать таковой угрозу гибели человечества, которая сегодня несколько отодвинулась, но отнюдь не исчезла. Поэтому в ситуации мультикультурности надо научиться жить.

И здесь есть прямой смысл обратиться к тысячелетнему еврейскому опыту. Не только из-за его невероятной продолжительности, но и бесконечного многообразия, чаще всего приобретенного, применяя экзистенциалистскую лексику, в пограничных ситуациях, т. е. когда речь идет о жизни и смерти как отдельных людей, так и нации в целом.

Ведь недаром один из типичных еврейских анекдотов после Холокоста звучит примерно так: «Жили древние египтяне и жили евреи. Древних египтян нет, евреи есть. Жили древние вавилоняне и жили евреи. Вавилонян нет, евреи есть. Были древние римляне и были евреи. Римлян нет, а евреи есть. И т. д., до нашего времени, — был Гитлер и были евреи. Гитлера нет, а евреи есть...» Может быть, мы уже вышли хотя бы в полуфинал?

Как бы то ни было, еврейский опыт не просто выживания, но сохранения идентичности, естественно, не единственный (не надо далеко ходить за примером, достаточно вспомнить историю народа, на земле которого проходит эта конференция), но все же, по-видимому, самый многообразный. Особенно если учесть, что во всех, как теперь говорят, судьбоносных ситуациях он неизменно был заведомо слабейшей, как будто заранее обреченной на поражение стороной. При этом его опыт в диахроническом плане содержит то, что все человечество в синхроническом плане переживает сегодня, — мультикультурность не как нечто случайное или временное, не как выбор, а как данность, как судьбу.

Можно сказать, что это один из тех типичных для еврейства случаев в истории, когда оно проявляет себя в человечестве не столько как народ среди народов, а как некая функция человечества, как его своего рода испытательный полигон.

Только хотелось бы сразу подчеркнуть, что результат этого многотысячелетнего эксперимента на выживание имеет значение и, следовательно, должен быть осмыслен, прежде всего, самими евреями, потому что мультикультурность как процесс, в который вовлечено все человечество, сейчас только по-настоя-

щему разворачивается и, если отнестись к нему легкомысленно (по известной формуле: «это мы уже проходили!»), итог может оказаться весьма плачевным. Еврейский народ уже неоднократно убеждался в том, что в конечном счете для сохранения своей культурной и национальной идентичности наиболее опасными оказываются не столько эпохи жестоких притеснений и гонений, сколько как раз эпохи внешне как будто вполне благополучные. В известном выражении, что евреи будут существовать до тех пор, пока существуют антисемиты, как во всякой настоящей шутке, безусловно, есть доля истины.

Это звучит кощунственно, но ведь это правда, что Холокост, вопреки всем человеконенавистническим замыслам его организаторов, стал не только одной из самых страшных трагедий в истории, но и вызвал один из самых мощных всплесков еврейского самосознания, породивший не только государство Израиль, но и вернувший сотни тысяч, а может быть, и миллионы евреев по всему миру к своим историческим корням, к самим себе. Здесь стоит вспомнить принцип, заключенный уже в Торе[2]: страданиями нельзя гордиться, их нельзя ставить себе в заслугу, потому что их до́лжно воспринимать как возмездие за измену самим себе, своему духу. И, следовательно, единственный верный ответ на страдания — возврат к самим себе, к своей идентичности. Это требует мужества, даже беспощадности к себе, но это единственный способ не дать себя уничтожить, прежде всего морально, а значит, в конечном счете, — и физически.

Однако было бы чрезвычайно опасно свести вышесказанное к банальной сентенции: нет худа без добра. Всегда, но особенно сегодня, гораздо важнее нам всем не забывать, что по крайней мере столь же справедливо и противоположное утверждение: нет добра без худа!

Мультикультурность как путь к единению человечества абсолютному большинству наших современников, очевидно, представляется добром — как путь к максимально безопасному и дружественному миру.

Но современное культурное единение при всех своих действительно огромных положительных потенциях чем дальше, тем больше определяется по законам развития не самой культуры, но свободного рынка, на котором любая вещь или явление рассматриваются только с точки зрения их товарных свойств, их способности приносить доход.

Такое развитие таит в себе целый ряд серьезных угроз. На наших глазах сокровища национальных культур, особенно малых

народов, все больше преподносятся как экзотика, как материал для аттракционов и сувениров на благо процветания туристического бизнеса. Культура все больше теряет свою духовную составляющую, свою живую душу, как бы стесняется ее, всячески подчеркивая свой развлекательный потенциал.

Все больше оснований говорить о том, что эпоха обретает циничный характер в том смысле, как его определил замечательный польский еврейский поэт нашего века Юлиан Тувим, назвавший циников людьми, знающими цену всех вещей, но не знающими ценности. Ибо ценности, и прежде всего те, которые составляют суть культуры и человеческого существования вообще, не могут иметь цены по определению. Любовь, которую можно купить, уже не любовь и называется как-то иначе. То же относится и к дружбе, к добру, к совести и к таким старомодным понятиям, как счастье или смысл жизни. Сколько стоит ребенок? Человек вообще? Бог? Когда ценность человека приравнивают к цене принадлежащего ему имущества (он стоит, скажем, миллион долларов), он перестает быть личностью, его не существует, а есть только некий товар, для которого он служит этикеткой.

В современной действительности постоянно происходит подмена понятия культуры понятием культуры развлечений, понятия искусства — понятием шоу-бизнеса. Дело, конечно же, не в том, чтобы высокомерно обличать тягу современного человека к комфорту и развлечениям или его склонность к массовой нивелированной продукции шоу-бизнеса. Дело в том, чтобы четко осознавать опасность агрессивной практики редуцирования мира культуры до тех ее элементов, которым можно выставить цену и выгодно продать. Таким образом происходит дезориентация общества, при которой развлечение представляется не только главным, но и почти единственным смыслом культуры, а продукция индустрии развлечений, масскульт — подлинным искусством нашего времени, пришедшим на смену как народному, так и тому, что традиционно называлось высоким искусством. И то, и другое вытесняется из жизни общества в своеобразные резервации для патриархальных окраин, до которых бизнес пока еще просто не добрался, и для интеллектуальных, высоколобых кругов, которые из-за своей малочисленности на рынке мало что решают. Широкому же потребителю достаются главным образом вульгаризированные и приспособленные для массового сбыта выхолощенные обработки. Причем все это достигается отнюдь не насилием, а как бы с помощью демократического сво-

бодного выбора, можно сказать, всенародного голосования с помощью общепризнанных бюллетеней, имеющих форму денежных банкнот.

В чем можно винить индустрию развлечений? Мы имеем такую культуру, какую сами себе выбираем. Все происходит по честным законам рынка: спрос рождает предложение. При этом, правда, забывается, что верна и обратная формула: предложение рождает спрос.

Так проявляет себя один из самых характерных парадоксов времени: с помощью свободного, но недостаточно компетентного выбора из действительности, из жизни все большей части общества неуклонно вытесняется культура, прежде всего — искусство, которое во все времена было и остается пространством свободы личности, ее творческого самовыражения. Личности не только художника, но и реципиента, т. е. потенциально каждого человека.

Как бы то ни было, но при таком выборе любая национальная культура всегда не добирает голосов и остается в меньшинстве. И это понятно, потому что у нее все в порядке с ценностью, но вот с ценой — не очень. Она ведь создавалась и создается не на продажу, а для себя.

Среди многочисленных рассказов Агады[3] есть рассказ о флейте, хранившейся в Иерусалимском храме, который было бы здесь уместно напомнить. Была она из тонкого отполированного тростника. Флейту эту царь приказал покрыть золотой отделкой, после чего она потеряла чистоту звука. Сняли золото — и флейта стала звучать мелодично по-прежнему.

Процесс коммерциализации культуры все чаще приводит к тому, что современная мультикультурность обретает форму мультикультурности без культуры, а в безбрежном мировом потоке информации, несущем в себе якобы культуру и распространяемом с помощью всепроникающих и вездесущих масс-медиа, все меньше остается места для идентичной национальной культуры. Ибо бесконечный поток сериалов на телевидении, поп-музыки на радио и рекламы повсюду не является выражением никакой национальной культуры, даже если впрямую обращается, а точнее — эксплуатирует фольклорные мотивы или другие архетипические структуры.

Таким образом, современное развитие мультикультурного единения мирового сообщества со все большей вероятностью обещает национальным культурам, в первую очередь численно небольших, а затем и всех остальных народов, перспективу по-

степенного, не сразу бросающегося в глаза, можно сказать, почти комфортабельного исчезновения за ненадобностью, за непригодностью к тому, чтобы стать конкурентоспособным товаром.

Ведь как культура, так и искусство относятся к тому роду явлений, которые по своей природе не имеют цены, т. е. к ценностям. А если им и присваивается цена, то только в пушкинском смысле: «Не продается вдохновенье, но можно рукопись продать». Сейчас все более обычной становится практика покупки самого вдохновения. Одно из ярких ее проявлений — тот факт, что, к примеру, в американском кино, а постепенно не только в американском и не только в кино, главной фигурой давно уже стал продюсер — человек, распоряжающийся деньгами, который нанимает художников для получения не произведения искусства, а определенного товара. Вот мы и получаем чуть ли не на каждом экране в любом уголке земного шара, как правило, хорошо упакованный американский товар, а киноискусство, в том числе и американское, — самое демократическое из искусств нашего века — превращается в нечто редкое, малодоступное и, безусловно, элитарное, судьба которого мало кому из специалистов представляется радужной.

Так упорно акцентируя ваше внимание на угрозах, связанных с нынешними тенденциями развития мирового культурного процесса, ни в малейшей степени не хочу никого пугать и, более того, надеюсь, что твердо придерживаюсь традиции, идущей от древнееврейских пророков, которые принципиально отличались от любого рода предсказателей судьбы, жрецов и гадалок тем, что ставили своей задачей не предсказание того, что неизбежно свершится, а предупреждение о возможном или вероятном будущем, чтобы люди осознали существование той или иной угрозы и приняли соответствующие меры.

Человек перед лицом будущего ничем не должен напоминать кролика перед удавом, что, безусловно, требует не только прозорливости, но и мужества смотреть правде в глаза и не впадать в паники. Как говаривал один из наших мудрых современников: «Одни, встречаясь на пути с ущельем, думают о пропасти, а другие — о мосте. Я, — говорил он о себе, — принадлежу к последним». Не отворачивать глаза от угрозы и думать о том, как построить мост, — это тысячелетняя еврейская интеллектуальная традиция, которая и ныне, и присно, и во веки веков способна сослужить человечеству и отдельным его представителям хорошую службу.

Итак, имеется, на наш взгляд, реальная опасность, может быть, правильнее было бы определить ее как реальный вызов

(то, что американцы называют *challenge*) национальным культурам и их будущему в мире, идущему к своему единству по наиболее преуспевающей в настоящее время и, надо помнить, принесшей ему немало добра западной, в большой мере — американской модели, в которой движущей силой является свободный рынок, постепенно во все большей степени вовлекающий в свой круговорот и подчиняющий своим законам все без исключения области человеческого существования. А с другой стороны, есть тысячелетний еврейский опыт сохранения себя, своей идентичности, своей культуры как раз в ситуации постоянной угрозы выживанию.

Очевидно, следует попытаться вычленить некоторые, по возможности наиболее существенные факторы этой редкостной витальности и попытаться понять, применим ли сегодня и в какой степени этот опыт как для современных евреев, так и для человечества в целом. При этом речь, естественно, ни в коей мере не идет о каких-то рецептах, о некой панацее, но, по-видимому, о принципах, которые, вероятно, имеют аналоги и в других культурах, и, следовательно, между ними возможен диалог, способствующий тому, чтобы в каждом из участников диалога полнее и глубже осознавались присущие именно данной культуре ответы на вызов, предъявленный временем.

Вероятно, эти ответы должны иметь много общего по существу, но и столь же неизбежно должны быть весьма различными по способу осознания и форме выражения. Так, собственно, и было до сих пор: все культуры росли из общей почвы действительности, но никогда не были клумбой цветов одного сорта и цвета, пусть и самых замечательных, но всегда являли друг другу и составляли вместе все многообразие, которое столь же органически присуще только еще одному из известных нам феноменов — самой природе.

Здесь мне хотелось бы сделать до неприличия банальное заявление: живое существует до тех пор, пока живет. Конечно, это высказывание на уровне и масла масляного и Волги, которая впадает в Каспийское море, и даже лошадей, едящих овес и сено. И все-таки, когда говорят о национальной идентичности, о национальной культуре, частенько разговор сводится к выявлению неких неизменных характеристик и особенностей, якобы изначально и вечно присущих той или иной человеческой общности и без которых она перестает существовать.

Не надо особенно далеко ходить за примером. Не так давно в Латвии была предпринята попытка инвентаризировать, составить список признаков, который, по мнению его составителей, будет содержать все то, что определяет национальную идентичность и должно во что бы то ни стало оберегаться и сохраняться. Но живое, в отличие от механизма, не может существовать, постоянно не видоизменяясь. Любая попытка сохранения чего-то в неизменности не может быть чем-то большим, чем имитация жизни.

Думаю, что здесь самое время вспомнить о традиции равноценности по значимости Торы письменной и Устной Торы[4]. Но прежде всего я должен извиниться перед знатоками еврейской традиции: в своем изложении я буду опираться на самые общеизвестные в этой традиции положения, не вдаваясь в тонкости, чтобы не усложнять восприятие минимально необходимого уровня. Нет Священного Писания — Торы без его толкования — Талмуда[5]. Не тот раввин, кто знает и руководит предписанными в религии ритуалами. Это в иудаистской традиции вправе совершать любой взрослый член общины. Раввин — тот, кто способен толковать Тору, объяснить другому, каким образом он должен жить и действовать по законам Торы в том реальном мире, в котором он живет и который бесконечно отличается от мира времен их провозглашения.

Другими словами, иудаистская традиция антидогматична по всей своей сути, она требует от следующего ей не заучивания, а верности духу, но не букве. Евреи за тысячелетия своего существования были вынуждены скитаться по миру, неоднократно теряли свою территорию, язык, единство культурных проявлений, т. е. чуть ли не все, что обычно связывают с определением нации. И все-таки ни они сами и никто другой никогда не подвергал сомнению их существование как народа и духовную идентичность. Все постоянно менялось, неизменным оставалось только отношение к себе и к миру: меняйся, не изменяя себе, тем принципам, что изложены в учении и вошли в плоть и кровь народа настолько, что им следуют, даже не осознавая этого.

Из сказанного отнюдь не вытекает, что не надо опасаться потери своего языка, территории или культурных традиций. Вспомним, как бесконечно трагична была история этих потерь. Подумаем и над тем, с какой невероятной энергией на глазах всего мира сегодня еврейский народ отстаивает право на свою землю, восстанавливает, вернее сказать, создает заново свой язык, формирует — и тоже заново — культурное единство нации.

Опыт еврейского народа продемонстрировал предел, за которым уже невозможно существование народа, показал, что этот

предел, к счастью, значительно дальше, чем принято думать. Но, как говорится, не дай Бог никакому народу на своей шкуре проверить это еще раз. Главное в еврейском опыте — не отказ от чего бы то ни было, но *способность* отказаться, когда нет другой возможности сохранить себя и свою сущность, которая может быть только творческой сущностью, способностью постоянно творить себя и свой мир заново, ни в коей мере не отказываясь от прошлого, но находя в нем источники вдохновения. Это, несмотря на все тяготы, придает жизни невероятную наполненность и богатство. Вспомним Бориса Пастернака:

И должен ни единой долькой
Не отступаться от лица.
И быть живым, живым и только.
Живым и только. До конца.

Это, правда, требует и от народа, и от каждого его представителя веры в себя и в свои способности справиться с проблемами, с которыми сталкивает тебя жизнь. Пусть мне простятся мои сугубо личные воспоминания. Человеком, оказавшим самое большое влияние на мое восприятие мира, был, по-видимому, мой отец. Не получивший почти никакого образования еврей-мастеровой, умевший, как мне кажется, почти все, что можно сделать своими руками. До конца своей жизни, а прожил он 82 года и работал до последнего дня, больше всего любил браться за то, чего еще никогда не делал, разобраться и сделать. Хорошо сделать и еще что-нибудь усовершенствовать. Когда ему говорили: «Ты же этого не умеешь!» — отвечал: «Но это же сделал человек. И я тоже человек». Для него не был бы смешным чудак из анекдота, который на вопрос «Ты умеешь играть на рояле?» ответил: «Не знаю, не пробовал». Разве это не напоминает вам известный ответ Эйнштейна на вопрос племянника о том, как он додумался до теории относительности: «Так бывает, все люди знают, что что-то невозможно, потом находится чудак, который этого не знал или в это не поверил, попробовал, и у него получилось».

Но не только готовность к самостоятельности и творческому отношению к жизни содержит в себе Талмуд. Он на каждой странице демонстрирует открытость диалогу, уверенность в себе. Когда она не перерастает в самоуверенность — это лучшая основа для свободной дискуссии. От ученика в еврейской традиции ждут не заучивания, а готовности задавать вопросы и аргументировать свою точку зрения. При этом, как правило, Талмуд

не указывает единственно правильный ответ на обсуждаемый вопрос, а дает возможность сделать каждому вывод из дискуссии в целом. Годами длился спор о подходе к Торе школы Гиллеля[6] и школы Шаммая[7]. Самое удивительное в нем — его разрешение. Раздался *Бат-Кол* — голос с неба: «Устами тех и других звучит слово Бога Живого, но поступать следует по толкованиям школы Гиллеля». Почему же так, если правы оба? Потому что в школе Гиллеля преподавали также мнение школы Шаммая, более того, его излагали всегда раньше собственных толкований. Таким образом, воздается не только за благородство: давая возможность ознакомиться с другими мнениями, ученикам обеспечивается возможность гораздо глубже проникнуть в суть дела и сделать более глубокие и обоснованные выводы.

Именно открытость диалогу, готовность к нему, как нам представляется, абсолютно необходима для того, чтобы мультикультурность вела к взаимообогащению культур, а не к их нивелированию. Отказ от диалога, самоизоляция в наши дни и невозможны, и бесплодны. Вне диалога нельзя понять ни других, ни себя.

Недаром идея диалогичности стала одной из ведущих идей нашего века. У одного из основоположников этого направления современной теоретической мысли, выдающегося мыслителя нашего времени Мартина Бубера[8] она непосредственно вытекала из сознательного освоения им еврейской традиции и, скорее всего, неосознанно сказалась на ходе размышлений таких разных ученых еврейского происхождения, как Нильс Бор с его принципом дополнительности, выдающийся психолог Лев Выготский или современный философ, создатель диалогики Владимир Библер[9], сделавших очень весомый вклад в развитие диалогического мышления. Мир, в котором другой, по Буберу, раскрывается для нас не как «Он» — нечто чужое и объектное, но как «Ты» — другое, но однородное — другое «Я», создается пространство для осознания себя и мира, а из разницы интеллектуальных потенциалов Я и Ты возникает интеллектуальный ток — энергия для созидания как в духовном мире вообще, так и в мире культуры.

Последнее, к чему бы я здесь хотел обратиться в еврейской традиции и что представляется мне актуальным в поисках ответа на вызов современного мультикультурного мира, — это принцип свободы личности в том варианте, который еще в начале этого уже уходящего века предложил наш земляк — ребе[10] Меир-Симха[11] из Двинска (ныне Даугавпилс в Латвии). Для иудаизма свобода воли человека — понятие основополагающее. Бог

предоставляет ему свободу выбора, и только потому он может нести перед Ним полную ответственность за то, как он эту свободу использовал.

Ребе Меир-Симха толковал это положение, исходя из библейского изречения: «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт. 1:27). Так как Бог в иудаизме не может быть изображен, ибо он есть всё, то, следовательно, человек подобен Ему не внешним видом, а по существу. Существо же Бога, по ребе Меиру-Симхе, — это «его абсолютная свобода, позволяющая ему диктовать свою волю всем созданиям, заставлять их подчиняться законам их собственной природы, которые он заложил в них, и четко предопределять их судьбу. Только человеку Бог дал свой «образ», т. е. свободу решения силой чистого разума». Бог соглашается как бы «отойти» и дать одному из Его созданий быть Ему равным, творить свой мир и отвечать за него.

Характерно, что примерно к таким же выводам, не обращаясь никаким образом к религиозным источникам, пришел выдающийся психолог современности Виктор Франкл, находясь в нацистском концлагере и найдя в себе силы рассматривать ситуацию как чудовищный, но эксперимент. По Франклу, человек от всех других живых существ отличается тем, что он свободен, в конечном счете он выбирает сам. Даже в концлагере, где все попадали в ситуацию унижений и постоянной угрозы смерти, одни вели себя как свиньи, а другие — как святые. Условия условиями, но в своем выборе он свободен до конца. Когда это говорит человек, прошедший Освенцим, Маутхаузен и Терезинштадт, это уже не просто слова.

Почему в нашем разговоре о мультикультурности мира так важны размышления ребе Меира-Симхи и трагический опыт Франкла? Потому что все, что мы говорили раньше — и готовность меняться, но не изменять себе, и способность к открытому диалогу, — под силу только свободному человеку, свободному обществу, людям, которые никогда не ищут виноватых на стороне. Да, условия могут быть благоприятные или неблагоприятные, но соглашаться с ними или противостоять им — это всегда мой выбор и, следовательно, это всегда только моя ответственность. Как говорит Виктор Франкл: «Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь тем, что я есть, в соответствии с тем, как я поступаю».

Итак, мой вывод из еврейского опыта для нашего времени — изменять свой мир, не изменяя себе, быть открытым к миру других, к диалогу с другими, быть свободным, т. е. не перекладывать

ни на кого ответственность ни за свой выбор, ни за его последствия.

Возможны ли другие выводы? Безусловно. У меня нет претензий на единоличное владение истиной, я, как любил говорить мой дед, не держу Бога за бороду. И самое главное — это противоречило бы тому, что сказано. Но ведь предложенные ответы были выбраны мною прежде всего для самого себя.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Написание этого термина на русском языке не устоялось — встречается и «мультикультуралыный» (производное от англ. *multicultural*), и «мультикультурный» (что более соответствует традиции русского словообразования). — *Ped.*

[2] См. примеч. 6 на с. 15.

[3] См. примеч. 5 на с. 43.

[4] См. примеч. 11 на с. 67.

[5] См. примеч. 2 на с. 14.

[6] Гиллель — великий иудейский законоучитель времен царя Ирода (I в. до н. э.). — *Ped.*

[7] Шаммай — выдающийся иудейский законоучитель, современник Гиллеля (см. примеч. 6) и его постоянный галахический (см. примеч. 1 на с. 14) оппонент. — *Ped.*

[8] См. примеч. 13 на с. 121.

[9] Библер Владимир Соломонович (р. 1918) — русский философ и культуролог. До конца 80-х гг. советские власти всячески препятствовали его профессиональной деятельности главным образом из-за игнорирования им обязательных упрощенно марксистских рамок философии. С начала 90-х гг. приобрел известность как один из оригинальных мыслителей современной России, создатель самобытной концепции философии культуры. — *Ped.*

[10] См. примеч. 10 на с. 67.

[11] Меир-Симха Кац-Коган (ха-Кохен) (1845—1926) — раввинистический авторитет. — *Ped.*

Николай Гордеев
Москва, Россия

ЕВРЕЙСКАЯ МЫСЛЬ И ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА

Как свидетельствует история, на протяжении более чем двух тысячелетий в основе европейской и исламской культур и наряду с другими продуктами местного и иного происхождения лежит еврейская мысль, которая также образует идейный стержень европейской культуры. Еврейские религиозные и философские идеи со времен эллинизма[1] играли ведущую роль в развитии основных сфер европейской цивилизации, и поэтому еврейскую культуру, по крайней мере в большинстве стран Европы, нельзя считать маргинальной — независимо от процента, который составляет еврейство в общей массе населения той или иной страны, и от степени ассимиляции, поскольку евреев постоянно отличала особая склонность к диалектическому мышлению и настойчивость в достижении религиозных, национальных и универсально-человеческих целей.

История знает немало имен замечательных еврейских мудрецов и ученых, философов и поэтов, чьи идеи находят все новое подтверждение в современной жизни и науке, а образы каждый раз по-новому переосмысливаются в литературе и, в частности, нашли перевоплощение в так называемых «вечных образах», персонифицирующих европейский духовный уклад. Чрезвычайно плодотворным оказался контакт иудаизма с культурами античности в эпоху эллинизма, но поставленные тогда задачи не были решены, и их решение было завещано последующим поколениям (речь идет о космогонических, космологических и эсхатологических проблемах, проблемах личности и т. д.). Накопленные при этом знания сохраняли и расширяли прежде всего еврейские ученые (арабские эрудиты сыграли менее значительную роль). Это происходило параллельно углублению талмудической[2] мудрости. В XI—XII вв. расцвет сефардской[3] религиозной и философской мысли, а также поэзии способствовал началу европейского Пре-Ренессанса в Провансе и Италии. Еврейские религия, философия и наука (прежде всего алхимия и астрология) оказывали чрезвычайно важное влияние на культурные процессы в Европе и сыграли исключительную роль в эпоху Возрождения, когда началась борьба за преодоление средневековой схоластики и вообще закоснелости средневековой традиции.

Особенно активно в этом направлении действовали крещеные евреи, использовавшие Танах[4], Талмуд, каббалу[5] и греческую герметику с элементами еврейского гностицизма для рационализации христианства, вплоть до его унитаризации и превращения в пантеизм, с параллельным преобразованием средневекового аристотелизма (путем привлечения платонизма и оккультизма, причем важную роль в этом играл еврейский гностицизм и прежде всего каббала) в рационалистическую науку (механицизм), что соответствовало и чаяниям европейских ученых[6].

Однако помимо деятельности новых христиан на ход и содержание Ренессанса оказывал инициирующее воздействие взлет еврейской мысли, выразившийся в расцвете сефардской философии, углублении талмудизма, создании и совершенствовании каббалы и слиянии каббалистической мысли с мессианским движением, особенно в лурианстве[7] (сочетавшем космогонические, космологические и религиозно-этические идеи с возвышенными иллюзиями мудрецов и утопическими устремлениями масс).

Не исключено, что идея крестовых походов, уничтоживших мусульманско-еврейский ренессанс, родилась отчасти под влиянием подслушанного страстного желания евреев вновь обрести Святую Землю. Ту же роль сыграла и мечта Колумба, откровенно высказанная им испанской королеве Изабелле, — мечта создать Новый Израиль после открытия пути в Индию.

Эти процессы находили отражение в христианском фольклоре, например в универсально-человеческой легенде об Агасфере[8], о Теофиле, в поэзии провансальских трубадуров идеи мистической любви ко Всесильному трансформировались в идеальную и земную любовь к Даме, в литературе и фольклоре Возрождения (например, драматургия К. Марло и У. Шекспира, «Народная книга о Фаусте» и т. д.).

Видимо, за основными литературными образами, по существу представляющими культурные архетипы, стоят переосмысленные или искаженные образы еврейских мудрецов, подвижников и мучеников и их европейских учеников. Таковы Шейлок, Просперо, Мефистофель (учителя), Дон Кихот (его прообраз — странствующий проповедник и вообще странствующий еврей),

Дон Жуан (еврейский мыслитель, одержимый мистической любовью к Творцу, — аналогия с поэзией трубадуров). Можно сопоставить образ Фауста, столь популярный в литературе, и Голема[9] (объект теоретических рассуждений мудрецов и персонажей народных сказаний). Речь, на наш взгляд, идет об учениках еврейских учителей.

Прежде чем перейти к изложению основной части темы, следует отметить, что в работе над ней принимал большое участие историк и искусствовед Владимир Львович Фрадкин, знаток античности и Возрождения.

Обращаясь к эпохе эллинизма, подчеркнем, что именно тогда произошло первое соприкосновение еврейской культуры с европейской, что оказало огромное влияние на западную религию, теологию и философию в средние века и позднее. Другая особенность эпохи — стремление к переосмыслению традиции, толкование методом аллегории, наделение древних текстов новыми смыслами в плане эсхатологических устремлений, синкретизация различных направлений и даже религий обусловливали создание многоплановых сочинений, подчас зашифрованных, с тем чтобы они были понятными только для узкого круга избранных. Это было характерно для греков в отличие от латинских эрудитов и оказало известное влияние на иудаистов. Такая многоплановость и зашифрованность была унаследована средневековьем и достигла апогея в эпоху Ренессанса, особенно у маньеристов, буквально перегружавших свои произведения смыслами. Но, с другой стороны, это способствовало созданию шедевров, отличавшихся выпуклостью, многогранностью и глубиной (например, драматургия Шекспира).

В период эллинизма еврейская диаспора, как известно, была весьма многочисленна, особенно в Сирии и Египте. Еврейство эллинистической диаспоры усвоило греческий язык и создало обширную литературу, часть которой сохранилась почти полностью (Септуагинта[10], Сивиллины книги[11] т. д.). Помимо сочинений, касавшихся исключительно еврейских проблем, в свет выходили труды, отражавшие влияние греческой философии, — стоиков и платоников, было заимствовано учение Платона о бессмертии души. Происходило слияние еврейского и египетского гностицизма, отличавшегося философским дуализмом (верой в высшее божество — демиурга). Еврей Артапанос провел аналогию между Моисеем и Гермесом Трисмегистом, которого греки отождествляли с египетским богом Тотом (Тот изобрел иероглифы, построил Гермополь и т. д.). Утверждалось, что Моисей перенял, в частности, алхимическую премудрость от Авраама, а Авраам — от Адама, который получил ее от Бога, будучи в раю. Образ Моисея — Гермеса, весьма популярный в эпоху Возрождения, и был одним из первых европейских «вечных» образов!

Некоторые даже полагают, что фактическое соединение евреев и язычников произошло только в области магии и астрологии, к которой египтяне, евреи и греки стали питать особое пристрастие во II в. до н.э., причем речь идет о всех слоях населения.

Легенда о Теофиле — христианине, обратившемся за помощью к еврею, общавшемуся с Сатаной, — искаженное средневековое представление о герметике и отражение враждебного отношения церкви к сынам Авраама. (Мотив мага, общающегося с Сатаной, восходит, впрочем, к еврейским представлениям о магии и чудесах — различаются чудеса, совершаемые Богом через посредство человека, и колдовство, которым человек занимается для себя, — мотив Фауста.) Очевидно, за этой карикатурой и клеветой стоит признание выдающейся роли евреев в развитии эллинистической, а позднее средневековой и ренессансной наук.

Еврейский гностицизм нашел отражение и в неоплатоническом произведении «Пимандр» с его образом Бога-Отца и Умадемиурга. А начало сочинения почти буквально совпадает с отрывком из книги Еноха, или, точнее, Ханоха[12] (II в. до н.э. — II в. н. э.). В книге сообщается о путешествии Ханоха до краев Земли, а затем на небо. У евреев и арабов существуют предания, будто он изобрел письменность, науку о звездах и т.д. (аналогия с Гермесом — Тотом). Енох — также если не вечный, то весьма популярный гностический образ эпохи эллинизма, средневековья и Ренессанса. В нем сочетаются черты ученого и странника.

Если говорить об ученых того времени, то нам более всего известен Филон Иудей[13], писавший о вечности мироздания, Провидении, свободе. Аллегорически толкуя Тору, он оставался горячим защитником иудаизма. Филон, по существу, является отцом неоплатонизма и христианства (сочетание идей вечного и трансцендентного божества с живым и всемогущим Богом). Учение Филона, оказавшее большое влияние на греческую, а через нее на христианскую философскую мысль, положило начало ее двойственности. Иудейские и эллинские корни лежат в основе образа Иисуса и характера апостола Павла, сочетавших в себе черты иудеев и иудео-эллинов. Филон, конечно, не увлекался магией, но многие неоплатоники тех веков прибегали к магическим обрядам.

С Енохом как странствующим евреем перекликается другой родственный ему, но гораздо более трагический образ, отличающийся гораздо большей силой, глубиной, широтой и универсальностью. Мы находим его в легенде об Агасфере, якобы ударившем Иисуса перед казнью или грубо с ним обошедшемся и за это обреченным странствовать до второго пришествия Иисуса. (Всего сохранилось 100 вариантов легенд — большей частью враждебных.)

Эсхатологические и мессианские мотивы явно указывают на иудео-эллинизм, но интерпретация искажена.

В одной из легенд Агасфером представлен безымянный ученик, который должен ждать Иисуса до его пришествия. Правда, имя героя, как и имя Еноха, отсылает нас к более древним эпохам. Агасфер — персидский царь, при котором евреи пережили одно из самых страшных гонений в истории, и, по мнению Е. Б. Рашковского, первоисточник легенды — мученичество евреев, отразившееся в празднике Пурим[14]. Имя — типичный перенос в фольклоре. Но, как писал М. Горький, главная идея образа — приверженность евреев к монотеизму. Поэтому справедливо мнение, что Агасфер — это весь еврейский народ, странствующий по земле и в душе до дня освобождения его и всего человечества. Следовательно, речь идет о человеке вообще — образе и подобии Всесильного.

Ученые находят в Торе[15], истории и литературе чрезвычайно интересные аналоги Агасфера — предки евреев (среди них можно назвать Каина и странника Авраама), Одиссей и арабский мифический герой Хадир. Система ассоциаций такова, что рядом с этим архетипом можно поставить пророков и многострадального Иова. Можно упомянуть русского купца Афанасия Никитина, познавшего в своих странствиях Единого Бога (через ислам) и, следовательно, совершившего свое главное путешествие в душе.

Образ Агасфера продолжает тревожить писателей и многих других, но он именно вечен и настолько велик и целен, что все переосмысления бледны и безуспешны. Пожалуй, только однажды родственный ему образ достиг вершин духа и искусства — гигантская фигура Дон-Кихота, рыцаря Печального Образа и Возвышенных Иллюзий.

К сожалению, весть об Агасфере до нас донесли юдофобы, что лишний раз подчеркивает двойственность европейской культуры.

После эллинизма в европейской культуре наступил период длительного затишья (единственное исключение — двор Карла

Великого). Но в XI—XII вв. родиной Пре-Ренессанса стал Прованс. На провансальском пятачке — иноязычной периферии по отношению к Испании и испано-арабскому ареалу — испанский, арабский, еврейский фольклор и литература взаимодействовали с местным фольклором и литературой (на родном языке и латыни) при активном посредничестве евреев: население Прованса не могло освоить арабскую культуру из Испании, ибо не понимало ее и даже не знало арабского языка, тогда как евреи, эмигрировавшие в Прованс из Испании, были носителями арабско-еврейской культуры и ее основными созидателями.

Однако арабско-еврейская культура не могла быть принесена и с Востока крестоносцами: вопреки общераспространенному мнению (весьма наивному) рыцари Креста, в том числе провансальские властители и феодалы (прежде всего графы Тулузские), были неспособны на это: они, наоборот, уничтожили исламский ренессанс, завоевав Сирию и Палестину.

Между тем известно, что в Испании XI—XII вв. наблюдался расцвет еврейской поэзии и философии. Особенно заметными фигурами являлись философ-неоплатоник и выдающийся поэт Соломон Ибн Гебироль, философ и поэт Иегуда Галеви и поэт Моисей Ибн Эзра. Родственник последнего, Авраам Ибн Эзра — поэт, философ и астроном, много странствовал и подобно многим сефардам был в Провансе, где жило немало литургических поэтов (Калонимус Наси из Бокера, Соломон бен Иосиф из Авиньона, Соломон бен Исайя из Ниццы). Из светских поэтов наиболее известны Авраам бен Исаак Бедерси и его сын Иедая бен Авраам (ок. 1270 — ок. 1340). Авраам бен Исаак переписывался с Галеви Абулафией.

Помимо испанского влияния провансальские евреи испытывали влияние ашкеназских[16] мудрецов в области теологии, и неслучайно на этом перекрестке вспыхнул спор между сторонниками и противниками Маймонида[17].

В Провансе в XIII в. возникли первые группы каббалистов.

Такая атмосфера свободного и напряженного творчества на юге Франции могла возникнуть только потому, что провансальские феодалы отличались большой терпимостью и при их дворах было немало евреев, которые также занимали и высокие посты в администрации. Население дружелюбно относилось к сынам Авраама, и церковь катаров (еретическая христианская секта в XI—XIV вв. — *Ред.*), видимо, воспринимала идеи иудаизма, по крайней мере отдельные ее направления — возникла даже секта «обрезанных»[18]. Авраам Абулафия, склонявшийся к гностициз-

му, писал, что он встречался с мудрецами, представляющими иную религию, и высоко о них отзывался, — речь могла идти только о катарах.

Все эти факты достаточно хорошо известны, равно как и рецепция испанской культуры не только провансальской культурой, но и властителями Прованса — параллельно аналогичным событиям в Европе (деятельность Ансельма и Абеляра). Так, граф Раймонд Тулузский ввел в употребление астрономические Альфонсовы таблицы.

В столь благоприятной обстановке терпимости и интеллектуального раскрепощения возникла поэзия трубадуров, полная жизнелюбия и раскованности, сведения души с небес на землю, ставившая земные радости выше небесных, обличающая пороки официальной церкви. В центре поэзии утвердился культ Дамы, который, по мнению С. Льюиса, не восходит к культу Святой Девы. Полагают что источник поэзии трубадуров — стихи античных поэтов, например Овидия[19]. П. Базан отмечает влияние неоплатонизма на куртуазную поэзию[20]. Действительно, по словам трубадура Видаля, Бог дал Даме больше совершенства, чем оставил себе. Поэты объявляют себя слугами Дамы, тоскуют по ней, получают любовь как награду. У некоторых, как у Джауфре Рюделя, это сочетается с любовью к Святой Земле (политой, кстати, кровью крестоносцев и местных жителей).

Гильем де Сант-Лейдьер видит в глазах Дамы «свет небесных сфер», слагает песни на манер «мольбы о Милости». Каденет выводит мудрость любви из букв алфавита. В стихотворении Гирата де Калансона во дворец любви ведут пять дверей и четыре ступени. Он различает любовь земную и возышенную[21].

Все это — мотивы, общие для куртуазной поэзии, носящей явные следы влияния неоплатонизма. Однако Генрих Гейне написал прекрасную поэму о поэтической эстафете Иегуда Галеви — Джауфре Рюдель. Первый писал о любви к Святой Земле, а второй — о дальней любви к принцессе Триполийской, созвучной любви к Господу. Галеви, по преданию, умер в Иерусалиме под копытами арабского коня, а Рюдель — в Триполи на руках у принцессы[22].

Оба, казалось бы, написали прекрасные стихи, но Рюдель на самом деле был вооруженным пилигримом, т. е. крестоносцем, а Галеви — пилигримом духовным. Заметим, что поэт-крестоносец родился чуть ли не в год смерти Галеви.

Восприятия других мотивов не столь очевидны. Но «свет небесных сфер» в сочетании с «мольбой о Милости», магия букв и

ступени и двери, ведущие к любви, и противопоставление любви возвышенной любви земной, бесспорно, указывают на влияние неоплатонизма. Однако средневековый неоплатонизм и тем более ренессансный необходимо содержит элементы гностицизма еврейского и по первоначальному происхождению, и в силу того, что проводниками гностицизма и его более поздней формы — каббалы выступили новые христиане, т. е. крещеные евреи. Других посредников не было, а евреи находились рядом и всегда были готовы поделиться знаниями. Несомненны и контакты иудеев с христианами (таков пример Абулафии). Далее, нельзя исключить и возможность влияния испанской и провансальской еврейской поэзии, которая в Провансе пользовалась большим почетом, и там были представлены все виды и все жанры поэзии.

Впрочем, есть и косвенные аргументы. Автор жизнеописаний трубадуров, вышедших в конце XVI в., Жан де Нострадам[23] приводит некоторые сведения биографического характера, могущие быть восприняты как намеки: предки писателя были крещеными евреями и жили в Провансе. Так, трубадур Маркабрюн из Пуатье поселился в Провансе со своей матерью, происходивший из рода Щаббот (Шабат?), — ученой женщиной, высоко эрудированной по части словесности и поэтессой, ведавшей весьма популярным «Судом Любви» в Авиньоне. Трубадур Саварик де Маллеон женился на женщине из рода Леви, отличившейся в поэзии, музыке и других науках. Третий интересующий нас трубадур происходил из Пюимуассона или Монпелье (центр еврейской культуры в Правансе) и был прозван Любомудром и Отцом Опыта. Он предавался чтению отменнейших книг, отличался воздержанием, дружил с лекарем и астрологом. Дуран — знаменитая еврейская фамилия. Один из Дуранов был лекарем в провансальском городе Арле (в эпоху средневековья). Отметим, что в сферах правоведения, астрологии и медицины евреи Прованса играли выдающуюся роль (как и в других странах).

Нострадам подчеркивает исключительную воздержанность и любовь к отменнейшим книгам, стараясь, видимо, тем самым подчеркнуть еврейское происхождение Дурана, но не смеет сказать об этом открыто (к подобным намекам прибегает и Сервантес в «Дон-Кихоте»).

Примечательно, что сам Жан де Нострадам был прокурором окружной судебной палаты в Провансе, т. е. юристом, а его брат — знаменитый врач и астролог Нострадамус. В предисловии автор жизнеописаний пишет, что выпустил эту книгу по на-

стоянию Раймонда де Сольера, правоведа в Эксе, правоведа Жана Жюдичи, правоведа из города Массы, а также Леонарда Косме, адвоката судебной палаты в Провансе. Все трое были друзьями Нострадама и одной профессии с ним и Гильемом Дураном. Раймонд де Сольер — писатель, ученый и историк, написавший «Провансальскую хронику». Он был гугенотом, подобно отцу Астрюку, первому критику Библии. Астрюк — также известная еврейская фамилия (известен Астрюк Дуран — ученый с острова Мальорка). Видимо, среди гугенотов было немало крещеных евреев. Не исключено, что друзья Нострадама также были еврейского происхождения. Но тогда откуда у них такой интерес к провансальской поэзии?

В Провансе, где крестовый поход 1206 г. сыграл трагическую, хотя и не столь роковую роль, как на Востоке, сохранилось мало или совсем не сохранилось материалов о влиянии еврейской поэзии на творчество трубадуров, тогда как в Испании известны, например, трубадуры-евреи Педро Феррус, Гара Фернандес де Херен и др. Но это влияние несомненно. Правда, у еврейских поэтов на первом плане любовь к Богу и Святой Земле, а уж затем к человеку и женщине. У трубадуров же произошла подмена этих образов.

Очевидно, образ Дамы также вечен, как и образ Мириам (у поздних трубадуров они переплетаются и взаимозаменяются).

Эпоха Возрождения, как уже сказано, начинается со времен трубадуров, а эпоха средневековья по существу кончается с Ренессансом. Старое и новое сосуществуют полтысячи лет. Они сосуществуют, например, в алхимии, где внутри древней мифологии рождается новая, более рационалистичная. Усвоению алхимической науки способствовал, например, еврей-алхимик Авраам де Порталеон. Ту же роль играет и астрология, которой воздавал должное, в частности, Давид Ганз, астроном и знаток каббалы, коллега И.Кеплера и Тихо Браге. В эпоху Возрождения герметика и каббала сливались с теологией и со всеми накопленными к этому времени знаниями. Проповедуется универсальное знание — пансофия. Знаменитая Александрийская школа, действовавшая в эпоху эллинизма, была по существу рационалистической: из афинских философов к ней примкнул только Теофраст. Александрийцы уделяли большое внимание астрономии, математике, геометрии и практической механике, как в Пражской школе конца XVI — начала XVII в., где под покровительством императора Рудольфа II швейцарец Бюрги создавал часы и автоматы, мечтатели работали над перпетуум-мобиле, а

Иоганн Кеплер вслед за александрийцем Аристархом Самосским и Николаем Коперником обосновал гелиоцентрическую систему. Создавая автоматы и перпетуум-мобиле, человек соперничал с демиургом — Великим Геометром, Архитектором и Механиком. В то же время устаревшего Аристотеля подновляли и исправляли с помощью Платона и герметиков (Петр Рамус выступал против аристотелистов, но не их учителя).

Правда, все это делалось под покровом религии и мистики, но главная цель, как у Фауста, — овладение силами природы. Впрочем, многие, как, например, Рудольф II и Кеплер, питали возвышенные иллюзии — идеи всеобщего братства, терпимости и мировой гармонии. Индивидуальные иллюзии находили отражение в утопиях, мобилизовывавших массы.

Хотя Фауст из «Народной книги» скорее внушал ужас, страх народа перед тайным знанием сочетался с неудержимым влечением к нему (алхимией тогда увлекались все, как магией в эпоху эллинизма). Однако английский драматург Кристофер Марло представил нам иного Фауста — ученого, которому наскучила схоластика и который тянется к новым знаниям. Мефистофель для него — любимый учитель, непрестанно делящийся с ним важными сведениями и переносящий его в новые страны и на небо. К католицизму Марло относится куда более сурово, чем к Мефистофелю и Люциферу (между тем юдофобствовавшая церковь всячески внушала массам, что евреи подобны нечистой силе, и Мефистофеля воспринимали как еврея). Отношения Фауста и учителя скорее напоминают отношения между молодым Томмазо Кампанеллой и Авраамом Каббалистом, пострадавшим, и притом жестоко, из-за пытливости ученика.

Поэтому любознательный герой Марло куда интереснее скучающего Фауста Гете, а Мефистофель у Марло — по существу благодетель. Напомним, что Марло защищал сынов Авраама в «Мальтийском еврее», написал пьесу «Варфоломеевская ночь» и был убит за свои неортодоксальные взгляды (его подозревали в атеизме).

Другой ученик нам известен из предания о Големе, якобы сотворенном из глины знаменитым пражским раввином Махаралом. Голем вышел из повиновения, произвел разрушения в доме раввина, которому пришлось стереть со лба Голема тайное имя Бога, и истукан превратился в кучу глины. Это напоминает исторического Фауста, возомнившего себя «полубогом», и христианских ученых, пренебрегших этикой и метафизикой каббалы и оставивших от нее только гематрию (магию чисел), нотарикон

(магию слов) и некоторые общие положения (о мистической любви к Богу, множественности миров и т.д.). Образ Голема перекликается с искусственным человеком ятрохимика Парацельса и увлечением часами и автоматами, начавшимся еще у александрийцев и характерным для Возрождения.

Фауста иногда сравнивают с дерзким Дон-Жуаном, но этот последний «вечный образ» на самом деле лишен содержания и впоследствии в сочетании с Гамлетом и героями готических романов превратился в «лишнего человека». Испанский врач Грегорио Мараньон предлагает свое толкование характера Дон-Жуана. Он обращается к истории секты «алюмбрадос» в Испании XVI—XVII вв. представители которой считали, что Божья благодать нисходит на человека, минуя официальную церковь. Среди «алюмбрадос» встречались такие имена, как Магдалена де ла Крус (францисканка из Кордовы) и Каталина де Хесус, характерные для маранов[24]. Они проповедовали мистическую любовь к Богу, их противники обвиняли их в склонности к свободной любви — в этом уличали и первых гностиков (подмена возвышенной любви земной, как у трубадуров). Конечно, прямых доказательств нет, но если образ этого «вольнодумца» не восходит к маранам, в чем его вызов?

Из вечных образов Возрождения наиболее глубок и универсален Дон Кихот, в котором отмечают бездну противоречий (мудрость — безумие, меланхолия — жизнелюбие, иллюзионизм — реализм и т.п.). Особенно отмечают его преданность возвышенным иллюзиям, несмотря на осознание несовершенства мира.

В то же время роман Мигеля Сервантеса считается чуть ли не «энциклопедией» испанской жизни того времени, идеалы Дон-Кихота — идеалами католицизма. Сервантес, нигде не упоминавший ни о евреях, ни о маранах, проявляет, однако, горячее сочувствие морискам (арабы, обращенные в Испании в христианство. — *Ред.*), а подлинным автором романа провозглашает арабского историка Сида Ахмета бен Инхали и настаивает на этом неоднократно, намекая на нечто важное. Примечательно, что он лишь дважды упоминает Иисуса, дважды повторяет пословицу: «за крестом стоит сам дьявол», один из его героев резко отзывается о рыцаре Креста. В начале произведения Сервантес отказывается ссылаться на отцов церкви и Священное писание (а между тем часто опирается на Ветхий Завет, но не на Евангелие), несколько раз издевается над монархами. Во второй книге он говорит, что готов ждать двенадцать колен Израилевых[25] и девять братьев Маккавеев[26]. Все это никак не свидетельствует в пользу ревностного католицизма великого романиста.

Латиноамериканский исследователь Хосеф Сола-Соле указывает, что один из вариантов фамилии дона Кеханы звучал как Кехада — фамилия семьи новых христиан из мест, откуда была родом мать писателя[27]. Отсюда закономерное предположение, что в образе Дон-Кихота выведен страдающий маран, а его прозвище — рыцарь Печального Образа — намек на склонность маранов к ламентациям — сетованиям на свою судьбу. Следовательно, двойственность Дон-Кихота, его противоречивость объясняются его положением нового христианина, чувствующего себя чужим и евреям, и христианам. Но Сервантес идет еще дальше. Он утверждает иудейский монотеизм, провозглашает мессианство (ожидание двенадцати колен Израилевых). Дон Кихот — вовсе не пародия на рыцарство, которое понимается не как сословие, а как возвышенное состояние духа и верность возвышенным иллюзиям и идеалам иудаизма и гуманизма Ренессанса. Дон Кихот именует себя (и так его называют другие) проповедником и богословом. Его наставления новоиспеченному губернатору Санчо Пансе даются в духе Торы, и сам Санчо Панса — род мудреца. Мистическую роль играет и осел (один из мудрецов «Зогара»[28] обычно выезжает на осле праведности). Прекрасная Дульцинея напоминает Даму трубадуров. Но ее тайный смысл гораздо глубже — речь идет об универсальной мудрости — по мнению Е. Б. Рашковского, царице Хохме[29], которую ищут мудрецы «Зогара».

Весь роман представляет собой синкретизацию религиозных произведений, фольклора, рыцарского, плутовского и пасторального романов, что позволяет автору играть множеством смыслов и строить произведение по существу как чередование притч, восходящих к мидрашам[30] (таково сражение с ветряными мельницами), и диалогов (чаще всего бесед мудрецов), а также проповедей в духе Торы.

Тем самым рыцаря Печального Образа можно считать странствующим проповедником и мудрецом, двойником Агасфера и Иова. Очень важен мотив мессианства, отмеченный выше и перекликающийся с лурианской каббалой XVI в., а также близость идеалам гуманизма.

Роман Сервантеса — лучшее произведение этого жанра, а Дон Кихот — необычайно многогранная, весьма содержательная и выпуклая ипостась, подобная скульптуре. Сомнительно, чтобы неевреи мог создать такую весьма стройную и весьма специфическую систему идей и метафор. Леандро Родригес полагает, что Сервантес происходил из Сааведры, где жили евреи, и обращает внима-

ние на некоторые географические детали, характерные для гор Леона, где расположено это местечко. Свое сообщение, представленное на I Международном конгрессе, посвященном Сервантесу, он озаглавил «Дон Мигель. Еврей из Сааведры». И хотя еврейское происхождение писателя нельзя считать доказанным, его нееврейские корни также находятся под известным сомнением[31].

В заключение следует отметить, что монументальность характеризует и Шейлока — несмотря на незрелость и недостаточную серьезность самого создателя — Шекспира. Эта же черта свойственна и всем остальным уже упомянутым образам эпохи Возрождения, равно как и противоречивость и двойственность — отличительная черта Позднего Ренессанса. Двойственность же, как неоднократно подчеркивалось, — особенность европейской культуры, основанной на еврейской мысли и насквозь пронизанной ею.

Как известно, после Возрождения наблюдался спад еврейской мысли, на котором не могли не отразиться провал замысла Колумба создать Новый Израиль и вообще мессианско-утопических чаяний, изгнание евреев из Испании, крестовый поход испанцев в Америку, отказ Оттоманской Порты от веротерпимости. Уже в эпоху Ренессанса среди итальянских и амстердамских евреев стало намечаться стремление к синкретизации Торы и каббалы с европейской герметикой и христианской каббалой и рационализации религии и науки. В дальнейшем это привело к возникновению Гаскалы[32], взявшей курс на европеизацию еврейства и, безусловно, сыгравшей известную положительную роль, но выплеснувшей вместе с водой и младенца, ибо она способствовала отказу от иудейской традиции, что роковым образом сказалоеь на народе Израиля в эпоху, предшествовавшую Катастрофе (Холокосту).

Тем не менее в XX в. с его эксцессами технического прогресса и Катастрофой поднялась новая волна еврейской мысли — и религиозной и философской (например, в лице Мартина Бубера[33]).

В эсхатологической и общечеловеческой перспективе следует ожидать дальнейшее развитие иудаизма, которое непременно будет выражаться во все новых формах и образах и давать все новые импульсы мировой культуре.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Эллинизм (от греч. Hellēn — грек) — период в истории Восточного Средиземноморья, Передней Азии и Причерноморья со времени завоеваний Александра Македонского (334—324 гг. до н. э.) до 30 г. до н. э. (подчинение Египта Риму); культура эллинизма представляла собой синтез греческой и местных восточных культур при широком распространении греческого языка. — *Ped.*

[2] См. примеч. 2 на с. 14.

[3] Сефарды — евреи, жившие в Испании и Португалии до их изгнания оттуда в конце XV в., и их потомки. — *Ped.*

[4] См. примеч. 1 на с. 81.

[5] См. примеч. 6 на с. 60.

[6] *Popkin R.* Introduction // Jewish Christians and Christian Jews. Dodrecht, 1994. P. 2; *Freidman J.* The myth of Jewish antiquity // Ibid. P. 35—38.

[7] Лурианство — одно из каббалистических учений, созданное Ицхаком Лурией (см. примеч. 23 на с. 162. — *Ped.*)

[8] См. примеч. 14 на с. 121.

[9] Голем (др.-евр. «комок», «несоформление») — в еврейском фольклоре: созданный человеком и оживляемый посредством магии глиняный истукан, который, вырвавшись из-под контроля своего создателя, становится опасен. — *Ped.*

[10] Септуагинта (от латин. «семьдесят»), или перевод 70 толковников, — перевод Ветхого Завета на греческий язык, осуществленный в III в до н. э. в Александрии для нужд египетских евреев, использовавших в то время в быту греческий язык. — *Ped.*

[11] Сивиллины книги — сборники предсказаний, изречений, пророчеств, созданные греческими жрецами в VI в. до н.э. и приписывавшиеся легендарной прорицательнице Кумской Сивилле; использовались для официальных гаданий в Древнем Риме, где хранились в Капитолийском храме. — *Ped.*

[12] *Pearson A.B.* Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity. Mineapolis, [s.a.]. P.139.

[13] Филон Иудей, или Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), — иудейско-эллинистический теолог и философ-мистик, сочетал иудаизм с греческой философией; создал метод аллегорического толкования Ветхого Завета с помощью понятий греческой философии. Представления Филона оказали большое влияние на формирование христианского вероучения. — *Ped.*

[14] Пурим (ед. число *пур* — жребий) — иудейский праздник в честь избавления евреев от козней злого Амана во время персидского царя Артаксеркса (IV в. до н. э.), о чем рассказывается в библейской книге Эсфирь; выпадает на февраль—март. — *Ped.*

[15] См.примеч. 6 на с. 15.

[16] Ашкеназы — термин, со средних веков обозначавший евреев, проживавших на Рейне, а затем во всех германских землях, и их потомков во всем мире, отличительной особенностью которых стало употребление языка идиш, родственного немецкому. — *Ped.*

[17] См. примеч. 6 на с. 47.

[18] См. примеч. 20 на с. 162.

[19] *Lewis C.S.* The allegory of Love. L.,1996. P.8,11.

[20] *Bazan P.* L'influence neoplatonicienne sur la poésie courtoise // Conf. de Lundis de l'institut d'hermeneutique, 4 juin 1973. P., 1973.

[21] Жизнеописания трубадуров. М., 1993. С.145,233,121—122.

[22] *Гейне Г.* Поэмы; Иегуда бен Галеви; Жоффруа Рюдель и Мелисанда. М.,1990. С.301—306, 246—248.

[23] *Жан де Нострадам.* Жизнеописания древних и наиславнейших пиитов, во времена графов Провансских процветавших. М.,1993. С. 266, 292,297,322.

[24] Марраны — в Испании и Португалии XIV—XV вв.: евреи, по принуждению или расчету принявшие христианство, но втайне продолжавшие исповедовать иудаизм; преследовались инквизицией. — *Ped.*

[25] См. примеч. 4 на с. 60.

[26] Маккавеи — отец и его сыновья, возглавившие во II в. до н.э. восстание евреев против господства Селевкидов — эллинистической династии, правившей после распада державы Александра Македонского на Ближнем и Среднем Востоке. — *Ред.*

[27] *Sola-Sole J. M.* Sobre el Quejana del Don Quijote // Actas de I congreso International de Cervantes. Madrid, 1981. P.721.

[28] См. примеч. 3 на с. 46.

[29] Хохмá (др.-евр.) — мудрость.

[30] См. примеч. 3 на с. 43.

[31] *Rodriguez L.* Don Miguel: Judio de Saavedra // Actas de I congreso International de Cervantes. Madrid, 1981.

[32] См. примеч. 11 на с. 105.

[33] См. примеч. 13 на с. 121.

Наталья Дараган
Иерусалим, Израиль

ВСЕОБЪЕМЛЮЩИЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ: ЕДИНСТВО РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО ПОДХОДА В СТАТЬЯХ КРАТКОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Основная задача авторского и редакторского коллектива Краткой еврейской энциклопедии (КЕЭ) — это ознакомление русскоязычных читателей с многовековым наследием еврейской культуры, современным состоянием еврейства и вкладом евреев в мировую цивилизацию[1]. При этом в предпосланном редакцией введении читателю обещаны «объективные и находящиеся на современном уровне науки сведения по широкому кругу дисциплин, определяемых в своей совокупности как иудаистика[2], или наука о еврействе»[3], а в статьях, посвященных еврейской традиции, наряду с изложением строго религиозного подхода, «должны быть воспроизведены современные научные взгляды, главным образом в области библеистики»[4]. Собственно ничего оригинального в таком подходе нет — это основные принципы отношения к еврейскому наследию, провозглашенные при создании государства Израиль. Созданное сионистами государство провозгласило преемственность по отношению к еврейской традиции на исторической родине и в диаспоре. Вместе с тем оно было задумано и основано как современное светское демократическое государство, в котором религии выделялась заповедная область — частная жизнь. Причем это не было, как нередко говорят, с одной стороны, еврейское, а с другой — демократическое; с одной стороны, современное, а с другой — традиционное государство. Оно должно было одновременно и во всех отношениях быть и тем, и другим.

Каждый, кто хоть немного пожил в Израиле, знает, какое напряжение в обществе создает это обязывающее еврейское наследие, сколько разнонаправленных разломов оно порождает, сколько копий ломается вокруг пресловутого *status quo* между религиозными и светскими организациями. Одни настаивают на принятии конституции[5] (государство не может существовать без основного закона), другие опасаются, что светское законода-

тельство будет активно вытеснять из жизни галахические[6] нормы. Одни руководствуются сионистскими идеалами, другие доказывают, что с созданием еврейского государства сионизм исчерпал себя — все его цели были достигнуты и наступила эпоха постсионизма. Так называемые «новые историки» подвергают кардинальному пересмотру ключевые моменты еврейской истории, такие, например, как восстание Маккавеев[7], а традиционалисты вынуждены искать все новые аргументы, для того чтобы отстоять вечные ценности еврейского народа.

Наследие упорно вторгается в нашу жизнь, порождая конфликты, ставя неразрешимые вопросы и требуя все новых прочтений вечного текста. Возможно, хорошо было бы поместить его на постоянное хранение — сдать в архив или музей и почтительно-отстраненным взглядом любоваться своим сокровищем. Но подход КЕЭ не таков. При музейном подходе к материалу еврейской традиции энциклопедическая статья должна была бы условно делиться на три части: изложение библейского повествования (условно говоря, взгляды древних) и его традиционной интерпретации; история вопроса; современная научная позиция. При этом никакого соотнесения этих трех частей в принципе не требуется, возможно даже их противопоставление: вот так выглядит религиозная версия, а так трактует вопрос современная наука. Ничего подобного КЕЭ позволить себе не может: для нее библейская версия событий — это полноценная легитимная часть историографии, которая постоянно соотносится с новейшими достижениями науки — археологии, источниковедения и других исторических дисциплин. Поэтому выстроенная на такой основе интерпретация события или явления должна быть целостной, как целостна наша жизнь. При этом при написании энциклопедической статьи латентно присутствуют и всплывают все противоречия и конфликты, раздирающие израильское общество. Как удается их отчасти примирить, а отчасти сгладить в окончательном варианте статьи, покажем на конкретных примерах.

Для анализа выберем статьи «Израиль» (раздел «Эрец-Исраэль»[8]), «Брак», «Сновидения», «Моисей». Это не значит, что только данные статьи репрезентативны для избранной темы. Вместо них можно взять статьи «Бог», «Аарон», «Земледелие» и т. д. Просто надо ограничиться какой-то выборкой разнотипных статей.

Исторический очерк «Эрец-Исраэль» начинается фразой: «Страна, по библейскому преданию, обетованная евреям, — один из древнейших в мире центров цивилизации»[9]. В одной

фразе здесь представлена суть еврейского взгляда на Страну Израиля («страна, обетованная евреям») и объективная значимость этого региона с точки зрения развития мировой цивилизации. Далее изложена история заселения Страны Израиля — преимущественно на основании материалов археологических и антропологических данных. Но библейское повествование неизменно вкрапляется в текст в качестве основного нарратива, а данные науки служат поясняющим (подтверждающим и уточняющим) комментарием к главному историческому источнику. «Первым городом, захваченным израильтянами на обещанной им Богом земле, был Иерихон — поселение, существовавшее, по-видимому, с 10-го тысячелетия до н. э.; в 8-м тысячелетии, в эпоху докерамического неолита, поселение было обнесено оборонительной стеной и стало, таким образом, первым в мировой истории городом»[10]. Логический ход в этом экскурсе тот же, что и в начальной фразе статьи: от еврейского к общечеловеческому, от *Танаха*[11] к современной науке. И ход этот не противопоставительный, а объединительный — так осуществляется освоение наследия — своего народа и всеобщего.

Дальнейший сюжет исторического очерка строится на канве библейского повествования, но включает в себя богатый дополнительный материал этнографического, топонимического и ономастического характера. Например, на основе новейших научных данных в нем проводится отождествление племен *хабиру* с *иври*[12] (мн. ч. *иврим. — Ред.*), что указывает на проникновение *иврим* на территорию Страны Израиля еще за сотни лет до ее завоевания израильтянами, вышедшими из Египта. Анализируя религию патриархов, автор статьи подчеркивает элементы союза, или Завета, с божеством — покровителем рода. «Хотя стремление к завоеванию Ханаана возникает у израильских племен только во времена Моисея, они обосновывают свое право на эту страну обетованием ее Аврааму, Исааку и Иакову. Неразрывная связь между избранным Всевышним народом и обетованной Им землей определила весь ход еврейской истории»[13]. А подходя к моменту дарования Завета на горе Синай, историк отмечает архаичность и традиционность текста, напоминающего по форме хеттские и аккадские договоры II тысячелетия до н. э. «Установление союза считалось на Древнем Востоке общепринятым обычаем при урегулировании международных отношений начиная с 18-го в. до н. э. Такого рода тексты в изобилии встречаются среди хеттских и аккадских документов 15—13-го вв. по образцу которых составлены многочисленные арамейские и ассирийские

документы 8—7-го вв.»[14] Таким образом библейское предание встраивается в широкий контекст исторических событий, а *Танах* рассматривается как исторический источник на фоне других письменных источников.

Раздел «Эрец-Исраэль. Исторический очерк» изобилует отсылками к другим статьям: «Библия», «Бог», «Завет», «Исход», «Десять заповедей». Это естественно, поскольку предмет обсуждения связан с теми же событиями, но это еще и показательно в отношении единого нарратива энциклопедии, в основе которого лежит один — самый главный для евреев Текст.

Статья, точнее, статьи, посвященные браку, особенно выразительно показывают те конфликты и сложности, которые возникают в рамках самой еврейской традиции и в современном мире, где она вступает во взаимодействие с иными культурными традициями. Итак, тема супружества в КЕЭ представлена тремя статьями: «Брак», «Брак гражданский» и «Брак смешанный». Действительно, с точки зрения еврейской традиции, это явления, сущностно различные и регулируемые разными правовыми нормами. Определение брака, приведенное в начале первой статьи, в принципе подходит в той же формулировке и для двух последующих статей: «Семейный союз мужчины и женщины, предполагающий их взаимные права и обязанности по отношению друг к другу, к детям от этого союза и к имуществу состоящих в браке»[15]. Вся проблема возникает только в связи с религиозным взглядом на институт брака. С галахической позиции ни гражданский брак (в отличие от *киддушéй биа* — сожительства с целью последующего вступления в брак), ни тем более смешанный не порождали взаимных прав и обязанностей и никаких свойственных законному браку наследственных прав. Таким образом, само понятие брака наполнялось совершенно иным содержанием.

Относительно статей о браке можно сказать, что единство светского и религиозного подхода в данном случае не состоялось, что и расчленило статью, посвященную одному явлению, на три. Действительно, целостность изложения оказалась здесь нарушена, но единый подход к предмету соблюден в трех этих статьях так же, как и в энциклопедии в целом. Вначале излагаются все положения Торы[16], регулирующие брак, далее — воззрения Талмуда[17] на этот общественный институт, затем предлагается краткий исторический экскурс, освещаются перемены, связанные с эмансипацией, и, наконец, современное положение: «...возросло число разводов и смешанных браков; браки в

традиционные возрастные сроки стали редкостью, и понизилась рождаемость среди городского населения. Эти тенденции продолжают действовать среди евреев стран Европы... и Америки и в настоящее время»[18]. Статья также подробно описывает обрядность, ее сефардский[19] и ашкеназский[20] варианты, но, что особо важно, она разъясняет юридический аспект церемоний. И если в статьях «Брак гражданский» и «Брак смешанный» все вопросы обрядности опущены, то юридический аспект «правильного» галахического брака рассмотрен всесторонне. Далее, статья «Брак» рассматривает запрещенные браки, которые, в свою очередь, делятся на запрещенные и недействительные и запрещенные, но действительные. К первым относятся кровосмесительные браки, брак с замужней женщиной и с нееврейкой. Ко вторым — брак кохена[21] с разведенной, брак еврея (еврейки) с мамзером (мамзерет)[22]; женатый человек после запрета полигамии (XI в.) не может вступать в брак с другой женщиной.

Последний раздел статьи «Брак в Израиле» описывает соотношение норм галахического и частного права при значительном преобладании первого. Однако это описание практически перекидывает мост к следующей статье — «Брак гражданский», в которой тоже все начинается с изложения раввинистической точки зрения, а заканчивается (и весьма обстоятельно) описанием положения с гражданским браком в Израиле, где раввинские суды по закону не обязаны считать себя связанными с принципами международного частного права. Но в то же время «у гражданских властей преобладает тенденция не признавать обязательность решений раввинских судов в тех случаях, когда такие решения противоречат правилам международного частного права».

Что же касается брака смешанного, то неединичные его примеры можно найти и в Торе, хотя в ее тексте отражена преобладавшая тенденция к эндогамии. Например, Иуда, сын патриарха Иакова, берет в жены «дочь ханаанеянина» (Быт. 38:2), а Иосифу фараон дает в жены «Асенефу, дочь Потифера» (Быт. 41:45), т. е. египтянку. Одна жена Моисея была мидианитянкой (Исх. 2:21), а другая — «ефиоплянкой» (кушиткой) (Чис. 12:1). Период до падения Первого храма[23] также дает немало примеров смешанного брака: Давид (II Сам. 3:3), Соломон (I Цар. 11:1) и Ахав[24] (I Цар. 16:31). От перечисления исторических прецедентов через описание отношения Галахи, а также консервативного[25] и реформистского[26] течений в иудаизме к смешанному браку автор статьи плавно переходит к современному положению в

диаспоре, где этнически гомогенные браки заключаются не чаще, чем смешанные, и число первых неуклонно сокращается. В статье приводится богатая статистика по странам и рассматриваются проблемы воспитания детей в смешанных семьях. В частности, до 70 % детей от смешанных браков в США воспитываются в еврейском духе, а в Европе этот процент разнится от 38 в Италии до 10 в государствах Прибалтики. Но это уже скорее проблемы еврейской демографии, нежели института брака.

Если обратиться к небольшой по объему статье «Сновидения», то в ней выстраивается аналогичная последовательность изложения материала: библейские представления о сновидениях, взгляды мудрецов Талмуда, представления евреев средневековья, основанные на Библии и Талмуде, отношение христиан к еврейским толкованиям сновидений; значение сновидений в еврейской автобиографической литературе и влияние этой литературной традиции на Ф. Кафку и З. Фрейда. Примечательно в этой статье прежде всего построение непрерывной логической линии и исторической преемственности в отношении к предмету (в данном случае — сновидениям) от Торы до творчества З. Фрейда. Такое построение весьма желательно для энциклопедии, но отнюдь не всегда оно дается легко и без внутренних противоречий. В качестве примера можно сослаться на хранящиеся в редакционном портфеле материалы к статье «Эфиопские евреи» (соответствующий том еще не вышел. — *Ред.*), где их собственная легенда, основанная на библейском тексте (потомки детей Соломона и Царицы Савской), и официальная позиция государства Израиль, определенная главным сефардским раввином страны накануне операции «Шломо» (репатриации в Израиль эфиопских евреев *(фалаша)* из лагерей беженцев), диаметрально противоположны точке зрения ученого, написавшего ряд статей и книгу по истории *фалаша*. В этих работах на основе убедительных исторических и этнографических данных доказывается, что *фалаша* — это христианская секта, практиковавшая институт монашества, сохранившая институт священства *(кейсы)* и лишь в XIX в. убежденная сначала христианскими, а затем еврейскими миссионерами в том, что они евреи. При этом Талмуда и Галахи они не знают, а Новый Завет знают, но не принимают как священную книгу. Поэтому на основании одних только вероисповедных характеристик нельзя с уверенностью отнести *фалаша* ни к евреям, ни к христианам. Исторические и этнографические данные склоняют к последнему, а легенда и официальная позиция настаивают на первом. Для энциклопедии

необходимо убедительно изложить обе версии. Как это сделать — вопрос открыт и предложения принимаются.

Статья «Моисей» строится по типовому плану, принятому для статей о культурных героях (мифических персонажах, которые добывают для людей или впервые создают различные предметы культуры. — *Ред.*), и на священных текстах: анализ библейского текста, Моисей в еврейской традиции, в эллинистической мысли, в современной еврейской мысли, в христианстве, в исламе, в искусстве и литературе. То есть логический ход выстраивается от еврейской традиции к мировой цивилизации, и в качестве основного источника сведений о Моисее автор указывает библейское повествование — четыре книги Моисеева Пятикнижия (Исход, Левит, Числа и Второзаконие). Упоминая в начале статьи о том, что жизнеописание Моисея строится по эпическому канону, принятому в литературах древних народов (предания о рождении и детстве героя), он все же заостряет внимание не на типологических, а на индивидуальных чертах этой мощной и целеустремленной личности, терзаемой сомнениями и внутренней борьбой. Глубокая личностная связь Моисея (Моше) со Всевышним, проводником воли которого он выступает, позволяет ему быть заступником своего народа, но вместе с тем и отдаляет его от людей, спасенных им от рабства. «Когда Моисей спускается с горы, чтобы во второй раз передать слова Богу, народ, пораженный сиянием его лица, боится подойти к нему»[27]. Тем не менее уже после второй теофании (богоявления) происходит бунт Корея (ветхозаветный персонаж. — *Ред.*). Взрывы негодования и непослушания неоднократно повторяются (Чис. 20:1—13; 21:4—8; 25:1—9), и сам Моисей не может избежать наказания за то, что, вопреки повелению Бога, ударил жезлом по скале, чтобы извлечь из нее воду, когда Бог приказал всего лишь сказать скале. Бог видит в этом сомнение в Его всесилии и запрещает Моисею вступить в Землю Обетованную, куда он ведет народ. Моисей умирает в «земле Моавитской» после того, как сам Бог показывает ему с горы Нево всю Землю Израиля. Таким образом подчеркивается не самостоятельное значение Моисея, а его функция как орудия Всевышнего.

В послебиблейской традиции Моисей считается первым и величайшим пророком. Начиная с периода Второго храма[28] укрепляется и распространяется понятие «Моисеев Закон», а впоследствии оно применяется в отношении к еврейской религии вообще и становится синонимом слова «иудаизм». Все последующее еврейское законодательство, выведенное из Торы путем ком-

ментирования и герменевтики, составило Устный Закон[29], который также приписывается Моисею.

Религиозная традиция одновременно и возвеличивает, и принижает Моисея. С одной стороны, он выступает создателем всех важнейших институтов еврейства: священства, ритуальной службы, системы судопроизводства. Он — единственный кодификатор заповедей, он — автор Устного Закона. Но во всем своем творчестве Моисей выступает лишь как раб Божий, призванный воплотить Его волю.

Светская традиция акцентирует роль Моисея как вождя народа. Обостренное чувство справедливости, осознание своего призвания, духовная мощь позволили ему освободить израильтян из рабства, сплотить их племена в единый народ и привести его в страну отцов. Библия дает достаточный материал, чтобы проследить за личностными изменениями героя и эволюцией его взаимоотношений с народом вначале в роли харизматического, а затем институционального лидера. Когда Моисей приходит к выводу, что психология поколения, вышедшего из египетского рабства, неискоренима и необходимо подготовить народ к будущему завоеванию Ханаана, он занимает патерналистскую позицию. «Он — учитель, воспитатель, проповедник, для которого, в отличие от всех властелинов древности, служит нормой не прошлое, а будущее»[30]. Давая оценку исторической роли Моисея, автор статьи заключает: «Библейский Моисей — один из величайших вождей человечества, стоящий на той грани, где история творит легенды, а легенды — историю»[31]. Задача энциклопедического изложения как раз и заключается в том, чтобы сохранить суть как истории, так и легенды.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] О задачах и специфике КЕЭ см.: *Слиткина Э.* Краткая еврейская энциклопедия — самая крупная русскоязычная еврейская публикация XX в. // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф. Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 197—204.

[2] Точнее было бы сказать «иудаика» — от латин. *judaic* — еврейский; «иудаистика» же — производное от «иудаизм». — *Ped.*

[3] Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1976. Т. 1. С. IX.

[4] Там же. С. X.

[5] Одна из особенностей законодательства государства Израиль — отсутствие в нем конституции. — *Ped.*

[6] См. примеч. 1 на с. 14.

[7] См. примеч. 26 на с. 196.

[8] Эрец-Исраэль (др.-евр.) — Страна (Земля) Израиля. — *Ped.*

[9] Краткая еврейская энциклопедия. 1986. Т. 3. Стб. 62.

[10] Там же.

[11] См. примеч. 1 на с. 181.

[12] Иврй — древнейшее самоназвание евреев, означающее «пришедшие с другой стороны» — вероятно, имелась в виду река Евфрат. — *Ped.*

[13] Краткая еврейская энциклопедия. Т. 3. Стб. 65.

[14] Там же. Стб. 68.

[15] Там же. Т. 1. Стб. 504—505.

[16] См. примеч. 6 на с. 15.

[17] См. примеч. 2 на с. 14.

[18] Краткая еврейская энциклопедия. Т. 1. Стб. 506.

[19] См. примеч. 3 на с. 195.

[20] См. примеч. 16 на с. 195.

[21] См. примеч. 18 на с. 82. — *Ped.*

[22] Мамзер (женск. род мамзерет) — рожденный в результате кровосмешения или измены мужу с другим евреем. — *Ped.*

[23] Первый храм, построенный царем Соломоном в Иерусалиме (X в. до н. э.), был разрушен вавилонянами в 586 г. до н. э. — *Ped.*

[24] Ахав — царь Израильского (северного) царства (874—852 до н. э.). — *Ped.*

[25] Консервативный иудаизм — движение за умеренную модификацию законов и обрядов иудаизма; возникло в середине XIX в. в Европе, получил развитие главным образом в США. — *Ped.*

[26] Реформистский иудаизм — движение за пересмотр и либерализацию законов и обрядов иудаизма; возникло в начале XIX в. в Германии, со второй половины XIX в. развивается главным образом в США. — *Ped.*

[27] Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Стб. 409.

[28] Период Второго храма в истории евреев начинается через 70 лет после разрушения Первого храма (см. примеч. 23), когда возвратившиеся из вавилонского плена евреи в 516 г. до н. э. восстановили разрушенный Иерусалимский храм; завершился этот период в 70 г. н. э., когда храм был разрушен римлянами. — *Ped.*

[29] См. примеч. 11 на с. 67.

[30] Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Стб. 412.

[31] Там же.

Евгений Рашковский
Москва, Россия

ЕВРЕЙСКАЯ ПОЭЗИЯ — СКВОЗЬ ВЕКА

Мне хотелось бы предложить великодушному вниманию читателя шесть поэтических переводов с трех еврейских языков — иврита, ладино, идиша. А в заключение — в свете всего написанного и прочитанного — поделиться с читателем краткими соображениями об особенностях еврейского поэтического дискурса.

Все шесть переводов печатаются впервые.

Эпохи — разные. Языки — разные. Жизненные условия — разные.

Но что поражает в истории еврейской поэзии — так это не только восходящая к Библии преемственность духовного настроя и поэтики, но и преемственность содержания: мир несовершенен, мир болен, — но он несет на себе отпечаток будущего Божественного освобождения и спасения *(Геула)*, отпечаток Царства Божия *(Малхут)*, явно или неявно присутствующего здесь и теперь, среди трагических обстоятельств истории. Знание, вера и надежда, превозмогающие боль, — вот что, как мне думается, образует суть еврейской поэзии сквозь века.

Поэтическим наследием еврейского народа я интересовался еще с юности. Однако лишь библеистические и талмудические занятия зрелого возраста дали мне какое-то внутреннее право на переводческие труды в этой области.

К настоящему времени я подготовил новый полный и комментированный перевод книги Притчей Соломоновых *(Мишлей)*; обширные фрагменты этого перевода опубликованы на страницах московского журнала «Истина и жизнь» (1995. № 11; 1996. № 2—12); в 80-е гг. мною был подготовлен и опубликован полный комментированный перевод мишнаитского трактата «Наставления отцов» *(Пиркей-Авот)*, включающий в себя множество поэтических отрывков (Народы Азии и Африки. 1990. № 2—3). И уж совсем недавно я опубликовал комментированный перевод элегии *(пийюта)* Авраама Иби Эзры (1089—1164?) на разрушение Иерусалимского храма (Восток. 1997. № 1).

*

Однако перейдем к новым публикациям, к новым стихам.

Иегуда Галеви (1075—1141). L e v i b a- M i z r a k h

«Сердце мое на Востоке» — эта написанная на иврите краткая газель[1], принадлежащая перу одного из великих поэтов и мыслителей средневековья, считается едва ли не ключевым произведением во всем послебиблейском поэтическом наследии еврейского народа. На русский язык эта газель переводилась и — уверен — будет переводиться неоднократно.

Судя по тексту, газель написана в Испании *(Сфарад)* во времена владычества рыцарей-крестоносцев в Палестине, когда доступ евреям к собственным святыням на собственной же земле был, по сути дела, невозможен.

Рыцари-крестоносцы обозначены в элегии эвфемистическим именем Эдом (прозвище Исава — Быт. 25:30, — чьи потомки, эдомитяне, жестоко досаждали Израилю на протяжении многих веков).

Источник: Коль ширей рабби Йехуда Ха-Леви ба-эсре сфарим. Тель-Авив: Хапаэль ха-цаир, 1966. Ам. 5.

Сердце мое на Востоке, а я на Западе прозябаю,
пища моя безвкусна, тоска — без конца, без края...

Если же камни Сионские — под пятою Эдома, —
сердце мое беспокойно, сердце мое бездомно...
Что для меня вся роскошь и красота Сфарада? —
Щебнем моих святынь — сердце богато и радо...

*

А теперь — две народные песни, в оригинале созданные на языке ладино — языке испанских евреев, записанные в Салониках между двумя мировыми войнами знаменитым фольклористом Моше Аттиасом.

Евреи были изгнаны из Испании в конце XV в., часть их сумела найти себе приют в греческом городе Салоники, где, судя по текстам Нового Завета, еврейская община проживала издревле. Эта община сумела пережить все жестокости правления византийцев, крестоносцев и османов, все эксцессы греческих восстаний. Однако гитлеровское завоевание Греции оказалось для

салоникской еврейской общины, включая и сефардов[2], последним и роковым.

Фольклор на языке ладино (диалекте испанского) был фольклором по преимуществу женским: он держался в основном на женских посиделках, а также на сигарных фабриках, где хозяева специально нанимали сказительниц, чтобы те скрашивали монотонный труд еврейских женщин-табачниц.

•

Juro el rey David...

В основе этого духовного романса, сложившегося, скорее всего, где-то в XVIII или XIX в., лежит пророчество Иезекииля (34:23—24) о грядущем мессианском служении царя Давида. Читателя может удивить сочетание глубины и напряженности духовного содержания романса с некоей облегченной, почти что плясовой или даже частушечной формой.

Некоторые реалии романса.

Шехина — в талмудической и каббалистической словесности — концентрированное и самосознающее Присутствие Божие в мире.

Рахиль, жена Иакова-Израиля, — праматерь, печальница и заступница еврейского народа

Источник: *Аттиас М.* Романсейро сфарди: Романсот ве-ширей ам бе-йехудит-сфардит. Йерушалаим: Ха-университа ха-иврит / Махон Бен-Цви, 1956. Ам. 251—252.

Золотой своей короной
клялся людям царь Давид:
от Стамбула и до Рима
на коне он пролетит!

А кто знает наперед, —
ай, ай, ай! —
поспешите,
приглядитесь —
Царь Израиля грядет!

А еще Давид поклялся
святым Пятикнижием:
на холме Ерусалима
вновь он Храм созиждет!

А кто знает наперед...

Опускались три голубки
посреди пустыни знойной
и вели они беседу
с Божьей Шехиною.

А кто знает наперед...

Как Рахиль, постом очистясь,
в Небо восходила,
материнскими устами
Господа молила:

...А кто знает наперед...

— Уж как скоро, Царь Вселенной,
Ты избавишь Свой народ?
— Будет людям избавленье,
час назначенный — придет.

А кто знает наперед, —
ай, ай, ай! —
поспешите,
приглядитесь,
Царь Израиля грядет!

Por Eskidari yo passando...

Казалось бы, почти легкомысленная любовная песенка конца XIX — начала XX в.

Однако на самом деле все гораздо сложней. В песне воскрешается мистическая — библейская и каббалистическая — тема подчас мгновенной, но переворачивающей всю человеческую жизнь встречи Божественной Премудрости — в образе некоей Прекрасной Дамы — с жаждущей этой встречи человеческой душой. Воистину — «наложи меня печатью на сердце твое... ибо крепка, словно смерть, любовь...» (Песн. 8:6).

Эскидари, точнее, Скутари, — один из пригородов Салоник.

Источник: *Аттиас М.* Кансионьеро йехуди-сфарди. Ширей ам бе-йехудит-сфардит. Йерушалаим; Тель-Авив: Хоцат ха-Махон лехакер йехудут Салоники, 1972. Ам. 131.

Как-то в пригороде Салоник
услыхал я: кто-то поет.
Глянул я сквозь решетку сада —
и пропало сердце мое!

Кое-как совладав с собою,
подошел и «*bonjour*» сказал,
на меня она не взглянула,
лишь отрезала: «*aurevoir*».

На меня она не взглянула,
лишь улыбнулась слегка,
да такой обожгла меня страстью —
пуще всякого кипятка.

Повстречались — и тут же расстались,
обменявшись лишь парой слов.
Прошептал про себя — «дорогая!» —
отошел — вот и вся любовь...

Я на зеркале нынче гадаю, —
разнесчастный я человек!
Дорогая моя, дорогая,
не бывать мне с тобою вовек,

и вовек мне темною ночью
не бывать у твоих дверей,
не глядеться в жаркие очи,
не видать красоты твоей...

...Как-то в пригороде Салоник
услыхал я: кто-то поет.
Глянул я сквозь решетку сада —
и пронзило сердце мое!

•

В заключение публикации — стихи двух широко известных в России поэтов, писавших на идише, — Шмуэля (Самуила Залмановича) Галкина (1897—1960) и Шике (Овсея Овсеевича) Дриза (1908—1971). Стихотворение Галкина «Россия» («*Rusland*») написано в 1923 г., стихотворение Дриза «Красное вино» («*Rojte wajn*») датировано 1969 г.; а уж о стихотворении «Михоэлс» разговор будет особый.

Стихотворение Галкина «Россия», насыщенное роковой атмосферой революции и Гражданской войны, переводится по источнику: The Penguin Book of Modern Yiddish Verse / Ed. I. Howe, R. Wisse & Kh. Shmeruk. L., 1983. P.98.

Самуил Галкин. R u s l a n d

Эх, Россия, Россия... Будь я чуточку поравнодушней к тебе, —
промолчал бы иль, может быть, выступал с речью плачевной:
обвинил бы тебя в бестолковой всей нашей судьбе, —
дескать, ты лишь виновница наших цыганских кочевий...

Только всё же спросить нам, Россия, позволь,
хоть привычны еврейские пени;
для чего бережем мы так жадно позор свой и боль, —
словно каждый тумак от тебя — драгоценен?

А присмотришься к собственной нашей судьбе:
что за силы вели чрез морские стихии,
чрез равнины и горы, — неужто на горе себе, —
ради будущих светлых прешпектов Великой России?

В нашем диком наследье, в бегах за звездою своей —
что же тонит, что тянет к тебе моих братьев?..
Под звездами твоих озаренных, холодных степей —
умираем в твоих объятиях.

•

Овсей Дриз. R o j t e w a j n

Печатная датировка стихотворения «Красное вино» — 1966. В устном же авторском исполнении я слышал его еще в 1964 г. Но об этом — чуть позже.

Источник: *Дриз Ш.* Ди ферте струне. М.: Сов. писатель, 1969. З. 223.

Ароматную влагу в бокалы нальем, —
как она разыгралась пурпурным огнем!

Но от красного цвета — в душе непокой:
слишком много видали мы крови людской...

Или, может быть, белое выпьем с тобою вино? —
Только больно на слезы похоже оно...

За вселенскую жизнь, — за твою и мою, —
выпьем горького пива золотую струю

и тогда допоздна засидимся с тобой
над холодной струей да над пеной седой...

•

Овсей Дриз. M i c h o e l s

Начну с проблемы источника, тем самым вольно или невольно вводя и самого себя и читателя в некую зону художнического риска. Этот перевод — условный, не имеющий письменной основы, осуществленный — увы — по памяти. Но для меня он был продиктован внутренней поэтической необходимостью.

А было так. Глубокой осенью 1964 г. я присутствовал на выступлении Дриза на семинаре поэтов-переводчиков в здании Союза писателей на Поварской. Овсей Овсеевич читал свои стихи в оригинале, а его замечательная переводчица — Татьяна Александровна Спендиарова (1901—1990) — читала либо исполненные ею поэтические переводы, либо переводила прозою с листа. Чтение «Михоэлса» забыть невозможно. Овсей Овсеевич читал так, как могут читать лишь поэты: сдержанно, ритмично, глубоко, но при этом не «разыгрывая» текст, что свойственно педагогам или профессиональным чтецам. И поныне, спустя бо-

лее чем три десятилетия, звучит в моей памяти грустный и глуховатый голос:

Iz gewen fiolet...

Позднее я искал публикацию оригинала этого стихотворения в советских изданиях, мои израильские друзья искали ее в библиотеке Еврейского университета в Иерусалиме. Напрасно.

С первого раза меня поразила, да и сейчас поражает, художественная емкость этого стихотворения, посвященного смерти и погребению великого актера Соломона Михайловича Михоэлса, чье убийство было подстроено по личному приказу Сталина (1948)[3].

Дризовское искусство внезапных поэтических ассоциаций, столь хорошо известное в его поэзии для детей, в этом стихотворении достигает, как мне кажется, редкой высоты. Здесь все сходится в особом поэтическом напряжении — и воспоминание о шекспировском Лире — этой коронной роли Михоэлса; и повествование о страшных судьбах еврейства в эпоху Второй мировой; и ключевые фигуры еврейского культуротворчества XX в. — Эйнштейн и Шагал; и, наконец, удивительно лаконичный и адекватный образ старой Москвы... Итак, —

Фиолетовый день
то сжимался,
то таял,
и в беспомощном спазме
притихла земля...
А за Малой за Бронной
всё катили, катили трамваи...
А в Москве провожали
своего короля.

И с надрывом великим,
но — благоговейно,
обнимая земное безмолвье и плач,
над московскими кровлями, —
с ликом Эйнштейна, —
словно дым крематория, —
некий скрипач.

Ну, — а день фиолетовый
всё сжимался
и таял...
И в беспомощном трансе
цепенела земля...
А за Малой за Бронной
всё звенели, звонили трамваи...
То Москва провожала
своего короля.

А в заключение — два слова о *еврейском поэтическом дискурсе*, объемлющем собой творчество на разных языках, в разные века, в разных концах Земли.

Мир просвещен светом Откровения и, стало быть, светом познания. Но — не до конца. Окончательное мессианское[4] Освобождение и Искупление Вселенной *(Геула)* еще не настало. И тем острее чаяния и переживания поэта в мире и мира — в поэте. Ибо мир, жаждущий Освобождения-Искупления, выговаривает себя в человеческом слове (см.: Пиркей-Авот 6:6). Отсюда — эта парадоксальная смесь упования и отчаяния, упоения и самоиронии, одухотворенности и рефлексии. Весь этот сложный духовно-психологический комплекс уже задан библейской словесностью, а также словесностью талмудической и каббалистической. Однако история — со всеми ее вдохновениями, радостями и болью — продолжается. История пронизывает собой поэзию. Неразрывно связанные с древним и средневековым священнокнижием, еврейские поэтические смыслы, тем не менее, историчны.

Так что еврейская поэтическая традиция есть некий растянувшийся на века и пространства (пространства географические, лингвистические, поэтические) мидраш[5], объемлющий собой и соединяющий в себе несхожие формы духовного и экзистенциального опыта. Не говоря уже о несхожих поэтических жанрах.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Газе́ль (ар.) — стихотворная форма в поэзии народов Ближнего и Среднего Востока, предполагающая повтор первой смежной рифмы (или группы слов) в конце четных строк; после Гете применяется в европейской поэзии в целях стилизации. — *Ред.*

[2] См. примеч. 3 на с. 195.

[3] См. также примеч. 1 на с. 264.

[4] См. примеч. 1 на с. 67.

[5] См. примеч. 3 на с. 43.

Рита Генделева
Иерусалим, Израиль

ДИНАМИКА НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ РУССКО-ЕВРЕЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ: БОРИС ЯМПОЛЬСКИЙ

Эволюция национального самосознания Бориса Самойловича Ямпольского (1912—1972)[1], писателя-еврея, отдавшего русской литературе тридцать лет творческого труда, представляет собою выразительное свидетельство духовной истории российского еврейства. Взрастившее Б. Ямпольского еврейское местечко на протяжении всей творческой жизни было объектом его любви, боли и раздумий. Местечку была посвящена первая повесть писателя «Ярмарка», опубликованная в марте 1941 г. в журнале «Красная новь». Уже после заключения советско-германского пакта о ненападении, когда в стране сложилась благоприятная ситуация для расцвета антисемитизма[2], когда в советской литературе уже с конца 30-х гг. действовал «негласный, но внятный запрет на еврейскую тематику»[3], на страницах повести молодого писателя вдруг заиграл неожиданными красками, зашумел на многие голоса согретый авторской нежностью мир дореволюционного местечка.

Центральная проблема «Ярмарки» — «еврейское счастье» и пути к нему. Тетушка ведет племянника-полусироту искать счастья за пределами трудовых кварталов местечка. Она уверена: снискать расположение сильных мира сего — самый верный путь для еврея. Представляя читателям крушение надежд мальчика и его тетушки, писатель показывает несостоятельность распространенных иллюзий галутного[4] еврейства. Не стоит пытаться проникнуть в среду хозяев жизни неевреев — в белый графский замок на горе, символизирующий их мир, еврею нет доступа. Невозможно достичь счастья у господ рангом пониже: это требует умения «жить на цыпочках» (глава «Госпожа Гулька»). Бесполезно рассчитывать на богачей-евреев (главы «Мадам Канарейка», «Господин Дыхес и другие»). Не даст еврею счастья духовная карьера: кусок пирога, достающийся кантору[5] или синагогальному служке, «так обильно полит слезами евреев», что нельзя почувствовать, «что́ там — мясо или яблоки» (рассказ Бен-Зхарьи)[6]. Ошибочны надежды на эмиграцию в Америку (вставная новелла о судьбе Урии, нашедшего за океаном изнурительный труд и полное равнодушие окружающих).

Спустя 24 года после революции, решая проблему возможного для еврея пути к счастью, Борис Ямпольский не упоминает ни о классовой борьбе, ни о большевиках, ни о революции, избегает основных идеологических клише, на которых базировались опубликованные в 30-е гг. произведения писателей-евреев Б. Горбатова, М. Штительмана, С. Гехта. М. Эгарта и др. Так, в повестях С.Гехта «Поучительная история» (1939) и М. Штительмана «Повесть о детстве» (1938), хронологически наиболее близких к «Ярмарке», герои находят свое счастье, *уходя* из местечка в революцию или в «большую жизнь». Юный герой Б. Ямпольского, поискав места под солнцем за пределами родной Иерусалимки, *возвращается в нее*. Вне местечка он был чужаком, его обижали и оскорбляли: «Мясники в кожаных передниках, точившие ножи, смазали мне лицо свиной кровью, и я плакал, а они удивлялись, почему мое еврейское лицо не стало свиным рылом». Пока «я дошел до Иерусалимки, тысячу раз меня обидели, заплевали лицо, защелкали лоб до черноты» (с.72, 80). И только в местечке мальчик почувствовал себя как дома, здесь ему «открылась наша улица, вся в огнях». По убеждению молодого автора, местечко всегда было единственным домом для евреев: «Здесь находили кров все нищие, все сироты и вдовы, погорельцы и калеки, жертвы погромов и войны. Под крышами Иерусалимки укрывались беженцы со всей земли, изо всех стран, где только живут евреи» (с.139).

Идеализация местечка как формы коллективного выживания евреев в изгнании, как наследника Иерусалима имела давнюю традицию в литературе на идише и иврите[7]. Рассказу о поисках мальчика и его тетушки писатель предпослал лирический экскурс в историю своего народа-изгнанника: «Со следами плетей, с каиновой печатью[8] еврея бродили они, плача, по всей земле. ...Не было ни одних похорон, где бы они не плакали, ни одного погрома, где бы их не резали, наводнения, которое бы их не заливало, землетрясения, которое бы их не убивало, измены, кровосмешения, прелюбодеяния... в которых бы их не обвиняли... И все искали они землю, обильную медовыми реками и тучными

Исследование выполнено при поддержке Мемориального фонда еврейской культуры.

сталами, и не находили ее. И все ждали обещанного золотого века, когда волк будет лежать вместе с ягненком и барс будет лежать около козленка, — и маленький мальчик будет стеречь их» (с.40).

Очевидная установка писателя на ассоциацию с «землей, текущей молоком и медом» (Исх. 3:8,17; Нав. 5:6) расширяла повествование о судьбе мальчика из местечка до масштабов общенациональной судьбы. За ассоциациями с Танахом[9] стояло характерное для Ямпольского начала 40-х гг. восприятие российского еврейства в неразрывной связи с древней историей народа, с мировым еврейством.

Представляя местечко наилучшим местом для еврея, Борис Ямпольский не избежал влияния советских идеологических стереотипов и, в частности, взгляда на труд как на высшую ценность жизни. Он упорно акцентирует трудовой ритм местечка: «...Стекольщик, сияя стеклами, стеклил окна, точильщик, запустив свой станок и высекая огонь, кричал, что огонь вложит в ножи и будут ножи не резать, а жечь... У открытых окон сидели швеи над машинами и шили, шили, шили; гончары вертелись вокруг гончарных кругов... Шли маляры с зелеными и красными кистями, обещая заказчикам и ад, и рай; и грузчики с веревками на шее, готовые все перенести, и, если встречали телегу, смотрели на нее, как на пушинку; и дровосеки с большими топорами и пилами, готовясь рассечь и распилить все что угодно: на лес пойдут, и леса не станет...» (с. 37). С миром местечковых евреев-умельцев Ямпольский связывает решение проблемы счастья и пути к нему. После утраты всех иллюзий мальчик и его тетушка возвращаются в кузницу на окраине местечка. Потомственные кузнецы Нафтула, Давид и Ездра представлены могучими великанами: «Когда они выходили все вместе и шли с горы, — казалось, лес пошел». Выкованные ими колеса настолько прочны, что если бы какое-то из них обогнуло всю Землю кругом, оно «вернулось бы обратно без единой трещины» (с. 41,42). Авторский идеал сильного, умелого, уверенного в себе еврея-труженика опровергал широко бытовавший стереотип несчастного и слабого галутного еврея. «Вот еврей!» — восторженно говорит «сухой и маленький» отец главного героя, глядя на богатыря-кузнеца.

По убеждению автора «Ярмарки», мастерство и труд евреев являются источником уважения к ним неевреев. Решение проблемы еврейского счастья и пути к нему представлено в символической картине: местечковый кузнец, великан и умелец, взяв за руку еврейского мальчика, катит свое замечательное колесо, которое выковал для украинца, а тот «поднялся нам навстречу». Кузнец катит колесо по местечку, «*мимо синагоги* — в широких окнах ее большие и белые лица евреев все еще шептали, все еще спрашивали о чем-то Бога, как и утром, как вчера, как год назад, как тысячу лет назад» (с. 86; курсив мой. — *Р. Г.*). Упоминание о синагоге и молящихся евреях, *мимо* которых катит свое совершенное колесо кузнец-великан, свидетельствует о попытке молодого Ямпольского предложить альтернативу слезам и мольбам галутного еврейства. Повесть завершается символичной сценой, отразившей представления писателя о национальной гармонии между евреями и неевреями: бричка, отлаженная для украинца руками кузнеца еврея, «покатила по дороге, средь высоких тополей, стоявших по краям ее, будто часовые в серебряных шапках, и в эту ночь казавшейся мне дорогой в Страну счастья» (с. 87).

Ответом Ямпольского на готовность значительной части советских евреев ассимилироваться[10] была комическая утрировка персонажей, отказывающихся от своего еврейства, — госпожи Канарейки и ее мужа, нареченного при обрезании Аврум-Бером, но именующего себя «Мефодием Кырыловичем». Распространенной тенденции к ассимиляции молодой писатель противопоставляет гимн талантливости своего народа[11], гордость своей принадлежностью к еврейству: «О, род мой, замордованный, семижды семь раз изгнанный. Морил тебя голод, сушила чахотка, душила грудная жаба...

Но живуч был мой род. Потомки Иакова, десятки крикливых семей, цепко держались за жизнь, пережили несчастья, погромы, пожары. И как бы в насмешку над судьбой, наперекор природе, в семьях евреев, чахоточных и налитых водянкой, рождались дети, прекрасные лицом, дети с железным умом, сильными руками... с черными глазами, полными огня, страсти и печали, которые слышали, как лист растет и движутся тучи, и в душе которых жила могучая гармония. Воины, поэты, математики, скрипачи... Я — горячая капля крови этого рода...» (с. 41).

Надежды на перемены в положении еврейства после смерти Сталина в творчестве Бориса Ямпольского выразились в возвращении к еврейскому материалу в повести «Мальчик с Голубиной улицы» (1959). Однако кратковременная «оттепель» не освободила писателя от необходимости оглядываться на антисемитски настроенных критиков и читателей, не принесла полной свободы от идеологических стереотипов при подходе к еврейскому материалу.

Повесть «Мальчик с Голубиной улицы» представляла собою хронологическое и идейное продолжение «Ярмарки», созданное с позиций иного авторского опыта. События периода Гражданской войны разворачивались в том же местечке, при участии знакомых читателю персонажей (мальчик-сирота, его тетушка, кузнец Давид, его сын Эзра, сын богача Котя и др.) и были подчинены осмыслению одного из аспектов той же, что и в «Ярмарке», проблемы. Автор этой повести пытается ответить на вопрос, является ли революция путем к счастью для евреев. Взгляд на происходящее в местечке в годы Гражданской войны писатель передал мальчику Ильке, ожидавшему от победы красных невиданного счастья.

Наивность повествователя — авторский прием, позволяющий включить в произведение и осторожно дискредитировать официальные клише, обязательные при изображении революции. Еврейский мальчик у Ямпольского восторженно приветствует красных. Он бежит впереди оркестра и кричит «...до хрипоты, до самозабвения. ...И не было предела моему энтузиазму и вере, что сейчас все возможно»[12]. Вера мальчика символизировала позицию многих тысяч российских евреев, активно участвовавших в большевистском движении. Точка зрения автора не идентична позиции юного героя-повествователя. Восприятиям юного Ильки писатель противопоставляет точку зрения то одного, то другого еврейского персонажа. Наблюдая за тем, что происходит вокруг, ребе[13] несколько раз повторяет: «Все это уже было». Ему же принадлежит обобщенное суждение о судьбе еврейства: «Зеленые» или «черные», «белые» или «фиолетовые», а плохо будет нам» (с. 395). Давид, местечковый кузнец, не уверен, что «там, куда летят кони», лучше: «Сколько он помнил себя и отца своего коваля, и деда своего коваля, — никогда еще не требовалось столько подков... Словно все пересели на коней и летят куда-то. Но лучше ли там, куда они летят на своих конях?» (с. 340).

Надеждам героя-повествователя на красных, которые навсегда избавят от погромов, противопоставлено убеждение дедушки: «Так было и так будет, — говорил дед. — Так было и так будет, — прикрыв глаза, точно молитву, повторял он. — Всегда кто-то режет, а кто-то прячется и терпит. Но мальчишеская душа, полная восторга и веры в разумность мира, не могла примириться с неотвратимостью и постоянством зла» (с. 420). Неверие дедушки в революцию как путь к еврейскому счастью выражено еще более определенно: «Думаешь, завтра будет лучше, чем сегодня? Так я тебе заранее говорю — нет!» (с. 247).

Выразителями скептического отношения к надеждам на революцию представлены местечковые мудрецы, непосредственно связанные с источниками еврейской мудрости, — ребе, обучавший детей «древней истории», дедушка, не расстававшийся с молитвенником. Их суждения призваны были засвидетельствовать обобщенный и испытанный вековечной практикой «еврейский опыт». Замечания этих персонажей опровергали восторженную веру еврейского мальчика. Позиция писателя смыкается со взглядом местечковых мудрецов. Вот как автор оценивает революционный азарт юного героя и его сверстников: «...через весь городок, через десятки городов Киевской губернии на войну идут солдаты, сопровождаемые крикливым, восторженным, азартным эскортом мальчиков. Придет день, и они тоже станут солдатами, и новые мальчики будут с вечным *несмышленым* восторгом сопровождать их» (с. 293; курсив мой. — *Р. Г.*). Эпитет «несмышленый» применительно к восторгу от революции однозначно отразил авторское отрицание революции как спасения для евреев.

Отношение к евреям — важнейший критерий авторской оценки. Крестьянин Юхим, украинский мальчик Микитка, матрос Малько, красноармеец Князев воплощают в повести идею интернационального братства, которая всю жизнь была близка сердцу Бориса Ямпольского. Однако вера в осуществимость такой идеи на данном этапе творчества была поколеблена. Для всех героев повести, олицетворявших интернациональное братство, не нашлось места на земле: сгорел дом, построенный для евреев добрыми руками Юхима; исчез из жизни Ильки революционный матрос Малько; загадочно пропал Микитка; растворился в вихрях Гражданской войны Князев. Этот аспект также свидетельствовал об авторском понимании безосновательности еврейских надежд на революцию.

В повести «Ярмарка» молодой писатель нигилистически относился к иудаизму. Авторская позиция в «Мальчике с Голубиной улицы» характеризуется приподнятым чувством причастности к многовековым традициям еврейства. Эта позиция заявляет о себе в праздничной тональности описания пасхального ритуала («золотой свет высоких пасхальных свечей», их «радостное горение»; «свежие», «довольные» голоса людей; дед в белом одеянии, «как царь на троне», и т. п.); в торжественном ритме повествования о пасхальном седере[14] («И я слушал историю исхода из фараонова плена, ту же историю, какой до меня тысячи лет внимали тысячи других мальчиков в разных концах земли. И я

так же, как тысячи лет до меня тысячи других мальчиков, спрашивал дедушку в пасхальную ночь: «Когда же мы придем?» И дед мой, как все дедушки до него, указывал пальцем на небо...» (с. 382).

В конце 50-х гг. Ямпольский не мог писать о еврействе без оглядки на возможную реакцию антисемитски настроенных критиков и читателей. Писатель «блокирует» такую реакцию, искусственно совместив описание важнейшего еврейского праздника с официозной идеей об интернациональном братстве всех угнетенных. Во время пасхального седера китаец-красноармеец «нянчит на руках черноглазого кучерявого соседского мальчишку»; кули[15] Ван жмет мозолистую руку местечкового кузнеца Давида и, слушая рассказ об исходе евреев из Египта, хватается за гранаты и дает советы, «как надо было поступить с фараоном» (с. 385—386).

В духе довоенного поколения, воспитанного на непримиримом атеизме, молодой автор «Ярмарки» рисовал хедер[16] исключительно в негативных тонах: учеба здесь скучна и бесполезна, ребе и бегельфер[17], наделенные отталкивающими качествами, жестоко избивают детей. Иначе представлен хедер в повести конца 50-х гг. Несмотря на то, что писатель пространно описывает шалости учеников во время занятий, и жена ребе, и он сам добры к детям; его немногочисленные суждения мудры и афористичны, а предмет изучения в хедере уважительно именуется «Книгой книг» и «вечной книгой». Все это тем более существенно, что повесть «Мальчик с Голубиной улицы» писалась в разгар злобной кампании против иудаизма периода 1958—1964 гг.

Последняя оконченная повесть Ямпольского «Табор» (1971) распространялась в списках, по каналам самиздата попала в Израиль и здесь была опубликована в 1978 г. в журнале «22». Основа ее сюжета — приезд биографического героя в местечко после сорокалетнего отсутствия. Между «Табором» и прежними произведениями писателя существует внутренняя связь: последняя повесть представила читателям тот самый «новый мир», который возник на развалинах местечка. Это то, во что вылилась мечта героя повести «Мальчик с Голубиной улицы». Это итоговое состояние еврейского мира, каким оно виделось Ямпольскому после пятидесяти с лишним лет советской власти.

Символом прежнего еврейского мира Ямпольский избрал понятие «ярмарка», следуя традиции Шолом-Алейхема, уподоблявшего жизнь ярмарке[18]. Уклад, возникший на руинах местечка, писатель обозначил понятием «табор». Антитеза «ярмарки» и

«табора» — главный сюжетно-композиционный принцип последней повести Ямпольского. Табор — это запустение, бездуховность и озлобленность обитателей, загубленная природа, убогие панельные постройки, вечная очередь из людей, не знающих, что привезут — «картошку или бананы, а может, бертолетову соль». Табор — это «всеобщее сиротство, вдовство, временность»[19]. Мир, сменивший местечко, видится автору в унылом сером и казенном красно-кирпичном цветах: на пассажирах — «серые кепочки» и «серые пиджаки»; вдоль дороги — «серые осокори» (осокóрь — дерево, разновидность тополя. — *Ред.*); улица — «красно-кирпичная или серо-пепельная, фасады — красно-кирпичные» и т. д. Тональность подробностей, отобранных для описания советского городка, мрачна: улица — «как обглоданная кость»; бабы — с цинковыми корытами, похожими на детские гробики»; женщины в парикмахерской — «под жестяными колпаками, словно на пытке» и т. п. (с. 127, 128, 147 и др.).

В отличие от «табора», местечко («ярмарка») в восприятии Ямпольского подобно «старой, обжитой, уютной планете». Оно видится ему в ярких праздничных цветах: малиновые шары аптеки, золотые кренделя кондитерской, белые хатки и зеленые домики, голубые газовые рожки, алые рожицы божьих коровок, голубые маргаритки, малиновые окошки, сиреневые мотыльки и т.д. и т.п. Даже мечты местечкового сумасшедшего Фоки Пу — «малиновые грезы».

Местечко — это еврейский мир: в белокаменных лавках хозяйствовали Лейбы или Рувимы. Изделиями Прохоровской мануфактуры торговали Купершмиды и Вильфанды. Шумела гимназия Мильмана. Радовал глаз чистенький домик доктора Гольберштадта. Блистала похожая на «фарфоровый храм» витрина магазина мадам Рубинчик. Торговал саквояжами магазин Мильмана. Произносил зажигательные речи бунтарь Зюзя Бриллиант. Выдавал книги «старый библиотекарь в жилете и ермолке» и т. д. и т. п.

Особенность современного городка — полное отсутствие связи с еврейским миром. Оборвалась преемственная связь поколений. Навсегда утрачен вековечный национальный образ жизни. Теперь здесь «нет ни одного дома, где жили бы те, которые жили здесь раньше. ...Весь этот новый, словно наизнанку вывороченный мир не связан, казалось бы, ни одной живой нитью, ни одним нервом, ни одной мыслью, ни одним родственным чувством с тем некогда живым и волновавшимся миром, который был тут и который я знал» (с. 131).

На исходе жизни, как некогда в начале творческого пути, Борис Ямпольский видит в местечке единственный национальный дом для евреев. Биографический герой «Табора» отождествляет себя с еврейским миром, любовно называя его «моим домом, моим великим домом» (с. 145). Если в повести «Ярмарка» критерии позитивной оценки местечка в значительной степени отвечали официальной шкале ценностей, то в повести «Табор» ценностная ориентация писателя смещается в сторону «исконной» этничности. Особое обаяние местечка в глазах автора состоит в связи его жизненного уклада со многовековой национальной традицией. Местечко отличается от современного городка «вековым течением жизни», жизнью, «существовавшей веками». Биографический герой повести любовно вспоминает о традиционном образе жизни еврейской семьи: «...жизнь в семье, с ее естественным вековым спокойным течением... обедом всей семьи вокруг круглой суповой чаши; ...с выпечкой хлеба по пятницам, и праздничной субботой, и Пасхой... с жизнью рода с его вечностью...» (с. 151). Счастье ассоциируется у него с запахом мацы, с праздником Пасхи. В начале 40-х гг. Б. Ямпольский верил, что путь к еврейскому счастью идет *«мимо синагоги»*. В начале 70-х его герой-повествователь испытывает боль и тоску по исчезнувшим хедерам, синагогам, древним религиозным традициям: «Нет и не будет уже никогда на Украине хоральных синагог, хедеров, обрезаний[20], свадеб под бархатным балдахином, золотых и бриллиантовых свадеб, голодания до первой звезды Судного дня Йом-кипур[21] и веселого хмельного праздника Симхес-Тойре»[22] (с. 131). Отъезд из местечка он расценивает как уход из мира «своего» в мир «чужой». Применительно к жизни вне местечка автор настойчиво повторяет определение «чужая» («чужая жизнь пройдет точно сон»; «уходил в чужую жизнь»; «...начиная жизнь бесконечно чужую» и т. д.).

Национальное мировосприятие Ямпольского в его последней повести характеризовалось чувством горькой безысходности и вины. Его биографический герой признается в чувстве ужаса, вызванного руинами местечка. Собственную вину, вину всех своих соплеменников он видел в добровольном и охотном уходе из национального дома. Мысль об этой вине советского еврейства составляет один из лейтмотивов повести: «Уезжали очень рано, один за другим, убегали, вырывались, словно там, на необъятных просторах, ждало их немедленное счастье» (с. 151). «...Зачем, зачем так рано все произошло, словно разорвалась бомба, и разнесло все в осколки...» (с. 148). «...Этот сад, и дом, и

двор надо было оторвать от души своей, забыть, забить сапогом, оставить где-то позади на дороге жизни» (с. 147). «Оставить», «забыть» и акт вандализма — «забить сапогом» поставлены в один синонимический ряд, уподоблены. В этом уподоблении — беспощадность суда над собой и своими соплеменниками.

В последнем абзаце «Табора» писатель назвал и то, что считал первопричиной трагического исчезновения национального дома. Он обратился к испытанному приему — сквозному образу-символу. В «Мальчике с Голубиной улицы» Ямпольский выразил свое отношение к тем, кто уверовал в революцию, уподобив их толпе мальчишек, с «несмышленым восторгом» бежавших за оркестром. В «Таборе» он вернулся к этому образу: «На моих глазах исчезла жизнь, существовавшая веками до меня. От всей этой жизни, от многочисленных поколений, родившихся тут, от всего, что было и могло быть, осталась эта кучка жалких, обугленных временем домишек... ...И я ясно вижу, как придут бульдозеры и сроют начисто эту горбатую улочку с булыжной мостовой, с колодцами, акациями... Это вот по этой улочке бежал я некогда за духовым оркестром, игравшим «Вы жертвою пали в борьбе роковой...» (с. 153). Не оправдывая тех, кто «бежал» за оркестром, кто вытоптал и «забил сапогом» национальные корни, первопричиной трагедии советского еврейства Борис Ямпольский назвал революцию.

Таким образом, от радостной поэтизации местечка как еврейского национального дома, представляемого, однако, не без влияния советских идеологических стереотипов, включая нигилистическое отношение к национальной религии, Борис Ямпольский пришел к горестному и безнадежному плачу на руинах местечка по оборванным этническим корням.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Биографические данные и характеристику творческого пути писателя см. в ст.: *Genzeleva R.* The national consciousness of Russian-Jewish writer: Boris Iampolskii // Jews in Eastern Europe. 1995. N 1(26). P. 34-53.

[2] *Wistrich S.* Antisemitism: The longest hatred. L., 1992. P. 176; *Айзенштадт Я.* О подготовке Сталиным геноцида евреев. Иерусалим, 1994. С. 19—30; *Pinkus B.* The Jews of the Soviet Union: The history of a national minority. Cambridge, 1989. P. 138—139.

[3] [*Маркиш Ш.*] Русско-еврейская литература // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1994. Т. 7. Стб. 550.

[4] См. примеч. 10 на с. 120.

[5] Кантор — лицо, ведущее синагогальное богослужение. — *Ред.*

[6] *Ямпольский Б.* Ярмарка // Красная новь. 1941. № 36. С. 16. Далее цитируется по этому изданию, страницы указаны в тексте.

[7] См.: *Роскис Д.* Вопреки апокалипсису. [Иерусалим], 1989.(Гл.5).

[8] Каин — согласно Ветхому Завету, старший сын Адама и Евы, убивший своего брата Авеля за то, что его дары были приняты Богом, отвергшим дары Каина; проклят Богом за братоубийство и отмечен особым знаком («Каинова печать»). — *Ред.*

[9] См. примеч. 1 на с. 81.

[10] *Gitelman Z.* The Evolution of Jewish culture and identity in the Soviet Union // Jewish culture and identity in the Soviet Union. N.Y., 1991. P. 14.

[11] «Они показали себя искуснейшими землепашцами, в поте лица своего они разводили сады в Калифорнии, обрабатывали поля в Аргентине, выращивали чай на Цейлоне. Не было лучших, чем они, скрипачей, а когда они пели, женщины всего мира плакали. Они поражали своими математическими вычислениями, астрономическими наблюдениями, хирургическими операциями...» (Ярмарка. С. 40).

[12] *Ямпольский Б.* Мальчик с Голубиной улицы // *Ямпольский Б.* Повести. М., 1964. С.294. Далее цитируется по этому изданию, страницы указаны в тексте.

[13] См. примеч. 10 на с. 67.

[14] Седер (др.-евр.; букв. «порядок», «установление») — церемониал торжественной трапезы и молитв в первую ночь иудейского праздника Пасхи. — *Ред.*

[15] Ку́ли (тамильск.) — в некоторых странах Азии: носильщик, грузчик, возчик, чернорабочий. — *Ред.*

[16] Хе́дер (др.-евр. «комната») — еврейская начальная религиозная школа для мальчиков, где изучались лишь Тора (см. примеч. 6 на с. 15) и Талмуд (см. примеч. 2 на с. 14). — *Ред.*

[17] Бегельфер (идиш) — репетитор. — *Ред.*

[18] В своем жизнеописании Шолом-Алейхем не без юмора заметил, что ярмарки были придуманы «специально для евреев, чтобы они могли поторговаться и заработать кусок хлеба». Местечковые евреи, писал Шолом-Алейхем, «дожидались их с нетерпением», во время ярмарок «они суетились вовсю, делали дела, зарабатывали деньги». «С ярмарки» — так может называться повесть о жизни, которая подобна ярмарке» (*Шолом-Алейхем.* С ярмарки: Жизнеописание // Собр. соч.: В 6 т. М., 1960. Т. 3. С. 273, 269, 301).

[19] *Ямпольский Б.* Табор // «22» (Тель-Авив). 1978. № 1. С. 131. Далее цитируется по этому изданию, страницы указаны в тексте.

[20] См. примеч. 20 на с. 162.

[21] Судный день (др.-евр. *Йом-Кипу́р*) — день всепрощения; иудейский праздник, отмечаемый через 10 дней после еврейского Нового года (*Ром-Хашана*). Считается, что в этот день Бог выносит решение о судьбе каждого человека на предстоящий год по его делам. Праздник сопровождается постом. — *Ред.*

[22] Симхес-Тойре (идиш; др.-евр. *Симха́т-Тора́*) — праздник, знаменующий завершение годичного цикла чтения Торы и начало нового цикла; отмечается осенью. — *Ред.*

Шошана Гельцер
Хайфа, Израиль

АКТУАЛЬНОСТЬ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ ПОДВИЖНИКОВ ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ З. КАЛМАНОВИЧА И Ш. КАЧЕРГИНСКОГО

По пути из Израиля в Ригу в августовские дни 1997 г. я посетила Вильнюс — город, где когда-то родилась. Среди множества интересных новых книг, увиденных мною в книжных магазинах, мне попалось справочное издание для абитуриентов и школьников «История» — в общем-то тот же справочник, который был и в советское время, но на титульном листе дата выпуска — 1996 г. Многие сведения можно почерпнуть из этого издания и по древней истории, и по средневековью, и по новой и новейшей истории. Но в нем нет ни слова, ни полслова о евреях. Не было такого народа! Не было Танаха[1]! Не было! О Египте сказано, о евреях — ничего. О Вавилоне — сказано, о Храме — ни слова — ни о первом, ни о втором, и т. д. и т. п.

Не было такого народа... Но тогда кого же преследовали и убивали?! Евреев. Непонятных, ненавидимых, несмотря на то, что евреи — общины и отдельные личности играли важную роль и в Стране Израиля, и в диаспоре, добивались высокого положения в истеблишменте разных стран. Думается, именно поэтому тот человек, который считает себя евреем и хочет остаться таковым, должен по возможности постоянно расширять, углублять, приводить в систему свои знания о еврейском народе. Если нас не признают чужие, будем хотя бы сами стремиться знать и понимать себя. И в этом люди, о которых речь пойдет ниже, могут служить примером.

Катастрофа, постигшая еврейство в 30—40-е гг. XX в., продолжает привлекать интерес новых и новых поколений ученых[2], деятелей искусства[3], экономистов, государственных деятелей[4] всего мира. Даже если Катастрофу отрицают, это показывает, что Холокост нельзя замолчать ни при оценке (с любых позиций) прошлого, ни при построении планов на будущее.

Естественно, что евреям следует из поколения в поколение не только помнить трагедию, но и стремиться и уметь извлекать уроки для себя.



Зелик Калманович

Сколько бы ни появлялось новых воспоминаний людей, переживших Катастрофу[5], новых исследований[6], новых художественных произведений[7], то, что было написано в гетто, лагерях, партизанских отрядах в дни нацистской оккупации, написано сразу же после освобождения — по горячим следам — все это непосредственные свидетельства, которые не теряют ценности. Иногда они даже превосходят более поздние произведения.

Речь пойдет о дневнике, статьях и выступлениях ученого-семитолога Зелика Калмановича, написанных в 1942—1943 гг. в Вильнюсском гетто, а также о нескольких книгах поэта-партизана Шмарьягу Качергинского, изданных в 1946—1949 гг. самим автором. Записки З. Калмановича были найдены уже после его гибели при освобождении Вильнюса от гитлеровцев. Впоследствии рукописи были снабжены комментариями и изданы[8]. В 1994 г. в вильнюсском архиве были найдены еще некоторые листки и частично изданы[9].

Упомянутые записки и книги, как и вообще все мемуарные произведения, — бесценный источник информации, и в этом качестве они многократно цитируются исследователями Холокоста. Сообщения о тех или иных событиях в изложении З. Калмановича и Ш. Качергинского точны и правдивы. Однако до сих пор не было обращено должного внимания на размышления З.Калмановича и Ш. Качергинского по поводу происходящего, на те выводы, к которым пришли двое подвижников еврейской культуры.

Зелик Гирш Калманович родился в Латвии в 1885 г. Несмотря на бедность, родители дали сыну традиционное еврейское образование. В 16 лет Зелик экстерном окончил гимназию. Затем, как говорится, на медные гроши учился в университетах Германии, а в 1918—1919 гг. — в Петрограде. З. Калманович изучал семитские языки, древнюю историю, психологию, филологию. На жизнь зарабатывал преподаванием, переводами и сотрудничеством в газетах. Женившись на дочери бобруйского лесоторговца

Иосифа Лурье, З. Калманович поселился в Белоруссии. Несмотря на то, что у пролетария Калмановича Октябрьская революция ничего не отняла, он ее не принял, ибо не признавал диктатуры. Занимая штатную должность преподавателя грамматики языка идиш на учительских курсах в Минске, он решился покинуть Страну Советов. В поисках заработка он переезжал из Латвии в Литву, работал и в берлинских издательствах. В 1928 г. Калманович был приглашен на работу в ИВО[10].

На ключевых и очень трудоемких постах З. Калманович проработал в ИВО до 1940 г. Одной из его обязанностей было редактирование периодически выходивших сборников статей и исследований — «ИВО блетер» («Листы ИВО»); во многом эти сборники сохраняют свое научное значение и по сей день.

При крайне скромном образе жизни З. Калманович общался с деятелями культуры многих стран, был ценим и уважаем ими, являлся председателем Виленского пэн-клуба.

З. Калманович наблюдал набирающий силу нацизм в Германии, видел муки эмигрантов оттуда и огорчался, что британские мандатные власти Палестины резко ограничили въезд туда евреев.

Огорчало З. Калмановича и то, что происходило с евреями в СССР. Еще во время учебы в Германии он в оригинале читал Карла Маркса. Признавая убедительность отдельных положений основоположника коммунистического учения, З. Калманович возмущался поверхностным и неприязненным отношением Маркса к евреям. Диктатура в Советском Союзе, по мнению З. Калмановича, вела к духовной гибели еврейства.

В конце 30-х гг. З. Калмановичу удалось послать в Палестину единственного сына[11] — родственники помогли внести сумму, необходимую для зачисления юноши в вуз. Отец также посетил Палестину — как турист, но остаться там по тем временам не было никакой возможности... Встреча с исторической родиной была для Зелика Калмановича счастливым переживанием.

В 1939 г. в Вильнюс пришла советская власть. Многие жители Вильнюса, в том числе очень многие евреи, встретили ее с радостью и энтузиазмом — для евреев альтернативы не было. Польша была захвачена нацистами, которые покорили почти всю Европу.

Кто донес новой власти о критическом отношении к ней видного ученого — неизвестно. Из ИВО З. Калманович был уволен, начал работать внештатным корректором...

Подобно другим сотрудникам ИВО, немолодые супруги Калманович имели визу на въезд в США, но они почему-то не успели покинуть Вильнюс.



Издание дневника З. Каламановича на иврите (Тель-Авив, 1977)

Гитлеровцы вошли в город 24 июня 1941 г. Свой дневник Зелик Калманович начал писать через год. Интересно, что в дневнике нет жалоб на собственные страдания и беды. Все страшно. Немцы и их пособники не только убивают. Они разделяют и властвуют. И что страшнее всего — они создали условия, обесчеловечивающие людей.

З. Калманович ищет каждую крупицу стремления к человеческой жизни, ищет что-то такое, что может помочь достойно выжить. Если, проходя по улицам гетто, он видит группу умытых, не очень голодных детей или молодых людей, играющих в мяч на небольшой площадке, он благодарит Всевышнего за каждый прожитый день...

З. Калманович хотел надеяться и искал поводы для надежды в каждом сообщении о неудачах нацистов на фронтах или о благородном поведении неевреев по отношению к евреям... Размышления и суждения, разбросанные по страницам дневника, можно для удобства восприятия сгруппировать.

О в о й н е. Зелик Калманович считал, что нацисты начали войну прежде всего с целью уничтожить евреев. Тоталитарный режим стремился к тотальному уничтожению народов — прежде всего еврейского, а затем и других. З. Калманович считал, что все евреи — и стар, и млад — должны рассматривать себя не как жертву, нуждающуюся в сострадании, а как армию, войско, действительно сильное, но... попавшее в плен.

Образованнейший человек, Зелик Калманович знал, что юдофобия возникла в глубокой древности. Народам трудно было понять и принять особенный еврейский народ. А то, что трудно принять, не лучше ли видоизменить, упростить, а то и уничтожить? А сколько евреев во все времена страдали и страдают *самоненавистью*, самонеприятием... Что уж говорить о народах и странах, где вожди и правители сделали своей политикой высвобождение низменных, человеконенавистнических инстинктов у своих подданных.

М ы с л и о б у х о д е е в р е е в о т е в р е й с т в а. Невозможность для евреев глубоко и всесторонне изучить свою историю, религию, языки (прежде всего иврит), литературу З. Калманович считал предпосылкой того, что большая часть еврейского народа будет для народа потеряна. Он понимал, что то, что есть в СССР, — это не еврейская культура, а эрзац богатейшего наследия евреев. Он ратовал за внедрение настоящих знаний. В дневнике З. Калманович с негодованием вспоминает, как многие евреи ринулись в истеблишмент в дни советизации Литвы в 1940 г.[12]

Б у д у щ е е е в р е й с к о г о н а р о д а З. Калманович связывал с Землей Израиля, но был рад, что некоторые евреи спаслись в советском тылу, хотя бы только физически.

Н а д е ж д у нельзя терять несмотря ни на что! З. Калманович хотел верить, что не все узники гетто погибнут. Он ужасался, что иногда еврейские полицейские помогали доставлять нацистам требуемую ими группу людей, обреченных на гибель. Но он понимал, что если бы «акцию» проводили сами немцы или литовцы, жертв было бы больше. (Надо сказать, что многие евреи предпочитали смерть участию в таком «отборе».) Озверение людей в гетто было потрясением для ученого-гуманиста, но его не покидала уверенность в том, что нацисты потерпят поражение и в будущем не будет причин для такого озверения. Сам Зелик Калманович был примером человеческого достоинства и благородства.

П р о т и в о с т о я н и е з л у З. Калманович видел в деятельности интеллекта. Он сам вместе с группой образованных людей, в том числе Ш. Качергинским, был назначен немцами на подготовку переправки фондов ИВО в Германию. (Зачем это надо было нацистам — непонятно.) С риском немедленной смерти группе, работавшей в ИВО, удалось большую часть книг, рукописей и других реликвий спрятать. Уже после войны что-то попало в нью-йоркский филиал ИВО, а многое было просто уничтожено советской властью.

В самом гетто З. Калманович был одним из самых энергичных организаторов культурной деятельности — библиотек, школ, даже концертов, несмотря на запреты нацистов. Нацисты невольно считались с ученым. З. Калмановичу, в частности, удалось содействовать спасению караимов...[14]

Даже незадолго до своей гибели З. Калманович говорил: «Овладевайте *истинными* знаниями!»

З. Калманович был против необдуманного вооруженного выступления против нацистов. Будучи личными друзьями Калма-

новича, некоторые члены Объединенной партизанской организации не вводили уважаемого ученого в курс своих дел... Но, может быть, именно умеренность З. Калмановича спасла многих молодых людей, которые вместо открытой конфронтации с нацистами в гетто ушли в партизаны[15].

Религия. В 20—30-е гг. З. Калманович был далек от религиозной практики. В его доме не зажигались субботние свечи, никто не посещал синагогу. Лишь в Йом-Кипур[16] соблюдался пост. Но в гетто он был готов соблюдать все религиозные предписания на основе глубокого всестороннего знания своего народа, любви ко всему, что составляет еврейство. Зелик Гирш Калманович пришел к вере и неоднократно говорил о неразрывной связи между Всевышним, Торой[17] и еврейским народом. Калманович неоднократно высказывал надежду, что Всевышний откроется своему народу.

В конце XX в., когда при всех изменениях, произошедших в мире, юдофобия продолжает существовать, размышления Зелика Калмановича актуальны. Оказалось, что сущность еврейской культуры в Советском Союзе он пророчески понял раньше очень многих... В дневнике есть страницы, где Калманович рассказывает о жарких спорах в гетто. В ответ на вопрос «Что такое еврей?» он рассказывает о ребенке из ассимилированной семьи, который впервые услышал рассказы из Торы. «Я хочу быть одним из сыновей Иакова, а не Исава», — сказал мальчик. И в этом заключался ответ.



Шмарьягу Качергинский

С евреев больше спрос — вот наша история. На наш взгляд, внедрение истинных знаний, развитие еврейского самосознания и самоуважения — важнейшая задача, стоящая перед еврейским народом в мире, который изменяется быстрыми темпами.

В Вильнюсском гетто было немало выдающихся людей, но ближе других к З. Калмановичу оказался молодой поэт Шмарьягу (Шмерке, как он сам себя уменьшительно называл) Качергинский (1908—1954; погиб в авиакатастрофе). Молодой энергичный парень, конечно, был иным, нежели пожилой ученый, но, возможно, общение с З. Калмановичем подвигло поэта к его необычайно целеустремленной деятельности по увековечению окружавших его людей и своего времени. От Калмановича Качергинский отличался не только возрастом: просоветски настроенный, активный член Объединенной партизанской организации и к тому же автор боевых песен, он еще в партизанском отряде начал писать очерки и рассказы о товарищах, стремившихся к одному — мести.

Когда еврейский отряд, участвовавший в боях за освобождение Вильнюса, вошел в город, большинство партизан устремились к обустройству своей жизни. Лишь несколько человек — А. Сущкевер, А. Ковнер и Ш. Качергинский (он более других) бросились спасать то, что нацисты не успели вывезти из сокровищ ИВО, — рукописи, книги, картины, скульптуры. Они-то и нашли дневник З. Калмановича.

В первые же недели после освобождения Вильнюса в июле 1944 г. встал вопрос о создании еврейского музея в Вильнюсе. Такой музей был открыт благодаря стараниям Ш. Качергинского и просуществовал около двух лет. Однако власти — как местные, так и центральные — всячески препятствовали его работе. Многие книги, газеты, рукописи, еще сохранившиеся материалы ИВО не удалось спасти от отправки в макулатуру.



Сборник, составленный Ш. Качергинским, «Не говори никогда, что ты идешь в последний путь. Песни гетто и лагерей» (Нью-Йорк, 1948. Титульный лист)



Ш. Качергинский «Партизаны идут!.. Записки из Вильнюсского гетто» (Буэнос-Айрес, 1947. Обложка)



Ш. Качергинский «Гибель Вильно» (Нью-Йорк, 1947. Обложка)



Ш. Качергинский «Между молотом и серпом. ликвидация еврейской культуры» (Париж, 1949. Титульный лист)

Ш. Качергинский поехал в Москву. Хлопотать. Убедившись во враждебном отношении властей и бессилии Еврейского антифашистского комитета, бессилии известного писателя Ильи Эренбурга, не сумев по возвращении организовать нормальную работу Вильнюсского еврейского музея, Шмарьягу Качергинский, в прошлом коммунист, покинул СССР. (Это было возможно в рамках репатриации бывших (до 1939 г.) польских подданных.)

Деятельность, развернутая Ш. Качергинским по написанию и изданию книг, беспрецедентна[18]. И один в поле воин! К сожалению, тираж этих книг был невелик. Теперь это библиографические раритеты. А книги написаны либо составлены настоящим художником слова. Среди работ Ш. Качергинского выделяется маленькая книжечка, название которой даже не упоминается в статье о Качергинском в *Encyclopedia Judaica* («Между молотом и серпом» (Париж, 1949)), — удивительно емкий документ, где талантливый поэт дает глубочайший анализ отношения советской власти к еврейской культуре, еврейскому народу. Более того, трудно найти более точное, образное описание восприятия евреями Вильнюса действий властей. Надежд многих евреев на свободное развитие еврейской культуры в СССР и вообще на счастливую жизнь в Стране Советов, к горестному недоумению несбывшихся еще до 1941 г., и обре-

ченной на провал борьбы за еврейскую культуру после Катастрофы.

Деятельность и творчество Ш. Качергинского не должны быть забыты, потому что помогают построению «здания», системы истинной еврейской культуры.

В своей деятельности два подвижника этой культуры — З. Калманович и Ш. Качергинский раньше очень многих приблизились к истине.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. примеч. 1 на с. 81.

[2] Очень широкий отклик получило появившееся недавно исследование Д. Голдхагена (*Goldhagen D. J.* Gitler's willing executioners. N.Y., 1996), вышедшее на нескольких языках.

[3] Большую известность получил фильм американского кинорежиссера Стивена Спилберга «Список Шиндлера» (1993). (См. также примеч. 12 на с. 262. — *Ред.*)

[4] Только во второй половине 1990-х гг. всерьез заговорили о вкладах в швейцарские банки евреев, убитых нацистами. Обсуждается дальнейшая судьба этих вкладов.

[5] Укажем хотя бы на широчайший сбор воспоминаний людей, переживших Катастрофу, организованный в наши дни тем же С. Спилбергом, — добровольцы записывают рассказы уже немолодых людей. Отметим также, что и в периодике и отдельных изданиях продолжают печататься недавно написанные воспоминания о страшных днях Катастрофы. Главным образом это израильские публикации. Более того, в газетах иногда разворачивается полемика между ныне пожилыми участниками событий (см., напр., в газете «Кольбо» от 12 августа 1994 г. о событиях в Вильнюсском гетто).

[6] Это, например, многочисленные работы проф. Дова Левина, фундаментальное исследование: *Aked Y.* «Ghetto in flames: The struggle and destruction of the Jews in Vilna in the Holocaust». N.Y., 1982; воспоминания-исследование А. Файтельсона «В буре борьбы» (Вильнюс, 1993, на идише).

[7] О Катастрофе продолжают писать известные писатели А. Б. Иегошуа, И. Мерас, Г. Канович и многие другие в разных странах.

[8] В переводе на английский: Yivo Annual of Jewish Social Science. 1951. № 8; на идише — в журн. «ИВО блетер» (1951. № 15); на иврите и идише отдельным изданием — в 1977 г. в Израиле.

[9] В вышедшем на иврите в Иерусалиме сборнике «Хулийот», посвященном литературе на идише (1996).

[10] ИВО (*Йидишер висншафтлехер институт*) — еврейский научно-исследовательский институт был основан группой ученых в 1925 г. в Вильне с целью изучения всех сторон жизни европейского еврейства; по сей день действует в Нью-Йорке.

[11] Сын З. Калмановича, Шалом Лурье, — видный израильский литературовед, доцент Хайфского университета. Будучи пенсионером, он продолжает исследовательскую, редакторскую и преподавательскую деятельность.

[12] В 1940 г. многие еврейские юноши и девушки с энтузиазмом и верой в близкое счастливое будущее самоотверженно стали строить это будущее, в частности ра-

ботать с детьми, с беднотой. Интернационализм оказался более привлекательным, чем приверженность еврейству. «Ребята, вы же перестаете быть евреями!» — говорил этой молодежи виленский народный врач Я. Фейгенберг (см. также кн.: *Коэн-Цедек Э.* Не забывай меня. Тель-Авив, 1996. На идише).

[13] В лагере смерти в Эстонии З. Калманович оказался вместе с человеком, занявшим в ИВО его пост, — Моше Лерером, после изгнания Калмановича из ИВО. Они долго по-дружески беседовали. З. Калманович ухаживал за заболевшим Лерером, прочел поминальную молитву по скончавшемуся человеку, ставшему другом.

[14] В отличие от «ученых», утверждавших все, что было угодно властям, главным образом с целью кого-то или что-то запретить, ликвидировать, уничтожить, З. Калманович согрешил против истины, указав, что караимы не имеют ничего общего с еврейством, чтобы спасти их общину.

[15] Впоследствии партизаны из нескольких стран, но главным образом из Литвы и Польши основали в Израиле кибуц (сельскохозяйственную коммуну) Лохамей-Хагеттаот, ставший важнейшим центром изучения гибели и героизма евреев в борьбе с нацизмом.

[16] См. примеч. 21 на с. 224.

[17] См. примеч. 6 на с. 15.

[18] *Качергинский Ш.* Не говори никогда, что ты идешь в последний путь: Песни гетто и лагерей: Текст и мелодии, собранные Ш. Качергинским. Нью-Йорк, 1948; *Он же.* Партизаны идут: Записки из Виленского гетто. Буэнос-Айрес, 1947; *Он же.* Гибель Вильно. Нью-Йорк, 1947; *Он же.* Между молотом и серпом. Париж, 1949. (Все на идише).

Михаэль Лейнванд
Ашкелон, Израиль

КОЛЫБЕЛЬНАЯ В ФОЛЬКЛОРЕ ИДИШ КАК ОТРАЖЕНИЕ ЖИЗНИ НАРОДА

Колыбельная — один из самых интимных жанров народного творчества. Мама и дитя, и никого между ними. Мама вкладывает в свой песенный монолог самые сокровенные мысли, желания, мечты. Только со своим ребенком может она быть столь откровенной. Он — то самое «плечо», в которое можно поплакать и похвастаться, пожаловаться и помечтать. Его можно боготворить и воспитывать, поучать и... проклинать. И монолог матери как бы превращается в диалог со все понимающим и невозражающим «собеседником».

Хотя в этом монологе-диалоге обычно незримо присутствует кто-то третий. Чаще всего это отец ребенка. Но нередко роль третьего в колыбельной на идише с успехом исполняет белоснежная козочка или ангел, а то и сам Всевышний.

О чем же поет мама, баюкая свое дитя? Чего хочет, чего просит она для него? Прежде всего, конечно, чтоб ребенок был здоров, вырос красивым, счастливым, богатым, не знал бед.

Shlof, mayn kind,
Zolst mir zayn azoy lang gezunt
Biz a feder vet vern a funt.
Zolst mir zayn azoy lang raykh
Biz a feygele vet oystrinken a taykh.
Zolst mir hobn Shloyme-hamelekhs
khokhme,
Yoysef-hatsadiks tsure
Un Shimshn-hagibers gvure.

Спи, дитя мое.
Чтоб ты был здоров
До тех пор, пока перо станет весом с фунт.
Чтоб ты был богат,
Пока пташка не выпьет реку.
Чтоб ты был мудр,
как царь Соломон,
Красив, как Иосиф Прекрасный,
Силен, как богатырь Самсон.

Символом здоровья и благополучия ребенка нередко выступает козочка. В одной из наиболее популярных колыбельных поется:

Unter dem kinds vigele
Shteyt a klor vays tsigele.
Dos tsigele z'geforn handlen
Rozhinkes mit mandlen.

Под колыбелькой дитя
Стоит белоснежная козочка.
Козочка поехала торговать
Изюмом и миндалем.

Rozhinkes mit mandlen	Изюм с миндалем —
Iz zeyer zis.	Это очень сладко.
Mayn kind vet zayn	Дитя мое будет
Gezunt un frish.	Здоровым и бодрым.

Лейтмотив козочки очень популярен в колыбельных на идише. Вышеприведенный пример текста имеет множество вариантов. Один из них представлен в очень известной колыбельной А. Гольдфадена, где козочка и сопутствующие ей изюм и миндаль являются символом материального благополучия.

Unter Yideles vigele	Под колыбелькой Иделе
Shteyt a klor vays tsigele.	Стоит белоснежная козочка.
Yidele vet forn handlen.	Иделе поедет торговать —
Dos vet zayn dayn baruf —	Это будет твоим призванием:
Rozhinkes mit mandlen.	Изюм с миндалем.
Shlof zhe, Yidele, shlof.	Спи же, Иделе, спи.

Но давайте вернемся к первой «песне о козочке» и рассмотрим ее расширенный вариант. Во втором ее куплете она как бы делает поворот, подчеркивая другую ценность в жизни ребенка.

Rozhinkes mit mandlen	Изюм с миндалем —
Iz di beste skhoyre.	Лучший товар.
Dos kind vet lernen Toyre.	Дитя будет изучать Тору[1].
Toyre vet er lernen,	Тору будет оно изучать,
Sforim vet er shraybn,	Священные книги писать.
A guter un a frumer yid	Хорошим и благочестивым евреем
Vet mayn kind blaybn.	Останется дитя мое.

Вот оно, одно из отличий колыбельной на идише, вот она, сокровенная мечта еврейской матери — ребенок не просто будет здоровым, счастливым и богатым, ребенок должен быть ученым. Но и это еще не все. Результатом его учености должно стать благочестие.

Лейтмотив учения и учености проходит красной нитью через многие колыбельные на идише. Вот папа купит сыну туфельки, чтобы он мог в них бегать в хедер[2], изучая ежедневно по нескольку строк на радость родителям. А затем, когда он немного подрастет, будет сын изучать Пятикнижие и Талмуд (*«Lernen vet er Khumesh un Gemore»*) и станет мудрецом (*«a yingele, vos vakst a talmid-khokhem...»*). А пока мама успокаивает не то ребенка, не то себя:

In mitn der nakht der malekh	Средь ночи ангел
Shraybt alemen ayn in di bikher,	Записывает деяния людей
Nor du, mayn kind, bist reyn fun zind	в небесные книги,
Un kenst zikh shlofn zikher.	Но ты, дитя мое, безгрешно
	И можешь спать спокойно.

И при этом мама надеется, что заслуги ее сына зачтутся ей в «лучшем мире».

Du, mayn kind, zolst zayn	Будь, дитя мое,
A frumer, a guter.	Благочестивым, хорошим.
Vet men zogn oyf yener velt:	Тогда на том свете скажут:
Lost arayn dem tsadiks muter.	Впустите в рай мать праведника.

Немаловажную роль в колыбельных на идише играет образ отца. Отец радуется успехам ребенка в изучении Талмуда *(«Ot shteyt der tate, kvelt un hert zikh tsu»)*. Он покупает подарки: туфельки, уточку, бублик с дырочкой. Но чаще всего речь идет об «отсутствующем» отце. Отец уехал в поисках заработка в деревню, на ярмарку, в другой город.

Feygele, lyuli,	Спи, моя птичка,
Der tate z'nito hi.	Папы нету дома.
— Vu iz tate geforn?	— Куда уехал папа?
— Keyn Stri.	— В Стрый[3].

80-е годы XIX столетия «поманили» евреев за океан. В поисках лучшей жизни папа уезжает в Америку, обещая вызвать к себе семью, но нередко выполнить свое обещание не может. Глотая слезы, но не теряя надежды, поет мама о земном рае для евреев, где даже в будни едят халу и бульон. Она верит:

Er vet shikn tsvantsik doler,	Он пришлет двадцать долларов,
Zoun portret dertsu,	Свой портрет впридачу,
Un vet nemen, lebn zol er,	И возьмет, дай Бог ему долгих лет,
Undz ahintsutsu.	Нас к себе туда.

С наступлением XX в. немало еврейских пап становятся революционерами. И тема «отсутствующего» отца звучит уже по-другому.

Fun Sibiryen shikt dayn tate	Из Сибири шлет отец
Dir a grus, mayn kind.	Тебе привет, дитя.

Нет, мама не жалуется на судьбу, не горюет. Она гордится мужем, отцом ребенка.

Zorg nit, kind mayns, dikh geboyrn	Не горюй, дитя мое, тебя родил
Hot a groyser held.	Великий герой.

Лопата в руках отца-каторжанина превращается в оружие против лжи и несправедливости — *«Farn sheker grobt er kvorim oys...»* Куда девалась мечта матери о богатстве, где столь характерное еврейское стремление к науке, учености? Мама мечтает, чтоб ее единственный сын пошел по стопам отца, стал революционером.

Un a held vestu oysvaksn,
Shlof zhe, shlof atsind;
Zaml koykhes far der tsukunft,
Zami eyntsik kind.

Вырастешь ты героем,
Спи же, спи пока;
Набирайся сил для будущего,
Единственное дитя мое.

А вот колыбельная, созданная в период еврейского просвещения, Гаскалы[4]. Отец под влиянием новых веяний отходит от традиций, что вызывает недовольство и возмущение матери.

Tsu tsvelf yor vel ikh dir khasene makhn;
Ikh'l dir gebn kleyder un ale gute zakhn.
Der tate — der apikoyres lakht derfun gor,—
Khasene, zogt er, iz tsu akhtsn yor.

К двенадцати годам выдам я тебя замуж,
Дам тебе в приданое платья и много хороших вещей.
Отец твой — нечестивец, насмехается над этим.
Под венец, говорит он, к восемнадцати годам.

Колыбельная на идише нередко сочетает в себе разные жанры. Одна из наиболее драматических колыбельных *«A mol iz geven a mayse»* («Жила-была сказка») начинается как песня историческая. В ней рассказывается о давно забытых событиях. Однажды, на заре христианства у славянских народов, в Польшу забрел странствующий купец, еврей Абрам Проховник. Приняли его хлебом-солью и упросили стать королем — дескать, было у них знамение свыше, что король явится народу в виде странника. Сутки правил Абрам и остался в истории как «король на день». На утро он был убит, и труп его был брошен на растерзание собакам.

A mol iz geven a mayse,
Di mayse iz gor nit freylekh,
Di mayse heybt zikh onet
Mit a ydishn meylekh.

Жила-была сказка,
Сказка вовсе не веселая.
Сказка начинается
С еврейского короля.

Но историческая, а затем и сказочная в этой колыбельной лишь канва. «Король умер, королева зачахла, веточка обломилась, птичка с дерева улетела». Нет, не это главное в этой песне, не это, в конечном итоге, беспокоит маму. «Спи, моя птичка, — поет она, — я потеряла такую любовь, горе мне». И далее:

Vu nemt men aza khokhem.
Er zol kenen mayne vundn tseyln,
Vu nemt men aza dokter,
Er zol kenen mayn hartz heyln.

Где тот мудрец,
Что может сосчитать мои душевные раны;
Где тот врач,
Что может вылечить мое сердце?

Песня-то, оказывается, любовная. Колыбельная-любовная... у евреев? О ком же поет мама? Об умершем или погибшем муже?

А может быть, если позволено будет высказать крамольную мысль, о возлюбленном, с которым по какой-либо причине не случилось связать свою жизнь? Как знать...

Колыбельная на идише обращается к социальным проблемам и пытается решать их. Из песни, призванной убаюкивать, она превращается в песню, которая будит, а нередко вызывает чувство страха и даже ужаса. «Когда ты подрастешь, — поет мама, — ты поймешь разницу между бедным и богатым. Бедняк возводит дорогие дворцы, а живет в них богач. Бедняк валяется в подвале, где стены сочатся сыростью, и оттого руки и ноги его поражены ревматизмом».

В другой колыбельной мама уговаривает свою голодную дочку сомкнуть глазки и не плакать. Она пытается обмануть ее и обнадежить себя:

Morgn s'vet ayfshteyn mayn meydele,
Vet zayn a sakh broyt in shtub.

Завтра проснется моя девочка,
Дом будет полон хлеба.

«Мама твоя тоже голодна, — продолжает она, — но не плачет и не кричит, как ты». «Голодна твоя кошечка тоже... Слышишь, как она мяучит, как говорит тебе: девочка, оставь маму в покое». «И куколка твоя голодна тоже, но она ведь не плачет и не просит хлеба. Бери, дитя мое, пример с твоей куколки...»

Далеко не всегда мелодия колыбельной соответствует драматизму или даже трагизму ее содержания. Возможно, в этом ее сила. Искусство идиш, как правило, многопланово. Это своего рода «чемодан с двойным дном», где сосуществуют два или более взаимоисключающих настроения.

В колыбельной, созданной в начале 20-х гг. *«Oyf tsu shtifn hostu dokh»* («Можешь ты весь день шалить»), на фоне неторопливой вальсовой, шарманочной мелодии повествуется о кровавом петлюровском погроме. Из всей большой семьи в живых осталась лишь мать ребенка.

Vi fun fuftsn bin ikh eyns,
Bin ikh eyns geblibn —
Gekoylet zibn hot Petlyure,
Orel — di tsvevte zibn...

Из пятнадцати лишь одна
Я в живых осталась —
Семерых убил Петлюра,
Орел — семерых остальных...

Никого не пощадили бандиты — ни малых, ни старых.

Vi s'hobn zikh bahaltn
Dayn bobe mitn zeydn,
Vi in keler dort bay undz
Geshosn hut men beydn...

Спрятались
Твои бабушка с дедушкой.
Там у нас в подвале
Их обоих застрелили.

И только наступление Красной армии остановило резню.

Un ven di Royte armey
Zol nit gevezn kumen,
Volt fun mir oykh, vi fun zey,
Nit blaybn shoyn keyn simen...

И если бы Красная армия
Не пришла,
То от меня, как и от них,
Не осталось бы следа...

Новую страницу открывают колыбельные советского периода. Они полны надежды на светлое будущее. Мама поет о мире, о радости труда на фабрике или в колхозе, о счастливой жизни в советской стране, о Ленине и Сталине.

Far dir zing ikh mayne lider,
Far dir un dayne brider.
Vakst shtark nor un breyt
In sholem un freyd.

Для тебя пою я песни мои,
Для тебя и твоих братьев.
Растите сильными и плечистыми
В мире и радости.

In velkher shprakh vest reydn,
Vi Lenin zay basheydn,
Vi er nor dem folk
Din erlekh un folg.

На каком бы языке ты ни говорил,
Будь, как Ленин, скромным;
Как он, служи народу
Верой и правдой.

А вот и знакомый и родной лейтмотив козочки. Но козочка сама по себе уже не является символом благосостояния.Чтобы она принесла пользу, необходимо приложить труд.

Shrayt me-me das tsigele:
Kinder, greyt dos krigele,
Melkt mikh oys geshvind, geshvind,
Trinkt di milkh, nu trinkt gezunt.

Ме-ме, кричит козочка,
Готовьте кринку, дети,
Подоите меня скорее,
Пейте молоко на здоровье.

Еврейская народная песня на языке идиш относительно молода, а потому далеко не всегда анонимна. Ее народность определяется не отсутствием или присутствием автора, а ее популярностью в народе, даже если эта популярность ограничена некоторыми историческими рамками (ср. песни о Ленине, Сталине и т. д.).

Встанут поутру Шейндл, Иосл, Йекеле со всей «семейкой» — лошадкой-тпру, козочкой и собачками — и пойдут работать в поле. В этой же колыбельной, написанной педагогом, поэтом и композитором, автором более двухсот песен для детей Р. Боярской, мы встречаем такие слова:

Fayft fabrik: tu-tu! tu-tu!
Endikt zikh shoyn ayer ru,
Vet ir oyfshteyn, feygelekh —
Bakn vet ir beygelekh...

Фабрика гудит: ту-ту!
Заканчивается отдых ваш.
Встанете вы, пташечки,
Печь будете бараночки...

Интерес в этом отрывке представляет собой использование автором идиоматического выражения «*bakn beygelekh*» («печь бублики») со знаком плюс. «*Bakt beygl*» («печет бублик») говорят о человеке, чьи дела идут из рук вон плохо. Однако вряд ли здесь можно заподозрить Риву Боярскую в использовании «еврейского чемодана с двойным дном».

Создание Еврейской автономной области и переселение евреев в Биробиджан не могло не сказаться на тематике и символике колыбельных. Уже не козочка, не ангелы и, конечно же, не Бог символизируют будущее благополучие ребенка. На их место приходит необычный для колыбельной на идише персонаж — орел.

S'iz an odler durkhgefloygn —
Zayn zolstu vi er.
Un, vi er, zolstu zikh hoybn,
Zayn mit volkns glaykh.

Пролетел орел —
Будь ему подобен.
Чтоб ты, как он,
Взмыл в облака.

Меняется и сопутствующий пейзаж. Вместо бедного местечка горные вершины, гордая река Бира и прекрасные амурские берега. И отец уже не мечется в поисках заработка.

S'fleg dayn tate oyf di vegn
Shlepn dos geveyn...
Oyf amurer sheyne bregn
Boyen mir a heym.

Отец в былые времена тащился по дорогам,
Утирая слезы —
На прекрасных берегах Амура
Строим мы свой дом.

Мечта о «золотой стране Америке» сменяется картиной обретенного очага и готовностью сражаться за него до последней капли крови.

Far der heym vel ikh zikh shlogn.
Bizn letstn blut.

В 40-е гг. появляется новый тип колыбельной — колыбельная гетто и концлагерей. Один из ярчайших образцов таких песен «*Makh tsu di eygelekh*» («Сомкни глазки») был написан в гетто польского города Лодзи писателем, поэтом и педагогом Иешаягу Шпигелем. «Сомкни глазки, и над твоей колыбелькой будут кружить птички. Дом наш сожжен дотла. С узелком в руках отправляемся мы, дитя мое, на поиски счастья. Мир закрыт для нас. Лишь ночь окружает нас страхом и ужасом. Мы стоим здесь с тобой вдвоем и не знаем, куда ведет дорога. Раздетых и разутых выгнали нас из дома. Во тьме гнали нас в поле. Буря, град и ветер сопровождали нас, дитя мое, в бездну». Мелодия этой колыбельной, написанная известным до войны композитором еврейского театра Давидом Бейгельманом, погибшим в газовой камере Треблинки, напоминает траурный и в то же время революционный марш.

И вновь в колыбельных появляется популярный лейтмотив «отсутствующего» отца. Отца нет — его нет в живых...

Veyst nisht, tayere, veyst nisht, kroyn,
Du bist ist'a yosem shoyn;
Fun dem «lager» in a nakht
Hom men foter toyt gebrakht...

Ты не знаешь, дорогой мой,
ты не знаешь, мой венец,
Что ты уже сирота.
Однажды ночью из «лагеря»
Отца твоего принесли мертвым...

Колыбельная, отражая ненормальную жизненную ситуацию, лишается столь важного персонажа — отца. Но и этого недостаточно. Колыбельная на идише знает, увы, и нечто похуже. И это колыбельная без матери. Такие колыбельные существовали и до 40-х гг., но в них мать, как правило, жива. Нередко она вынуждена оставить ребенка на некоторое время на чужого человека, на соседскую девочку и отправиться на поиски заработка. В колыбельной *«Zolst azoy lebn»* («Чтоб ты так жил») девочке завидно, что ее подруги ходят на танцы, едят сласти, в то время как она должна качать чужого ребенка, петь ему, стирать пеленки. И колыбельная в ее устах вместо благословения превращается в проклятье. «Чтоб ты так жил и был здоров, как мне хочется сидеть и качать тебя».

В колыбельной Леи Рудницкой *«S'dremlen feygl oyf di tsvaygn»* («Дремлют птички на ветвях») мамы нет в живых. И мать, и отец ребенка погибли в концлагере.

S'dremlen feygl oyf di tsvaygn,
Shlof, mayn tayer kind,
Bay dayn vigl oyf dayn nare
Zitst a fremde un zingt...

Дремлют птички на ветвях,
Спи, мое дорогое дитя,
У твоей колыбельки на твоих нарах
Сидит чужая и поет...

S'iz dayn vigl vu geshtanen,
Oysgeflokhtn fun glik,
Un daun mame un dayn tate
Kumt shoyn keyn mol nisht tsurik.

Стояла где-то колыбелька твоя,
Сплетенная из счастья,
Но мама и папа твои
Уже никогда не вернутся.

Мы подходим к наиболее ужасной странице колыбельных на идише. Колыбельная без ребенка. Написанная в послевоенные годы О. Дризом и Р. Боярской «Песня матери» (*«Der mames lid»*), это своего рода реквием по погибшим в Бабьем Яру детям. Где повесить матери колыбельку сына Янкеле, колыбельку без сына, пустую? «Я повесила бы колыбельку на перекладинке и качала бы, качала мальчика моего, моего Янкеле. Но дом исчез в языках пламени, как же мне качать моего дорогого мальчика?» Колыбельку другого своего сына Шлеймеле повесила бы мама на деревце.

Iz mir nit farblibn
Keyn fodem fun keyn tsikh,
Iz mir nit farblibn
Keyn shnirl fun keyn shikh.

Но не осталось у меня
Ни ниточки от покрывала сына,
Не осталось у меня
Даже шнурочка от его ботиночек.

На своих длинных косах повесила бы мама колыбельку, если б только знала, где покоятся косточки ее детей. И колыбельная кричит, она зовет, молит, требует, призывает:

Helft mir, mames, helft mir
Oysklogn mayn nign,
Helft mir, mames, helft mir
Dem Babi Yar farvign.

Помогите мне, мамы, помогите
Выплакать мой напев.
Помогите мне, мамы, помогите
Убаюкать Бабий Яр.

Нет предела страданиям еврейского народа. Но есть и надежда, национальная мечта. И колыбельная мечтает, надеется, стремится, борется, гордится.

Жизнь родила новый тип колыбельной — колыбельная «отказников». «Хоть ты и не прошел обряд обрезания[3], — поет мама, — ты все равно останешься гордым евреем. Назло «им» мы дали тебе имя Абраша. И имя это не случайно, это имя нашего праотца Авраама». Эта колыбельная наполнена исконно национальными, народными символами. Тут и ангелы, охраняющие колыбельку ребенка, и сменяющий их Илья-пророк, непременный участник обряда обрезания. Новое здесь — это мечта, новая для колыбельной идиш мечта о репатриации.

Es lokt fun vayt Israel-land,—
M'traybt un m'lozt undz nit aroys;
Mir veln oprishn di grouse shand,
Ven du vest vern groys.

Нас манит издали Страна Израиля,
Нас подвергают гонениям и не выпускают.
Мы сотрем великий позор,
когда ты подрастешь.

Автор-аноним как бы проводит параллель между древностью и современностью. «...Весь народ, вышедший из Египта... — сказано в библейской книге Иисуса Навина — умер в пустыне на пути... Весь же вышедший народ был обрезан; но весь народ, родившийся в пустыне на пути, после того как вышел из Египта, не был обрезан[5]». Господь повелел Иисусу Навину обрезать их. И, когда Иисус сделал по слову Всевышнего, сказал Господь: *«Hayom galoti et-kherpat Mitsraim mealeykhem»* («Я снял с вас посрамление египетское») (Ис.Н. 5:4,5,9). Так же, как потомки вышедших из Египта, станут Абраши гордыми и смелыми сыновьями своего народа.

Es veln di Abrashelekh
Zayn shtoltse, brave zin.

Итак, колыбельная на идише, будучи продуктом, с одной стороны, народа-изгоя, лишенного национальной родины, бесправного и угнетенного, но наделенного бунтарским духом, а с другой — обстоятельств — голода и нищеты, погромов, эмиграции, революций, войн, гетто и лагерей уничтожения и т. д., — как таковая выполняет свою основную функцию — успокаивать, ука-

чивать, убаюкивать — лишь частично и в основном за счет мелодии. Текст же ее — это излияние «тяжелого сердца» матери. Он пробуждает, протестует, борется, взывает, призывает. Нередко это песни гнева, ужаса, социальной бури и натиска. Из них исчезает колыбелька вместе с объятым пламенем домом, а за ней — и отец, мать, да и сам адресат, ребенок... Бездомные колыбельные бездомного народа, беззащитного перед ужасами войны, нацизмом всех мастей, обманутого цепкими объятиями «светлого» тоталитарного будущего, не могут успокаивать, ибо, адресованные ребенку — человеку лучшего завтра, они отражают исполненную боли жизнь еврейского народа.

Новое время породило новые песни. Новые колыбельные воспевают красоты Страны Израиля, радость труда на своей земле. «Наш венец — Кинерет[6]; наше око — Шарон[7]. Неподалеку от него Тель-Авив, Хайфа возвышается в середине. На востоке Иерусалим — наш трон. Дети там танцуют и смеются. И ты, звезда моя, с ними вместе будешь танцевать и смеяться... Тебя зовет, дитя мое, наша золотая страна... (И. А. Лиский. «Новая песня доброй матери»).

«Птички из глубины веков вместе с ангелом-хранителем великолепного сада, полного деревьев и цветов, прилетят сюда и принесут радостные вести от нашей матери-Сион, от ее возлюбленных детей, которые трудятся с песней на устах» (ср. «*Shir hama'alot*») («Песнь восхождения»): «Сеющие со слезами, пожнут с пением»). «Уходят прочь пасмурные дни. Слышатся избавленья звуки» (раввин Я. И. Вольгелернтер. «Звуки избавления»).

Колыбельная на идише, как и язык идиш в целом, продолжая жить и развиваться, уступает свое место песням на иврите и других языках. Однако рано прощаться и провожать на заслуженный отдых старушку-колыбельную. В этом столь стремительно меняющемся мире жизнь еще не раз подскажет ей новые и, очень хочется надеяться, радостные темы[8].

ПЕРЕЧЕНЬ ЦИТИРУЕМЫХ ПЕСЕН

«A mol iz geven a mayse» («Жила-была сказка»).

«A viglid fun a daytch-yiddisher muter». M. Konstantinovsky (Колыбельная немецко-еврейской матери).

«Birobidjaner viglid». A. Fefer, R. Boyarsky («Биробиджанская колыбельная»).

«Der guter mames naye lid». Y. Lisky («Песня доброй матери»).

«Der mames lid». S. Driz, R. Boyarsky («Песня матери»).

«Feygele, lyuli» («Спи, моя птичка»).

«Geule-klangen». Harav Y. Y. Vohlgelernter («Звуки избавления»).

«Hungerik dayn ketsele». M. Gebirtig («Голодна твоя кошечка тоже»).

«Kinder, lyu-lyu-lyu». R. Bovarsky («Деточки, баю-бай»).

«Mayn nit-gemalet yingele» («Мой необрезанный мальчик»).

«Makh tsu di eygelekh». Y. Shpigel, D. Beygeliman («Сомкни глазки»).

«Oyf tsu shtifn hostu dokh» («Можешь ты весь день шалить»).

«Patshe, patshe kikhelekh» («Ладушки-ладушки»).

«Rozhinkes mit mandlen». A. Goldfaden («Изюм с миндалем»).

«S'dremlen feygl». L. Rudnitsky («Дремлют птички»).

«S'Toyfn, s'yogn shvartse volkns». H. Nomberg («Налетают злые тучи»).

«Shlof ayn, mayn kind, mayn kleyninks». B.Rubin («Спи, дитя мое малое»).

«Shlof, mayn kind» (Спи, дитя мое).

«Shlof, mayn kind, mayn kroyn». Sholem-Aleykhem, D. Kazanovsky («Спи, дитя мое, венец мой»).

«Shlof, mayn kind, shlof keseyder» («Спи, дитя мое спокойно»).

«Unter dem kinds vigele» («Под колыбелькой дитя»).

«Vigndik a fremd kind» («Колыбельная чужому ребенку»).

«Yankele». H.Gebirtig («Янкеле»).

«Zolst mir zayn azoy gezunt» («Чтоб ты так был здоров»).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. примеч. 6 на с. 15.

[2] См. примеч. 16 на с. 224.

[3] Стрый — город на Украине, ныне во Львовской области. — *Ред.*

[4] См. примеч. 11 на с. 105.

[5] См. примеч. 20 на с. 162.

[6] Кинерет (*евр.*) — в русской традиции: Галилейское море, Генисаретское озеро, Тивериадское озеро; находится в северной части Израиля. — *Ред.*

[7] Шарон — центральная часть прилегающей к Средиземному морю Прибрежной равнины в Израиле. — *Ред.*

[8] При написании статьи автором были использованы следующие источники: Algemeine Enciklopedie: Yidn. Pariz, 1940. Bd 2; *Vinkovetzky A., Kovner A., Leichter S.* Anthology of Yiddish folksongs [S. l., s. a.]; *Katz B., Kopshtein B.* Unter Yankeles vigele. [S. l., s. a.]; *Jaldati L., Rebling E.* Es brennt, bruederr, es brennt. Berlin, 1985; *Гальдин М.* Еврейская народная песня: Антология. Спб., 1994; *Бояркая Р.* Песни на стихи еврейских поэтов. М., 1966; *Silverman J.* The Yiddish song book: A scarborough book. N.Y., [s. a.]; *Рубин Б.* Еврейские песни М., 1974; *Mlotek Ch.* Mir trogn agezang N.Y., 1987; *Gebirting M.* Maine Lider. N.Y., 1948; *Mlotek Ch., Gotlib M.* Mir zaynen do: Lider fun di gettos un lagern. N.Y., [s. a.].

Маргер Вестерман
Рига, Латвия

МОТИВЫ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ПОЭЗИИ ХОЛОКОСТА В ЛАТВИИ

В историографии Холокоста часто ставится вопрос: что могли обреченные на страшную гибель евреи противопоставить мощной нацистской машине уничтожения?

Физически, материально — ничего или почти что ничего. Вооруженные восстания в гетто и лагерях смерти, бесспорно, являются героической страницей нашей национальной истории, но даже теоретически предполагать, что изолированные еврейские выступления могли бы замедлить движение маховика машины истребления, означало бы игнорировать исторические реалии той страшной поры.

А что евреи могли противопоставить нацизму в *духовном* плане? Сколь бы парадоксальным это ни показалось, вопрос этот во всей громадной литературе о Холокосте даже не ставился. Может быть, по той причине, что казалось очевидным: основное противодействие евреев нацизму могло заключаться лишь в старании выжить. Однако для выживания одного лишь инстинкта самосохранения и физической выносливости было явно недостаточно. Оглядываясь сегодня на пройденный путь сквозь нацистские лагеря уничтожения и пытаясь осмыслить феномен спасения какой-то, хотя и ничтожно малой, части обреченных евреев, мне хочется утверждать, что решающей предпосылкой выживания было сохранение самоуважения и *высокое национальное самосознание*. Ведь не секрет, что в диких издевательствах над евреями, практиковавшихся нацистами, проявились не только низменные инстинкты антисемитов и черни. Эти «мероприятия» являлись составной частью тщательно продуманной системы, задачей которой было морально сломить жертву еще до ее физического уничтожения. По классификации нацистов, евреи считались «*lebensunwertes Leben*» — существами, недостойными жить. В «идеале» евреи должны были быть доведены до такой степени отчаяния, безнадежности и унижения, что внутренне перестали бы сопротивляться лишению права на существование. Поэтому важнейшим орудием обреченных в их борьбе за выживание была сила духа, вера в достоинство своего народа, *национальная гордость*.

В ходе работы над этой статьей неоценимую помощь в расшифровке рукописных текстов дневников на идише мне оказали коллеги Лия и Израиль Германы, за что выражаю им свою искреннюю благодарность.

Историки не могут работать с одними лишь утверждениями очевидцев. Им требуются исторические документы. Существуют ли документы, могущие послужить источниковой базой для исследований о национальном сознании евреев в нацистских лагерях смерти?

На этот риторический вопрос каждый, кто хоть мало-мальски знаком с лагерным поэтическим и песенным творчеством еврейских узников, ответит утвердительно. Основная масса этого материала относится к гетто и лагерям Польши и Литвы. Долгое время считалось, что по Латвии подобного рода материала нет, потому что основная масса латвийских евреев, оказавшаяся под пятой германских нацистов, — около 75 тыс. человек — была уничтожена в первые шесть месяцев нацистской оккупации. К началу 1942 г. в остаточных гетто Риги, Даугавпилса и Лиепаи (в Лиепае гетто было организовано лишь к 1 июля 1942 г.) оказалось всего около 6000 евреев, а годом позже, по данным немецкой статистики, — 4904 еврея. Из них выжило меньше четверти... Но тем не менее и эта толика писала в лагерных условиях стихи и дневники, сочиняла песни. Несколько тысяч мужчин и женщин, привезенных в Ригу из Каунасского гетто, обогатили, в свою очередь, местный лагерный фольклор своими песнями, которые, претерпев некоторые изменения, стали затем общим достоянием. Некоторая их часть была собрана, обработана и в 1947 г. издана в Вене молодой еврейской девушкой из Лиепаи *Иоганной Спектор*[1]. Подготовленный ею сборник называется «Песни гетто и концлагерей из Латвии и Литвы. Записаны, собраны, объяснены и снабжены музыкальным сопровождением Иоганной Спектор»[2]. Он был выпущен издательством «*AJDC. Austria*» и содержит 15 песен со сведениями об авторах, о лагере, в котором песня сочинена и получила распространение.

Другая часть лагерной поэзии была сохранена бывшим узником Максом Кауфманом, включившим стихи товарищей по заключению в свою вышедшую также в 1947 г. объемистую книгу

«Катастрофа Латвии. Уничтожение евреев Латвии»[3]. М. Кауфман пережил ужасы Холокоста, будучи уже зрелым человеком. Он вел записи о пережитом, которые потом имел возможность выверить и дополнить, находясь после освобождения в лагере для перемещенных лиц под Мюнхеном, где обитала группа спасшихся евреев из Латвии.

Остальную часть материала, которым мы сегодня располагаем, удалось собрать лишь спустя полвека, в 90-х гг., когда в Риге впервые был создан еврейский музей. К началу работы музея в начале 90-х гг. в Риге проживало еще около сотни бывших узников, однако из-за почтенного возраста лишь немногие были в состоянии вспомнить и «напеть» на магнитную ленту песни, которые они когда-то тайком пели в кругу товарищей по несчастью. Значительное количество лагерных стихов было обнаружено в дневниках двух авторов — рижанина Абрама Блоха и лиепайчанина Калмана Линкемера. Оба дневника в копиях хранятся ныне в фондах Музея и документационного центра «Евреи в Латвии» (Рига).

Фольклорное творчество времени Холокоста в Латвии имеет лишь несколько тем. Одна из них — *скорбь о трагической судьбе еврейского народа*. Пожалуй, самой первой на эту тематику была песня на немецком языке «*Heimatlos*» («Без родины»): «*Ich habe nichts auf dieser Welt...*» («Нет у меня родины, я лишен всего на этом свете...»). Песня якобы была создана евреями — узниками концлагеря Бухенвальд в Германии в конце 30-х гг. и привезена в Лиепаю молодым еврейским эмигрантом. Ее пели в Лиепайском гетто, потом в других лагерях. Сохранила и обработала песню Иоганна Спектор.

Мотивы безысходности встречаются, однако, не так часто, как можно было предполагать. Чаще всего они звучат в стихах Абрама Блоха, написанных в рижском лагере Лента (филиале концлагеря Кайзервальд):

Федер, федер — вест ду кенен
Блут аф тинт фарбайтн?
С'вэлн, дос фарблутикт верн
Ин майн хефт ди зайтн!

Перо, перо — сумеешь ты
Превратить кровь в чернила?
Ведь окрасятся кровью
Страницы тетради моей!

По-иному о безмерном еврейском горе пишет Яков Рассейн, находясь в другом филиале Кайзервальда — концлагере Попервале, затерянном в болотах и лесах на севере Курляндии, — «*Ци херст ду, ид?*» («Слышишь ли ты, еврей?»): «Слышишь ли ты стоны из бесконечного страшного рва, где лежат твой отец, твоя мать и дети твои?»

К теме скорби о трагической еврейской доле примыкают строки, выражающие тоску по мирному прошлому, кажущемуся теперь таким безоблачным. Из них самое большое распространение получила лирическая песня, пришедшая в Латвию с литовскими евреями, — «*Их вил нох эйнмол зейн мейн хейм*» («Хочу еще раз увидеть свой дом»): «Дом, в котором мать мне напевала колыбельную, дом, в котором я тайком лелеял мечтания юности... Так хочется домой!»

Мне пришлось быть свидетелем того, как в Рижском гетто после увода женщин и детей, которых, как потом выяснилось, зверски убили в Румбуле под Ригой, мгновенно рождались многочисленные песни незатихающей боли, прозвучавшие как реквием, как каддиш[4] по безвинно убиенным. Таковы были «*Ир зайт авег*» («Вы ушли») «*С' из нит до кейн хофенунг шен мер*» («Нет больше никакой надежды»), «*Азой из дос гевэн башерт*» («Так было суждено»). Эти песни плача знает каждый, кому пришлось пережить трагедию Рижского гетто.

С глубокой грустью я вспоминаю и перечитываю сегодня произведения моих товарищей, в которых звучат фаталистические ноты и делаются попытки увидеть в национальной катастрофе таинственный замысел Всевышнего. Так, Яша Рабинович из Лиепаи пишет в прекрасном стихотворении «*Мейн цавоэ*» («Мое завещание»):

Их вил азой лебн,
Их вил нох нит штарбн,
Мен зол мир оф ойген
Ништ легн кейн шарбн.

Я так хочу жить,
Не хочу умирать,
Не кладите на очи мне
Глиняных черепков.

Их вил нох дерлебн
Ди гликлихе цайт,
Цу зейн майне бридер
Фун лайдн бефрайт.

Я хочу дожить
До той счастливой поры,
Когда я братьев увижу,
Свободных от мук.

Ди цайт из ништ вайт,
Дос мус багд гешэн
Их обер мус фалн
Аз Кидуш-Хашем...

Это время уже близко.
Это должно скоро свершиться,
Но мне суждено пасть жертвой
Для освящения имени Всевышнего...

Поэт как бы предвидел свою судьбу: его убили нацисты 3 мая 1945 г. в Нейштадте (Шлезвиг-Гольштейн) за два часа до прихода освободителей.

Однако основная масса произведений еврейского лагерного фольклора в Латвии была посвящена призывам к борьбе, выражала веру в свой народ. Набатом прозвучали в Рижском гетто тайно распеваемые песни молодежи, родившиеся ранней весной 1942 г. Они зародились как бы ответом на потрясение, охватив-

шее гетто, когда мужья и сыновья узнали, что их семьи убиты в Румбуле, где погибло 25 тыс. их родных. Призывная песня «*Гетто, гетто, штей уф фун дайн трагишен холем*» («Гетто, пробудись от трагического сна») прозвучала в то время, когда в остаточном (так называемом «малом») гетто в Риге организовались первые группы Сопротивления и начался тайный ввоз украденного на немецком складе трофейного оружия. На всю жизнь мне врезались в память слова другой песни — клятвы участников молодежной группы Сопротивления:

Дермон зех дэм монат дэцембер,
Дэм йорцайт фун дайн вайб ун кинд.
Мэн зол дир нит даффен дермонен,
Дэм цил фун дайн леби гешвинд...

Помни месяц декабрь[5],
День гибели твоих родных,
Чтобы не надо было тебе напоминать
О цели жизни твоей...

Мне еще сегодня кажется невероятным, что эти скорбные торжественные и окрыляющие слова нашел подросток, мальчик из Московского предместья Риги Изя Дворкин, который руководил тогда нашей группой.

В песнях, распеваемых открыто, мотивы сопротивления звучали, естественно, более скрытно. Так, в песне «*Ghetto Marsch*», сочиненной Иоганной Спектор в 1942 г., начало совсем безобидное:

Wir sind die Ghetto-Juden,
Die elendsten Menschen der Welt...

Мы, евреи из гетто, —
Самые злосчастные люди на свете...

Но дальше пелось, что «они», т. е. гитлеровцы, надеются на победу; мы, однако, знаем, что тому не бывать: «*Sie glauben, sie werden gewinnen, Wir aber wissen, dass nicht!*»

В лагере пелись многочисленные парафразы на модные среди немцев песенки. Так, на манер популярного шлягера «*Es gehtalles vorüber, es geht alles vorbei*» («Все проходит, все уходит») евреи пели:

S'kommt wieder der Frühling,
S'kommt wieder der Mai,
Es werden die Juden
Bald wieder frei.

Вновь приходит весна,
Вновь приходит май,
Вскоре евреи
Будут свободны!

Почти во всех «филиальных» лагерях в Латвии евреи сочиняли свои «гимны», в которых более или менее открыто издевались над нацистской «новой Европой» и замыслами окончательного искоренения евреев. Ярче всего это было выражено в «гимне» еврейского рабочего лагеря в Паплаке, в котором были заключены евреи из Лиепаи:

Ундз шрект нит кейн винт ун кейн реген,
Ундз шрект нит кейн хунгер ун кей келт.
Мир гейен дем шикзал энтгеген
Мит дер бруст имер мутиг айсгештелт.

Нас не пугает ни ветер, ни дождь,
Нас не пугает ни голод и ни холод.
Мы идем навстречу судьбе,
Храбро выпятив грудь.

...О мисе довер ахейрим,
Мир шрекн фар кейн зах ништ цурик,
Мир варн ун мир блайбн трайе идн
Мит штолц троген мир унзер флик.

...О, противные свиные морды,
Мы уже ничего не боимся,
Мы были и останемся верными евреями,
Носящими гордо нашу «заплату»[6].

Калман Линкемер, находясь с еще десятью товарищами в тайном укрытии в Лиепае на улице Тиргоню, построенном для них их другом, латышским моряком Робертом Седолсом, написал там песню-клятву, которую пели на мелодию довоенной советской песни «Если завтра война».

Д и ш в у э

Их бин геборн а йид,
'хбин фун лайдн шейн мид.
Мир халт уф пор майн идишер вилн.
Эс кохт ин мир дос блут,
хвил ништ рузн ейн минут.
Нур некоме, некоме вэт эс штилн...

К л я т в а

Я родился евреем,
страданиями утомлен.
Меня удерживает лишь моя еврейская воля.
В моих жилах кипит кровь,
я не буду отдыхать ни минуты,
Лишь возмездие, возмездие вернет мне покой

О подобном «стихотворчестве» в так называемом «*Reichsjuden-ghetto*» — гетто для немецких, австрийских и чешских евреев, депортированных в Ригу, мы узнаем из донесения командующего силами полиции безопасности и СД в «Остланде» от 25 августа 1942 г. В нем сообщается, что 10 августа того года был расстрелян 20-летний еврейский юноша Хорст Кассель, который был депортирован в Ригу из германского города Кассель. Ему вменялось в вину, что, будучи «колоннен-фюрером» (староста еврейской рабочей команды), он передавал письма и посылки из гетто в другие лагеря, что было строжайше запрещено. «Кроме того, он хранил «возмутительные стихи» *(Hetzgedichte)* следующего содержания». Далее цитируются целиком четыре стихотворения на немецком языке. Нацисты сочли нужным провести также до-

знание об авторе стихов. О нем в донесении сказано, что автор был евреем, которого к лету 1942 г. уже не было в живых.

Из содержания явствует, что стихи были сочинены в лагере Саласпилс под Ригой. Хочу напомнить, что лагерь Саласпилс был для иностранных еврейских мужчин настоящим лагерем смерти: из 5000 к концу лета 1942 г. в живых осталось всего-навсего около 200 человек — живых трупов. В этих кошмарных условиях неизвестный еврей пишет длинное стихотворение без заглавия, в котором напоминает, чем мир обязан евреям: идея единобожия, десять заповедей, Библия и т. д. В заключение говорится, что евреям в их тысячелетней истории приходилось переживать всякое — бывали и черные периоды, но после каждого падения следовал взлет: *«Und wenn's mit uns mal runter ging, So ging's auch wieder rauf»*.

Другое стихотворение озаглавлено *«Zu Purim 1942»* («К празднику Пурим[7] 1942 г.»). Дата указывает нам на приблизительное время его написания. Совершенно очевидно, что это стихотворение родилось весной 1942 г. Летом автора уже не стало значит, в период активного стихотворчества он уже был ослабленным и, скорее всего, больным. Тем поразительнее его несокрушимая вера в еврейскую судьбу. Автор видит явную параллель между грозной ситуацией в стране Ахошвероша[8] и реальностью его жизни — ведь и в Саласпилсе перед еврейскими бараками также стояла виселица. Неизвестный автор пишет:

Wiederum wird Purim gefeiert in der ganzen Welt
Und wiederum ist der Galgen gestellt
Man tobt und brüllt in Hassgesängen
Alle Juden daran aufzuhängen.

Und wiederum wie in alten Tagen
Werden sie erhängt, erschossen, erchlagen.
Doch immer ist die Antwort auf alles Gequal
Das uralte ewige «Schema Israel...»

И вновь во всем мире празднуют Пурим,
И вновь поставлены виселицы.
Беснуются и орут песни ненависти,
Требуя повесить на них всех евреев.

И вновь, как в старину,
Их вешают, расстреливают, убивают,
Но всегда ответом на все эти муки
Древний, вечный «Шма Исраэль...»[9]

В концовке стиха автор уверяет, что к следующему празднику Пурим (т. е. к весне 1943 г.) евреи уже будут избавлены от всех бед Третье стихотворение озаглавлено *«Zuversicht»* («Уверенность»). Их гонят на работу в лохмотьях, обессиленных от голода, — *«gequält, gejagt von Deutschen und Letten»* («их мучают и гонят немцы и латыши»), их «расстреливают за каждую мелочь, но все-таки — *«sie sind die Sieger von morgen»* («завтра они будут п о б е д и т е л я м и !»).

Последнее стихотворение называется *«Sündenböcke»* («Козлы отпущения»). Евреи уже издавна обвиняются во всех бедах и поражениях других: *«Wärt ihr nicht da, man müsste euch erfinden»* («Если вас не было бы, то пришлось бы вас изобрести»).

Doch eines Tages wird auch die Welt erwachen
Und wird aus diesen Sünderdasein uns befreien...

Но грядет день, когда мир очнется
И освободит нас от этой роли вечно виновных...

Увы, неизвестный автор, как и большинство его товарищей по мукам, не дожил до того дня, когда «все будет позади, как страшный сон».

•

В приведенных разнообразных примерах лагерного творчества мы не ищем литературно-художественных достоинств, хотя некоторым стихам и песням они, бесспорно, присущи. В приведенных материалах мы видели в первую очередь драматическое свидетельство народного самосознания и несокрушимого духа — того духа, который помог нашему народу выстоять в годину самых страшных испытаний.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Иоганна Спектор находилась в Либпайском гетто до осени 1943 г., затем была переведена в концлагерь Кайзервальд (Рига). Через год узники Кайзервальда были увезены в концлагерь Штутгоф под Данцигом (Гданьск, Польша). «Хождение по мукам» впоследствии привело И. Спектор в концлагерь Столп в Померании, потом в концлагерь Бургграбен, откуда ее в колонне «марша смерти» угнали в направлении города Киля. Освобождена в мае 1945 г. англичанами. Иоганна Спектор стала в дальнейшем профессором музыкологии, ныне живет в Нью-Йорке (США).

[2] Ghetto und KZ-Lieder aus Lettland und Litauen / Aufgezeichet, gesammelt, erklärt und mit Begleitung versehen von Johanna Spector. Wien, 1947.

[3] *Kaufmann M.* Churbn Lettland: Vernichtung der Juden Lettlands. München, 1947.

[4] Кадиш (др.-евр.) — поминальная молитва. — *Ред.*

[5] В другом варианте песни пели: «Помни месяц ноябрь». 30 ноября и 8 декабря 1941 г. — это даты «акций» уничтожения женщин, детей и стариков Рижского гетто.

[6] «Заплатой» *(флик)* евреи издевательски называли желтые шестиконечные звезды, которые они были обязаны носить на груди и на спине.

[7] См. примеч. 14 на с. 195.

[8] Ахошверош (др.-евр.) — в русской транскрипции: Артаксеркс (см примеч. 14 на с. 195). — *Ред.*

[9] *Шма Исраэль* (др.-евр. «Слушай, Израиль...») — начало иудейской молитвы. — *Ред.*

Мирон Черненко
Москва, Россия

КИНЕМАТОГРАФ КАК ДИАЛОГ КУЛЬТУР (РОЛЬ ЕВРЕЙСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ЭТОГО ДИАЛОГА)

Должен признаться, что проблематика, вынесенная в заголовок, таит в себе известную опасность, ибо привычнее всего здесь сбиться на перечисление гениальных, великих, талантливых и просто известных фигур еврейского происхождения, внесших свой вклад практически в каждую область человеческой деятельности. В идеале получится энциклопедический словарь, во всех остальных случаях — более или менее подробная телефонная книга, каких — тоже небесполезных в сущности сочинений — было уже великое множество и появится наверняка не меньше в будущем. Между тем речь, как мне кажется, должна идти о другом — о вкладе еврейства как целостного психологического, философского, конфессионального, этического феномена, сохраняющего свои фундаментальные типологические черты под всеми географическими и хронологическими широтами. Говоря иначе, о монологе еврейской культуры в общем многоголосом диалоге культур, состоящем из таких же монологов. При этом речь идет о культуре в самом широком смысле слова — как модели существования народа в качестве некоего типологического единства, как некоей этнопсихологической целостности, не зависящей от каких-либо региональных нюансов, модификаций.

Не меньшая опасность заключается в том, что этот вклад чаще всего рассматривается как благодеяние, как подарок, который еврейство без корысти и без взаимности несет миру. И совершенно упускается из виду, что диалог культур — это не улица с односторонним движением, а, по меньшей мере, автострада с многополосным движением в обе стороны, что даже самые отдаленные, не говоря о соседствующих, культуры внесли свой вклад в культуру мирового еврейства. Вклад тем более значительный и разнообразный, что еврейство само по себе есть фактор планетарный, общемировой.

В этом плане исследование недолгой, продолжительностью всего в одно столетие, истории кинематографа не просто как существенного элемента мировой культуры, но как одного из решающих факторов формирования единой планетарной цивилизации, как феномена наднационального, может оказаться достаточно плодотворным, ибо все, что происходило в этой области человеческого воображения, происходило буквально на наших глазах. Достаточно сказать, что сам я родился в тот год, когда в Советском Союзе появился первый звуковой фильм, хотя еще вовсю продолжали сниматься фильмы немые, что на памяти моего поколения появился цвет на экране, что необыкновенно расширился сам экран, что носителем кинематографической культуры, тысячекратно увеличившим ее проникновение в каждую семью, в каждый дом, стало телевидение и видео. И все это, повторю, на протяжении жизни всего одного поколения, переживающего эту перманентную аудиовизуальную революцию как нечто совершенно естественное и нормальное, как привычную среду обитания, как эволюцию. Так что можно без особого преувеличения сказать, что в диалоге культур кинематографу принадлежит действительно определяющая роль. И покойный Владимир Ильич Ленин был не так уж не прав, Бог весть когда заметив, что «из всех искусств для нас важнейшим является кино»[1]. Правда, вопрос в том, для кого это — «для нас»? В контексте рассматриваемой проблематики, я позволил бы себе сказать — именно для нас, для тех, кому посвящена эта наша конференция. Говоря проще, для еврейства как этнической общности. Думаю, что точно так же могут ответить на этот вопрос и другие этнические общности. Но сегодня не о них речь.

В связи с этим я хотел бы предложить для рассмотрения следующие (далеко не единственные) параметры проблемы, позволяющие определить, хотя бы в форме тезисов, основные направления ее исследования, отнюдь не настаивая на именно такой иерархии этих параметров и не претендуя на истину в последней инстанции.

Тезис первый и, вероятно, самый дискуссионный. О диалоге культуры еврейской, в каких бы конкретных аспектах она нами сегодня ни понималась, с внешней культурной средой можно говорить лишь с момента возникновения Гаскалы[2] в Европе Западной и ее медленного и робкого распространения в Европе Восточной, еврейство которой пребывало в классическом средневековом гетто, хотя и не обнесенном по периметру стенами. (Хотя не стоит, наверно, доказывать, что российская

«черта оседлости»[3] на самом деле представляла собой гетто, правда, не уступающее по площади и народонаселению доброй европейской стране.) Фактически до последней трети XIX столетия никакого культурного диалога здесь не было и быть не могло.

Тезис второй. Появление кинематографа по времени совпало с процессом стремительной ассимиляции европейского еврейства (в особенности это относится к основному его массиву — восточно-европейскому), выходом его из невидимых стен гетто во все области культуры, искусства, экономики, науки, техники и политики, существовавшие к тому времени и уже давно освоенные окружающей еврейской средой. Примеров такого рода можно привести великое множество, но не в конкретных примерах здесь дело, а в некоем общеэтническом импульсе, в мгновенном выбросе этнической энергии, в течение многих столетий пребывавших в латентном состоянии и обращенной только на себя самое. Так что с конца минувшего столетия можно всерьез говорить о смене основной парадигмы еврейской культуры и цивилизации, говоря грубо и приблизительно, с интровертной на экстравертную, о смене, оказавшейся решающим фактором самосохранения народа перед лицом радикальных перемен, грядущих с началом нового века во всех областях окружающей жизни...

Позволю себе заметить, что в этой ситуации именно кинематограф оказывается едва ли не самым важным инструментом самоосознания народа, впервые получившего реальную возможность увидеть себя в зеркале движущейся фотографии. А также, что было не столь очевидно, инструментом своеобразного внутриеврейского культурного диалога — между идишистской и (в меньшей степени) ивритской литературой, бурно развивавшейся в эти же годы, и только-только осознающими себя как читатели светской беллетристики более или менее широкими массами населения «черты оседлости». В этом роль даже самого примитивного кинематографа немой поры трудно переоценить, ибо именно с его помощью достоянием «еврейской улицы» становятся пьесы Якова Гордина[4], Осипа Дымова[5], Шолома Аша[6], Семена Юшкевича[7] и многих других.

Тезис третий. Конкретизируя эту смену парадигмы, замечу, что появление кинематографа вряд ли случайным образом совпало по времени с двумя обстоятельствами политического характера, судьбоносное значение которых в жизни мирового еврейства было осознано не сразу и не сразу поставлено в общий контекст еврейской судьбы в XX столетии. Я

имею в виду два события, произошедших почти одновременно в самом конце прошлого и в самом начале нынешнего века. С одной стороны, рождение сионизма (не стану напоминать, что в 1997 г. отмечается столетие Базельского конгресса), а с другой, как его политической альтернативы, рождение еврейского рабочего движения — Бунда[8]. При всем различии между двумя этими событиями и их общеизвестном антагонизме не могу не заметить, что по существу своему они представляли собой лишь разные стороны одного и того же процесса — стремительной интеграции еврейства в общеевропейский процесс модернизации и переустройства архаичных и анахроничных общественных структур. Что тоже является специфической формой диалога культур, ибо еще во многом не ассимилированное еврейство как бы само собой вносило в менталитет рабочего движения целый комплекс традиционных иудаистских этических норм, а в силу специфической ситуации европейского еврейства внутри этих структур, способствуя происходящим переменам, во многом являясь их движителем и идеологическим обеспечением.

Тезис четвертый. В плане геополитическом рождение десятой музы совпало с очередной волной массовой эмиграции европейского еврейства за океан, в США, где кинематограф, в отличие от Европы, почти немедленно превратился из ярмарочного аттракциона в один из важнейших факторов формирования и консолидирования целостной, несмотря на все этнические и конфессиональные различия, американской нации. У истоков этого кинематографического «плавильного котла» стояли эмигранты из Восточной Европы — мелкие еврейские предприниматели, «продавцы воздуха», местечковые портные, скорняки, столяры и плотники, ставшие владельцами покрывшей всю страну сети дешевых кинотеатров, «никельодеонов», в которых каждый из миллионов иммигрантов мог увидеть на немом (что очень важно в плане мгновенной идентификации с героями фильма, не затрудненной языковым барьером) экране себя, своего соседа, такого же одинокого чужака, как он сам, в этом чужеязычном мире. И не случайно в первое двадцатилетие существования десятой музы американский кинематограф, словно выполняя некий социально-психологический заказ, как бы автоматически вытекающий из общественного подсознания, выстреливает на экраны этих «никельодеонов» десятки, если не сотни, короткометражек, как сказали бы мы сегодня, инструктивно-пропагандистского свойства:

вот так живут сегодня в Америке иммигранты из Ирландии, вот так итальянцы, вот так китайцы, а вот так евреи из Восточной Европы. И не просто живут сами по себе, в своих «штетлах»[9], живьем перенесенных из Восточной Европы, но в непрерывном бытовом и экзистенциальном контакте, а говоря на понятном и памятном моим ровесникам и соотечественникам языке, населяя территорию многонациональной коммунальной квартиры, именуемой в ту пору Северо-Американскими Соединенными Штатами.

Думаю, что этот опыт культуротворящего воздействия американского кинематографа на формирующуюся полиэтническую общность еще недостаточно проанализирован и оценен, что было бы чрезвычайно важно в сравнении его с аналогичным по времени феноменом «еврейского кинематографа» в России десятых годов, описывавшего, фиксировавшего, запечатлевавшего российское еврейство в абсолютной психологической, культурной и цивилизационной самодостаточности, в абсолютной самоизоляции и обособленности от внешнего мира, связь с которым осуществлялась только и исключительно односторонне — через околоточных, урядников и прочих представителей властей предержащих. К сожалению, судить об этом с полной уверенностью трудно, ибо фильмов этих сохранилось ничтожно мало — не более десятка, однако ни в одном из них, даже на самом дальнем плане сюжета, не обнаружить ни одного представителя, как сказали бы мы сегодня, коренной национальности.

Любопытно, что с победой революции ситуация эта меняется кардинально, развернувшись на 180 градусов. Начиная с первой же агитки 1919 г., называвшейся в полном соответствии с идеологией победившего пролетариата «Товарищ Абрам», еврейские персонажи оказываются неотъемлемой и равноправной частью принципиально новой социальной ситуации, в которой речь идет вовсе не о диалоге национальных культур, не о гармоническом их взаимообогащении, но и о противостоянии культуры пролетарской культуре буржуазной, капиталистической, помещичьей. И хотя это открытое противостояние тоже можно считать своеобразной формой диалога, тем не менее речь в сущности шла о превращении великого множества национальных монологов в унитарный, гомогенный монолог, а в конечном счете, в идеале, — о прекращении какого-либо диалога культур в принципе, о железном занавесе, отделяющем нас от внешнего мира, ибо о чем нам с ними разговаривать, в самом деле... В особенности это относится к еврейству, судьба которого, как утверждал марксизм, предопределена отсутствием всего того, что составляет нацию, — территории, языка и собственно культуры; религия же идеологией в расчет просто не принималась, поскольку была обречена на исчезновение. Так что речь могла идти лишь о темпах и формах ассимиляции, в чем советским евреям безусловно и бескорыстно помогут остальные свободные от эксплуатации нации. Естественно, кинематографу в этом процессе была уготована особо важная роль, которую он с упорством, достойным лучшего применения, в значительной степени и выполнил.

Впрочем, проблемам еврейского кинематографа в Советском Союзе было посвящено мое сообщение на прошлой нашей встрече, оно опубликовано в сборнике[10], за который большое и отдельное спасибо. Так что останавливаться на этом я не буду.

Тезис пятый. При этом было бы несправедливо и недостаточно рассматривать эти процессы сугубо односторонне, только и исключительно с точки зрения «еврейской улицы». Не менее, а, может быть, в каком-то смысле и более существенной была роль мирового кинематографа в эмансипации восточно-европейского еврейства, в его культурной и цивилизационной интеграции в окружающий мир. Разумеется, это не стоит преувеличивать, ибо воздействие экрана было достаточно ограниченным — до крохотных местечек «черты оседлости» кинематограф практически не был в состоянии добраться. Однако самые динамичные круги тогдашнего интеллигентного еврейства едва ли не первыми увидели в «синематографе» не просто ярмарочный аттракцион, но именно то, что мы сегодня называем «медиа», т. е. средство взаимного общения людей с помощью киноэкрана. И не случайно в России (об Америке я уже говорил) у истоков отечественного кинематографа стояли такие фигуры, как Иосиф Ермольев[11], Александр Дранков, а также целый легион кинопромышленников рангом помельче, что дало повод «национально ориентированной» российской кинобуржуазии обратиться к царю-батюшке с мольбой о спасении русского кино от еврейского засилья.

При этом речь шла тогда отнюдь не о фильмах «еврейских» (у этих была своя собственная, кинематографическая «черта оседлости»), речь шла о российском кинематографе в целом, насквозь проникнутом, как писала черносотенная пресса, еврейским духом. И, вероятно, следовало бы попытаться рассмотреть российские и не только российские фильмы, снятые еврейскими

кинематографистами, именно с этой, достаточно провокационной точки зрения, — можно было бы, наверно, обнаружить в них немало интересного, неожиданного и удивительного.

Т е з и с ш е с т о й. Как ни старайся уйти от перечисления кинематографистов еврейского происхождения, которые внесли свой вклад в культуру и цивилизацию XX в. (разумеется, не только Америки, но ее прежде всего, ибо спустя одно-два десятилетия все, что происходило в США, возвращалось обратно в Европу), любая история кинематографа начинается выходцами из Австро-Венгрии, Германии, русской Польши и собственно России — людьми, которые не могли не принести с собой в новую профессию, даже не отдавая себе в этом отчет, все то, что было заложено в них происхождением, воспитанием, образованием, окружающей средой. Причем это относится не только к пионерам мирового кинематографа конца прошлого — начала нынешнего века, что как бы очевидно, ибо каждый из братьев Уорнеров, братьев Шенков, Голдвинов, Майеров и Лоевов ходил в детстве в хедер и синагогу, соблюдал субботу и слушался еврейскую маму. В равной мере это внутреннее и не декларируемое до поры до времени самоощущение своего еврейства и — как непременное следствие его — самоотражение этого на экране свойственно и кинематографистам, ассимилированным в третьем или четвертом поколении. Пример Стивена Спилберга[12], неожиданно для себя самого ощутившего себя не просто евреем, но евреем — автором «Списка Шиндлера», здесь особенно показателен.

Мне кажется поэтому, что диалог иудаизма, основанного на Торе[13] и Талмуде[14], с другими конфессиями на экране наиболее плодотворно разворачивается не на уровне пропаганды или агрессивного нарциссизма, но именно на уровне самых что ни на есть глубинных архетипов, обращенных с таким же глубинным архетипам иной культуры, культуры-собеседника, культуры-оппонента, культуры-противника. История кино дает тому огромные возможности, открывающие для исследования совершенно девственные территории культуры, самые удивительные конфигурации, позволяющие взглянуть на каждую из культур в отдельности и уж тем более на их непростое и отнюдь не гармоническое взаимодействие совершенно другими глазами. Снова обращаясь к американскому опыту, зададимся вопросом: был ли существен тот факт, что человеком, сформулировавшим на практике основные принципы сюжетостроения и пластики американского вестерна, был еврей по фамилии Аронсон, известный под

всевдонимом Г. М. Андерсон, сыгравший в 376 ковбойских фильмах и оставивший неизгладимый след в истории этого жанра? Или никакого значения этот факт не имеет? А если имеет, то какое именно? Или: имеет ли значение тот факт, что рождение звукового кино навечно ассоциируется с именем Ола Джолсона, которого на самом деле звали Джозеф Розенблат? Или: все еще оставаясь в кругу жанров, рожденных в американском кино, существенно ли то, что в основе почти всех мюзиклов ранней поры лежала музыка выходцев из России и Австро-Венгрии? И не просто выходцев, но композиторов ранга Гершвина и Берлина?

Скажу сразу, что для меня как историка кино все это до сих пор значения не имело. Но для исследователя взаимодействия культур это вопросы первоочередной важности. Однако, не обнаружив (во всяком случае на русском языке) ничего подобного, я вдруг понял, что и для меня, для моей работы, этот подход открывает достаточно заманчивые перспективы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 44. С. 579.

[2] См. примеч. 11 на с. 105.

[3] «Черта оседлости» — граница территории в Российской империи в 1791—1917 гг., в пределах которой разрешалось постоянное проживание евреев. Охватывала 15 губерний в западной и юго-западной частях империи. Носила дискриминационный характер и была отменена после крушения царизма. — *Ред.*

[4] Гордин Яков (1853—1909) — еврейский драматург и публицист (писал на русском и идише); родился на Украине, с 1891 г. жил в США; автор свыше 70 пьес («За океаном», «Еврейский король Лир», «Бог, человек и черт», «Клятва», «Сиротка Хася» и др.). — *Ред.*

[5] Дымов Осип (псевд.; наст. фамилия Перельман Иосиф Исидорович; 1878—1959) — драматург и прозаик (писал на русском и идише); родился в Польше, с 1913 г. жил в США; автор более 20 пьес («Слушай, Израиль!», «Вечный странник», «Певец своей печали», «Последняя возлюбленная» и др.). — *Ред.*

[6] Аш Шолом (1880—1957) — еврейский прозаик и драматург (писал на идише); родился в Польше, жил в США, Израиле, умер в Англии; автор пьес «По течению», «Бог мести» и др. — *Ред.*

[7] Юшкевич Семен Соломонович (1868—1927) — русский писатель, автор рассказов, повести «Распад», пьес «*Miserere*», «Король», «Комедия брака»; будучи бытописателем еврейской «черты оседлости» приобрел репутацию «печальника горя народного». — *Ред.*

[8] Бунд (идиш «союз») — Всеобщий еврейский рабочий союз в Литве, Польше и России (еврейская социалистическая партия, основанная в 1897 г.). — *Ред.*

[9] Штетл (идиш) — местечко. — *Ред.*

[10] См.: *Черненко М.* Евреи в меняющемся мире: кинематографический аспект // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф., Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 187—196.

[11] Ермольев Иосиф Николаевич (1889—1962) — один из первых российских кинопредпринимателей; с 1907 г. служащий французской кинофирмы «Братья Пате», с 1912 г. совладелец прокатной фирмы «Ермольев, Зархин и Сегель» (Ростов-на-Дону); в 1915 г. создал кинопредприятие со съемочным павильоном в Москве (выпустило свыше 120 фильмов), в конце 1918 г. открыл отделение своего кинопредприятия в Ялте; с 1920 г. в эмиграции, был продюсером в США. — *Ped.*

[12] Спилберг Стивен (р. 1947) — американский кинорежиссер и продюсер; его фильм «Список Шиндлера» (1993), посвященный теме Холокоста, был удостоен премии «Оскар» Американской академии кинематографических искусств и наук. — *Ped.*

[13] См. примеч. 6 на с. 15.

[14] См. примеч. 2 на с. 14.

Александр Лосев
Рига, Латвия

ХАСИДИЗМ В МИРОПОНИМАНИИ СОЛОМОНА МИХОЭЛСА

В январе 1998 г. исполнилось полвека со дня трагической гибели Соломона Михоэлса[1], но он остается нашим вечным спутником. Михоэлс собирал идиш — свой родной еврейский язык, и в то время это имело несопоставимо большое значение, потому что в 30-е гг. закрывались еврейские школы, закрывались еврейские факультеты в высших учебных заведениях, закрывались театры (до войны в Советском Союзе было около 30 профессиональных еврейских театров) — все это было разгромлено, расхищено, продано, предано. И только Московский государственный еврейский театр (ГОСЕТ) еще какое-то время остается, несет знамя национальной культуры, люди еще приходят сюда и находят отклик на многие вопросы и чувства, которые их занимают.

Образы, созданные Михоэлсом, также подтверждают мысль о вечной жизни этого художника и его наследия. Сколько будет существовать история театра, история культуры, история еврейской культуры, столько будут говорить, размышлять, рассуждать о Тевье-молочнике, о Шимеле Сорокере — герое пьесы «200 000» и других созданиях Михоэлса. Он обладал каким-то удивительным магнетизмом, сотни людей тянулись к нему, хотели завести с ним хорошее, доброе знакомство.

Особенно хочется сказать о мужестве Михоэлса. Это удивительно, как он заступался за людей, достаточно вспомнить период травли А. Я. Таирова — руководителя Камерного театра в Москве, когда Михоэлс с пламенной речью выступил во Всероссийском театральном обществе на обсуждении спектакля «Богатыри» Демьяна Бедного и доказал, что не столько виноват Таиров, а все окружение, в том числе и сам Михоэлс, поскольку оба театра находятся рядом, и, видя, что репетируется такая беспомощная пьеса, он должен был своевременно сказать свое слово.

Подготовлено на основе стенограммы.

А. Грановский, основатель Московского еврейского театра, в 1928 г. во время гастролей остался в Берлине, стал невозвращенцем, но Михоэлс во многих своих статьях упоминает имя своего учителя с благодарностью, говорит о его великом вкладе в театральное искусство.

Михоэлс не мог жить в плену догм, тех закостенелых идеологических положений, которые тогда довлели. Поэтому нельзя представить себе, что марксистско-ленинская эстетика была его эстетикой, что он исповедовал социалистический реализм.

Что же могло стать гаванью для души Михоэлса, его духовным прибежищем?

Михоэлс был из хасидской[2] семьи и не скрывал этого. Хасидизм оказал большое влияние на мировоззрение Михоэлса не только в детстве, но и на протяжении всей жизни. Такие понятия, как Бог, мир, хасид, цадик[3], Тора[4], Израиль, были глубоко им восприняты и глубоко и своеобразно им толковались. Михоэлс говорил, что каббала[5] выявляла для него многосложные проблемы сущности Бога. Его всегда занимала харизма — чудодейственные свойства человека — и вызывала его ответную яркую и интересную реакцию; Бог и Божий мир, человек в этом мире, его предназначение, чистота души и, наконец, стержень этики хасидизма — равноценность людей, в том числе и грешников, которые такие же люди, только заплутавшиеся, — возлюби ближнего своего, как самого себя. Наконец, хасидские добродетели — скромность, радость, воспламененность — таким был Соломон Михоэлс.

Рядом с Михоэлсом были люди, которые разделяли его взгляды. Это и Марк Шагал, который сблизился с Михоэлсом в самые первые месяцы пребывания в театре. Великий художник оформлял некоторые спектакли ГОСЕТа. Это и поэт Самуил Галкин[6], чьи пьесы «Бар-Кохба» и «Суламифь» шли на сцене еврейского театра в Москве.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Михоэлс (наст. фам. Вовси) Соломон Михайлович (1890—1948) — актер, режиссер, педагог, общественный деятель, народный артист СССР. Родился в Двинске (ныне Даугавпилс, Латвия), на сцене с 1919 г., снимался в кино. Работал в Московском государственном еврейском театре (с 1929 г. художественный руководитель). В годы второй мировой войны возглавил Еврейский антифашистский комитет СССР. Сценические создания Михоэлса отличались философской глубиной, страстным темпераментом, остротой и монументальностью формы. Убийство С. Михоэлса было организовано советскими органами госбезопасности по личному заказу Сталина. — *Ped.*

[2] См. примеч. 1 на с. 60.

[3] См. примеч. 5 на с. 67.

[4] См. примеч. 6 на с. 15.

[5] См. примеч. 6 на с. 60.

[6] Галкин Самуил Залманович (1897—1960) — еврейский поэт и драматург (писал на идише), жил в СССР. Автор сборников лирико-философских стихов «Контакт» и «Дерево жизни», пьесы в стихах «Бар-Кохба», пьес «Суламифь» и «Восстание в гетто». — *Ped.*

Виктория Дубнова
Москва, Россия

РУКОПИСИ НЕ ГОРЯТ: НАСЛЕДИЕ С. М. ДУБНОВА

В романе «Мастер и Маргарита» М. Булгакова есть известная фраза: «Рукописи не горят». Я отношу ее к наследию любого выдающегося человека. Рукопись для творческого человека является частью его души, без которой ему трудно существовать. Так же к рукописям относился и Семен Маркович Дубнов[1]. У него был огромный архив, состоявший из писем, газетных вырезок его статей и других интересующих его материалов. Этот архив вместе с его хозяином многократно переезжал с места на место.

Главный переезд был в 1922 г. из Петербурга через Ковно (Каунас) в Берлин. В своих дневниковых записях в 1921 г. Дубнов писал, что многие хотят убежать из этого государства и он бы тоже убежал, но его гири — это архив, уехать без которого он не может. Целый год он добивался права вывезти свой архив. Но возникла проблема вывоза крамольных книг, работ по еврейской истории. Дубнов уложил чемодан так, что внизу лежали рукописи по еврейской истории, а сверху другие документы и книги. К нему прислали цензора, который не стал смотреть чемодан до дна, таким образом, все рукописи были вывезены.

Когда Гитлер пришел к власти, Дубнов не захотел оставаться в Германии и в 1933 г. приехал в Ригу, хотя его приглашали в очень многие другие страны, в частности в США. Но для него главное было работать в покое, чтобы рядом был лес и близость к его детям, жившим в Польше и Советском Союзе. Так он оказался в Риге, и здесь оказался весь его архив. Часть архива была подарена им в разные места, часть оказалась в Ковно, откуда позднее была вывезена в Нью-Йорк, и там в институте ИВО[2] находится значительная часть рукописей (но там как-то некому этим заняться). Часть архива находится в университете в Иерусалиме, но и там подробно изучением архива не занимаются.

Подготовлено на основе стенограммы.

Большая часть архива осталась в Риге. Во время войны фашисты арестовали С. М. Дубнова и требовали рассказать, где находятся его рукописи, но мы знаем, что он ничего не рассказал. Дальше уже идет мифология. Многие говорят, что рукописи зарыты в Межапарке[3], недалеко от дома, где жил Дубнов. Есть также сведения, что некий рижанин Витенберг по просьбе Дубнова зарыл рукописи в своем саду на улице Маза Кална, 5. Поиски там результатов не дали.

Долгие годы книги С. М. Дубнова в России не публиковались и никто о них ничего не знал. И вот несколько лет тому назад один молодой американский бизнесмен сделал факсимильное издание гимназического учебника Дубнова, издававшегося с 1900 по 1918 г., по которому учились несколько поколений. Это факсимильное издание было сделано, к сожалению, на низком полиграфическом уровне. В 1996 г. этот учебник издало в Москве в современной орфографии издательство «Сварог»[4] (издательство занимается в основном выпуском разнообразных книг по истории России, искусству, философии). После выхода в свет учебника С. М. Дубнова в издательство явились люди из «компетентных органов», опечатали книжный склад, а руководителя издательства вызвали для разговора о содержании издаваемых книг «про евреев». Директор издательства успел заранее подготовиться к этой встрече, выписав из энциклопедий в библиотеках биографические данные С. М. Дубнова и составив соответствующую справку, чтобы доказать, что автор книги — «хороший человек».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Дубнов Семен Маркович (Шимон) (1860—1941) — крупнейший еврейский историк, публицист, общественный деятель. Автор монументальной 10-томной «Всемирной истории еврейского народа» (Рига, 1934—1938) и обширных мемуаров (Книга моей жизни. Рига, 1934—1940. Т. 1—3). Последние годы жизни провел в Риге, погиб в Рижском гетто. Автор — Виктория Яковлевна Дубнова — внучка С. М. Дубнова. — *Ред.*

[2] См. примеч. 10 на с. 233.

[3] Межапарк — район Риги. — *Ред.*

[4] *Дубнов С. М.* Краткая история евреев. М., 1996.

Сергей Рыж
Рига, Латвия

СЕГОДНЯ БЕЗ ЗАВТРА: ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ И РЕГЕНЕРАЦИИ АРХИТЕКТУРНЫХ ПАМЯТНИКОВ ЕВРЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ЛАТВИИ

Около четырех столетий живут евреи в Латвии. Они активно участвовали в развитии промышленности, торговли, медицины, культуры, особенно со второй половины XIX в. К 1914 г. в Латвии проживало более 170 тыс. евреев, в 1940 г. — около 90 тыс., в настоящее время — около 12 тыс. Наибольшего процветания еврейские общины Латвии достигли в начале XX в. Почти во всех городах были синагоги, еврейские школы, мелкие и средние торговые и производственные предприятия. В Риге было шесть синагог, шесть молельных домов, более десятка школ, студенческие корпорации, сионистские организации, спортивные общества, издавались газеты и т. д. Много строилось производственных и торговых предприятий, магазинов и доходных домов. В 20-х гг. шесть банков, принадлежавших евреям, контролировало 60 % финансового капитала страны.

После еврейской трагедии в период Второй мировой войны и других известных исторических событий значительно сократилось еврейское население, во многих городах уже не осталось евреев. Поэтому очень серьезно встает вопрос о сохранении созданного народом. А. Клецкин сказал в своем выступлении на нашей первой конференции: «...диаспора, страны рассеяния — это не какие-то гостиницы или некое случайное место, где мы просто находились в ожидании возрождения Израиля. Эти страны — не родина нашего народа, но во многих поколениях родина наших отцов. В них вложено столько таланта и труда, столько пота и крови, что просто бросить все это на произвол судьбы — граничит с аморальностью»[1].

Проблема сохранения и регенерации памятников еврейской культуры может быть решена посредством разработки в первую очередь программы приоритетных направлений деятельности еврейской общины. Объекты, подлежащие ремонту, реконструкции, реставрации, или сооружение памятника (мемориальный

камень или более значительный комплекс) обследуются, в результате чего составляются заключения о их техническом состоянии.

Важный фактор — это морально-этические или даже политические соображения, требующие первоочередного внимания к объекту. Поэтому очень важно составление исторической справки по нему. Например: мемориал на месте сожженной Большой хоральной синагоги в Риге или ремонт здания, где некогда работал еврейский театр.

Эти вопросы могут быть связаны с градостроительной ситуацией конкретного места, если строится мемориал или реконструируются здания на одном участке. Это требует архитектурного объемно-пространственного выявления этапов развития объектов, совершенствования внутригородского архитектурного ландшафта.

На каждый объект должна быть составлена смета стоимости затрат по его восстановлению или новому строительству, на весь объем производства работ, включая обследование и проектирование.

Таким образом подробно и профессионально разработанная программа может быть представлена на любом уровне — от правительства до отдельных спонсоров или различных фондов, как на месте, так и за рубежом. Это даст возможность любой организации или частному лицу сообразно своим возможностям решить, какой объект выбрать для финансирования, полностью или частично. Возможно, под такую программу надо создать специальный общественный фонд или просить покровительства какого-либо действующего фонда.

В Латвии есть небольшие города, такие как Краслава, Вараклияны, Крустпилс, где нет еврейских общин и евреев уже почти не осталось, но городские управы взяли на себя заботу о еврейских кладбищах.

В Елгаве благодаря колоссальной настойчивости председателя общины (60 человек) городская управа очень ответственно занималась восстановлением еврейского кладбища. Кладбищенская синагога вместе с запертыми в ней людьми была сожжена в 1941 г., само кладбище при советской власти превратили в пастбище и раздали под огороды. В 1993 г. были ликвидированы огороды и перенесены хозпостройки. АО «Комуналпроектс» был разработан проект регенерации елгавского еврейского кладбища (архитекторы Даугавиете, Котович, Рыж). Г-жа Рагис нашла спонсора, была расчищена территория кладбища, приведены в

порядок саркофаги, подняты и заново установлены уцелевшие памятники. Установлены мемориальные камни (скульптор У. Стергис), вокруг кладбища была высажена зеленая изгородь. В работах принимали участие и члены общины.

Общинами Даугавпилса, Лиепаи, Крустпилса, Елгавы и других городов были установлены мемориальные камни на местах массовых убийств евреев.

В период «перестройки», когда у евреев Латвии, как и у латышского народа, начался бурный процесс возрождения национального самосознания, при Латвийском обществе еврейской культуры была создана группа «Мемориал». Руководила ее работой энергичная женщина и прекрасный человек врач Ева Ватер. Тогда возникла идея создать комплекс мемориальных памятников на местах Холокоста в Риге. Исторический материал подготовил М. Вестерман — директор Музея и документационного центра «Евреи в Латвии».

К сожалению, эмоциональный подъем и желание сделать все сразу помешали разработать программу действий для реализации этой идеи, обеспеченную финансированием. Но тем не менее было сделано многое. В Риге на могиле Ж. Липке, спасшего со своей семьей во время войны более 50 евреев, был установлен памятник с бронзовым барельефом, на рижском Новом еврейском кладбище в Шмерли был установлен мемориальный камень в честь спасителей евреев во время войны (скульптор обоих памятников — Л. Новоженец). На этом же кладбище был реставрирован памятник 37 еврейским солдатам и офицерам, погибшим в боях за независимость Латвии в 1918—1920 гг. Памятник был установлен в 1933 г. (автор Шевтелевич), а организовал работы по восстановлению С. Аролович, ветеран Второй мировой войны.

На протяжении еврейской истории вместе с людьми жертвами становились и здания синагог — их разрушали и сжигали, пытаясь уничтожить память о народе, лишить народ веры и единства.

Архитектура — это верстовые столбы истории, это то, что наиболее сохраняется во времени и служит одной из главных оценок деятельности человека.

Большая хоральная синагога (ул. Гоголя,25) была построена в 1871 г. по проекту архитектора П. фон Харденака в стиле ренессанс. Это была самая большая и самая красивая синагога в Риге. 4 июля 1941 г. ее сожгли вместе с сотнями запертых в ней людей. После войны остатки здания обрушили и на его месте

разбили сквер и установили бетонную стеллу с портретами лучших людей района. В 1987 г. стелла была демонтирована. 4 июля 1988 г. здесь был установлен мемориальный камень со звездой Давида и надписью на гранитной плите, что в будущем здесь будет построен мемориал. В 1993 г. мемориал был построен из камней, найденных при раскопках на месте синагоги. Это наша «Стена плача» (авторы проекта архитекторы С. Рыж, Г. Свикле, И. Страуманис, И. Миниц). Во время строительства приходили помогать много евреев, в том числе очень старые люди, и приводили с собой правнуков. Руководили строительством Р. Баркан, С. Рыж, М. Розенберг. Спонсоры — г-н Мендель Каплан (ЮАР), община евреев Нью-Йорка, общественные организации и частные лица Латвии, Германии, Швеции, Канады. К сожалению, мемориал не закончен — не хватило средств, чтобы привезти памятный камень из Израиля, из пустыни Негев. Это минерал силикальцит (кремень) сотни тысяч лет пролежал под палящим солнцем там, где наш праотец Авраам пас овец. На камне отпечаток нашей истории — он цвета запекшейся крови. Это мощный символ, связывающий нас во времени.

Мною разработан проект-идея устройства над мемориалом в тех же размерах, пропорциях и стиле прозрачного объема из стекла и металла — точная копия бывшей синагоги — для создания в нем музея истории евреев Латвии. Это как бы легенда-воспоминание об утраченном еврейском мире. Через прозрачные стены хорошо просматривается мемориал, и в то же время он хорошо защищен.

Еще одна жертва — синагога на Старом еврейском кладбище. Это небольшое красивое здание, построенное в 1903 г. по проекту архитектора П. Мандельштама. (Была сожжена во время войны вместе с примерно 50 евреями.) Уничтожено и само кладбище, открытое в 1725 г. и имевшее памятники большого исторического и художественного значения. Здесь во время войны были расстреляны около 2000 евреев из гетто. Наиболее ценные памятники были вывезены и проданы. В советское время были вывезены все остальные памятники и использованы как строительный материал. На месте кладбища был разбит парк Коммунистических Бригад.

В 1994 г. мы с коллегами разработали проект небольшого мемориала на месте бывшей кладбищенской площади у синагоги. Там был установлен двухметровый камень со звездой Давида. Площадь фрагментарно выложена булыжником как напоминание о могилах. К сожалению, проект до конца не реализован и

нет надписи, что это такое и что здесь было прежде. Большая часть средств была собрана в Германии немецким историком и общественным деятелем из Мюнстера г-ном Нахтвеем.

К чему мы пришли сегодня?

За последние три года не проводились изыскания по регенерации зданий и сооружений, находящихся в плохом техническом состоянии, постепенно разрушающихся. Сделано очень мало, чтобы сохранить существующие памятники еврейской культуры. Проводимые работы осуществлялись без изысканий, проектов. Однако надо отдать должное подвижничеству работавших там людей.

Здание еврейской школы по ул. Лачплеша, 141 в Риге, перестроенное в 1887 г. по проекту архитектора К. фон Хагена в стиле ренессанс. В нем преподавали выдающиеся деятели еврейской культуры. Здание — свидетель трагических событий в годы войны. Оно находилось на границе Большого гетто и в нем был организован «юденрат» — нечто вроде самоуправления гетто, почти все члены которого погибли вместе с другими узниками гетто. В настоящее время работой школы и ее ремонтом руководит раввин М. Глазман.

Единственная в Риге действующая синагога на ул. Пейтавас в Старом городе построена в 1905 г. по проекту архитекторов Зейберлиха и Ноймана. В интерьере использованы элементы древнеегипетского ордера с колоннами в виде цветов лотоса, довольно редко применяющегося. Видимо, архитекторы и заказчик хотели видеть в этом мотив исхода евреев из Египта. Синагога чудом сохранилась в годы войны благодаря своему расположению в плотной застройке Старой Риги — сжечь ее просто побоялись, чтобы не вызвать большого пожара в городе. Огромные усилия по ее сохранению при советской власти прилагал совет синагоги. Сейчас все заботы по ее содержанию взял на себя главный раввин Риги и Латвии Н. Баркан.

Недавно с большим трудом было возвращено (денационализировано) бывшее здание синагоги по ул. Стабу, 63, построенное в 1906 г. по проекту архитектора Р. Шмелинга в романском стиле. В процессе строительства участвовал архитектор П. Мандельштам. В 1941 г. синагога была сожжена вместе с запертыми в ней десятками евреев. После войны здание было значительно перестроено, хотя главный фасад сохранился. На здании установлена мемориальная доска.

Нуждается в капитальном ремонте здание, где работал рижский еврейский театр (ул. Сколас, 6), построенное по проекту

архитекторов Е. Тромповского и П. Мандельштама в 1914 г. Это здание — свидетель выступлений выдающихся деятелей еврейской культуры в первой половине XX в. и бурного процесса возрождения национального самосознания латвийских евреев в годы «перестройки».

Перечень зданий можно продолжить, указав, что много объектов остаются без внимания.

Остались без внимания:

— место, где размещался концлагерь Кайзервальд, — здесь уничтожены тысячи евреев;
— синагоги на кладбище в Шмерли, по ул. Маскавас, 57, по ул. Элияс,15, по ул. Краславас, 24, сожженные вместе с людьми;
— еще много мест, где должны быть хотя бы мемориальные доски.

Разве мы можем это забыть?

Что будет завтра?

Кто будет завершать начатое?

«Помни, как поступил с тобой Амалик на пути, когда вы шли из Египта; как он встретил тебя на пути, и побил сзади тебя всех ослабших, когда ты устал и утомился, и не побоялся он Бога. Итак, когда Господь, Бог твой, успокоит тебя от всех врагов твоих со всех сторон, на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел, чтоб овладеть ею, изгладь память об Амалике из поднебесной; не забудь» (Втор. 25:17—19)[2].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Клецкин А.* Диаспора — закономерность или анахронизм? // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф., Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 116.

[2] При подготовке статьи использованы следующие источники: Евреи в Риге: Фрагменты еврейской истории на карте Риги: Крат. путеводитель / Авт. текста и карты М. Вестерман. Рига, 1992; *Крастиньш Я.* Стиль модерн в архитектуре Риги. М., 1998; Латвия // Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим,1988. Т. 4. Стб. 685—699; Рига // Там же. 1994. Т. 7. Стб. 197—205; Rīga ka Latvijas galvaspilsēta. R., 1932; Riga und seine Bauten. Berlin, 1903.

Виктор Аршавский
Рига, Латвия

Вадим Ротенберг
Бат-Ям, Израиль

Эмма Рутман
Москва, Россия

СИСТЕМА ЕВРЕЙСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ КАК ФАКТОР ВЫЖИВАНИЯ (ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ)

Самым большим парадоксом и чудом истории еврейского народа является само его существование. Давно уже сказано, что еврейский народ сохранился благодаря Книге. Но что стоит за этим емким афоризмом?

В условиях диаспоры и враждебного окружения, постоянного преследования, вплоть до массового уничтожения, «окончательного решения еврейского вопроса» и невозможности организовать полноценный отпор, согласно представлениям современной психофизиологии, определенно следовало бы ожидать развития феномена «обученной беспомощности»[1].

Определим некоторые психофизиологические понятия.

«Обученная беспомощность» представляет собой стойкое психическое эмоционально негативное состояние, возникающее вследствие нарушения связей между поведением и его результатом, т. е. когда субъект окончательно приходит к выводу, что ситуации, в которых он оказывается и которые ни в коей мере не могут его устраивать, совершенно не зависят от его воли и не могут быть им изменены. Неизменно отрицательный прогноз результатов деятельности обесценивает поисковую активность, направленную на изменение ситуации, и в конечном итоге приволит к отказу от активного поискового поведения»[2]. При сформированной «обученной беспомощности» человек убеждается в стабильности неудач и не пытается искать выхода из любой, как ему кажется, безнадежной ситуации. В результате экспансивных тенденций «обученная беспомощность» распространяется и на все другие формы деятельности, не связанные непосредственно с данной ситуацией, вплоть до решения банальных бытовых задач. При этом уменьшаются возможности компенсаторных механизмов, активирующихся во сне при отказе от поиска в бодр-

Работа выполнена при поддержке *OSI/HESP RSS*, грант № 653/1966.

ствовании. Это, как правило, способствует снижению стрессоустойчивости, развитию психосоматических заболеваний, неврозов и депрессий и элиминированию отдельных индивидов, а в конечном итоге — ослаблению жизнеспособности популяции в целом.

Напротив, преодоление «обученной беспомощности» обусловлено уверенностью индивида в том, что неудачи случайны и связаны с неблагоприятным стечением конкретных обстоятельств, имеющих место только здесь и сейчас, а успех определяется собственными качествами человека, его устойчивой самооценкой и уважением к себе как к личности, его высокой поисковой активностью.

Поисковая активность является процессом, направленным на поиск пути выхода из сложившейся неблагоприятной для субъекта ситуации. Он протекает в условиях прагматической неопределенности результатов деятельности и успешнее стимулируется решением задач, не имеющих однозначного решения, а не задачами, ответ на которые полностью предопределен исходными условиями. Чем более «открыта» задача, чем ближе она к творческой и чем дальше от однозначной формальной логики, тем важнее для ее решения поисковая активность. Когда же возможности поисковой активности в реальной действительности исчерпаны, когда формируются неразрешимые конфликты, потому что один подход к проблеме однозначно исключает другой, тогда условия для активного поиска сохраняются на образном уровне сновидений, в которых все образы многозначны и несовместимые позиции совмещаются парадоксальным образом.

В результате такой сновидной активности тревога, вызванная неразрешимым конфликтом, снижается и деадаптации организма не наступает[3]. Осуществление индивидом выраженной поисковой активности является фактором высокой стрессоустойчивости индивидов и популяции в целом.

Способность к многозначному или однозначному решению различных жизненных задач связана с феноменом функциональной межполушарной асимметрии, возникающей только у человека в процессе антропогенеза[4]. Межполушарная асимметрия проявляется в наличии двух различных типов восприятия и переработки информации в гемисферах головного мозга, создающих принципиально неодинаковые модели мира[5].

Пространственно-образный тип восприятия и переработки информации, связанный с деятельностью правого полушария, обеспечивает одномоментный охват всех многозначных и проти-

воречивых информационных связей действительности, отражая мир во всей его целостности, что необходимо для полного чувственного контакта с реальностью и связи человека с внешним миром; правое полушарие обеспечивает те формы психической деятельности, которые основаны на восприятии и интерпретации естественных и иероглифических знаковых систем. Логико-вербальный тип восприятия и переработки информации, связанный с деятельностью левого полушария, обеспечивает отбор лишь наиболее существенных однозначных и непротиворечивых информационных связей действительности, отражая мир путем анализа причинно-следственных отношений, что необходимо для создания условно-упорядоченной модели окружающего мира; левое полушарие обеспечивает те формы психической деятельности, которые основаны на восприятии и интерпретации искусственных и буквенно-цифровых знаковых систем. Правое полушарие с раннего детства связывает человека с внешним миром; левое полушарие обеспечивает человеку быстрое вхождение в общество, где он живет, формирует те культурно-исторические программы поведения, которые общество вводит в человека и которые человек сам активно усваивает. Мысль возникает в правом полушарии в виде интуиции, догадки, т. е. образа. Но только пройдя путь из правого полушария к левому, мысль переводится в осознанную речь и формулы, приобретает логизированный характер, раскрывается для самого индивида и становится пригодной для сообщения другим людям.

Каждый тип организации контекстуальных связей между словами и образами, воспроизводя принципиально различные модели мира, имеет свои преимущества и свои ограничения, и, в идеале, каждый индивид должен был бы иметь одинаковые потенциальные способности включать в переработку информации функциональные системы либо левого, либо правого полушария в зависимости от требований конкретной среды и ситуации, т. е. иметь смешанный тип, позволяющий воспроизводить как многозначную, так и однозначную, логическую картины мира, что является необходимой предпосылкой успешной психической адаптации в различных условиях среды обитания. Однако в реальной действительности в процессах восприятия и переработки информации у каждого индивида имеет место функциональное доминирование одного из полушарий. Путем группового отбора и культуральной преемственности формируется преобладание того или иного типа полушарного реагирования в отдельных популяциях, обитающих в разных регионах земли. (Хотя в каждой

популяции всегда имеется небольшое число индивидов, обладающих смешанным типом полушарного реагирования.)

Свободный потенциал поисковой творческой активности личности может проявиться слабее или сильнее в зависимости от того, в какой популяции, в какой психофизиологической среде, ориентированной больше на тот или иной тип полушарного реагирования, происходит развитие конкретного индивида. В «левополушарно ориентированной» среде так называемой «западной» цивилизации активнее развиваются творческие возможности логико-вербального, научного, изобретательского типа, на что направлена и система «западной» педагогики. В «правополушарно ориентированной» среде так называемых «восточных» цивилизаций активнее развиваются творческие возможности пространственно-образного, художественного типа, на что направлена система «восточной» педагогики. У лиц с иным типом полушарного реагирования как у коренной популяции, обитающей в регионе, так и особенно у мигрантов в этот регион, воспитанных в рамках иной культуры, в результате отказа от поисковой активности чаще развивается феномен «обученной беспомощности». Высокий уровень тревоги, возникающий при этом, зачастую приводит к снижению стрессоустойчивости. Индивиды со смешанным типом полушарного реагирования являются наиболее адаптированными к условиям обитания в любой популяции[6]. Но имеет ли место формирование такого смешанного фенотипа в популяциях?

Анализ творческой деятельности евреев с древних времен Торы[7] и Талмуда[8], через тысячелетия диаспоры и до первых шагов мощного сионистского движения, предпринятый еще в начале XX столетия, когда до открытия феномена функциональной межполушарной асимметрии и связанных с ним различий в доминирующих типах мышления было еще очень далеко, указывает на такую возможность[9]. Остановимся только на некоторых моментах.

Религиозность в еврействе всегда воспринимала образ, вымысел (основу любого мифотворчества) как значительную помеху к истинному внутреннему постижению божественного. Поэтому еврейская мифология абстрактна, лишена красок и максимально ограничена в действии, но, напротив, богата рассуждениями и интуитивным постижением. Это своеобразный «философско-этический комментарий к идее Справедливости». Среди многочисленных евреев-ученых, внесших кардинальный вклад в науку, наиболее известны те, которые создавали новые идеи, абст-

рагируясь от объективных свойств реального мира и оперируя лишь субъективной функцией его интуитивного постижения. Сказанное, возможно, еще в большей степени относится ко всем видам художественного творчества евреев. В еврейской поэзии почти полностью отсутствует эпическая сторона — описание героики народа, пластическое изображение его частной и общественной жизни, а доминирует лирика, насыщенная человеческими страстями, переживаниями, ритмом душевных интуитивных движений. Еврейская проза — это не столько описание жизни, сколько размышление о жизни. Еврейская музыка — не звуковое отображение трехмерного мира, а непрерывная изменчивость жизненного движения и внутреннее восприятие этого мира. В живописном творчестве (крайне немногочисленном) также невыразительно отражена пластика мира, однако чем больше современное изобразительное искусство переносит центр тяжести из мира пространства в мир духа, интуиции, тем все чаще появляются выдающиеся художники-евреи.

Все приведенные рассуждения могут указывать на то обстоятельство, что, в отличие как от «западной» культурной традиции (исходно «правополушарной», но инвертировавшей в «левополушарную» в результате соответствующей исторической направленности цивилизации), так и от «восточных» культурных традиций (сохранившимися преимущественно «правополушарными»), становление и развитие еврейской культуры основано как будто на исходном доминировании логико-вербального типа восприятия и переработки информации и слабой выраженности пространственно-образного типа. Однако во всех областях творческой активности евреев постоянно присутствуют (как ведущие) компоненты самонаблюдения и интуитивного постижения мира, составляющие основные характеристики правополушарного типа мышления. Иными словами, здесь можно предполагать доминирование своеобразного смешанного типа мышления. Симметричная личность требует создания вокруг себя симметричного окружения, симметричной сферы, что и может являться предпосылкой к формированию «великой симметрии еврейской традиции», извечно сохраняющей уникально устойчивый феномен еврейства[10].

Такой анализ творчества народа дает лишь косвенное указание на возможный преобладающий тип мышления, и необходимы непосредственные психофизиологические исследования, на которые уже более обоснованно можно будет нанизывать результаты такого анализа. Начатые нами исследования детей в еврейской школе Риги как будто подтверждают эти предположения. Частота встречаемости смешанного фенотипа среди этих детей определяется очень высоким показателем (0,56); в большинстве исследуемых популяций Латвии этот показатель колеблется в значительно более низких пределах (0,10—0,15).

Является ли возможно смешанный тип полушарного реагирования какой-то уникальной психофизиологической особенностью евреев? Наши исследования, проведенные на северо-востоке России среди различных популяций некоторых этнических групп, выявили, что среди якутов Сибири доминирующим типом полушарного реагирования является смешанный, что и делает эту группу наиболее адаптированной и жизнеспособной в условиях чудовищных насильственных изменений привычного жизненного стереотипа, произведенных тоталитарным режимом, по сравнению с другими народностями Севера, которые были поставлены этим режимом на грань вымирания[11]. Конечно, механизмы становления смешанного типа реагирования здесь принципиально иные. Возможно, серьезные психофизиологические исследования выявят и другие популяционные группы с преимущественно смешанным типом полушарного реагирования.

Что же может являться причиной формирования у евреев этих двух необычных психофизиологических феноменов — устойчивости к «обученной беспомощности» и возможно доминирующего уже в первичной популяции смешанного типа полушарного реагирования, который, благодаря культуральной преемственности, сохранился в условиях рассеяния?

Рассмотрим с этих позиций систему религиозного обучения и воспитания в рамках иудаизма[12]. Основной характеристикой этой системы является стимуляция интеллектуальной активности с раннего детства. Талмуд, изучаемый в религиозной школе, — это не свод истин в последней инстанции, не догма, а столкновение различных трактовок и противоположных взглядов на одни и те же события. Талмуд представляет собой толкование Торы в ее отношении к реальной, постоянно меняющейся действительности. В противоположность не только другим религиозным образовательным системам, но и «западно ориентированному» светскому обучению, основанному на логических схемах, и «восточно ориентированному» созерцательному обучению, у еврейских детей на протяжении столетий формировался антидогматический и не только эмпирический подход к самым сложным вопросам бытия и человеческих отношений. Перед ребенком развертываются альтернативные объяснения фундамен-

тальных основ, закрепленных в различных, часто противоречащих друг другу, комментариях Талмуда, предлагается найти собственную позицию в процессе сравнения и обсуждения. Потенциально любой ученик становится как бы соавтором комментария, сам идет к истине, осознавая, что она не конечна и не единственна. Изучение Талмуда представляет собой своеобразный эксперимент со словом, различное толкование слова.

То, что только в последние годы наукой начинает осознаваться как краеугольный камень творческого мышления, естественным путем входило в систему ежедневного обучения в маленьких иешивах (см. примеч. 13 на с. 67. — *Ред.*), разбросанных по сотням местечек стран рассеяния. Подчеркивание необходимости поиска собственного, нерегламентированного пути к истине, признание неизбежности и оправданности ошибок и заблуждений на этом пути воспитывает свободу самовыражения, устраняет страх перед ошибками и исключающими друг друга концепциями, расковывает человека, давая ему чувство сопричастности великим мудрецам и учителям.

Требование активного соучастия в формировании индивидуальной личности поднимает ребенка в собственных глазах, формирует в нем самоуважение и побуждает к активному поиску. А когда он убеждается, что противоречивые трактовки не отрицают, а дополняют друг друга, что есть правда за каждым подходом и их логическая несовместимость искусственна, что в поведении человека и в отношениях между людьми одинаковые, на первый взгляд, посылы могут вести к различным результатам, — именно тогда ребенок приобщается к многозначности, без которой нет ни творчества, ни условий для поиска.

Система еврейского религиозного воспитания с самых ранних лет учит ребенка тому, что человек не только «раб Божий», но и ответственный партнер и собеседник Бога в процессе собственного развития и самостановления. Конечная цель такого воспитания — не слепое следование раз и навсегда определенным догмам, а максимальное раскрытие своих возможностей, самореализация в духовной и интеллектуальной сфере и тем самым — приближение к Богу. Высокий уровень поисковой активности, чему способствует система воспитания и обучения в еврейской религиозной школе, формирующая гибкий и многозначный стиль мышления — смешанный тип полушарного реагирования, отшлифованный Талмудом на протяжении поколений, обусловил устойчивость к «обученной беспомощности», к развитию которой так предрасполагала вся жизнь в галуте[13].

Конечно, этому могли способствовать и другие обстоятельства, оказавшие влияние на формирование психофизиологических особенностей евреев. В частности, медитационная практика, связанная с активацией правого полушария и гармонизацией межполушарных отношений в условиях доминирования языковой культуры. Главный эффект медитации состоит в развитии способности контроля бессознательного при полной сохранности сознательного контроля, т. е. полного контроля мыслительных процессов. Медитация в иудаизме в силу исторических условий диаспоры была «засекречена». О ней забыли даже раввины и воспитатели еврейской традиции, не говоря уже о евреях, получивших светское образование. Лишь в последнее время сведения об этой системе медитации в значительной степени восстановлены и опубликованы[14]. Однако медитационная практика в иудаизме сохранилась в неоднократной ежедневной молитве — молитве надежды, духовного поиска смысла жизни. Сохранилась и потребность в медитации. Не случайно, что в условиях ослабления религиозных традиций до 70 % людей, практикующих индуистскую медитацию в некоторых ашрамах[15] США, составляют евреи.

Парадоксальность мышления и высокий потенциал поисковой активности и интеллектуальной энергии, высвобождаемый «талмудистским» принципом традиционного еврейского обучения, развивающего логико-вербальный тип мышления при сохранении и дальнейшем развитии пространственно-образного типа, — это то, что во многом предопределило величайшие открытия, сделанные в конце XIX и в XX столетии, не без основания удостоенные определения «еврейской науки»: психоанализ З. Фрейда, кибернетика Н. Бернштейна и Н. Винера, концепция стресса Г. Селье, теория относительности А. Энштейна, принцип дополнительности Н. Бора и т. д. и т. д.

Однако чем больше интеллектуальных успехов достигали евреи, тем дальше отходили они от религиозных традиций, в том числе и от религиозной образовательной системы. Большая часть еврейских детей обучалась в школе «западного» типа с ее установкой на развитие однозначного мышления, на подавление поиска и на девальвацию личности, что особенно чувствуется в странах с тоталитарным режимом или совсем недавно его «отбросивших». Сюда же следует отнести и проблему ассимиляции, способствующей уходу из еврейской культуры значительной части народа. Разумеется, очаг еврейской культуры, горевший на протяжении многих веков, не мог угаснуть сразу и бесследно. Он тлел в еврейских семьях и передавался по механизму культуральной преемст-

венности детям. Однако без постоянной тренировки поисковая активность угасает. Не в этом ли причина того, что и в странах рассеяния, и в последних волнах алии[16] все чаще и чаще встречаются люди, неспособные противостоять «обученной беспомощности»? Не утратил ли еврейский народ что-то из своего уважения к интеллекту и духу, когда Израиль из духовного начала, каким он был в странах рассеяния, превратился в материальную государственную силу? Если такая тенденция недооценки интеллекта и духа действительно имеет место, то это гораздо опаснее враждебного окружения, поскольку при этом неизбежно выхолащивается сам принцип еврейского воспитания, которое превращается из творческого начала в начало догматическое, приводящее к массовому развитию «обученной беспомощности».

Изучение опыта «еврейского» образования (конечно, самого принципа, а не непосредственное изучение Талмуда), возможно, будет чрезвычайно полезным для развития и изменения любой образовательной системы как на «Западе», так и на «Востоке», направленной на развитие творческой активности, что явится своеобразной «иммунизацией» против формирования «обученной беспомощности»[17].

Надо полагать, что благодаря преобладанию в популяции этого наиболее адаптивного типа переработки информации еврейский народ смог пережить чудовищные угнетения двухтысячелетней диаспоры, почти тотальное истребление в Катастрофе, сохранить себя как народ и осуществить возрождение своего государства.

Предпринятый нами психофизиологический анализ показывает, что евреи должны благодарить Книгу и ее создателя (или создателей) за свое физическое выживание. Благодаря ей евреи не сломались под ударами судьбы и сохранили поисковую активность, которую сегодня должны направить как во благо созидания своего процветающего, жизнеспособного и миролюбивого государства, так и во благо процветания и миротворчества народов других стран и иных культур.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Seligman M. E.* Learned helplessness. San-Francisco, 1975.

[2] *Аршавский В. В., Ротенберг В. С.* Поисковая активность и ее влияние на экспериментальную и клиническую патологию // Журн. высш. нерв. деятельности. 1976. Т. 26. № 2. С. 424—428; *Ротенберг В. С., Аршавский В. В.* Стресс и поисковая активность // Вопр. философии. 1979. № 4. С. 117—127; *Ротенберг В. С., Аршавский В. В.* Поисковая активность и адаптация. М., 1984.

[3] *Ротенберг В. С.* Адаптационная функция сна. М., 1982; *Rotenberg V. S., Arshavsky V. V.* REM sleep, stress and search activity // Waking and sleeping. 1979. N 3. P. 235—244.

[4] *Sperri R. W.* Cerebral organization and behavior // Science. 1961. Vol. 133. P. 13—22; *Gazzaniga M.* The bisected brain. N.Y., 1970; *Спрингер С., Дейч Г.* Левый мозг, правый мозг: Ассиметрия мозга. М., 1983.

[5] *Иванов В. В.* Чет и нечет. М., 1978; *Ротенберг В. С.* Слово и образ: проблема контекста // Вопр. философии. 1980. № 4. С. 282—299; *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия в системе поисковой активности. Владивосток, 1988; *Тульвисте П.* Культурно-историческое развитие вербального мышления. Таллин, 1988; *Деглин В. Л.* Лекции о функциональной межполушарной асимметрии человека. Амстердам; Киев, 1996.

[6] *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия...; *Аршавский В.* Особенности полиморфизма межполушарной асимметрии и уровень тревоги в некоторых группах постоянных жителей Латвии // Изв. АН ЛатвССР. 1983. № 8. С. 67—73; *Аршавский В., Курсулис А.* Нужно ли подводить под психофизиологические проблемы «географические подпорки»? // Alter ego. 1994. № 4. С. 16—17; № 5. С. 10—14.

[7] См. примеч. 6 на с. 15.

[8] См. примеч. 2 на с. 14.

[9] *Шац-Аин М.* Темпоролизм: Опыт философии еврейской культуры. Рига, 1919.

[10] *Фербер Р.* Симметрия еврейской традиции и сегодняшний выбор // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф., Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 63—68.

[11] *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия...

[12] *Ротенберг В.* Преодоление «обученной беспомощности» (Как и почему еврейская реальность не соответствует нормам психологической науки)// «22» (Иерусалим). 1992. № 82. С. 143—149.

[13] См. примеч. 10 на с. 120.

[14] *Kaplan A.* Jewish meditation. [S. l.], 1985.

[15] Б?рам (инд.) — место религиозного уединения, обитель отшельника. — *Ред.*

[16] См. примеч. 2 на с. 128.

[17] *Аршавский В. В.* Межполушарная асимметрия...; *Аршавский В., Курсулис А.* Нужно ли подводить...; *Стоун Э.* Психопедагогика. М., 1984; *Аршавский В., Ротенберг В.* Почему в гадком утенке мы не видим прекрасного лебедя? (Межполушарная асимметрия и некоторые проблемы педагогики) // Alter ego. 1991 № 2. С. 21—26; *Аршавский В. В., Ротенберг В.* Право на «правополушарный» образ мыслей // Человек. 1991. № 4. С. 102—106; *Аршавский В.* Межполушарная асимметрия мозга и психофизиологические проблемы творчества, педагогики и взаимодействия культур // Zinātnes un izglītības attīstības koncepcija Latvijā. R., 1992. 1.—24. lpp.

Ицхак Дотан, Виктория Либин
Тель-Авив, Израиль

ИУДАИКА КАК ПРЕДМЕТ ДИСТАНЦИОННОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ОБУЧЕНИЯ

В конце 80-х гг. XX в. в Израиль поступило множество обращений от частных лиц и организаций из бывшего Советского Союза с просьбой организовать систематическое преподавание в области иудаики, а также в области истории и культуры государства Израиль.

Израильские университеты пока еще не имеют отделений за границей, и только Открытый университет Израиля (ОУИ), ориентированный концептуально и организационно на рассеянные массы студентов-одиночек, мог решиться и попытаться перейти от слов к делу. Другой специфической особенностью ОУИ является разработка собственных курсов, оформленных и издаваемых по определенному стандарту. Оба фактора оказались решающими для успеха этого небывалого предприятия.

Трудности, с которыми связана реализация подобного плана, сначала казались непреодолимыми:

а) учебники, применяемые в ОУИ, написаны на иврите;

б) учебный материал рассчитан на выпускников израильских школ (следовательно, необходимо было подготовить новую редакцию учебных пособий);

в) в бывшем СССР не было преподавателей, способных проводить регулярные консультации;

г) сама организация постоянной работы на территории другого государства казалась невыполнимой задачей.

Тем не менее администрация и сотрудники ОУИ начали работу над составлением учебной программы. Для преподавания в государствах СНГ на первом этапе были выбраны следующие курсы: «Катастрофа европейского еврейства», «Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы» и «Введение в Устную Тору»[1]. Эти курсы были переведены на русский язык и отредактированы группой преподавателей, иммигрировавших в Израиль из бывшего СССР несколькими годами ранее и, следовательно, знакомых с языком, системами образования и культурами Израиля и стран СНГ. В дальнейшем, когда началось сотрудничество с местными университетами, возникла идея привлечения местных преподавателей.

Преподавание в ОУИ основано на израильской системе, которая включает работу с учебниками, выполнение контрольных работ и индивидуальные занятия с преподавателями (тьюторами). Обучение местных преподавателей проводилось силами группы израильских специалистов, дважды в год посещавших учебные центры в СНГ. Занятия велись в СНГ в нескольких центрах под руководством преподавателей ОУИ.

На втором году работы местные преподаватели начали осуществлять проверку контрольных работ. Сотрудники израильских университетов контролируют их работу, проводя выборочную повторную проверку. Все выпускные экзаменационные работы проверяются в Израиле.

Текущая стадия развития проекта

По состоянию на осень 1997 г., в ОУИ училось 5600 человек из 260 городов бывшего Советского Союза. В странах СНГ ведется преподавание следующих курсов на русском языке: «Введение в Устную Тору», «Катастрофа европейского еврейства», «Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы», «Власть и политика в Государстве Израиль», «Иерусалим в веках».

Как следует из приведенных ниже данных, курсы по истории пользуются меньшей популярностью, чем курсы по религии и политологии.

Название курса	*Количество записавшихся студентов*
«Введение в Устную Тору»	1400
«Главы из истории и культуры евреев Восточной Европы»	1100
«Катастрофа европейского еврейства»	1000
«Власть и политика в Государстве Израиль»	1200
«Иерусалим в веках»	900

Количество студентов ОУИ в странах бывшего Советского Союза в основном соответствует численности еврейского населения (в скобках приведено общее количество евреев (приблизительно) в данном регионе).

Россия	Украина	Белоруссия	Молдавия	Кавказ и Средняя Азия
2300 (700 000)	1800 (400 000)	550 (140 000)	300 (50 000)	650 (100 000)

Тем не менее детальный анализ позволяет заметить серьезные различия, связанные с исторически сложившейся неоднородностью населения страны в целом, а также с тем, что возможности непосредственного контакта с учебными заведениями стран Запада различны в разных регионах. В то время как для жителей Москвы и Санкт-Петербурга филиалы еврейских или западных университетов становятся частью повседневной жизни, для образованного населения Сибири, Поволжья, Средней Азии и Закавказья они относятся к области фантастики. По этой причине относительное количество студентов в Москве гораздо ниже доли московских евреев в еврейском населении России, в то время как относительное количество студентов в Молдавии или Средней Азии намного выше. По сути дела это отражает одну из задач заочного образования, а именно: предоставить жителям периферии дополнительные возможности обучения.

Следует также отметить, что преподавание еврейских дисциплин в бывшем Советском Союзе связано с серьезной проблемой: в огромной, крайне неоднородной империи, где иудаика в течение полувека была исключена из учебных программ, невозможно повсеместно и быстро организовать такое преподавание даже при условии активного содействия всех заинтересованных сторон.

Более половины студентов моложе 40 лет. Почти 55 % из них — женщины. Около 30 % студентов холосты. Планировавшееся в 1997 г. количество слушателей — 7000 человек.

С 1997 г. студентам предложен курс «Иерусалим в веках», а в 1998 г. планировалось предложить еще два курса: «Евреи и христиане в Европе: история взаимоотношений» и «История евреев в эпоху Мишны»[2]. В настоящее время администрация ОУИ рассматривает вопрос о подготовке курса «Введение в компьютерные науки».

Структура и организация учебного процесса

На сегодняшний день деятельность ОУИ организована следующим образом: шесть ответственных за преподавание в странах СНГ и прибалтийских государствах работают в Москве (Россия), Киеве (Украина), Минске (Белоруссия), Алма-Ате (Казахстан), Риге (Латвия) и Ташкенте (Узбекистан), контролируя деятельность 50 региональных координаторов, которые, в свою очередь, осуществляют управление проектом и руководят местными преподавателями, количество которых достигает 80 человек. Преподаватели (тьюторы) отбираются из числа лучших студентов, которые в основном являются преподавателями и сотрудниками местных университетов.

На начальной стадии преподавания новых предметов контрольные работы проверялись в Израиле. Затем в ходе семинаров преподаватели из Израиля отобрали лучших студентов из региональных центров и провели их начальное обучение. С этого момента проверка контрольных работ проводится на местах. Региональные координаторы призваны обеспечить контакты между студентами и университетом, между студентами и преподавателями, а также между местными преподавателями и их израильскими коллегами и руководством проекта в Израиле.

На территории бывшего Советского Союза работают 14 израильских культурных центров, которые также играют роль учебных центров Открытого университета. Эти центры занимают важное место в организации учебной деятельности, поскольку в течение семестра каждый студент получает 3—4 учебника и 6 контрольных работ. Выполненные контрольные работы направляются на проверку местным преподавателям (или в Израиль) через учебные центры.

В конце семестра студенты, живущие относительно недалеко от учебного центра, приезжают в центр для сдачи экзаменов.

Экзаменационные работы проверяются в Израиле. Тем, кто живет далеко от учебного центра, разрешается подготовить экзаменационную работу дома, однако таким учащимся предлагается гораздо более сложное задание.

Студенты, выполнившие 5—6 контрольных работ и успешно сдавшие экзамен, получают удостоверение об окончании соответствующего учебного курса ОУИ. В том случае, если студент продолжит учебу в ОУИ, данный курс будет зачтен ему как часть программы обучения на степень бакалавра.

Привлечение новых студентов и координаторов зависит не только от введения новых курсов, но и от широкого распространения информации о деятельности ОУИ среди еврейского населения бывшего Советского Союза.

ОФЕК — система обучения с использованием каналов спутниковой связи: украинский эксперимент

ОУИ планирует проведение телевизионных трансляций учебных программ в страны бывшего СССР с использованием каналов спутниковой связи.

Первым экспериментом подобного рода была спутниковая трансляция на Украину лекций по иудаике. Трансляция велась

из Тель-Авивской студии на украинские города Харьков и Днепропетровск. В этих «телезанятиях» приняли участие 550 студентов, которые могли непосредственно общаться с преподавателем по телефону. Среди слушателей были также новые репатрианты из бывшего Советского Союза, проживающие в Израиле. Они слушали лекции в израильских центрах ОУИ, оснащенных оборудованием для приема видеосигнала со спутника.

Посредством спутниковой трансляции было проведено 15 двухчасовых лекций по четырем курсам, преподаваемым в бывшем Советском Союзе. Программа лекций основывалась на аналогичном опыте специалистов ОУИ, однако перед организаторами проекта стояла непростая задача: «адаптировать» программу для студентов, живущих на Украине. В связи с этим было необходимо учесть особые технические требования, обеспечить трансляцию лекций и ведение диалога между преподавателями и студентами по-русски, а также, в случае необходимости, организовать синхронный перевод лекций, читаемых на иврите.

Целью эксперимента было: уточнить технические требования, опробовать программу лекций, узнать мнение студентов о занятиях, уровне изложения и контакте с преподавателем, а также получить представление о том, насколько такая организация занятий содействует усвоению материала и стимулирует интерес к учебе.

Мнение участников программы было обследовано посредством опроса. Учащимся было предложено оценить занятия по пятибалльной системе от 1 (очень плохо) до 5 (отлично). 70 % опрошенных в графе «Общая оценка» поставили 5 (отлично), а остальные — 4 (очень хорошо); средняя оценка — 4,7. Слушатели оценили лекции следующим образом: насыщенность изложения — 4,5, степень содействия усвоению материала — 4,3, легкость и выразительность изложения — 4,5, использование преподавателем аудиовизуальных технических средств обучения — 4,4, возможность слушателей активно участвовать в ходе занятий — 4,4. В разделе «Пожелания и замечания» студенты писали: «Желательно, чтобы количество таких занятий было увеличено», «Спасибо вам за это чудо».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. примеч. 11 на с. 67.

[2] См. примеч. 9 на с. 92.

Шломо Гендельман

Москва, Россия

ПРЕПОДАВАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ В ШКОЛАХ БЫВШЕГО СССР: КАКИЕ ЦЕЛИ ОНО ПЕРЕД СОБОЙ СТАВИТ И ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ДОСТИГНУТО

1. Общая ситуация и основные проблемы

В настоящее время сеть дневных, вечерних и воскресных школ, существующая в странах бывшего СССР, представляет собой широкую и развитую образовательную систему, включающую тысячи учеников и сотни преподавателей. Тем не менее до сих пор отсутствуют единые представления о том, что должна представлять собой еврейская школа и какие должны быть у нее приоритеты.

Наибольшие же разногласия вызывает вопрос о преподавании еврейской традиции. Нет единства и определенности в вопросе о том, каким формам и сторонам еврейской традиции должно отдаваться предпочтение и в какой форме они должны излагаться. Неясно (и это главное), а зачем вообще это делать. Что именно должен вынести ученик из одиннадцатилетнего цикла еврейских дисциплин? Что он будет знать и каким образом эти знания повлияют на его личность?

Эта неопределенность вызвана двумя вполне очевидными обстоятельствами. Первое из них — неопределенность и бесструктурность самих еврейских общин. Если в странах с развитой еврейской жизнью (Израиль, США, Франция, Англия и т. д.) существует много разновидностей еврейских школ и программы этих школ как в части религиозного, так и в части светского образования отражают конкретные взгляды и потребности тех или иных групп и направлений в еврейской общине, то в бывшем СССР ничего подобного не наблюдается. Лучшей иллюстрацией этого является известный парадокс: большинство еврейских школ управляется чисто религиозными организациями, при том что соблюдающие религиозные предписания евреи составляют в них ничтожное меньшинство. Связано это, разумеется, с тем, что бóльшая часть евреев бывшего СССР не может быть отнесена ни к религиозной, ни к нерелигиозной группе — они никак не определены в своих отношениях к иудаизму в силу полного незна-

комства с ним. Сколько-нибудь значимых групп, выражающих те или иные взгляды и предъявляющих те или иные требования к еврейскому образованию, попросту не существует.

Второе обстоятельство — неразвитость всей педагогической системы применительно к преподаванию еврейской традиции. Это касается в первую очередь материальной стороны — отсутствуют учебные программы и практически нет учебных пособий на русском языке (и подавно — на языках других народов). Преподавание чаще всего ведется с помощью кустарно изготовленных пособий. Крайне важна, конечно, и кадровая проблема. Несмотря на большие усилия, прилагаемые в ходе осуществления всех программ по подготовке профессиональных преподавателей еврейской традиции, в большинстве школ этим занимаются «выдвиженцы» из среды преподавателей других предметов или люди, вовсе не имеющие педагогического образования. Их подготовка зачастую сводится к знакомству с популярной литературой по иудаике и (в лучшем случае) к посещению нескольких семинаров. В целом ситуация складывается весьма неутешительная: отсутствие или неопределенность «общественного спроса» на преподавание еврейской традиции усугубляется низким уровнем преподавания.

Разумеется, еврейские школы чаще всего осознают эти обстоятельства и ищут определенные пути решения указанных проблем. Имеет смысл проследить, какие подходы выработаны в еврейских школах разного типа.

2. Подходы к преподаванию еврейской традиции

По отношению к еврейской традиции и подходам к ее преподаванию еврейские школы разделяются на *четыре разных типа*.

1. Ортодоксально-религиозные школы. Главной задачей в немногочисленных школах этого типа является подготовка и воспитание учеников в духе полного соблюдения всех норм Галахи (см. примеч. 1 на с. 14). На достижение этой цели направлен весь учебный процесс. Количество часов, отводимых на еврейские дисциплины, велико и возрастает от класса к классу. Помимо этого ученики активно вовлекаются во внешкольную деятельность — празднование субботы и еврейских праздников и т. п.

К достоинствам этой системы можно отнести, прежде всего, четкость поставленной цели и ясность средств для ее достиже-

ния. Другими словами, первая из сформулированных выше проблем отсутствует в школах этого типа. Вторая же решается зачастую путем привлечения профессиональных преподавателей из-за границы. В целом можно сказать, что из всех типов еврейских школ эти имеют наиболее продуманную и развитую систему преподавания еврейской традиции.

Недостатки такой системы представляются весьма существенными. Во-первых, при всем огромном внимании, уделяемом еврейским дисциплинам, чрезвычайно трудно добиться хорошего уровня преподавания светских дисциплин. Во-вторых, многие ученики не в состоянии справиться с требованиями этой системы — неизбежен существенный отсев. И главное — при сложившейся ситуации выпускникам школы крайне трудно интегрироваться в окружающее общество. Другими словами, школа работает в основном не на общину, а на эмиграцию в страны с нормальной еврейской жизнью.

2. Религиозные школы. К этой категории относится большое количество школ, которые управляются и финансируются религиозными организациями. Воспитание учеников в духе соблюдения предписаний Галахи также является важнейшей задачей, которую они перед собой ставят, однако наряду с этим серьезное внимание уделяется и светским дисциплинам. Целью же этих школ является подготовка учеников, способных интегрироваться в еврейскую общину и в окружающее общество. Такой подход определяет и отношение к преподаванию еврейской традиции. Количество часов, отводимых на нее, достаточно значительно, внешкольная деятельность также присутствует, правда, в существенно меньших масштабах, чем в школах первого типа.

К достоинствам школ этого типа можно отнести ориентацию на нужды местной еврейской общины и более полный учет потребностей учеников в светском образовании высокого уровня. Зачастую в таких школах организуются специализированные классы естественно-научного, гуманитарного или лингвистического направлений. Такое повышенное внимание к светским дисциплинам значительно повышает рейтинг этих школ. Отсев учащихся по «религиозным мотивам» — явление гораздо более редкое, чем в школах ортодоксально-религиозного типа.

Недостатки школ рассматриваемого типа являются продолжением их достоинств. Ограниченный объем учебного материала по еврейской традиции и сравнительно небольшая внеклассная работа не могут, как правило, обеспечить достижение целей еврейского образования, поставленных спонсорами и решаемых

педагогическим коллективом, — лишь незначительная доля выпускников приходит к полноценному соблюдению заповедей иудаизма. «Промежуточные» же варианты не соответствуют «генеральной линии» школы, поэтому многие выпускники в целом отвергают иудаизм, хотя и обладают довольно высоким уровнем знаний в этой области.

3. Национально-традиционные школы. Довольно большое количество еврейских школ финансируются и управляются нерелигиозными организациями, однако считают необходимым для себя преподавание еврейской традиции хотя бы в небольших объемах (2—3 часа в неделю — в зависимости от года обучения). Цель преподавания этого предмета формулируется обычно весьма расплывчато: обеспечить «знакомство» учеников с еврейской традицией. При этом, в отличие от школ двух предыдущих типов, серьезное внимание уделяется «светско-еврейским знаниям» — музыке, современной литературе и т. п. Большое значение придается также чисто национальному аспекту — сионизму, государству Израиль и т. п.

Достоинства этой системы очевидны — общая светская направленность образования вполне сочетается с атеистической ментальностью большинства евреев бывшего СССР, поэтому популярность таких школ довольно высока, отсев незначителен и, как правило, не связан с «еврейскими» причинами. Обычно в таких школах стараются обеспечить и хороший уровень преподавания общих дисциплин. Светско-национальная направленность обеспечивает также признание со стороны израильских структур, что во многих случаях помогает решать проблемы финансирования и преподавательских кадров. Принятые подходы позволяют ученикам при желании освоить основной «набор знаний» по иудаизму.

Недостатки этой системы также очевидны — неясная цель работы и, как следствие, низкая мотивация большинства учащихся и многих преподавателей приводят к тому, что уроки еврейской традиции оказываются пустой потерей времени для всех сторон. Кроме того, для таких школ весьма типичен конфликт между несколькими преподавателями еврейской традиции (как правило, людьми, соблюдающими религиозные предписания) и большинством педагогического коллектива, резко отрицательно относящегося к «потере времени» на эти предметы.

4. Обычные школы с «еврейским уклоном». Характерной особенностью небольшого количества школ этого типа является полное отсутствие или очень небольшое количество часов, отводимых на еврейские предметы вообще. Большая часть знаний о еврействе преподается в них в рамках общих курсов истории, географии, литературы, музыки и т. д. При этом преподавателями являются, как правило, профессиональные предметники, освоившие новые разделы программы. «Религиозный элемент» в обучении, естественно, никак не проявляется.

Основным достоинством таких школ является то, что «еврейскость» не создает, в отличие от школ всех предыдущих типов, дополнительных нагрузок для учащихся. Это дает руководству школы большую свободу маневра при создании углубленных программ по другим предметам и способствует популярности таких школ.

Главный же недостаток такой системы обучения состоит в том, что в принципе она позволяет надеяться лишь на развитие некоторой еврейской эрудиции у учащихся. Никакого же существенного влияния на формирование личности ждать от такого курса не приходится. В связи с этим многие организации вообще отказываются признавать эти школы еврейскими.

3. Заключительные замечания

Приведенный анализ не может, разумеется, претендовать на общность — многие школы и многие системы образования неизбежно окажутся «между категориями». Речь идет лишь об обозначении общих тенденций и подходов в еврейском образовании в бывшем СССР.

По мере развития еврейской общины ее требования к школе определятся более четко, чем это имеет место в настоящее время. Поэтому наиболее логичным прогнозом на будущее видится дальнейшая сегрегация еврейских школ в направлениях, обозначенных в предыдущем разделе.

Анна Копелович
Рига, Латвия

НЕКОТОРЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ ЕВРЕЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЛАТВИИ

Образование — это вхождение в культуру.
Дж. Брунер

Чтобы еврейские дети и взрослые осознали свою идентичность, своеобразие еврейского народа, его менталитет, — их, воспитанных в основном в духе русской культуры, необходимо ввести в еврейскую культуру. Но нельзя забывать, что этот процесс происходит в Латвии, где эти дети и взрослые живут, а значит, они должны включаться и в латышскую культуру. Отсюда налицо взаимодействие культур. Каждая из культур обогащает личность при условии грамотного подхода.

Система еврейского образования (светского) в Латвии должна быть такой, чтобы, с одной стороны, способствовать интеграции человека в общество Латвийской Республики, а с другой — чтобы он не утратил свое национальное.

Еврейское образование в Латвии могло бы представлять собой определенную систему, компоненты которой — еврейское семейное воспитание, дошкольное и школьное воспитание и обучение, а также другие формы образования при еврейской общине.

Цель еврейского образования — способствовать ознакомлению обучающихся с еврейской историей, традициями, основами иудаизма, еврейской литературой и языками.

Каковы же противоречия и перспективы еврейского образования в Латвии?

1. Налицо противоречие между целью еврейского образования, психологической готовностью и подготовкой семьи к реализации данной цели. В наших условиях последствий тоталитарного режима роль семьи резко изменилась. Евреи пережили тяжелые времена их духовного и физического уничтожения. Известно, что во многих еврейских семьях (в семьях, члены которых проживали в независимой Латвийской Республике до 1940 г., значительно меньше, а в семьях, члены которых переехали в Латвию после Второй мировой войны, несравнимо больше) не знали, а значит, и сегодня в большинстве своем не знают еврейские традиции, язык, культуру, основы иудаизма.

Некоторые заметные сдвиги произошли в еврейской семье после восстановления независимости Латвии. Увеличилось количество евреев, посещающих синагогу в праздничные дни. Родители и дети чаще стали появляться на различного рода мероприятиях в еврейских общинах Латвии. Еврейская семья не может участвовать в процессе еврейского образования в полной мере (смешанные браки, отсутствие конкретных знаний по истории, традициям и пр.). Необходимо расширить различные формы работы с родителями, организуя обучение в системе воскресных школ, открытого университета, дистанционного образования (как пример — Открытый университет в Израиле[1]), постоянно действующие семинары, лектории при еврейской школе, общине, синагоге. Требуется серьезная работа с молодыми мамами, дифференцируя проблемы и уровень их реализации. Основная форма — это диалог, свободный и открытый разговор. Многое зависит от того, кто это будет делать. Необходимы люди, знающие содержание, способные и владеющие методами довести его до слушателей. Путь вхождения в еврейскую духовно-нравственную среду — от восприятия информации, через ее понимание и осмысление, а также принятие для себя и только после этого — применение на практике. Этот путь в чем-то одинаков как для детей, так и для взрослых. Отличие может быть лишь в жизненном опыте, готовности принять новые жизненные ценности.

Личность формируется во взаимодействии с личностью, и прежде всего это происходит в семье: мать — ребенок; отец — ребенок; бабушка, дедушка — ребенок. Постепенно создаются условия и почва для реализации самосознания индивида на уровне семьи: я — еврей. Духовный мир семьи трудно переоценить. Но только семья не может дать полное еврейское воспитание, и здесь, конечно, значительно место школы.

2. Дошкольное учреждение и школа во взаимосвязи с семьей несут ответственность за еврейское образование детей. Еврейская светская школа в Латвии подтвердила свое существование[2]. Школа работает на русском языке, ибо в большинстве семей, дети из которых учатся в еврейской школе, язык общения — русский.

В начальной школе в 1996—1997 учебном году из 23 часов недельной нагрузки три часа (приблизительно 13 %) отводится на иврит и еврейскую традицию, соответственно во 2—4-м классах из 27 часов — также три часа, т. е. уже 11 %. В основной школе[3] ситуация несколько лучше, например с 6-го по 9-й класс предметы еврейского цикла составляют соответственно 18,7, 17,1, 16,6 и 16,2 %. В старших классах этот процент — 12,9. В про-

фильных классах добавляются четыре часа — по два на историю еврейского народа и историю иудаизма. В настоящее время в учебном плане, может быть, трудно увеличить количество часов на предметы еврейского цикла (нельзя забывать, что в учебном плане отводится определенное количество часов на латышский язык и литературу, а также ряд предметов, которые преподаются на латышском языке, например природоведение, физическое воспитание). А возможно, и не надо этого делать, так как не только количеством часов, отводимых на предметы еврейского цикла, определяется результативность еврейского образования. Последнее в большей степени связано с «духом еврейства», который пронизывает всю жизнь и деятельность детей в школе. Здесь нет мелочей, особенно если речь идет о воспитательном результате. Школьникам необходимо обеспечить возможность ощутить идентичность своему народу.

В то же время еврейская школа находится в Латвии, а значит, встает вопрос о подготовке ее выпускников к включению в жизнь Латвийской Республики (культура, народное хозяйство). Они должны научиться действовать в рамках разных культур, и в первую очередь это латышская культура. Налицо взаимодействие культур и их диалог. Он возможен лишь тогда, когда люди различных национальностей действуют сообща (олимпиады, диспуты, дискуссии, вечера и пр.). Необходимы деловые и творческие контакты ученических, учительских и родительских коллективов разных национальных школ. Постепенно будут формироваться новые традиции, все это будет стимулировать изучение языков, истории, географии, литературы, искусства и т. д.

В республике становится актуальным высокий уровень знания государственного языка, культурных традиций, истории Латвии. Это принципиальный вопрос не только для учащихся еврейской школы, но и для их родителей. Каждая еврейская семья в Латвии решает для себя основной вопрос: эмигрировать за пределы Латвии или остаться здесь. Это не может не влиять на процессы, происходящие в еврейской школе. Будущее еврейской школы видится в том, чтобы учащиеся, которые ее оканчивают, были бы готовы включиться в интеграционные процессы как в Латвии, так и на своей этнической родине — в Израиле.

3. Школа может решать задачи духовного и физического развития личности, свободной и ответственной, при условии наличия творческих, небезразличных к результатам своего труда учителей. Для дальнейшего развития еврейского образования необходимы квалифицированные специалисты. В первую очередь это касается учебных предметов еврейского цикла: иврит, еврейская история, традиции, основы иудаизма, еврейская литература. Большую помощь с момента открытия еврейской школы (1989/90 учебный год) оказывает государство Израиль, присылая специалистов. При всех плюсах в этом есть и свои проблемы. Специалисты из Израиля приезжают на какой-то срок, в последние годы, правда, на два года; имеет место сменяемость учителей. Отсюда отсутствие педагогической преемственности, реализации межпредметных связей. К тому же эти учителя недостаточно знают местные условия и традиции образования в Латвии. Требуется время для их адаптации, а также для адаптации школьников к работе с новыми учителями. Кстати, Рижская еврейская школа — это динамическая система, ибо в ней постоянно присутствует элемент сменяемости из-за отъезда учащихся за пределы Латвийской Республики, перехода учащихся в другие школы и прихода детей в еврейскую школу из других школ, а также некоторая текучесть учительских кадров. Количество учащихся в школе каждый год сокращается. Эта подвижность в какой-то мере затрудняет формирование в Рижской еврейской школе определенных традиций.

Еврейская духовная среда в школе зависит и от того, каков уровень подготовки в области еврейских традиций учителей нееврейских — общеобразовательных предметов. Чтобы изменить ситуацию, необходима подготовка учителей из числа местных жителей, осуществляемая в Израиле в системе курсов, семинаров, университетов. За годы существования Рижской еврейской школы уже могли бы быть подготовлены и свои специалисты. Неплохо бы вспомнить, что педагогов для еврейских школ в Латвии с 1920 г. готовили государственные одногодичные педагогические курсы, а затем — двухгодичные (до 1932 г.). Правда, учителя иврита обучались на годичных курсах за счет средств общественности. Сегодня, используя и этот исторический опыт, можно было бы через систему специальных курсов, семинаров, в том числе и на базе школы, готовить специалистов. Сказанное в какой-то мере касается и преподавания латышского языка и литературы, истории и основ культуры Латвии и других учебных предметов, которые преподаются на латышском языке.

4. В развитии еврейского образования особое значение имеют отбор содержания обучения, разработка учебных программ, учебников и учебных пособий. Все эти дидактические компоненты должны решаться в единой системе. Основополагающими принципами остаются принципы преемственности и единой логики обучения. В условиях Латвии они должны согласовываться с общи-

ми нормативными (стандартными) требованиями к такого рода материалам. Пособия, получаемые школой из Израиля по предметам еврейского цикла, и учебные материалы по общеобразовательным предметам не всегда формируют единую дидактико-методическую систему и не всегда учитывают свободу выбора учителем своего педагогического пути реализации профессиональных целей. Учителя необходимо подготовить к работе с пособиями, поступающими из-за рубежа.

5. Еврейская школа одна не может обеспечить еврейское образование в Латвии, даже при взаимодействии с семьей. Возможна и определенная работа в различных формах при еврейских общинах республики. В настоящее время при них организуются различного рода клубы по интересам, встречи с интересными людьми, читаются циклы лекций, проводятся концерты, мероприятия для детей, юношества и взрослых. Действуют постоянные программы «Помоги себе сам» и др. Постоянно работают танцевальные и вокальные коллективы по возрастным группам, а также детский театр, играющий на идише, и пр. Но все это, к сожалению, больше носит просветительный характер. Хотелось бы большей целенаправленности педагогических влияний, а также большей активности еврейской молодежи. В республике действует Союз еврейской молодежи. Его членам желательно было бы подключиться к различного рода еврейским мемориальным мероприятиям, иметь постоянные обязанности по уходу за памятными местами, включиться в совместную деятельность (учебную и неучебную) с ученическим коллективом еврейской школы.

В каждой конкретной образовательной ситуации в зависимости от интересов и целей, которые ставят ее участники, содержательными становятся те или иные составляющие, если они развивают личность и если созданы условия для саморазвития. Необходим серьезный анализ состояния еврейского образования за почти десятилетие восстановительного периода его в Латвии с целью определения перспектив его развития здесь.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробнее об этом см. в ст. И. Дотана и В. Либин, помещенной в настоящем сборнике. — *Ред.*

[2] Подробнее о принципах работы Рижской еврейской школы см. в ст.: *Фридман А.* Еврейская школа малой общины бывшего Советского Союза (пример Риги) // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф., Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 221—227.

[3] Основная школа в Латвии дает обязательное 9-летнее образование. — *Ред.*

ЖИВАЯ ИСТОРИЯ

Янис Страдынь
Рига, Латвия

УЧЕНЫЕ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ — ЕВРЕИ В ИСТОРИИ ЛАТВИИ

Выбор темы в значительной мере обусловлен обстоятельством, что бóльшую часть своей научной жизни мне довелось работать в Латвийском институте органического синтеза, который был создан и на протяжении 18 лет возглавлялся моим учителем — академиком Соломоном Гиллером. Долгие годы этот институт был самым прогрессивным в Латвии, в нем работало немало евреев; со многими из них я общался не только по долгу службы, но и подружился. Одним из моих друзей был Абрам Ицик (Митя) Шпунгин — человек, прошедший дорогами ада Рижского гетто и сохранивший человечность, который в дальнейшем, в 60-е годы, активно участвовал в еврейском национальном движении в Латвии, под конец жизни работал в Институте им. Вейцмана в Реховоте (Израиль). В 1967 г. он провел меня через территорию бывшего Рижского гетто, рассказал потрясающее о Холокосте, жертвой и свидетелем которого он являлся (впоследствии он издал книгу об этом), затем познакомил меня с литературой об истории еврейского народа.

Большое впечатление на меня произвел доклад генерального прокурора государства Израиль на процессе Карла Эйхмана, где говорилось о выдающемся вкладе евреев в мировую культуру, о том, что 20 % нобелевских лауреатов в области науки — еврейского происхождения. Эти впечатления были дополнены также общением с выдающимися коллегами по науке — евреями в Москве, Харькове, Ленинграде, Свердловске, Кишиневе, Горьком (среди них были А. И. Фрумкин, Я. К. Сыркин, Я.Б. Зельдович и др.).

Роль евреев в развитии европейской и мировой культуры и науки широко освещена. А как они повлияли на становление интеллектуальной жизни отдельных наций и государств, в частности малых стран, таких как Латвия? Размышлять об этом в условиях официального антисемитизма и отрицания существова-

ния еврейской нации вообще не было принято. Я все же стремился собирать факты, сопоставлять их, чтобы включить в сложные перипетии исторических процессов в Прибалтике также и еврейский фактор, как, впрочем, и роль русских, немцев, поляков, шведов — наряду с историей местных народов. Не претендуя на обобщения, попытаюсь лапидарно изложить некоторые факты и выводы.

Латвия образовалась из трех областей — «трех звезд», имевших различную историю, — Курляндии, Лифляндии и Латгалии. Евреи пришли сюда после крушения в 1561 г. государств Ливонии, когда было образовано Курляндское герцогство. Хотя официально им не было разрешено селиться в герцогстве, курляндские герцоги были заинтересованы в евреях — торговцах, ремесленниках, финансистах. Приезжавшие сюда евреи были из Германии и Голландии, говорили на немецком языке, были носителями немецкой культуры. В Инфлянтах Польских (Латгалии) евреи стали селиться в середине XVIII в., прибывая из Польши, точнее, из Украины и Белоруссии, особенно после восстания Богдана Хмельницкого. В конце XVIII в. в Курляндии проживало около 9 тыс., а в Латгалии — 3,7 тыс. евреев. В Лифляндии же и в Риге селиться на постоянное жительство евреям было запрещено как шведскими, так и русскими властями, и лишь в 1840 г. евреи получили ограниченные права поселения в Риге, куда они прибывали в основном из Польши, Литвы, Белоруссии. Эта категория евреев, как и евреи Латгалии, говорили на идише, были более патриархальными и ортодоксальными, чем евреи Курляндии. Динабург (Двинск, ныне Даугавпилс) был близок к Вильнюсу — «Северному Иерусалиму». Наряду с Креславкой (Краславой) этот город был также одним из центров еврейской, талмудической культуры, тогда как города и местечки Курляндии — Фридрихштадт (Яунелгава, по-еврейски — Наири), Гробин (Гробиня), Пильтен (Пилтене), Гольдинген (Кулдига), Шлок (Слока) были в большей мере торговыми и ремесленными центрами.

В период до образования Латвийской Республики (1918) евреи были дискриминируемым меньшинством, имели весьма ограниченные права. По сути дела, психологически они были чужаками и таковыми оставались и после векового пребывания. Отличия в религии, образе жизни, ментальности, традициях — все это отделяло их как от немцев, так и от латышей. Положение усугублялось разного рода запретами, ограничениями, порою скрытым антисемитизмом, который, правда, в целом был не очень свойственен для прибалтийских губерний, где обстановка

была более терпимой, чем в остальной Российской империи. Однако включение евреев в местную интеллектуальную жизнь могло идти только наряду с процессом их эмансипации[1], как это случилось и в Германии, и Австро-Венгрии (в дореволюционной России эти процессы были менее выражены). Для Прибалтики к тому же было характерно господствующее положение местных немцев и русских, в то время как самим латышам и эстонцам приходилось бороться за элементарные экономические и политические права. В этом отношении латыши тогда были в какой-то мере сродни евреям. Недаром основоположник латышского национального возрождения Кришьянис Валдемар, кстати, школьный учитель еврейских детей в местечке Сасмака (ныне Валдемарпилс) в Курляндии, в 1881 г. призывал латышей учиться у евреев предприимчивости и сотрудничать с ними: «Пока двое сирот ничего не дают друг другу, оба ничего и не получают, ибо только сообща можно победить».

Таковой была сложная обстановка, в которой складывались взаимоотношения этносов в Прибалтике, но надо признать, что этот край был слишком тесен для проявления предприимчивости еврейства. Многие евреи начиная с конца XIX в. эмигрировали в более богатые, развитые страны, и эта эмиграция также стала традицией латвийского еврейства.

Раньше всего в местной интеллектуальной жизни проявили себя евреи Курляндии. Уже в 1775 г. д-р Иегуда Марк Леви на еврейском языке (с переводом на немецкий) описал церемонию открытия первого местного академического училища — *Academia Petrina* в Елгаве (Митаве), за что был удостоин милости курляндского герцога Петра Бирона. Несколько позднее как врач здесь работал д-р Цадиг (Цандт) из Бреславля, а также д-р Лихтенштейн, внук гамбургского раввина, главный акушер Курляндии, который заложил основы естественнонаучных коллекций Курляндского провинциального музея, был деятельным членом Курляндского общества словесности и художеств. Выдающимся медиком и историком медицины был Исидор Бренсон из Митавы, который составил богатейшие биографические справочники врачей Курляндии, Лифляндии и Эстляндии и по праву почитается как основоположник медицинской историографии Прибалтики. Из евреев Фридрихштадта отметим известного микробиолога, руководителя отдела Пастеровского института в Париже Моиза Шенна, а также философа и левонастроенного общественного деятеля Макса Шац-Анина. Родом из Курляндии был основоположник московской школы математи-

ков А. Давидов, из Либавы (Лиепаи) — будущий академик-физиолог Лина Штерн. В Либаве родился также известный физик, сподвижник академика И. Е. Тамма Семен Шубин (настоящая фамилия — Виленский).

Из Латталии родом были Эйлусы двинские (даугавпилсские), среди которых были видные ученые — химики и физики, химик Беркенгейм, историк химии М. А. Блох, известный терапевт, проф. М. С. Вовси (главный обвиняемый по сталинскому «делу врачей-отравителей», 100-летие со дня рождения которого недавно отмечалось и в Риге) и его родственник — знаменитый артист Соломон Михоэлс (Вовси).

Замечательным высшим учебным заведением, первым политехническим университетом в Российской империи, был основанный в 1862 г. Рижский политехникум с немецким языком обучения, реорганизованный в 1896 г. в Рижский политехнический институт (РПИ). Вначале это был негосударственный вуз, субсидируемый городами и дворянством прибалтийских губерний, а с 1896 г. — государственный институт с русским языком обучения. Это был один из проводников европейского влияния, инноваций в Россию, в развитие современной промышленности и сельского хозяйства, соединительное звено России и Германии, высшая школа с исключительно высоким уровнем профессиональной подготовки и научным уровнем. Профессуру представляли такие ученые и инженеры, как В. Оствальд, П. Вальден, К. Блахер, П. Боль, Э. Арнольд, В. Риттер и др.

Это учебное заведение было более либеральным, здесь не было процентной нормы ни для католиков (поляков), ни для иудеев. В 1882/83 учебном году в политехникуме училось 233 лютеранина (в основном прибалтийские немцы), 66 православных, 181 католик (поляки) и 136 иудеев, в 1894/95 — 347 лютеран, 190 православных, 240 католиков и 250 иудеев. Следовательно, около 20 % студентов были евреями, что в процентном отношении было намного больше, чем студентов-латышей. Отсюда вышли выдающиеся еврейские инженеры, химики, архитекторы. В Риге существовало богатое традициями Еврейское политехническое общество (ЕПО). Воспитанниками старого РПИ, снискавшими известность, были академик Я. Сыркин, С. Мокрушин, И. Заславский, М. Блох, С. Гуревич.

Среди профессоров РПИ особо следует отметить Мечислава Центнершвера, родом из Варшавы, воспитанника Лейпцигского университета, ученика В. Оствальда, а затем верного и ближайшего сотрудника П. Вальдена. Вальдену приходилось отстаивать

Центнершвера на его посту, делая его то ассистентом, то даже лаборантом, то выдвигая в адъюнкт-профессора. Дело в том, что М. Центнершвер происходил из верующей еврейской семьи, его дед был раввином, отец — книготорговцем, и ученый не счел возможным перейти в христианство. Звание профессора Центнершвер получил только после Февральской революции, в 1917 г., несмотря на свои научные заслуги. Он активно участвовал в исследованиях П. Вальдена по неводным растворам, был первым, применившим HCN как ионизирующий растворитель, затем — одним из создателей электрохимической теории коррозии — теории локальных элементов (совместно с латышским физикохимиком М. Э. Страуманисом). М. Центнершвер был также превосходным популяризатором науки и историком химии. После Первой мировой войны на протяжении 10 лет он был профессором Латвийского университета, награжден латвийским орденом Трех Звезд, а с 1930 г. заведовал кафедрой в Варшавском университете и состоял членом Польской академии наук. В 1944 г. М. Центнершвер был убит в своей квартире в Варшаве, по всей вероятности, гестаповцами.

В основанном в 1919 г. Латвийском университете, помимо М. Центнершвера, среди профессоров-евреев следует отметить юриста Пауля Минца, профессора уголовного права, сенатора, председателя комиссии по разработке латвийского уголовного закона, члена Учредительного собрания Латвии и государственного контролера в правительстве К. Ульманиса. Он погиб в Тайшетском ГУЛАГе. К сожалению, профессором Латвийского университета до 1940 г. не стал его брат, известный хирург Владимир Минц, которому предпочли его коллегу авантюрного склада Я. Дзирне. Не стал профессором Латвийского университета и уроженец Риги — замечательный физиолог, эндокринолог и социолог Александр Липшиц, претендовавший на кафедру в 1920 г. Впоследствии он работал профессором в Тарту, а затем в Чили, где стал одним из самых известных чилийских ученых — он открыл взаимосвязь между уровнем половых гормонов и генезисом рака, изучал этиографию индейских племен, был другом Пабло Неруды и Сальвадора Альенде. В 60-е гг. А. Липшиц гостил в Риге, где подарил экспонаты Музею истории медицины. Профессором зоологии в Риге стал Наум Лебединский из Базеля, прославившийся методом омолаживания организмов.

Многие евреи, эмигрировавшие из Латвии, затем играли видную роль в интеллектуальной жизни ряда развитых стран. Назовем профессора Липмана Бэрса, сына директора Рижской еврей-

ской гимназии, впоследствии члена Национальной академии США, одного из создателей сверхзвуковой механики, книга которого была издана и в Москве. Вторым примером может служить сэр Исайя Берлин, ставший одним из ведущих философов и политологов Великобритании, членом Лондонского королевского общества, профессором Оксфордского университета, являющимся одним из авторов понятия «история идей». Уроженцем Риги был Иешаягу Лейбович, профессор органической химии и нейрофизиологии, религиозный мыслитель. Профессором в США стал уроженец Митавы Макс Лазерсон, депутат двух созывов Сейма Латвии, специалист по международному праву. В Латвии получило широкое развитие сионистское движение, и многие ее уроженцы сыграли видную роль в развитии еврейской Палестины.

Вообще же заметим, что во время первой Латвийской Республики (1918—1940) интеллектуалы-евреи все же жили в какой-то мере обособленной жизнью, хотя теоретически имели все гражданские права. Это объясняется и приоритетом в государстве национальной культуры латышей, даже некоторой эйфорией в этом отношении и недостаточной интеграцией евреев в латышскую среду — как и прежде, они преимущественно ориентировались на немецкую и русскую культуру. Следует, однако, сказать о дружбе замечательного латышского поэта, философа и общественного деятеля Яна Райниса с д-ром Борисом (Беркой) Лившицем, который увлек поэта в его последнее путешествие — в Палестину. Лившиц был последним человеком, оказавшимся возле Райниса в роковой сентябрьский день 1929 г. в Майори, и последние слова Райниса были: «Лившиц, милый друг, оставайся возле меня». Последнее интервью Райниса было посмертно опубликовано в газете «Сегодня», издававшейся в Риге евреями Брамсом и Поляком, — одной из наиболее влиятельных газет русской эмиграции; в качестве критика в этой газете работал видный латышский поэт Ян Судрабкали. Сотрудничала с евреями и латышская писательница, философ и литературовед Зента Мауриня. Может быть, надо упомянуть, что сыном еврейского врача из Курляндии был Зигфрид Мейерович, выдающийся дипломат, добивавшийся международного признания *de jure* Латвийской Республики в 1921 г., ее первый министр иностранных дел и позднее премьер-министр (погиб в автокатастрофе). Правда, он воспитывался у своих латышских родственников и был далек от еврейства. То же можно сказать и об архитекторе Эрнесте Шталберге, авторе архитектурного оформления памятника Свободы в Риге.

Затем следуют годы Второй мировой войны: пакт Молотова—Риббентропа, аннексия Латвии, сталинские репрессии, в которых пострадали и еврейские интеллигенты (пропорционально даже больше, чем латыши), и страшный Холокост. Его жертвами стали и крупнейший еврейский историк профессор Семен Маркович Дубнов, и хирург профессор Владимир Минц, погибший в Бухенвальде, и профессор Наум Лебединский, подданный Швейцарии, который добровольно ушел из жизни вместе с супругой и сыном в своем доме, получив известие о направлении в гетто, хотя готова была уже виза на выезд в Швейцарию. Латышская прогрессивная интеллигенция всегда сожалела об этих прискорбных событиях, да и не весь народ Латвии все же безмолствовал. Помимо семьи Липке сошлюсь на пример профессора Артура Круминьша, одного из первых членов Латвийской академии наук, который в течение трех лет скрывал в своей квартире в Риге на ул. Марияс молодого медика — будущего профессора Бернхарда Пресса.

Говоря о периоде советского режима, мы должны в рамках данной темы оценивать его двойственно. С одной стороны, это был период полного подавления национального самосознания евреев, лишения их культурно-национальной автономии, скрытого антисемитизма — евреи-де являются рассадником космополитизма и либерализма в СССР, «пятой колонной», они должны быть русифицированы. С другой стороны, это был период более активного, чем когда-либо, включения евреев в интеллектуальную, общественную и научную жизнь Латвии. Из эвакуации военных лет вернулось около 14 тыс. евреев — это то, что осталось от более чем 90 тыс. довоенного еврейского населения Латвии. Однако в Латвию как на советский «запад» устремились евреи из России, Украины, Средней Азии, и в 1959 г. в Латвии проживало уже 37 тыс. евреев. Мимоходом отмечу, что долгие годы (1954—1966) депутатом Верховного Совета СССР от Латвии (преимущественно от города Даугавпилса) числился известный писатель Илья Эренбург, который именно в это время писал свою широко известную книгу мемуаров «Люди, годы, жизнь» (некоторые впечатления о Даугавпилсе изложены в 7-й главе этой книги).

В числе евреев замечательные деятели культуры и науки Латвии: режиссеры Адольф Шапиро и Аркадий Кац, основоположник рижской школы кинодокументалистов Герц Франк, оперная певица Инесса Галант, шахматный гений Михаил Таль (напомню, что рижанином был и известный Арон Нимцович, да и Ми-

хаил Ботвинник был внуком краславского раввина), медики Зелик Чефрас, Хацкель Векслер, Михаил Иоффе, Юлий Аншелевич, Рафаил Розенталь, Михаил Малкиель и многие другие; историки Иоэль Вейнберг и Петр Крупников, физик Язеп Эйдус и др.

Среди евреев-ученых особо хочется выделить выдающегося химика и поистине гениального организатора науки Соломона Ароновича Гиллера. Академик Гиллер заложил в Латвии идейную, научную и материальную основу современной химико-фармацевтической науки и промышленности, по сути дела фирм «Гриндекс» и «Олайнфарм». В 1957 г. он основал Институт органического синтеза, заложил основы исследований в области химии гетероциклов, основал журнал «Химия гетероциклических соединений», который, единственный в Латвии, входит в «базу источников» *SCI* Гарфилда. Он организовал в условиях СССР производство антибактериальных нитрофурановых препаратов, противотуберкулезного средства ПАСК (технологию, правда, по сути дела разработал студент Лео Май), ряда антивирусных, нейротропных, противоопухолевых средств. Среди оригинальных препаратов С. А. Гиллера, также многочисленных (более десяти), следует, прежде всего, назвать препарат фторафур (тегафур), который до сих пор составляет гордость латвийской науки, является химиотерапевтическим препаратом номер один в арсенале химиотерапевтических противоопухолевых средств в Японии, предметом экспорта из Латвии; он был синтезирован впервые аспиранткой С. А. Гиллера Р. Жук в 1964 г. Имя Гиллера до сих пор упоминается с уважением, присуждаются медали Гиллера: например, недавно таковая вручена известному берлинскому профессору Х. Гроссу. С. А. Гиллер был избран членом зарубежных академий наук, в частности знаменитой Германской академии естествоиспытателей «Леопольдина» (1972 г.). Он был первым евреем, избранным в Латвийскую академию наук. С. А. Гиллер родился и почти всю свою жизнь провел в Риге. Согласно семейной традиции (сохранился старинный перстень с надписью), его предки происходили из той же нидерландской еврейской общины, из которой происходил Б. Спиноза. Однако, по архивным сведениям, в Ригу отец ученого прибыл из Гродно, а родители матери — из литовского местечка Пакруойис. Психологию С. А. Гиллера хорошо характеризует сказанное им в годы национал-коммунистической «оттепели» Э. Берклава (конец 50-х): «Ныне, мы, латыши, должны держаться вместе!»

Можно, конечно, сказать, что С. А. Гиллер был «*Schutzjude*» — членом ЦК КПЛ, что его деятельность была в известной мере

конъюнктурной; не все его приемы были «дозволенными», но нельзя отрицать, что он вывел науку в Латвии в «широкие воды», за что мы искренне ему благодарны.

Одним из соратников С. А. Гиллера был профессор М. Л. Беленький, чл.-кор. Академии медицинских наук СССР, переехавший в Ригу из Ленинграда и вместе с академиком Г. Ванагом открывший новый фармакологически активный класс — аминоиндандионы, включая препарат против эпилепсии — метиндион.

Среди других академиков выделим профессора А. Блюгера, содействовавшего клиническому испытанию нитрофуранов, затем создавшего свое направление в гепатологии, профессора И. Кирко — одного из зачинателей магнитной гидродинамики в Риге, профессора Ю. Аншелевича, признанного главу кардиологии Латвии, удостоенного «Золотого стетоскопа», профессора Л. Яворковского, видного гематолога, профессора Ю. Тарнопольского, известного трудами по механике композитных материалов, профессора Я. Пановко, также механика, и многих других. Почетным доктором Латвийской АН является замечательный переводчик стихотворных произведений с древнегреческого языка А. Фельдхун. Из профессоров Латвийского университета следует отметить физиков Р. Фербера, В. Фрицберга, а также историка А. Ролову и многих других. Правда, некоторые из перечисленных и не упомянутых здесь ученых скрывали свою национальность, выдавая себя за русских, украинцев и др.

Полагаю, следует упомянуть, что в Риге начался творческий путь профессора Германа Брановера в области физики магнитных явлений, он же был одним из зачинателей еврейского национального возрождения в Риге и Латвии в 60-е гг., организатором чтений по иудаике — истории, культуре и религии евреев. Движение привело к массовому исходу евреев из Латвии: в 1945—1989 гг. республику покинуло 16 тыс. евреев, которые в основном выехали в Израиль. Г. Брановер стал основателем в Израиле религизно-философского общества «Шамир»[2], был избран зарубежным членом Латвийской АН в 1992 г.

Национальное возрождение евреев Латвии происходило во время, когда латыши еще «молчали», и его отзвуки в какой-то мере стимулировали и латышскую «Атмоду»[3]. В идейном движении «третьей Атмоды», особенно на первом ее этапе, активными были и евреи Латвии, особенно из тех, кто родился в Латвии и связан с нею. Всем памятно выступление М. Вульфсона на объединенном пленуме творческих союзов Латвии 2 июня 1988 г., в котором впервые публично осуждался пакт Молотова–Риббент-

ропа и события 1940 г. трактовались как оккупация, а не социалистическая революция. В последующем М. Вульфсон немало сделал как депутат Верховных Советов СССР и Латвии для реального восстановления независимости Латвии. Среди организаторов Форума народов Латвии (1988 г.) отметим Руту Шац-Марьяш и Абрама Клецкина, при деятельном участии которых разработана концепция культурно-национальной автономии меньшинств Латвии. Среди активистов Народного фронта Латвии можно назвать Григория Крупникова, Хоне Брегмана, Маргера Вестермана, Залмана Каца, Бориса Цилевича и др. В этих исторических событиях деятельность евреев проявлялась, может быть, более ярко, чем любой другой национальной группы, и здесь снова оправдывается тезис о том, что евреи во многом действуют как катализатор истории, как дрожжи.

У Латвии и латышей установились добрые отношения с Израилем, и, я полагаю, в целом также с евреями как важной интеллектуальной, финансовой и культурной частью народа Латвии, хотя, безусловно, могут быть какие-то идейные расхождения, даже принципиальные, в поисках модели будущего. Нас должна волновать эмиграция из Латвии, что само по себе является признаком неблагополучия, хотя я верю в подлинное возрождение Латвии в недалеком будущем.

Латвия должна развиваться как демократическое, мультикультурное государство, толерантное к различным категориям жителей. Мы еще мало знаем наших деятелей культуры и науки, принадлежащих к другим народам, но они не должны оставаться для нас маргинальными. Это в значительной мере относится, может быть, даже в первую очередь, к евреям. Хотя я и не разделяю мнение В. Рабиновича (сына моего давнего приятеля, покойного историка астрономии И. М. Рабиновича), что в Латвии все должны изучать идиш. Тем не менее я признаю, что мы должны раскрыть и вспомнить значительные еврейские имена в истории культуры Латвии, знать и наших бывших земляков, получивших затем признание в мире. Причем этот тезис относится не только к евреям, но и к представителям всех народов, населяющих Латвию.

Изыскания Маргера Вестермана, Шмуэля Цейтлина, Лео Дрибинса, Иосифа Штеймана, Леонида Коваля, Евы Ватер (она завершила большую книгу о врачах-евреях Латвии[4]) должны быть продолжены и расширены, в исторический обиход должны вводиться имена все новых деятелей прошлого, чтобы мы не смотрели на историю односторонне. Имена упомянутых евреев-

интеллектуалов принадлежат одновременно и еврейскому народу, и Латвии. Полагаю, что этот дуалистический тезис не прозвучал диссонансом в дни проведения конференции, ибо евреев всегда отличало диалектическое, дуалистическое мышление, истоки которого, вероятно, можно найти в Талмуде[5].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Имеется в виду расширение прав евреев в ряде европейских стран, с одной стороны, и стремление евреев к интеграции в общественную и культурную жизнь этих стран — с другой. — *Ped.*

[2] «Шамир» — международный еврейский фонд, основан в 1972 г. как союз религиозной интеллигенции из СССР и государств Восточной Европы; одной из основных задач является издательская деятельность, в том числе издание религиозно-просветительской литературы на русском языке (издательство «Шамир» работает в Иерусалиме). — *Ped.*

[3] Имеется в виду 1988 г., когда в результате начавшегося распада СССР в Латвии начался процесс восстановления государственной независимости. В латвийской историографии характеризуется как третье пробуждение (*Atmoda*) латышского народа. — *Ped.*

[4] *Vatere I.* Ebreji-mediķi Latvijā (1918—1996): Enciklopēdija. R., 1997. (Текст параллельно на латыш. и рус. яз.)

[5] См. примеч. 2 на с. 14.

Григорий Смирин
Рига, Латвия

ЕВРЕЙСКАЯ ПЕРИОДИЧЕСКАЯ ПЕЧАТЬ В ЛАТВИИ В ПЕРИОД МЕЖДУ ДВУМЯ МИРОВЫМИ ВОЙНАМИ

Период между двумя мировыми войнами — время, когда еврейская периодическая печать в Латвии достигла своего наивысшего расцвета. В этот период она развивалась во многих отношениях иначе, чем до первой мировой войны[1], поскольку имела уже несколько иные функции. Дело в том, что само понятие «Латвия», доселе существовавшее лишь в сознании латышского народа и служившее для обозначения населенных латышами территорий Российской империи, приобрело конкретные территориальные и политические очертания. Однако зарождение национальной государственности в Латвии было связано с беспощадной борьбой противоборствующих сил.

В конце 1918 — начале 1919 г. германские оккупационные войска были изгнаны почти со всей территории Латвии силами наступающих красных латышских стрелков. Вместе с немцами Ригу покинуло и сотрудничавшее с ними Временное правительство провозглашенной в ноябре 1918 г. Латвийской Республики, созданное представителями латышских буржуазных партий и социал-демократов-меньшевиков. В результате латышскими большевиками при поддержке Советской России была образована Социалистическая Советская Республика Латвии.

Совершенно особое место в истории еврейской печати Латвии занимает выходившая в Риге в период существования здесь советской власти в январе — мае 1919 г. газета «Дер ройтер эмес» («Красная правда»)[2]. Для этой цели была реквизирована типография Э. Левина[3].

Сначала «Дер ройтер эмес» выходила три раза в неделю (по воскресеньям, вторникам и пятницам) на двух полосах малого формата и печатала главным образом официальные материалы,

---

Автором использованы также некоторые материалы, любезно предоставленные М.Вестерманом. Поступило сверх программы конференции.

поскольку в Риге тогда не было еврейских журналистов, пользовавшихся доверием большевиков[4]. В то время в Латвию стали возвращаться многие евреи, оказавшиеся во время войны в России, и вскоре «Дер ройтер эмес» начала выходить ежедневно и начала публиковать также публицистические статьи и фельетоны, выступая против религиозных традиций и господства в еврейской среде узкой прослойки богатых. Она завоевала симпатии революционно настроенных евреев Риги, в то время как имущая часть рижских евреев вместе с их «братьями по классу» из других этнических групп были помещены в специальный лагерь на острове Закюсала на Западной Двине (Даугаве)[5]. В целом же еврейское население латвийской столицы, по данным на февраль 1919 г., составляло 28,7 тыс. человек, или 13,5 % жителей города[6].

При всей характерной для большевистских изданий тенденциозности в подходе к общественным явлениям и откровенно пропагандистском характере газета «Дер ройтер эмес» примечательна главным образом тем, что она впервые в Латвии вместо традиционной гебраистской орфографии, основанной на принципе консонантного письма (использует только знаки для изображения согласных звуков, что делает процесс обучения чтению чрезвычайно трудным), стала использовать фонетическую орфографию языка идиш, понятную широкому кругу еврейских читателей[7]. Впоследствии эта орфография утвердилась в Латвии в еврейской печати и прогрессивном школьном образовании на идише. Кроме того, издание «Дер ройтер эмес», как справедливо отмечает видный исследователь периодической печати в Латвии Р. Трейс, может по праву считаться успехом руководства Советской Латвии, организовавшего выпуск периодических изданий на пяти языках местных этнических групп (наряду с латышским)[8] в тяжелых условиях Гражданской войны и интервенции. Об этом красноречиво свидетельствовал тот факт, что последние два месяца тираж газеты (500 экземпляров) печатался на упаковочной бумаге[9].

С упрочением буржуазной Латвийской Республики начинается принципиально новый этап в истории еврейской печати Латвии, как и в жизни местного еврейского населения в целом. В отличие от довоенного периода, оно оказалось ограниченным относительно узкими рамками нового государства. Новая политическая ситуация, внутреннее и международное положение еврейской общины Латвии в большей степени, чем прежде, делали необходимым выпуск независимых еврейских периодических

изданий, где бы могли обсуждаться актуальные общественные проблемы.

Существовавший в Латвии до мая 1934 г. парламентский политический режим и относительная свобода печати давали возможность местному еврейскому меньшинству организовать свою общественную и культурную жизнь и принимать участие в происходивших в государстве политических событиях.

Закон о подданстве, принятый Народным советом (временным парламентом) Латвии в августе 1919 г., способствовал возвращению на родину, помимо латышей, и большого числа латвийских евреев. Если в 1920 г. еврейское население Латвии насчитывало 79,5 тыс. человек (5,13 % всех жителей), то в 1925 г. — уже 95,5 тыс. (5,33 %). При этом почти 85 % латвийских евреев родным языком считали идиш[10]. Численность еврейского населения не претерпевала в Латвии существенных изменений вплоть до 1941 г. (когда против него нацистским оккупационным режимом был развязан геноцид), хотя доля евреев в общем составе жителей неуклонно снижалась. Большинство евреев были горожанами или жителями местечек, причем 51,7 % их к 1925 г. было сосредоточено в Риге и Лиепае[11]. К началу второй мировой войны примерно половину латвийских евреев составляли рижане. Эти города и стали основными центрами издания еврейской печати. В третьем крупнейшем городе Латвии — Даугавпилсе (до 1920 г. Двинск), где также в населении была велика доля евреев, «фактором еврейской культуры», как отмечает И. А. Штейман, была городская газета на русском языке, которая в 20-х гг. называлась «Двинский голос», а позднее — «Наш даугавпилсский голос»[12]. Кроме того, факты еврейской жизни отражались в местных русских газетах «Двинская жизнь», «Латгальская мысль» и др.[13]

Задачу создания в Латвии своей национальной прессы с большим или меньшим успехом пытались решать различные еврейские общественные круги, стремившиеся влиять на еврейское население с позиций своего социального слоя и политических взглядов. Это обстоятельство важно иметь в виду потому, что еврейское население Латвии по-прежнему оставалось социально весьма неоднородным. В промышленности и торговле было занято соответственно 29,19 и 46,81 % еврейского населения (столь высокими эти показатели не были ни у одной этнической группы). Процент представителей интеллигентных профессий (среди евреев — 8,57 %) был выше только у немцев (13,12 %)[14]. Практически не представлены евреи были в сельском хозяйстве[15], а также на государственной службе (доступ для них туда

был почти полностью закрыт: в начале 30-х гг. из 5291 госслужащего евреев было только 25[16]).

Еврейские деловые круги сыграли исключительно важную роль в послевоенном восстановлении экономики Латвии, предприниматели-евреи держали в своих руках важные рычаги хозяйственной жизни. По оценке на 1934 г., евреи владели 36 % промышленности и торговли в государстве (35 % приходилось на немецких предпринимателей и только 25 % — на латышских)[17]. Однако, несмотря на это, организация каждого еврейского периодического издания была связана с большими трудностями — как с финансовыми, так и техническими. В частности, в начале 20-х гг. в Риге, как и перед Первой мировой войной, была только одна типография, где могла бы печататься еврейская газета, — типография Э. Левина[18].

Тем не менее энтузиастам еврейской печати удалось получить некоторую финансовую поддержку уже в июле 1919 г. Первоначальную сумму для издания газеты «Идише фолкс-штиме» («Голос еврейского народа») предоставил провизор Н. Московский (он же был ее официальным издателем). В дальнейшем деньги для нее жертвовали А. Беккер и Я. Гоф. Редактором газеты значился А. Гуляк, хотя фактически эти обязанности делил с ним Я. Гельман[19]. В редакции работали Р. Винник[20], Г. Мовшович (М. Герц)[21], Э. Дисенчик (А. Синий). В газете печатались Ю. Зеликман, Ш. Мартыновский, А. Табак. «Идише фолкс-штиме» выходила с 24 июля 1919 г. ежедневно на четырех полосах малого формата[22]. По пятницам газета имела литературное приложение на шести полосах.

По своему политическому направлению «Идише фолкс-штиме» была сионистско-националистической. Ведя борьбу за гражданское равноправие и национальную автономию для евреев, за преподавание в национальной школе на иврите и против ассимиляторских тенденций, в последнем вопросе она доходила до абсурда, требуя изгнать из еврейской школы «чужие» языки. В то же время язык и орфография этой газеты были онемеченными. Несмотря на энтузиазм ее сотрудников, тираж нового издания ограничивался 300 экземплярами, хотя в Риге в то время жило более 30 тыс. евреев[23]. Это означало, во-первых, что читатели не поддержали столь радикальный курс издания, и, во-вторых, что газета на идише вообще не стала для еврейского читателя повседневной необходимостью. Все это не могло не вызвать финансовых затруднений у редакции. К тому же наступление на Ригу в октябре 1919 г. объединенных войск русских белогвардей-

цев и германских интервентов под командованием П. Р. Бермондта (Авалова), нарушившее привычный ход жизни, привело к тому, что 3 октября издание этой газеты прекратилось.

Новая еврейская ежедневная газета вышла только 16 мая 1920 г. Это была «Дос фолк» («Народ»). Сумма, необходимая для начала ее издания, была пожертвована предпринимателями А. Беккером и Я. Гофом[24]. Редактором газеты первоначально был Я. Гельман, в редакции работали Р. Винник и Г. Мовшович (М. Герц). В «Дос фолк» регулярно печатались Г. Акцин, Баал-Махшовес (И. Эльяшев), С. Гербах, Ш. Горелик, З. Гордин, Н. Дименштейн, Ю. Зеликман, Б. Зив, М. Йо, М. Китай, Ф. Лацкий, И. Левин-Шацкес, Н. Переферкович, Я. Перняк, М. Разумный, З. Сегалович, И. Тейтельбойм, С. Тулбович, Т. Эйдус и др. Время от времени свои материалы публиковали здесь А. Браун (Сергей), М. Лазерсон[25], И. Харлаш, М. Шац-Анин, (Янус, Шварциор)[26] и др. Это были лучшие публицистические силы латвийского еврейства, представлявшие самые разные политические группировки — от консервативно-националистических до социал-демократических и прокоммунистических[27]. Многие из этих журналистов активно сотрудничали и в русской печати Латвии.

«Дос фолк» была первым в Латвии крепко вставшим на ноги еврейским периодическим изданием, которое без перерыва просуществовало почти семь лет. В печатном наследии культурного материка латвийского еврейства эта газета является одним из наиболее примечательных явлений. По словам Г. Мовшовича (М. Герца), она «создала еврейских читателя и журналиста»[28]. Начав с тиража 200 экземпляров, она довела его до 6000 (по праздникам — до 8000), а через год после начала издания шагнула даже за пределы Латвии — в соседнюю Литву[29]. Рост популярности газеты можно связать с тем, что она устранилась от следования определенной политической линии, поэтому интересные для себя материалы на ее страницах могли найти разные читательские круги. Как писал Г. Мовшович (М. Герц), «ее программой была линия: сегодня — левая, завтра — правая, сегодня — сионистская и гебраистская[30], чуть позже — немного идишистская и социалистическая, сегодня — набожная, завтра — безбожная»[31].

Однако за это «Дос фолк» расплачивалась кризисами, неоднократно сотрясавшими ее редакцию. Уже через месяц после начала издания ее покинул Я. Гельман[32], и далее газета фактически превратилась в частную — хозяевами положения в ней стали Т. Эйдус и Г. Урмахер. В знак протеста против того, что Т. Эйдус фактически превратил газету в источник доходов, а его

партнер не интересовался литературными и общественными делами, большая группа сотрудников ушли из газеты и выпустили разовый листок под названием «Геле прессе» («Желтая пресса», декабрь 1922 г.), в которой критиковали «Дос фолк» за беспринципность.

Тем не менее, пополнившись новыми сотрудниками, а также благодаря умелому руководству газета благополучно развивалась до 1925 г., когда наступил новый ее кризис и редакцию покинула еще одна группа сотрудников. Впоследствии они организовали новые газеты «Дер вег» («Путь»), «Лецте найс» («Последние известия»), «Фриморгн» («Утренняя»), каждая из которых придерживалась определенной политической линии. Новые еврейские газеты составляли сильную конкуренцию «Дос фолк», и чтобы спасти газету, ее хозяева решили с 1926 г. передать бразды правления журналистам В. Лацкому-Бертольди[33] и И. Шехтману (позднее, в марте, к ним присоединился Я.Гельман). Поскольку прежние лучшие литературные силы «Дос фолк» оказались во «Фриморгн», конкуренция которой была наиболее сильной, было достигнуто соглашение об объединении редакций обеих газет с 6 июля 1926 г. Объединенную редакцию возглавили В. Лацкий-Бертольди и Я. Гельман, и благодаря финансовой поддержке религиозно-консервативной партии «Агудат-Исраэль» «Дос фолк» удалось обновить свое идейное содержание, правда, в соответствующем духе. Однако этой поддержки хватило только на три четверти года, и газета просуществовала до середины 1927 г.[34]

С «Дос фолк» были тесно связаны выпущенные ее сотрудниками литературное издание «Бам Балтишн ям» («У Балтийского моря»; 1921), еженедельное собрание статей из «Дос фолк» под названием «Фэр ди гейм ун фамилие» («Для дома и семьи»; 1923), «Унзер фолк» («Наш народ»; 1925), а также юмористические издания «Вайзата»[35] (1921) и «Дер лец афн штранд» («Шутник на взморье»).

Газета «Дер вег» («Путь»), начавшая выходить в сентябре 1922 г., была плодом усилий кругов, близких к левой (немарксистской социалистической) сионистской партии «Цеирей-Цион», которые поставили перед собой цель создать новую ежедневную газет на идише, которая бы, в противовес «Дос фолк», имела определенное политическое направление[36]. Однако новое издание не обладало достаточным стартовым капиталом, который бы обеспечил ему стабильный выход. Фактически газета существовала за счет энтузиазма ее сотрудников. Так, Л. Тагер,

внесший наибольший вклад в это дело, фактически пожертвовал все свое состояние[37].

Сионистская идейная платформа «Дер вег» четко была заявлена уже в первом номере газеты, где Я. Гельман писал, что путь евреев — это путь к их внутреннему и внешнему освобождению, лежащий через деятельность, направленную на экономическую продуктивность в диаспоре, чтобы создать «здоровые силы для отъезда в Палестину»[38]. С первых же дней «Дер вег» вела ожесточенную полемику с «Дос фолк». В частности, в статье «Извращенные перья»[39] Р. Винник в форме злобной сатиры критиковал ее сотрудников, стоящих на позициях левее Бунда и правее «Агудат-Исраэль».

Среди местных авторов, публиковавшихся на страницах «Дер вег», помимо упомянутых, были С. Берман, М. Бобе, Р. Винник, Ц. Горфинкер, З. Гордин, Г. Друк, Ю. Зеликман, М. Лазерсон, Ф. Лацкий, Ш. Мартыновский, М. Майерсон (Мавр), И.-Г. Парт, З. Рабинович, Р. Рейсер, И. Розенбаум, М. Шатенштейн, Э. Шкляр, И. Эльяшевич и др. Позднее к ним присоединились ушедшие из «Дос фолк» Б. Герцбах, М. Йо, М. Китай, Н. Переферкович, М. Разумный[40].

Однако энтузиазм сотрудников оказался все же недостаточным условием для длительного выхода периодического издания. Поэтому редакции пришлось пойти на сотрудничество с организациями, которые согласились оказать ей финансовую поддержку. В результате 6 апреля 1923 г. выход «Дер вег» прекратился, а вместо нее с 17 апреля начала издаваться газета «Унзер вег» («Наш путь»). Поддержку ей оказала возглавлявшаяся Э. Эттингеном общая сионистская партия (представляла либеральное крыло сионистского движения). В газете наряду с сотрудниками ликвидированной «Дер вег» начали сотрудничать Адуф, И. Гарницкий, Б. Зив, И. Иоффе, М. Розовский, И. Трон.

Помимо публицистики местных авторов газета печатала также статьи по литературе и произведения известных зарубежных авторов. Содержание этого издания было достаточно разнообразным и интересным, а политическая линия характеризовалась достаточной выдержанностью и умеренностью. «Унзер вег» пользовалась популярностью у читателя, о чем говорит ее четырехтысячный тираж[41]. Однако и при таком тираже газета постоянно испытывала финансовые затруднения, что и явилось весьма типичной причиной прекращения ее издания в феврале 1924 г.

Направление газеты «Лецте найс» («Последние известия»), которая начала выходить 30 января 1925 г., было противоположным политической линии «Унзер вег». Это была попытка кругов, близких к представлявшей несионистский лагерь еврейской Народной партии, издавать чисто «идишистскую» газету. Эту попытку предприняли Л. Грибешок, З. Левитас и М. Финкельштейн. Возглавил редакцию З. Калманович[42]. В газете печатались Г. Акцин, Л. Вейнерман, В. Герцбах, С. Герцбах, Л. Грибешок, Н. Дименштейн, М. Шрейбер и др. Кроме них, свои материалы в газету присылали известные в еврейских кругах литераторы из-за границы, и она была весьма качественной по содержанию.

В порядке общего замечания отметим, что, судя по сотрудничеству ряда еврейских журналистов в изданиях часто противоположного направления, они не связывали свою деятельность с определенной политической линией, что говорит о их высоком профессионализме.

Отношение «Лецте найс» к сионистскому движению и языку иврит было догматически отрицательным — вплоть до того, что она даже умолчала о таком важном событии в жизни евреев всего мира, как открытие в апреле 1925 г. Еврейского университета в Иерусалиме, потому что он был основан как гебраистский. Будучи последовательной в своей линии, эта газета тоже критиковала коммерческую «Дос фолк», когда та колебалась в сторону сионизма и «гебраизма». Такая категоричность, разумеется, не прибавляла читателей, что неизбежно вело к нехватке средств для издания этой ежедневной газеты, хотя многие ее сотрудники были готовы работать даром[43]. Завершить свой путь «Лецте найс» была вынуждена 28 мая 1925 г.

Проводя параллель между газетами «Дер вег» — «Унзер вег» и «Лецте найс», М. Бобе отметил, что это были попытки еврейской общественности выпускать издания, которые бы соответствовали требованиям этики (в смысле последовательной приверженности избранной политической линии) и стояли бы на высоте с точки зрения публицистики[44]. Однако эти газеты не смогли преодолеть финансовые и технические трудности как в силу инертности еврейского населения, дававшего им относительно узкую читательскую аудиторию, так и в силу того, что еврейские деловые круги, владевшие весьма значительными капиталами в государстве, не очень охотно в ущерб своим коммерческим интересам поддерживали национальную прессу.

И все же еврейская общественность предпринимала все новые попытки создания периодических изданий. Газету «Фриморгн» («Утренняя») помогли организовать Д. Копилович, владевший типографией в Риге еще с царского времени, а также удачливые

предприниматели Б. Поляк и Я. Брамс[45], создавшие акционерное общество «Риты», которое построило самую современную в то время типографию в Риге. Эта типография и взяла на себя печатание «Фриморгн», начавшей выходить 20 января 1926 г. Издателями новой газеты выступили Л. Грибешок, Б. Дубинский и М. Финкельштейн. Ее редакцию сначала возглавлял приглашенный из Польши С. Ступницкий[46]. Среди активных авторов газеты были Г. Акцин, Ц. Горфинкель, М. Лазерсон, С. Шмуэльсон и др.

Хотя многие авторы «Фриморгн» были читателю известны по выраженно «идишистской» «Лецте найс», уже в первой программной передовице газеты подчеркивалось, что она будет «национальной и демократической», что в ней получат поддержку обе еврейские культуры — идишистская и ивритская, а главной целью издания провозглашалась борьба за национальную автономию евреев[47]. В. Лацкий-Бертольди и Я. Гельман, начавшие сотрудничать с «Фриморгн» после ликвидации «Дос фолк», а с конца 1926 г. возглавившие редакцию новой газеты, в этой своей статье считали важным для перестройки еврейской общественной жизни уделять внимание как сионистскому движению, так и проблемам диаспоры, выражая надежду, что «в море еврейской культуры вольются два потока — гебраистский и идишистский». Тем не менее в еврейском среде «Фриморгн» имела достаточно оппонентов, о чем свидетельствует вышедшее в 1931 г. одноразовое издание «Клоре дибурим» («Ясные суждения»), изданное как анонимные памфлеты на газету «Фриморгн».

В 1928 г. прежние издатели устранились от издания «Фриморгн», и с 1929 г. газета перешла в руки Б. Поляка и Я. Брамса[48], что, впрочем, не отразилось на ее популярности. «Фриморгн» была богато иллюстрированной, ее пятничный номер имел 6—8 страниц, в газете сотрудничали лучшие местные и зарубежные еврейские литературные силы[49]. Газета чутко реагировала на все значимые события как еврейской жизни, так и общественной жизни Латвии в целом. Она не отдавала приоритета ни одной из еврейских политических партий и организаций, деятельность которых в Латвии была весьма заметной, и отстаивала интересы еврейского меньшинства в целом.

В этой связи отметим, что одним из важнейших аспектов проблематики «Фриморгн», как и еврейской прессы вообще, было отражение выпадов различного рода антисемитских изданий, которые особенно усилились на фоне мирового экономического кризиса 1929—1933 гг., затронувшего и Латвию, в невзгодах которого антисемиты, как обычно, видели происки евреев[50].

Важной частью проблематики публикаций «Фриморгн» в последний период ее издания стали также материалы, разоблачавшие политику нацистского руководства Германии в отношении евреев. Уже в первые месяцы после прихода нацистов к власти газета писала, что «еврейская община Латвии не прекратит борьбу, пока евреям Германии не будут восстановлены их права!»[51] Наиболее распространенной формой протеста, к которой призывали тогда еврейские газеты Латвии, был бойкот всего, что имело отношение к Германии[52], — товаров[53], кинофильмов[54] и пр.

Как и многие либеральные и демократические издания, «Фриморгн» была закрыта властями сразу же после государственного переворота, происшедшего в Латвии 15 мая 1934 г. По всей вероятности, одной из причин этого была антигерманская позиция, связанная с притеснениями гитлеровцами евреев. Дело в том, что посольство Германии в Риге ревностно следило за такого рода публикациями, а новый политический режим Латвии не хотел портить отношения с новыми германскими властями.

Среди еврейских изданий, выходивших в Латвийской Республике до переворота, следует также упомянуть специализировавшуюся на информационных материалах газету «Ригер момент» («Рижский момент»), которую в январе—марте 1925 г. редактировали М. Разумный и М. Авербух. Еженедельная газета «Фрайтик» («Пятница») в июле 1928 г. начала выходить под редакцией Т. Эйдуса. С 15-го номера она стала называться «Найер фрайтик» («Новая пятница», всего вышло 48 номеров) и в октябре 1929 г. имела еженедельное вечернее приложение «Диностик» («Вторник»).

В марте-июле 1930 г. бывший редактор и издатель «Дос фолк» Т. Эйдус предпринял попытку издавать ежедневную газету «Ригер тог» («Рижский день»), которая прекратилась на 91-м номере. В марте 1932 г. Р. Винник и А. Порецкий начали издавать вечернюю газету «Овнт-пост» («Вечерняя почта»), которую в конце октября перенял З. Левитас. Под редакцией И. Гофмана (ведущие сотрудники — А. Дисенчик и Д. Варгавтик) она просуществовала до государственного переворота, отражая взгляды радикальной партии сионистов-ревизионистов. Аналогичные позиции занимали журналы «Игерет» («Послание», 1929—1930) и «Машваот» («Равенство», 1928—1929), которые издавала военизированная молодежная организация «Бетар». Среди других сионистских изданий для молодежи следует упомянуть «Итонэну» («Наша газета»), издававшуюся обществом «Гордония», и спор-

тивные журналы общества «Хабат» (1925) — «Спорт» и «Гакоах-Макаби» («Сила Маккавеев», 1926).

В 1932—1934 гг. Б. Поляк и Я. Брамс издавали газету «Батог» («Пополудни»), которую редактировал Г. Мовшович (М. Герц). Определенный отклик у еврейского читателя получили также литературно-художественные издания «Унзер театр» («Наш театр», 1926), «Ди вох» («Неделя», 1927—1928), «Кунст ун публицистик» («Искусство и публицистика»), «Гецилте веретер» («Считанные слова», 1930). Помимо перечисленных в Риге выходили ряд юмористических изданий: «Ашмодай» («Бес», 1922—1929), «Кол-бо» («Всякая всячина», 1927) и др. Профессиональные и экономические издания были представлены журналом «Дер гантверкер» («Ремесленник», 1929—1935) и газетой «Гандлс- ун индустрие-блат» («Торгово-промышленный листок», 1929—1932), педагогические — журналом «Найе вегн» («Новые пути», 1927—1929) и рядом одноразовых изданий, религиозные — журналом «Шабес» («Суббота», 1929) и газетами «Дос идише ворт» («Еврейское слово», 1922—1923,1925), «Ахтунцванцик» («Двадцать восемь», 1928), «Унзер штиме» («Наш голос», 1931—1934).

В 20-х – начале 30-х гг. вышло также большое количество одноразовых изданий различного направления — как газетного, так и журнального типа. Столь большое число одноразовых изданий самых разных направлений и на самые различные темы объясняется двумя причинами: во-первых, регулярно выходящее издание требовало значительных финансовых ресурсов, дефицит которых еврейская пресса Латвии испытывала на всем протяжении своего существования; во-вторых, выпуск одноразового издания не требовал прохождения бюрократической процедуры, чтобы получить на это разрешение. Поэтому некоторые из таких изданий, будучи объявлены одноразовыми, в действительности выходили неоднократно. Например, журнал для учащихся «Юнге плейцес» («Молодые плечи») вышел два раза — в 1927 и 1928 гг., журнал сионистского направления «Тель-Хай» и молодежный журнал «Югнт-хилт» — даже трижды — оба в 1937, 1938 и 1939 гг.

Среди провинциальных изданий наиболее значительными были лиепайские «Либауэше штиме» («Либавский голос», 1924—1925) и «Либауэр фолксблат» («Либавский народный листок», 1931—1933). Юмористический журнал «Режицер ашмодай» («Режицкий бес», 1930) городские власти запретили печатать в Резекне, поэтому в марте-октябре 1930 г. он печатался в Даугавпилсе. Стабильно выходившим среди провинциальных еврейских изданий был лишь еженедельник «Либауэр фолксблат», остальные же выходили эпизодически или были заведомо одноразовыми. По числу последних особенно выделялась Яунелгава (Фридрихштадт).

Среди изданий еврейских политических партий были «Дер руф» («Призыв», 1927—1928), которое издавала левая сионистская партия «Цеирей-Цион»; «Арбетер штиме» («Рабочий голос», 1923—1924) — Бунд; «Ди идише фолк» («Еврейский народ», 1926) — общая сионистская партия; «Унзер штиме» («Наш голос», 1931—1934) — клерикально-консервативная «Агудат-Исраэль» и др.

Газета еврейской Национально-демократической партии, объединявшей несионистски настроенных интеллектуалов, «Народная мысль» выходила на русском языке в 1922—1925 гг. (в 1924 г. она имела также иллюстрированное приложение). Издателем и редактором газеты был М. Розовский, а основными сотрудниками — К. Арабажин М. Вайнтроб, В. Ладинский, Я. Окснер, С. Познер, Б. Харитон, В. Ховин, Е. Шкляр[55]. Газета имела подзаголовок «Орган демократического еврейства» и выходила один раз в неделю по воскресеньям. Ее редакция ставила перед собой следующие цели: «отстаивать фактическое равенство еврейского населения Латвии и совместное со всеми ее народностями строительство страны»; «бороться со всеми антисемитскими выступлениями, в чем бы они ни выражались и откуда бы ни исходили»; «проводить среди евреев политику здорового национализма и экономического возрождения» (последнее — в смысле сбалансированной социально-профессиональной структуры еврейского населения).

Причину довольно непродолжительного издания «Народной мысли» следует усматривать в том, что потребность в еврейской газете на русском языке в значительной степени отпала по мере роста популярности крупнейшей русской газеты Латвии «Сегодня», которая отводила значительное место еврейской проблематике. На это, в частности, указывает Л. Копелович, обосновывая целесообразность издания еврейской газеты на немецком языке, которое предприняли еврейские круги немецкой культурной ориентации[56]. Эта еженедельная газета (выходила по субботам в 1929—1931 гг.) получила название «Ригаер юдише рундшау» («Рижское еврейское обозрение»). Она ставила перед собой задачу объединить различные слои еврейского населения Латвии и служить для него связующим мостом с другими этническими группами латвийского общества. Редактором газеты был Н.Каплан.

К такого рода изданиям относилась издававшаяся на немецком языке в Вентспилсе газета «Виндауэше цайтунг» («Виндавская газета»), которая выходила в 1927 г. (редактор Л.Копелович)[57].

Беспартийная политическая организация «Ахдут» в 1927—1930 гг. издавала ежемесячный журнал «Ахдут» («Единство»), предназначенный для еврейской интеллигенции, текст которого был на русском и немецком языках. Редактором этого журнала был М. Граевский, сотрудниками — М. Центнершвер, С. Бергман, Б. Герцфельд, Н. Переферкович. Издание ставило целью защиту интересов еврейского меньшинства.

Общество евреев — участников борьбы за независимость Латвии в 1919—1920 гг. (таких было около 1200 солдат и офицеров) издавало на латышском языке альманах «Атбривотайс» («Освободитель»; 1931,1933), впоследствии называвшийся «Жиду таутибас Латвияс атбривотаю биедрибас алманахс» («Альманах освободителей Латвии еврейской национальности», 1936—1938), а также иллюстрированный альманах на идише «Дер бафрайер» («Освободитель», 1931) и издание газетного типа (также на идише) «Унзер трибине» («Наша трибуна», 1932, 1933). Объединенное прибалтийское общество евреев — инвалидов войны (Первой мировой) издало пять выпусков альманаха «Дер идишер криг-инвалид» («Еврейский инвалид войны», 1928—1933). Как одноразовое издание этот альманах вышел также в 1939 г. Объединение бывших солдат мировой войны выпустило одноразовое издание «Дер идишер зелнер» («Еврейский солдат», 1931).

Отдельный пласт еврейской печати Латвии в межвоенный период составляют издания, занимавшие позиции левее бундовской «Арбетер штиме» и представлявшие собой сравнительно многочисленную и разветвленную в расчете на различные категории читателей группу. Это была левая рабочая печать и издания учащейся молодежи, находившиеся либо под влиянием Коммунистической партии Латвии (с января 1920 г. действовала нелегально как секция Коммунистического Интернационала и сама по себе была малочисленной) и родственных ей организаций, либо непосредственно ими издававшиеся[58].

Существование в Латвийской Республике столь значительного потока левых еврейских изданий имело глубокие причины и было связано с традиционным, еще с царских времен, распространением в еврейской среде революционных взглядов. Это обусловливалось глубокой социальной дифференциацией, даже поляризацией, еврейского населения, т. е. очень узкой среди евреев

прослойкой достаточно обеспеченных людей и очень широкого слоя малоимущих, что было особенно характерно для городов и местечек Латгале, где еще в 1925 г. — в первый год послевоенной стабилизации в государстве — преобладающая часть еврейского населения пребывала «в крайней бедности»[59]. Из еврейской бедноты в коммунистическую партию и находившиеся под ее влиянием организации вливались все новые члены, не видевшие для себя иной социальной перспективы. Из еврейской трудовой и учащейся молодежи выдвинулись также ряд способных журналистов, работавших как в легальной, так и в нелегальной еврейской печати: Ш. Абесгауз, Г. Акцин, Б. Беркович, И. Брод, Х. Гуревич, И. Ерухимович, Я. Иткин, М. Китай, М. Крамер, И. Лазик, И. Левинсон, Г. Лейбович, Г. Маргулис, В. Невлер-Вилин, М. Разумный, З. Тименчик, И. Цал, А. Юдельсон и др.

Общими в проблематике прокоммунистической еврейской печати были выступления в поддержку единого рабочего движения в Латвии, которым бы руководили коммунисты, против влияния в нем социал-демократов и Бунда, против клерикализма в еврейской среде (особым нападкам в этой связи подвергалась клерикально-консервативная партия «Агудат-Исраэль»), борьба с идейным влиянием сионистских организаций и любыми проявлениями национализма; выражались горячие симпатии к СССР, печатались материалы о жизни в Советском Союзе и произведения советских писателей (М. Горького, Ф. Гладкова и др.). Многие из этих изданий высказывались за восстановление в Латвии советской власти и отражали жизнь в Латвийской Республике однозначно в негативном свете. Материалы о международном рабочем движении изображали его в черно-белых тонах борьбы труда и капитала.

С другой стороны, на протяжении всего периода существования первой Латвийской Республики ее правительство вело настойчивую борьбу против коммунистической агитации, считая ее неприемлемой для государственного строя[60]. Так, в 1921 г., когда издательство левой еврейской рабочей организации «Арбетергейм» (ее возглавлял один из наиболее образованных людей своего времени М. Шац-Анин[61]) подготовило издание еженедельного журнала «Фартог» («Заря»), власти запретили его выход[62]. В конце мая 1924 г., уже после отмены (15 мая) действовавшего со времени Гражданской войны чрезвычайного положения, соответствующими органами был конфискован тираж 41-го номера начавшей выходить в марте 1925 г. еженедельной общественно-литературной газеты «Найе цайт» («Новое время»).

Редактором газеты значился Г. Акцин, хотя фактически эти функции выполнял М. Шац-Анин[63], а фактическим издателем было издательство «Культурлига». После этого газета была запрещена[64].

Далее издательство «Культурлига» в попытках создать стабильно выходящую прокоммунистическую газету пошло по пути сначала разовых изданий: «Унзер цайт» («Наше время») — июнь 1924 г., «Лебен» («Жизнь») — июль 1924 г. Газета «Культурлиги» «Найе лебен» («Новая жизнь»), начавшая выходить в августе 1924 г., просуществовала до 2 апреля 1925 г., когда ее последний номер был конфискован, а редактор М.Равдин арестован. 25 апреля такая судьба постигла уже первый номер нового издания — «Арбетер лебен» («Рабочая жизнь») и ее редактора З. Скутельскую. Кроме упомянутых, тюремному заключению подверглись редакторы левых еврейских изданий М. Карлйн, Г. Лоцова, Х. Фридланд, Й. Сандлер и др.[65]

В 1926 г. «Культурлиге» удалось выпустить еще два разовых издания — «Эрштер Май» («Первое Мая») и «Арбетер ворт» («Рабочее слово»)[66]. В декабре того же года начала издаваться газета «Арбетер велт» («Рабочий мир»), выходившая сначала два раза в месяц, а с декабря 1927 г. — еженедельно (просуществовала до января 1928 г.). Эта газета обратилась также к публикации произведений латышских авторов, в частности напечатала рассказ Л. Лайцена «Камень в окне».

В июле 1922 г. на русском языке нелегально вышел единственный номер журнала рижского бюро еврейской секции при латвийском комсомоле «Рабочий мир».

В 1930 г. Общество содействия еврейской колонизации в Советском Союзе (ОСЕК), которое было основано в Латвии в 1925 г., начало издавать ежемесячный иллюстрированный журнал «Найэрд» («Новь»). Его редактором был З. Баснер, который также значился официальным издателем этого журнала. В «Найэрд» освещалась жизнь в местах компактного проживания евреев на Украине и в Биробиджане, публиковались материалы деятелей еврейской культуры в СССР. Помимо обычной пропаганды идей социализма и дружбы народов, этот журнал выделялся сильной антифашистской направленностью. Следует отметить, что именно левая еврейская печать наиболее остро отразила в начале 30-х гг. надвигавшуюся угрозу фашизма.

Последний номер «Найэрд» (№11/12 за 1933 г.) был конфискован властями, а сам журнал запрещен в январе 1934 г. по решению Рижского окружного суда[67].

Еженедельная газета «Дос фрайе ворт» («Свободное слово») (редактор М. Карлйн) выходила с июня 1930 г. Некоторые номера «Дос фрайе ворт» были конфискованы властями, а в конце апреля 1931 г. вышел ее последний номер, после чего она была запрещена.

Среди левых еврейских изданий, распространявших коммунистические идеи среди молодежи, наиболее значительными были газета «Унзер вегвайзер» («Наш путеводитель»), выходившая в 1925—1928 гг., которую сменила «Комунистишер вегвайзер» (1929—1930)[68], журналы «Юнге гварде» («Молодая гвардия») и «Мир прувн» («Мы пытаемся») — оба в 1928 г., «Вентилятор»[69] (1930—1936).

В 1933 г. было получено последнее перед государственным переворотом разрешение на издание левой еженедельной еврейской газеты «Морги» («Утро») (редактор З. Флейшман), первый номер которой вышел в июне, а последний (19-й) — в ноябре. Газета имела выраженно антифашистский характер.

В провинции центром издания левой еврейской печати до переворота был Даугавпилс. Здесь выходили газеты «Ройтер фодим» («Красные нити»), «Шнайдер векер» («Будильник портного») — обе в 1929 г.; «Ройтер май» («Красный май»), «Ройтер пионер» («Красный пионер»), «Ройтер штерн» («Красная звезда») — все три в 1930 г.

В целом в период существования в Латвии парламентской республики (1920—1934) еврейские печатные издания создавались преимущественно группами представителей общественности и могли стабильно выходить лишь в том случае, если удовлетворяли ее требованиям и имели достаточно финансовых ресурсов. Большинство из них существовали, хотя и непродолжительное время, благодаря энтузиазму их основателей и сотрудников. Заложенную еще до Первой мировой войны традицию либеральной ежедневной газеты продолжила «Дос фолк», фактически создавшая в Латвии устойчивую аудиторию для еврейской печати. Далее этим курсом успешно следовала «Фриморгн». Прокоммунистическая еврейская печать развивалась в духе традиций «Дер ройтер эмес».

Антиконституционный государственный переворот, совершенный латышскими национально-консервативными силами 15 мая 1934 г., ликвидировал в Латвии демократический республиканский строй, заменив его государственным устройством, имевшим явные признаки этнократического авторитарного режима.

Переворот нанес весьма ощутимый удар и по еврейской печати. Сразу же были закрыты пять еврейских газет, в том числе «Фриморгн» — самая популярная из них. Последствия переворота для еврейской печати Латвии отражают, в частности, следующие цифры: если накануне его, в 1934 г., регулярно выходили 14 изданий на идише, то в 1935 г. — только 2 (в 1937 г. — 1 ежедневное и 2 еженедельных)[70].

Указывая, что «непосредственной причиной к перевороту послужила... все усиливавшаяся агитация нелегальной коммунистической партии», другой его причиной К. Ульманис назвал организации, агитация которых также могла «привести к смуте в стране»[71] (имелись в виду «Перконкрустс» и другие откровенно фашистские организации). Поэтому, дав установку «бороться против коммунистической агитации»[72], власти запретили и открытую антисемитскую пропаганду (в частности, были запрещены журнал «Таутас вайрогс» («Щит народа»)[73] и газета «Завтра»[74]). Тем не менее авторитарный режим с его вождизмом и принявшим навязчивый характер лозунгом «латышской Латвии», этнический протекционизм в экономике (когда еврейские предприниматели нерыночными методами усиленно вытеснялись с занимаемых ими позиций в народном хозяйстве Латвии) и наступление на культурную автономию национальных меньшинств ознаменовал собой не только закат демократической Латвийской Республики, но и еврейской общественной жизни в Латвии, тон которой традиционно задавала левонастроенная интеллигенция.

В условиях запрета политических партий и цензуры только правящая верхушка определяла, какие органы печати могут увидеть свет[75]. Из ежедневных еврейских газет этой чести удостоилась, в частности, «Гайнт» («Сегодня»). Газета издавалась организацией «Агудат-Исраэль», которая не была запрещена и лидер которой М. Дубин[76] пользовался личным доверием диктатора К. Ульманиса. Необходимость сосуществовать с режимом не могла не отразиться даже на этой клерикально-консервативной газете. Будучи вынужденной придерживаться официальных рамок, она сосредоточилась на узкой тематике еврейской жизни, избегала какого бы то ни было критицизма и была крайне бедной по содержанию и неинтересной. В 1937 г. «Гайнт» имела еженедельное иллюстрированное приложение «Ди вох ин билд» («Неделя в картинках»). Существует мнение, что примиренческая позиция «Гайнт», а именно замалчивание ею информации, просачивающейся из Германии, об отношении нацистского режима к евреям, не позволила еврейскому населению Латвии в полной мере осознать исходящую оттуда угрозу и принять правильное решение при вторжении германских войск в 1941 г.

Полностью ушедшая в подполье левая еврейская печать, спорадически выходившая в незначительном количестве напечатанных на множительном аппарате экземпляров, хотя и содержала такого рода сведения, однако не могла охватить достаточно широкие слои читателей. До 1936 г. продолжал нелегально выходить начавший издаваться еще до переворота журнал еврейских школьников «Вентилятор», в редактировании которого в 1935 г. участвовали члены Объединения революционных писателей, поэтов и художников[77]. В 1934—1936 гг. в Риге нелегально выходило издание этого объединения «Ройтер ЛТА» («Красное ЛТА»; очевидно, сокращенное название Латвийского телеграфного агентства), в 1936 г. — «Дос фрайе ворт» («Свободное слово»). В 1938 г. центром нелегальной еврейской печати в провинции стал город Резекне, где печатались «Активист», «Антифашист», «Югнтвекер» («Будильник молодежи»).

Падение в результате вступления в Латвию 17 июня 1940 г. советских войск авторитарного режима К. Ульманиса, либерализация общественной жизни, проводившаяся новым правительством во главе с А. Кирхенштейном в первый период его деятельности[78], сделали возможным выход с 1 июля 1940 г. ежедневной коммунистической газеты «Камф» («Борьба»), которая имела также вечерний выпуск. С 13 июля начало выходить молодежное приложение к «Камф» — «Юнгер кемфер» («Молодой борец»). Эти издания резко выступали против духовенства и еврейских религиозных традиций. С декабря 1940 г. дважды в неделю выходил журнал на идише «Уфбой» («Стройка»), последний, 12-й номер которого вышел накануне войны — в июне 1941 г.[79]. В то же время под запретом оказались иврит и ивритоязычная литература как связанные с сионистским движением. В еврейской школе остался только идиш.

Однако после восстановления советской власти и присоединения Латвии к СССР (5 августа) национальная политика сталинского режима не замедлила проявиться, в частности, в том, что уже 12 августа вышел последний номер вечернего выпуска «Камф», а после 14 декабря прекратился выход молодежного приложения к газете. Сама она просуществовала до 12 января 1941 г., что вряд ли может быть объяснено недостаточным количеством читателей для этой единственной в то время и оказавшейся последней еврейской газеты Латвии — просто периоди-

ческие издания (даже коммунистические) на еврейском языке «не вписывались» в сложившуюся в СССР сталинскую систему партийно-советской печати.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Смирин Г.* Еврейская периодическая печать в Латвии до Первой мировой войны // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Международной конф., Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 236—243.

[2] Газеты СССР, 1917—1960: Библиогр. указ. М., 1970. Т. 1. С. 172. Согласно указателю, газета выходила с 13 января по 23 мая 1919 г., тогда как работавший в ее редакции Г. Мовшович (М. Герц) называет другие даты: с 5 января по 23 мая (*Герц М.* 25 лет еврейской печати в Латвии. Рига, 1933. С. 24, 29. (На идише).). Поскольку газета не сохранилась, относительно даты начала издания трудно что-либо утверждать, хотя более вероятна дата 13 января, ибо войска большевиков заняли Ригу 3 января. Последний же номер газеты определенно мог выйти не позднее 22 мая, поскольку в этот день Рига была вновь захвачена германскими интервентами.

[3] *Цейтлин Ш.* Документальная история евреев Риги. [Б.м.], 1989. С. 35.

[4] *Герц М.* Указ. соч. С. 24—25.

[5] *Цейтлин Ш.* Указ. соч. С.36.

[6] Rigasche Zeitung. 1919. 30. Mai.

[7] *Šacs-Aņins M.* Ebreju revolucionārā prese Latvijā // Cīņas balsis. R., 1959. 451. lpp.

[8] *Treijs R.* Darbatautas prese: Latvijas padomju preses sākotne, 1917—1919. R., 1984. 121. lpp.

[9] *Герц М.* Указ. соч. С. 29.

[10] *Skujenieks M.* Latvija: Zeme un iedzīvotāji. 3. izd. R., 1927. 256., 311. lpp.

[11] Ibid. 268. lpp. М. У. Шац-Анин, рассматривая в своем историко-статистическом исследовании 1924 г. динамику еврейского населения Латвии, указывает на значительное снижение в послевоенные годы евреев — жителей сельской местности и местечек. Причину этого он видит в экономическом вытеснении их оттуда латышами (*Шац-Анин М. У.* Евреи в Латвии // Макс Шац-Анин: Жизнь. Наследие. Судьба: Материалы науч. конф., Рига, 20 июня 1997 г. Рига, 1998 С. 104). Далее он пишет, что «опасение официального руководителя Латвийского статистического управления, г-на Скуиениекса (кстати, социал-демократа), что «Риге и Лиепае угрожает опасность превратиться в еврейские города», необоснованно и вызвано антисемитскими настроениями в бюрократически-обывательских кругах латвийского общества» (Там же. С. 108). О динамике еврейского населения Латвии в 20—30-е гг. см.: *Штейман И.* История евреев Латвии. Даугавпилс, 1995. С. 82.

[12] *Штейман И. А.* Еврейская общественная жизнь Даугавпилса (1920—30-е гг.) // Евреи в Даугавпилсе: Ист. очерки. Даугавпилс, 1993. С. 244.

[13] *Волкович Б. З.* Сионизм и сионисты в Даугавпилсе (1900—1940 гг.) // Там же. С. 92.

[14] *Skujenieks M.* Op. cit. 339. lpp.

[15] Показатель за 1921 г. (1 человек) М. У. Шац-Анин называет «сиротливой цифрой» (*Шац-Анин М. У.* Указ. соч. С.131).

[16] *Брегманис Х.* Евреи в истории Латвии // Латвия на грани эпох. Рига, 1990. [Вып.] 4. С.151.

[17] *Straume A.* Starpnacionālās attiecības Latvijā (1920 — 1940) // Pretstatu cīņa: Latvija, 1917.—1950. R., 1990. 161. lpp.

[18] *Бобе М.* Евреи в Латвии. Тель-Авив, 1972. С. 146. (На идише).

[19] Гельман Яков (1880—1950) родился в Талси (Латвия). Получил религиозное образование, но от религиозной деятельности впоследствии отошел. С 1897 г. изучал философию в Германии, живя там в большой нужде. В 1910 г. получил степень доктора философии в Берне. В разное время примыкал к различным политическим течениям — еврейским и нееврейским. С 1912 г. жил в Риге, куда вновь вернулся после Первой мировой войны. В 20-е гг. был одним из активных деятелей сионистской партии «Цеирей-Цион» европейского масштаба. С 1927 г. Я. Гельман — один из издателей крупнейшей еврейской газеты Латвии «Фриморги». В 1934 г., после государственного переворота, эмигрировал. Умер в Буэнос-Айресе.

[20] Винник Рахмил (Исрахмиэль) (1895—1942) родился в Риге и окончил здесь реальное училище. Затем изучал медицину в Юрьевском (ныне Тартуский, Эстония) университете. По возвращении после Первой мировой войны в Ригу изучал юриспруденцию. Одно время входил в состав городского самоуправления Риги, принадлежал к левой сионистской партии «Цеирей-Цион». Один из инициаторов и создателей ряда еврейских периодических изданий и активный их сотрудник, участвовал также в работе еврейских благотворительных организаций. В 1942 г. умер от истощения в одном из лагерей ГУЛАГа в районе Соликамска (Урал).

[21] Биографическую справку о Г. Мовшовиче см. в ст.: *Смирин Г.* Еврейская периодическая печать в Латвии до Первой мировой войны. С. 242 (примеч. 6).

[22] *Герц М.* Указ. соч. С. 31, 33.

[23] Там же. С. 33.

[24] The Jews in Latvia. Tel-Aviv, 1971. P. 56.

[25] См. примеч. 1 на с. 392—393.

[26] Шац-Анин Макс Урьевич (1885—1975) — профессор-юрист, видный деятель еврейского рабочего движения и культуры, публицист, историк, философ, литературовед, педагог. Родился во Фридрихштадте (ныне Яунелгава, Латвия), окончил Елгавскую гимназию. Будучи студентом Петербургского университета, за участие в революционном движении в 1906 г. был выдворен за пределы Российской империи. Продолжил обучение в Бернском университете, который окончил в 1908 г. со степенью доктора права. Затем жил в Париже, Берлине и Вене, в 1911 г. возвратился из эмиграции. В годы Первой мировой войны в Риге, а затем в Петрограде работал в организациях по оказанию помощи беженцам. В 1917 г. — член Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов. В 1919 г. возвратился в Латвию, где был основателем и руководителем ряда культурных организаций и печатных изданий для еврейских рабочих. В 1921 г. был арестован латвийскими репрессивными органами и в тюрьме, где он провел несколько месяцев, ослеп на один глаз, а во второй половине 20-х гг. полностью лишился зрения. Тем не менее продолжал полноценную профессиональную и творческую деятельность. В период Второй мировой войны, находясь в советском тылу, был членом Еврейского антифашистского комитета, по окончании войны возвратился в Ригу. В феврале 1953 г. был арестован советскими органами госбезопасности по «делу еврейского националистического центра», впоследствии реабилитирован. Умер в Риге (подробнее о нем см.: *Шац-Марьяш Р. М.* Быль, явь и мечта: Книга об отце. Рига, 1995; Макс Шац-Анин: Жизнь. Наследие. Судьба: Материалы науч. конф., Рига, 20 июня 1997 г. Рига, 1998).

[27] См.: *Бобе М.* Указ. соч. С. 138.

[28] *Герц М.* Указ. соч. С. 43. Это мнение подтверждают и другие современники: «В Латвии... выходили ежедневные еврейские газеты, которые, хотя и предназначались для массового читателя, обрели относительно высокий профессиональный уровень, так как привлекали серьезных журналистов. Газета стала хлебом насущным в каждой еврейской семье» (*Ивай А., Нейштат М.* Через три подполья: Из истории халуцианского движения «Ненах» в Латвии [Иерусалим], 1976. С. 21).

[29] *Бобе М.* Указ. соч. С. 139.

[30] Гебраистская (от греч. *hebraios* — еврей), т. е. выступавшая в пользу языка иврит в противовес языку идиш. Подробнее о политике «гебраистов» и «идишистов» см. в ст.: *Гельцер Ш.* Сравнение судеб языков иврит и идиш в XX столетии // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф. С. 144—152.

[31] *Герц М.* Указ. соч. С. 43.

[32] Я. Гельман вернулся в газету год спустя, чтобы через год покинуть ее уже навсегда (The Jews in Latvia. P. 57).

[33] Лацкий-Бертольди Вольф (1881—1940) родился в Киеве, откуда вскоре после рождения был увезен в Ригу родителями, которые спасались от начавшихся на Украине еврейских погромов. Учился в Рижском политехническом институте, откуда был исключен за революционную деятельность. В начале XX в. был в Берлине одним из видных деятелей партии сионистов-социалистов, а во время революции 1905 г. в Риге — одним из организаторов нелегальной еврейской самообороны. Неоднократно арестовывался царскими властями и бежал. Жил в эмиграции в Германии и Австрии, где начал публицистическую деятельность. Накануне первой мировой войны переехал в Россию, где работал в еврейских организациях по оказанию помощи беженцам. В 1921 г. возвратился в Латвию, где был активным деятелем сионистского движения. Сотрудничал во многих периодических изданиях, где, помимо публицистики, публиковал материалы о литературе, искусстве, философии. Автор ряда брошюр по еврейскому вопросу. В 1935 г. эмигрировал в Палестину, где и умер.

[34] The Jews in Latvia. 56.—57. lpp.

[35] В русской транскрипции Вайзафа — ветхозаветный персонаж, один из сыновей гонителя евреев Амана, убитый иудеями в Сузах (Есф. 9:9).

[36] *Бобе М.* Указ. соч. С. 140.

[37] The Jews in Latvia. P. 57

[38] Дер вег. 1922. 17 сент. (На идише).

[39] Там же.

[40] О писателе М. Разумном см., напр.: *Коваль Л.* Мудрость — дитя боли и доброты // СМ (Рига). 1996. 25 сент.

[41] The Jews in Latvia. P. 57.

[42] *Бобе М.* Указ. соч. С. 142.

[43] Там же.

[44] Там же. С. 144.

[45] Б. Поляк и Я. Брамс издавали также крупнейшую в Латвии русскую газету «Сегодня» (имела вечерний выпуск «Сегодня вечером»), распространявшуюся и в Западной Европе (см.: *Абызов Ю.* Рижская газета «Сегодня»: Кто ее делал, кто в ней печатался и кто ее читал // Евреи в культуре русского зарубежья. 1919—1933: Сб. ст. Иерусалим, 1993. Т. 2).

[46] *Герц М.* Указ.соч. С. 56.

[47] Фриморгн. 1926. 27 янв. (На идише).

[48] The Jews in Latvia. P. 58.

[49] «Фриморгн» имела сеть корреспондентов в зарубежных странах: А. И. Голдшмит (Вильнюс), Н. Гринблат (Каунас), Дингал (Нью-Йорк), И. Вейнштейн (Кишинев), И. И. Зингер (Варшава), Г. Левин (Вильнюс), Г. Свет (Берлин), А. М. Фукс (Вена), Н. Франк (Париж), Ш. Л. Цитрон (Вильнюс) и др. (*Герц М.* Указ. соч. С.54).

[50] Подробнее об этом см.: *Stranga A.* Ebreji un diktatūras Baltijā (1926.—1940. gads). R., 1997. 47. lpp. u.c. В том, что законодательство Латвийской Республики не запрещало пропаганду антисемитизма, ряд авторов усматривают специфику Катастрофы латвийского еврейства в годы второй мировой войны (напр.: *Цейтлин Ш.* Указ. соч. С.39—44; *Вежевиекс Н.* «Вопрос» с продолжением // Панорама Латвии. 1993. 7 дек.). Газеты «Латвияс еврге» («Страж Латвии»), «Латвис» («Латыш»), «Земгалистис» («Земгалец»), «Латвияс карейвис» («Латвийский воин») и др. требовали средствами государственного влияния ограничить хозяйственную деятельность евреев, поскольку это якобы мешало построению национального государства. Газеты «Таутас балсс» («Голос народа»), «Бривас Иманта гарс» («Свободный дух Иманты»), «Тайсниба» («Справедливость»), журнал «Таутас вайрогс» («Щит народа») и др. открыто проповедовали антисемитизм, требовали «вытеснить» евреев из Латвии, выступая наследниками идей черносотенного антисемитизма царской России. Газеты «Угунскрустс» («Огненный крест»), «Перконкрустс» («Громовой крест»), «Зилайс эрглис» («Синий орел») и журнал «Университатас» выражали современный антисемитизм, перекликавшийся с германским нацизмом. Как отмечает Л.Дрибинс, «из сферы влияния этих изданий вышли те, кто позднее, во время германской оккупации, участвовал в зверствах Холокоста» (*Дрибинс Л.* Латышская пресса о взаимоотношениях латышей и евреев (1880—1988 гг.) // Евреи в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф. С. 231—232). Среди упомянутых названий были и забывшие о Христовых заповедях клерикальные издания — «Таутас балсс» и «Таутас вайрогс». Содержание целого ряда антисемитских публикаций в латышской прессе анализируется в кн.: *Цейтлин Ш.* Указ. соч. С. 39—44, 67—70; *Звонов М.* «По евреям — огонь!» [Б.м.], 1993. С. 53—82. К такого рода латышским изданиям примыкала газета «Завтра», именовавшая себя «общерусской», которая, предположительно, субсидировалась редактором «Таутас вайрогс» зоологическим антисемитом Я. Дависом (*Абызов Ю.* Русское печатное слово в Латвии, 1917—1944 гг.: Библиогр. справ. Stanford (Calif.), 1991. Ч. 4.С. 422). Фактическим руководителем «Завтра» был скандальный журналист Л. Король-Пурашевич, с одинаковой готовностью сотрудничавший как с еврейскими, так и с антисемитскими изданиями (Там же. Ч.2. С. 298). Союзниками еврейской прессы в борьбе против антисемитизма были лишь газеты Социал-демократической рабочей партии Латвии «Социалдемократс» и «Страдниеку авизе» (Лиепая), а также другие левые издания. Как и еврейская печать, они последовательно доказывали, что под ненавистью к евреям кроется расчет определенных политических кругов, которые вербовали себе сторонников среди неудачников и вечно недовольных (см.: *Дрибин Л.* Еврейская тема в латышской прессе // Диена. 1993. 12 мая).

[51] Фриморгн. 1933. 30 апр. (На идише).

[52] Батог. 1933. 21 июня. (На идише).

[53] Фолксблат. 1934. 5 апр. (На идише).

[54] Моргнпост. 1933. 1 янв. (На идише).

[55] *Абызов Ю.* Русское печатное слово в Латвии. Ч.4. С. 428.

[56] Rigaer Jüdische Rundschau. 1929. 12. Okt.

[57] *Grosberg O.* Die Presse Lettlands. Riga, 1927. S. 89.

[58] Эти издания подробно описаны в кн.: Latviešu periodika: Bibliogr. rād. R., 1976. 2.sēj. 268.—269., 279—280., 419.—421. lpp.

[59] *Skujenieks M.* Op. cit. 307. lpp.

[60] См.: Kārlis Ulmanis: Trimdnieka manuskripts un cietumnieka nopratināšanas protokoli // LZA Vēstis. 1991. Nr. 1. 133. lpp.

[61] Подробнее о его деятельности см. в ст.: *Смирин Г.* Макс Шац-Аини и левая еврейская печать Латвии в период между двумя мировыми войнами // Макс Шац-Аини: Жизнь. Наследие. Судьба. С. 40—52.

[62] *Šacs-Aginš M.* Op. cit. 454. lpp.

[63] Latviešu periodika 1. sēj. 276. lpp.

[64] Подобным образом были закрыты и ряд других левых еврейских изданий. Представление об этом дает кн.: *Lapsiņš R.* Aizlegto grāmatu, brošūru un citu Latvijā iespiesto poligrāfijas nodejumu saraksts: Ziņas par laiku līdz 1939. g. 31. janv. R., 1939.

[65] *Šacs-Aginš M.* Op. cit. 273.—278. lpp. Хотя в латвийском законе о печати от 1 февраля 1924 г. (Valdības Vēstnesis. 1924. 12 febr.) существование цензуры не предусматривалось, тем не менее печатные издания после выхода тщательно прочитывались чиновниками Министерства внутренних дел, которые могли налагать санкции по своему разумению (см.: Latvijas Republikas prese, 1918—1940. R., 1996. 81. lpp.).

[66] *Šacs-Aginš M.* Op. cit. 457., 567. lpp.

[67] Latviešu periodika 1. sēj. 278. lpp.

[68] *Levitāns S.* «Unzer Vegvaizer» // LPSR Mazā enciklopēdija. R., 1970. 3. sēj. 585. lpp.

[69] Ведущими авторами этого издания были И. Лазик, И. Малер, З. Тименчик, М. Тургель, З. Эйдис и др.

[70] The Jews of Latvia 1919—1940. [Данные, собранные неизвестным автором для Государственного департамента США, обнаруженные и подготовленные к печати проф. А. Эзергайлисом]. Музей и документационный центр «Евреи в Латвии». В 338, л. 15.

[71] Kārlis Ulmanis... // LZA Vēstis. 1991. Nr. 3. 131.lpp.

[72] Ibid. Nr. 1. 133. lpp.

[73] Latviešu periodika. R., 1988. 3 sēj., 1. d. 618. lpp.

[74] *Абызов Ю.* Русское печатное слово в Латвии. Т. 4. С. 422.

[75] Закон о печати 1938 г. (Valdības Vēstnesis. 1938. 14 febr.) предусматривал, что свобода печати в Латвии «существует в рамках этого закона», по которому основной функцией печати была пропаганда авторитарного режима.

[76] Дубин Мордехай (1889—1956) — влиятельный еврейский политический деятель Латвии (в 20—30-е гг.), депутат Сейма, председатель Рижской еврейской общины. В 1941 г. был арестован органами советской власти, умер в заключении.

[77] *Levitāns S.* «Ventilators» // LPSR Mazā enciklopēdija. 3 sēj. 657. lpp.

[78] Наиболее удачно, на наш взгляд, научный анализ этих событий дан в ст.: *Блейере Д. В., Шнейдере И. Р.* Сталинизм и становление политической системы Латвии (июнь 1940 — июнь 1941 г.) // Политические системы СССР и стран Восточной Европы. 20—60-е годы. М., 1991. С.33—44.

[79] Ряд публикаций этих изданий освещаются в кн.: *Цейтлин Ш.* Указ. соч. С. 89—96, 108.

[80] Многие положения статьи были ранее изложены автором в публикации на латышском языке: [*Smirins G.*] Ebreju prese // Latvijas Republikas prese, 1918—1940. [R., 1996]. 448.—461., 497.—502. lpp.

Борис Волкович
Даугавпилс, Латвия

«МИЗРАХИ» — ПАРТИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ СИОНИСТОВ В ЛАТВИИ (1920—1934)

«Мизрахи» (аббревиатура от ивр. *мерказ рухани* — духовный центр) возникло как движение, выражавшее идеи «религиозного сионизма». В его создании важную роль сыграло то, что у иудаизма, религии преимущественно этической, было много точек соприкосновения с сионизмом: догмат о богоизбранности еврейского народа и ряд других идей из источников вероучения — Библии и Талмуда, праздники, особенно Пасха с ее призывом «На будущий год в Иерусалиме!» Большое значение имели также идеи религиозного мессианства, привлекательность Палестины как исторической родины евреев, а также иврит как универсальный язык общения евреев разных стран. И хотя не все ортодоксы сразу приняли сионизм, именно в их среде еще до возникновения политического сионизма предпринимались попытки сочетать религию с сионистской идеей. Уже в 1893 г. раввин Ш. Могилевер (1824—1898) полагал, что возрождение Страны Израиля — одна из важнейших заповедей Торы[1], Тора же и должна быть духовной основой возрождения еврейского народа на его исторической родине. Для пропаганды этих идей было создано общество «Мерказ-Рухани». После создания в 1897 г. Всемирной сионистской организации (ВСО) подобные взгляды пропагандировали и другие раввины (например, И. Я. Рейнес (1839—1915)). Большую роль в повороте ортодоксов к сионизму сыграл главный раввин Палестины А. И. Кук (1865—1935), кстати говоря, уроженец Гривы (ныне — левобережная часть г. Даугавпилса в Латвии. — *Ред.*), считавший сионистов исполнителями Божьей воли.

В Латвии в пользу сионизма высказывались знаменитые даугавпилсские раввины Меир-Симха Кац-Каган (1845—1926) и Иосиф Розин (Рогачёвер) (1858—1936), которых даже называли «проповедниками религиозного сионизма». В 1938 г. даугавпилсский раввин Флаксер заявил в Большой хоральной синаго-

ге: «... еврейский народ должен получить свой дом, свою землю и свое государство»[2]. В том же году съезд сионистского фонда Керен-Гаесод[3] приветствовали хоральные синагоги Риги, раввины Краславы, Лудзы, Яунелгавы, Вентспилса.

Непосредственно к созданию движения «Мизрахи» как части сионистского движения привели следующие события. На V конгрессе ВСО (1901) была принята резолюция, предписывавшая сионистам проведение культурной работы (имелось в виду национальное воспитание еврейского населения). Отсутствие в резолюции формулировки принципа религиозного воспитания привело к созданию раввинами в начале марта 1902 г. самостоятельной организации. Девизом, как ее назвали, религиозной фракции «Мизрахи» в ВСО стал следующий: «Земля Израиля для народа Израиля согласно Торе Израиля». Уже к марту 1903 г. движение имело организации в Румынии, Австрии, Венгрии, Германии, Англии, Швейцарии. В России (в том числе на нынешней территории Латвии) функционировало 210 отделений «Мизрахи». В августе 1904 г. было создано Всемирное объединение «Мизрахи».

Несмотря на то, что на конгрессах ВСО до Первой мировой войны делегатов от «Мизрахи» было немного (как правило, не более 10 человек), сторонники этого движения сделали сионизм приемлемым для традиционалистов. В идеологии этой сионистской партии иудаизм играл ведущую роль. Несчастье сионизма и евреев мизрахисты видели в упадке веры, а сионизм они считали результатом только Торы. С религией был тесно связан и другой компонент идеологии «Мизрахи» — палестинофильство. Все вопросы возрождения еврейской Палестины, по их представлениям, должны были решаться с точки зрения соответствия установкам религии. Рижская русская газета «Сегодня» констатировала, что идеология «Мизрахи» — религия и Палестина[4]. Подчеркивалась духовная связь евреев с Палестиной. В частности, даугавпилсские раввины полагали, что палестинцами являются все те евреи, которые сроднились с «воскресшей родиной» (Палестиной). Религиозная связь с Палестиной рассматривалась как средство борьбы с ассимиляцией, как средство сохранения евреев как народа, как средство возрождения нормального национального бытия.

В Латвии партия «Мизрахи» функционировала с начала 20-х гг.[5] Она не пользовалась большим влиянием — одной из причин этого была низкая активность членов организации. Деятельность партии оживлялась главным образом перед выборами

в Сейм (парламент Латвии), городские самоуправления, еврейские общины и на конгрессы ВСО. Газета «Найе велт» («Новый мир», на идише) писала, что «Мизрахи» долго не дает о себе знать и является только накануне каких-либо событий[6]. Тем не менее «Мизрахи» была представлена во всех четырех составах Сеймах Латвии, но это было результатом большого авторитета лидера «Мизрахи» раввина Мордехая Нурока, особенно в Курземе[7] и Риге. В передовой статье о еврейских избирательных списках газета «Сегодня» правильно определила причину успеха М. Нурока. Автор статьи подчеркнул большое значение, по его выражению, персонального момента — избиратели гораздо больше руководствовались оценкой личности еврейских депутатов, чем их идеологией. К М. Нуроку полностью можно отнести замечание газеты о лидере ортодоксов М. Дубине — его популярность не столько от влияния ортодоксии (в случае с М. Нуроком — религиозного сионизма. — *Б.В.*) среди еврейства, сколько от энергии и активности[8].

Некоторых успехов «Мизрахи» добивалась на выборах в городские самоуправления, например в Риге. На выборах уполномоченных в еврейские общины и делегатов на сионистские конгрессы успехи партии «Мизрахи» не везде были одинаковы[9]. Например, в Латгалии они были более чем скромными.

Выборы не только стимулировали активность партии, но и усиливали критику в ее адрес. Печать на идише обвиняла религиозных сионистов в непостоянстве и спекуляции на темноте еврейского населения[10]. Их оппоненты из сионистских организаций, например из партии «Цеирей-Цион», подчеркивали, что мизрахисты не смогут защитить еврейского ремесленника и мелкого торговца[11].

Члены «Мизрахи» участвовали в обсуждении многих важных для евреев Латвии вопросов. Так, при обсуждении вопроса о национальной автономии для евреев они считали необходимым, чтобы в компетенцию еврейских организаций входили не только светские вопросы, но и вопросы культа. Однако законопроект об автономии был отклонен парламентом.

Евреи, как и другие национальные меньшинства Латвии, пользовались автономией в области просвещения. Члены «Мизрахи» неоднократно высказывались по многим вопросам обучения и воспитания учащихся. В частности, большую проблему для еврейской школы в Латвии порождал неоднозначный подход еврейских организаций к вопросу о языке обучения. Сионисты, в том числе «Мизрахи», выступали за иврит[12] как основной

язык обучения. Их оппонентами были сторонники языка идиш[13] как главного для еврейских школ, а также немецкого и русского языков. По данным А. Итая и М. Нейштата, положение с основным языком обучения в еврейских школах к концу 20-х гг. было следующим: на русском или немецком языке работали 35 % начальных и 74 % средних школ, на идише — соответственно 40 и 15 % и на иврите — 25 и 11 %[14]. Острая борьба по этому вопросу с участием «Мизрахи» продолжалась весь период с 1920 по 1940 г.

Под влиянием «Мизрахи» находились некоторые еврейские учебные заведения Латвии, например гимназия Тушия в Риге. Эта школа находилась в ведении общества «Хедер-Мсукон», членом правления которого был лидер «Мизрахи» в Латвии М. Нурок. Общество было основано в 1901 г. После Первой мировой войны оно возобновило свою деятельность в Риге, в помещении на ул. Лачплеша, 141. Уже в январе 1920 г. обсуждался вопрос о судьбе религиозных школ (хедеров)[15] в Риге. В августе того же года было объявлено о наборе учащихся в школу общества (на ул. Попова, 4). В школе предполагалось преподавание еврейских и общеобразовательных предметов. К 1926 г. общество «Хедер-Мсукон» содержало две основные школы[16] с 333 учащимися. В том же году была основана гимназия Тушия[17]. Этому учебному заведению иногда выделялось, как его тогда называли, городское пособие (в 1932 г. — 7700 латов). Общество содержало также детский сад с воспитанием на иврите. Материальные возможности «Хедер-Мсукон» были довольно значительными. В 1936 г. его доход был равен 18 437 латов, в 1937 г. 24 933, бюджет на 1938 г. планировался в размере 26 тыс. латов[18].

В других местах Латвии влияние «Мизрахи» на школы не было значительным даже там, где обучение велось на иврите. Например, в Даугавпилсе были сильны позиции ортодоксов из партии «Агудат-Исраэль», опекавшей основную школу «Тораврдерех-Эрец» (на ул. 3 января, 27).

Значительное место в пропагандистской деятельности «Мизрахи» в Латвии занимала Палестина. Деятели партии неоднократно говорили о религиозном значении этой страны и исторической связи между Палестиной и еврейством[19]. По палестинскому вопросу религиозные сионисты Латвии ориентировались на Англию даже в моменты острых разногласий с политикой Великобритании по отношению к исторической родине евреев[20]. И только в самом конце 30-х гг. в выступлениях деятелей «Мизрахи» появился новый мотив — стала подчеркиваться всесторонняя помощь США в возрождении Палестины[21].

В связи с возрождением еврейской Палестины у партии «Мизрахи» были разногласия с ортодоксальной парией «Агудат-Исраэль». Во время визита в Ригу один из руководителей международного сионизма М. Усышкин упрекал ортодоксов за беспочвенную, по его мнению, критику сионистов. Как на пример, достойный подражания, он указал на деятельность «Мизрахи» в Палестине.

Агудисты считали сионизм с его целью восстановления еврейского государства губительным движением. Некоторые историки (в том числе автор этих строк) считали, что латвийская организация «Агудат-Исраэль» не была антисионистской[22]. Думается, однако, что мнение о лояльности латвийской «Агудат-Исраэль» к сионизму нуждается хотя бы в уточнении. Под колонизацией Палестины идеологи этого движения понимали главным образом заботу о благочестии евреев Палестины и колонистов. Латвийская «Агудат-Исраэль» не могла отказаться от принципиально антисионистских установок своей организации. Члены этой партии не участвовали во многих сионистских мероприятиях — торжествах по случаю утверждения Декларации Бальфура[23] на конференции союзников в Сан-Ремо в апреле 1920 г., праздновании открытия Еврейского университета в Иерусалиме в 1925 г., во встречах с еврейским поэтом и сионистским деятелем Х. Н. Бяликом в 1931 г. и др. Поворот к известному сотрудничеству с сионистами произошел в середине 30-х гг. под влиянием угрозы фашизма. Только с 1934 г. в печати появились заявления руководителей «Агудат-Исраэль», что их организация отныне участвует в палестинском строительстве[24]. Однако до взаимопонимания было далеко. Например, лидер латвийских агудистов М. Дубин считал, что религиозные сионисты должны вступить в его партию, но при условии выхода из ВСО. Примечательно, что приверженцы сионистской доктрины А. Итай и М. Нейштат считают латвийскую «Агудат-Исраэль» антисионистской организацией и видят ее место в лагере противников сионизма[25].

Формы пропагандистской работы партии «Мизрахи» не отличались разнообразием. Преимущественно это лекции и доклады[26]. Приблизительно 35 % выступлений было посвящено Палестине, 32 % — вопросам сионизма, 15 % — деятельности в Сейме Латвии и проблемам евреев Латвии и т. д. С докладами выступали видные деятели сионизма — д-р Н. Гольдман[27] , раввин М. Грос и Плессер (оба из Палестины), М. де Шалит (Литва), член исполкома ВСО и президент Всемирного объединения «Мизрахи» раввин В. Гольд и др. Из латвийских ораторов гораз-

до чаще других выступал М. Нурок — на его долю приходится более половины всех выступлений, организованных «Мизрахи» и руководимым им фондом «Керен-Гаесод», в значительной мере продолжившим работу религиозных сионистов (особенно после государственного переворота 1934 г., когда в Латвии была запрещена деятельность всех политических партий). М. Нурок выступал с докладами о работе Сейма, о Палестине, о вопросах сионизма и проблемах евреев Латвии, о борьбе с антисемитизмом. Лидер «Мизрахи» всегда был в числе главных ораторов на мероприятиях сионистских и несионистских организаций.

Латвийская «Мизрахи» сотрудничала со многими организациями. Ее руководитель М. Нурок выступал на мероприятиях общих сионистов[28], приветствовал конференцию молодежной организации этой партии — общество «Герцлия». Однако во время предвыборных кампаний отношения «Мизрахи» с общими сионистами не всегда были гладкими. М. Нурок находил общий язык с ревизионистами[29], с которыми ладили далеко не все сионисты. М. Нурок был частым гостем в молодежной организации ревизионистов «Брит-Трумпельдор» («Бетар»), выступал на собраниях памяти И. Трумпельдора[30]. На праздновании 6-летней годовщины «Бетара» он заявил, что еврейство Латвии должно гордиться ростом этого движения[31]. Присутствовал лидер латвийской «Мизрахи» и на мероприятиях левых сионистских организаций, хотя не со всеми из них у религиозных сионистов были хорошие отношения. М. Нурок был частым гостем также в несионистских организациях — «Ахдут»[32], студенческих объединениях. Так, на акте 25-летия студенческой корпорации «Ветулия» он освятил знамя и призвал сплотиться для защиты национальных идеалов[33]. М. Нурок был членом правления Общества ремесленного труда (ОРТ)[34]. На митинге этой организации он указал, что необходимо талмудическое[35] понимание значения труда соединить с истинной любовью к труду и уважением к ремесленнику. Он неоднократно призывал помочь организациям ОРТ, Общества здравоохранения евреев (ОЗЕ)[36], еврейскому ремесленному училищу в Риге. М. Нурок приветствовал Союз еврейских ремесленников в Латвии в связи с его 5-летием, находился в президиуме торжества.

Предметом забот «Мизрахи» были и вопросы благотворительности среди евреев. Лидер партии участвовал в 10-летнем юбилее общества «Малбиш-Арумим» («Одевание нагих»), в конференции еврейских благотворительных организаций.

Лидер «Мизрахи» активно работал в Обществе евреев — участников борьбы за независимость Латвии, почетным членом которого он был. М. Нурок неоднократно указывал на активное участие евреев в войне за независимость Латвии (1918—1920 гг.). Он выступил с речью на Старом еврейском кладбище в Рите в память о павших, приветствовал союз в связи с его 10-й годовщиной. В марте 1939 г. он выступил в Большой хоральной синагоге в Лиепае на открытии памятной доски в честь девяти воинов-евреев, павших за независимость Латвии. М. Нурок также активно сотрудничал в издаваемом обществом альманахе «Атбривотайс» («Освободитель») — («Дер бафрайер»)[37], выходившем на латышском и еврейском языках.

Часто М. Нурок выступал в молодежных организациях — «Бар-Кохба», «Маккаби», «Гатхио»[38] и др.

Не складывались у «Мизрахи» отношения с партией ортодоксов «Агудат-Исраэль» и левыми рабочими организациями. Однако сохранились факты совместных выступлений М. Нурока и М. Дубина в ОЗЕ, ОРТ, еврейском Торгово-промышленном союзе, благотворительных обществах. В некоторых мероприятиях М. Нурок участвовал вместе с другим видным агудистом С. Виттенбергом, а также с лидером левой партии «Цеирей-Цион»[39] М. Лазерсоном.

Партия «Мизрахи» создала в Латвии молодежную организацию «Цеирей-Мизрахи» («Молодежь Мизрахи»). Она была зарегистрирована в апреле 1929 г.[40] В организацию могли вступать юноши и девушки с 21 года. В Программе сионистской ортодоксальной организации «Цеирей-Мизрахи» указывалось, что она «стремится устроить жизнь евреев Палестины на религиозных и продуктивных началах»[41]. «Цеирей-Мизрахи» ставила своей целью объединение всех евреев Латвии на основе Базельской программы. Декларировалась организация еврейского населения для защиты своих прав и подготовка евреев к переезду в Палестину. Ортодоксальная сионистская молодежь, однако, не была активной. В печати она упоминается редко (ее представители были в составе комитета по организации протеста против антисемитизма в фашистской Германии). В феврале 1935 г. «Цеирей-Мизрахи» была закрыта[42]. Ее деятельность почти не оставила следа в сионистском молодежном движении в Латвии.

Сама партия «Мизрахи» была закрыта после событий мая 1934 г. Однако деятельность религиозных сионистов в Латвии не прекратилась. Она сосредоточилась в одном из главных сионист-

ских фондов — «Керен-Гаесод», которым в Латвии бессменно руководил лидер «Мизрахи» М. Нурок. Эта организация имела возможности для влияния на еврейское население. В 1932 г. отделения фонда имелись в 50 населенных пунктах Латвии[43], в том числе в Риге, Лиепае, Даугавпилсе, Тукумсе, Вентспилсе, Лудзе и других местах. Главной задачей фонда был сбор средств для, как тогда говорили, колонизации Палестины. С этой целью проводились так называемые «кампании» «Керен-Гаесод». К ним выпускались специальные бюллетени, в которых видные деятели еврейства и сионизма подчеркивали значение возрождения Палестины. М. Нурок активно публиковался в этих бюллетенях. В нескольких публикациях он проводил мысль, что фонд, который он возглавляет, — главное орудие строительства Палестины. «Керен-Гаесод» проводил также съезды, посвященные проблемам строительства Палестины. О масштабе этих мероприятий говорит то, что на съезде, например, в 1938 г. присутствовало более 250 делегатов. Съезд приветствовали синагоги Риги, раввины Краславы, Лудзы, Яунелгавы, Вентспилса, союз еврейских врачей, общество юристов, родительский союз ивритских школ, общество участников освободительной войны, студенческие корпорации «Гехавер» и «Бетария», «Ветулия» ОРТ, ОЗЕ, Еврейский университет в Иерусалиме, Еврейское агентство[44] в Иерусалиме, профессора С. Дубнов и В. Минц, 82-летний ветеран сионистского движения из Краславы Л. Бирман[45]. Как и партия «Мизрахи», фонд «Керен-Гаесод» устраивал чтение докладов, лекций, рефератов по вопросам сионизма и палестинского строительства. После 1934 г. под руководством М. Нурока фонд сумел продолжить работу партии сионистов.

В довоенной Латвии деятельность многих партий отождествлялась с личностями определенных деятелей. Не была исключением и партия религиозных сионистов. Ее лидером был раввин Мордехай Нурок[46]. Он был одним из самых популярных и авторитетных еврейских политических общественных деятелей Латвии. Только в газете «Сегодня» в 1920—1940 гг. он упоминается более 110 раз. Из еврейских деятелей по числу упоминаний он был на третьем месте (после М. Дубина и М. Лазерсона).

Мордехай Нурок родился в 1879 г. в городе Тукуме Курляндской губернии (ныне Тукумс в Латвии) в семье раввина. Он рано вступил в сионистское движение. На съезде сионистов России в 1902 г. (Минск) он был делегатом от Курляндии, а на VI конгрессе ВСО (1903) М. Нурок представлял «Мизрахи» и резко выступил против английского плана колонизации Уганды евреями. В 1913 г. он унаследовал от отца должность раввина Митавы (Елгавы). Когда русское командование в 1915 г. изгоняло евреев из Курляндии как «германских шпионов», М. Нуроку предложили остаться в Митаве военным цензором, однако он отказался и уехал в Петербург, а затем в Москву, где жил с 1915 по 1921 г. В этот период он занимал пост заместителя председателя местной еврейской общины и активно помогал еврейским беженцам. В 1919 г. он был арестован ЧК, но затем освобожден. В 1920 г. М. Нурок — делегат от Курляндии на еврейской конференции помощи. В 1921 г. он вернулся в Латвию и был избран председателем конгресса еврейских общин. О его авторитете свидетельствует то, что в 1926 г. ему как лидеру парламентского блока депутатов национальных меньшинств (евреи, немцы, русские) было предложено формирование правительства[47], а в середине 1930 г. его хотели назначить министром без портфеля[48].

М. Нурок был активным лидером «Мизрахи» с момента организации партии в Латвии. Он активно участвовал в деятельности многих латвийских и международных сионистских и несионистских организаций, был членом Исполкома ВСО, Всемирного объединения «Мизрахи», директората Всемирного фонда «Керен-Гаесод», главой латвийской организации этого фонда и т. д.

М. Нурок имел тесные связи с правящими кругами Латвии, однако после государственного переворота примкнул к оппозиции. В 1941 г. он был арестован и 14 месяцев находился в заключении. Семья его погибла в годы войны. По просьбе президента США Ф. Рузвельта в 1943 г. М. Нурок получил возможность уехать из СССР. В 1947 г. он поселился в Палестине. Здесь с 1949 г. до конца жизни он избирался членом Кнессета, (парламента). В 1952 г. М. Нурок был министром почты. Умер он в 1962 г. в Тель-Авиве. Его именем назван один из отделов религиозного научно-исследовательского центра «Моссад» (Института раввина Кука) в Иерусалиме.

М. Нурок избирался во все четыре состава Сейма Латвии. Во время своей деятельности он проявил себя как патриот страны. «Мы, — говорил он в Сейме, — пришли... с искренним стремлением работать на благо строительства нашего молодого государства»[49]. Он не раз повторял эту мысль от имени всех национальных меньшинств Латвии, призывая не отталкивать их от совместной работы на благо Латвии. Лидер «Мизрахи» был убежденным

сторонником парламентской демократии. На одном из заседаний Сейма он подчеркнул: «Несмотря на известный кризис парламентаризма... лучшего способа правления народы и страны не нашли»[50]. М. Нурок был безусловно сторонником парламентских форм борьбы. Он говорил: «Мы продолжим борьбу за исполнение наших... требований всеми разрешенными парламентскими средствами»[51].

М. Нурок выступал в Сейме по многим вопросам. Он энергично боролся с дискриминацией меньшинств (в том числе еврейского), требовал для них равноправия. «Немцы, евреи русские и поляки, — говорил он на одном из заседаний, — занятые в торговле и промышленности, вносят налогами большую часть в кассу государства»[52]. Говоря о еврейском меньшинстве, он подчеркивал, что евреи Латвии активно участвовали в борьбе за независимость государства, и сетовал, что националисты замалчивают их заслуги в этой борьбе.

М. Нуроку принадлежит большая заслуга в борьбе против антисемитизма в Латвии и в мире. Так, в Сейме он резко выступил против, по его словам, бешеной антиеврейской агитации некоторых газет, проявлений антисемитизма в Латвийском университете, осуждал дискриминацию евреев в экономике[53]. В одной из своих речей он заявил, что Латвии угрожает фашизм, и призвал оградить страну от этого, пока не поздно.

М. Нурок был инициатором организации протеста еврейских организаций Латвии против антисемитских гонений в фашистской Германии. Он возглавил комитет, в который вошли представители более 20 еврейских организаций, и активно участвовал в митингах протеста, на которых было принято решение объявить бойкот гитлеровской Германии. На конференции еврейских организаций было объявлено, что прерывается всякая связь с гитлеровской Германией и что с гитлеризмом должна вестись борьба. В то же время на конференции подчеркивалось, что бойкот не направлен против немецкого меньшинства в Латвии. В Сейме депутат от «Мизрахи» заявил, что будет бойкотироваться все, связанное с Германией, до тех пор, пока в этой стране будут преследоваться евреи. И хотя министр внутренних дел считал, что такой бойкот не в интересах Латвийского государства, М. Нурок призвал «правительство солидаризироваться со всей мировой демократией против гитлеровской Германии»[54].

Несмотря на критику в адрес М. Нурока, его деятельность в Сейме одобрялась избирателями, свидетельством чему является

его участие во всех четырех составах Сейма Латвийской Республики.

Выступал М. Нурок и по религиозным вопросам. Придавая большое значение религии в жизни общества и личности, он при этом выступал за свободу совести.

М. Нурока отличала объективность. Он не скрывал серьезных проблем, стоявших перед сионистским движением. В частности, характеризуя положение в сионизме, он говорил в конце 1925 г.: «Внутреннее положение в сионистской организации продолжает быть неопределенным»[55]. Другой чертой этого деятеля была известная терпимость по отношению к своим политическим противникам. Так, он заявил, что «Мизрахи» стоит в отношении к сионистскому ревизионизму на позиции доброжелательного нейтралитета. Будучи противником Бунда[56], он все же счел необходимым хотя бы косвенно выступить в его защиту, когда полиция провела обыск (с нарушением процедуры) в помещении еврейских социал-демократов.

М. Нурок был превосходным оратором, что хорошо проявлялось на многих публичных мероприятиях еврейских организаций.

Сказанное характеризует М. Нурока как деятеля большого масштаба, стоявшего подчас выше узкопартийных интересов и работавшего на благо сионистского движения в целом и заботившегося об интересах евреев так, как он это понимал. Конечно, на его видение этих интересов накладывало отпечаток и его социальное положение, интересы выдвинувших его слоев, но было бы неправильным не видеть его активное участие в защите интересов евреев Латвии в целом. Он говорил о себе: «Я всегда выступаю за интересы еврейского народа, а не ради собственных интересов». И в этом была большая доля истины.

1. Результаты выборов на XVII конгресс ВСО в Латвии

Список	Рига и Юрмала	Даугавпилс	Резекне	Лиепая
Сионисты-социалисты	487	151	101	169
Общие сионисты	184	110	1	43
Ревизионисты	46	182	1	238
«Мизрахи»	305	4	5	243
Независимые ревизионисты	813	3	67	2

Источник: Сегодня. 1931. 9 июня.

2. Итоги выборов на XVII конгресс ВСО

Список	Рига	Провинция	Всего
Сионисты-социалисты	541	1000	1541
Общие сионисты	216	291	507
Ревизионисты	73	1106	1179
«Мизрахи»	387	495	882
Независимые ревизионисты	951	252	1203

Источник: Сегодня. 1931. 11 июня.

2. Итоги выборов на XVIII конгресс ВСО

Список	Подано голосов	Количество мандатов
Сионисты-социалисты	6297	2
Общие сионисты	2721	2
Ревизионисты (Жаботинский)	3336	2
«Мизрахи»	991	—
Ревизионисты (Гроссман)	50	—
«Ал-Гамишмар»	77	—

Источник: Сегодня. 1933. 24 июля.

3. Итоги выборов на XVIII конгресс ВСО

Населенный пункт	Список							Всего
	Сионисты-социалисты	Общие сионисты	Ревизионисты (Жаботинский)	«Мизрахи»	Ревизионисты Курземе и Земгале	Ревизионисты и Особый союз	Среднее сословие и «Ал-Гамишмар»	
1	2	3	4	5	6	7	8	9
Акнисте	16	1	2	1	—	—	—	20
Ауце	2	84	—	2	—	4	—	92
Балтинава	26	6	20	7	—	—	—	59
Бауска	168	48	2	16	—	133	1	368
Варакляны	123	2	56	4	—	—	—	185
Виляны	96	1	63	—	—	—	—	160
Ригас Юрмала	316	288	157	84	—	5	4	854
Виляка	104	1	69	4	1	—	—	179
Вентспилс	153	—	68[2]	53		—	—	274
Айзпуте	155	10	1	10	—	46	—	222
Куллига	114	43	—	3	—	90		250
Гостини	118	1	22		14	—	—	155
Даугавпилс[5]	986[1]	384	352	20	8	—	2	1752
Зилупе	96	5	84	1	—	—	—	186
Ишава	17	—	—	—	—	—	—	17
Кемери	39	50	23	12	—	4	7	135
Карсава	234	29		9	1	—	—	273
Крустпилс	120	8	110		7	—	—	245
Краслава	169	31	24	63	—	—	—	287
Лиепая	860	385	3	272	3	535	1	2059
Ликаны	159	5	24	38	—	—	—	226
Лудза	210	48		196	3	4	—	461
Елгава	288	105	3	61	147	2	—	606
Павилоста	10	—	—	11	—	2	—	23
Прейли	118	—	1	35	—	—	—	154
Резекне	422	87	197	2	—	—	1	709
Рибиниши	49	—	1	3	—	—	—	53
Рига, 1-й участок (Бялик-клуб)	532	262	115	123	1	6	25	1064
2-й участок (Еврейский клуб)	209	421	190	78	—	5	12	915
3-й участок (Московский форштадт)	278	77	63	34	—	2	11	465
4-й участок («Брит-Трумпельдор»)	157	104	255	26	4	7	12	565
Салдус	85	9	—	1	—	8	—	103
Субате	35	—	4	1	—	—	—	40
Талси		84	35	—	5	105	—	229
Тукумс	79	6	—	29	1	61	1	177
Яунелгава	53	62	—	22	1	11	—	149
Скайстканне	8	—	—	—	—	—	—	8
Эглайне	15	—	—	—	—	—	—	15
Екабпилс	141	50	112	21	—	—	—	324
Всего	6844[3]	2648	2226[4]	1067	170	1026	77	14058
%	48,68	18,84	15,83	7,59	1,21	7,30	0,55	100,00

Источник: Сегодня. 1933. 18, 24, 25 июля, 11, 13 авг.

Примечания

[1] 60% всех голосов.
[2] В блоке со списком № 6.
[3] Около 50% всех голосов.
[4] Около 25% всех голосов.
[5] В Даугавпилсе голосовало 1753 избирателя из 2016.

4. Пропагандистская работа сионистской фракции «Мизрахи»

№ п/п	Тема (место, организация)	Лектор	Источник
1	2	3	4
1	Об утверждении Декларации Бальфура[2]	М. Нурок	Сегодня. 1920. 4 мая
2	Еврейская община Палестины	З. Вевиер, М. Тайц	Там же. 7 мая
3	«Мизрахи» и восстановление Палестины	М. Нурок, М. Левин	Там же. 1921. 20 ноября
4	Об утверждении Палестинского мандата	М. Нурок	Там же. 1922. 26 июля
5	О сионистской конференции в Карлсбаде	М. Нурок	Там же. 9 сент.
6	О восстановлении Палестины и фонде «Керен-Гаесод»	М. Нурок, М. Левин	Там же. 15 дек.
7	1-я сессия Сейма	М. Нурок	Там же. 1923. 14 янв.
8	Памяти М.Нордау	М. Левин	Там же. 6 февр.
9	XIII сионистский конгресс	М. Нурок	Там же. 24, 30 мая
10	О еврейском труде	М. Нурок	Там же. 19 окт.
11	О работе «Малбиш-Арумим»	М. Нурок	Там же. 26 февр.
12	Последняя сессия Исполкома ВСО и наши перспективы на Палестину	М. Нурок	Там же. 29 марта
13	О деятельности еврейских депутатов в Сейме	М. Нурок	Там же. 4 мая
14	IV сессия Сейма и национальная автономия (Лиепая)	М. Нурок	Там же
15	О работе фонда «Керен-Гаесод»	М. Нурок	Там же. 13 мая
16	Два года работы в Литве («Керен-Гаесод»)	М. де Шалит	Там же. 13, 24, 25 мая
17	О Палестине и фонде «Керен-Гаесод»	М. Нурок	Там же. 24 мая
18	Ортодоксия и строительство Палестины	М. Усышкин	Там же. 13 июля
19	Речь при отъезде М. Усышкина	М. Левин	Там же. 15 июля
20	Исполком ВСО о Еврейском агентстве	М. Нурок	Там же. 1 авг.
21	О положении евреев и помощи (Лондон)	М. Нурок	Там же. 2 авг.
22	Доклад в Лиепае	М. Нурок	Там же. 18 окт.
23	Межпарламентская уния и Лига Наций (Даугавпилс)	М. Нурок	Там же. 25 окт.
24	О Декларации Бальфура	М. Нурок	Там же. 26 окт.
25	Меньшинственный вопрос в Межпарламентской лиге и Лиге Наций (совет старейшин еврейского общественного собрания и общество «Ахдут»)	М. Нурок	Там же. 4 нояб.
26	Здоровье и труд	М. Нурок	Там же. 22, 25 нояб.
27	Слово о Я. И. Мазе[3]	М. Нурок	Там же. 31 дек.
28	Выступление на конференции общества «Бар-Кохба»	М. Нурок	Там же. 1925. 8 янв.
29	Последние известия из Палестины	И. Плессер	Там же. 10, 11 янв.
30	Наши задачи	М. Нурок	Там же
31	О «Мизрахи», Тель-Авиве, Палестине	М. Нурок	Там же. 16 янв.
32	Палестина на сегодняшний день	М. Нурок, М. де Шалит	Там же. 17 янв.
33	IV сессия Сейма и меньшинственный вопрос	М. Нурок	Там же
34	Национальный Дом в Палестине (Елгава)	М. де Шалит	Там же. 8 февр.
35	Предвыборное собрание	М. Нурок	Там же. 25, 27 февр.
36	Об И. Трумпельдоре	М. Нурок	Там же. 4, 7 марта
37	Об автономии	М. Нурок	Там же. 26, 27 марта
38	О значении открытия Еврейского университета в Иерусалиме	М. Нурок	Там же. 1, 2 апр.
39	О еврейской автономии	М. Нурок	Там же. 24 апр.
40	О еврейской благотворительности	М. Нурок	Там же. 26 мая
41	Памяти Теодора Герцля	М. Нурок	Там же. 12 июля
42	Впечатления и итоги XIV сионистского конгресса	М. Нурок	Там же. 9 сент.
43	О таможенном тарифе	М. Нурок	Там же. 22 февр.
44	О деятельности в Сейме (Лиепая)	М. Нурок	Там же. 25 марта
45	О Еврейском университете в Иерусалиме	М. Нурок	Там же
46	Меньшинственный блок и меньшинственная политика («Ахдут»)	М. Нурок	Там же. 31 окт.
47	Выступление на общественном суде над последней еврейской эмиграцией	М. Нурок	Там же. 5 дек.
48	Палестинский митинг	М. Нурок	Там же. 1927. 23 февр.
49	О значении деятельности корпорации «Ветулия»	М. Нурок	Там же. 24, 25 марта
50	Памяти Теодора Герцля	М. Нурок	Там же. 1928. 7 июля

1	2	3	4
51	О работе фонда «Керен-Гаесод»	М. Нурок	Там же. 5 нояб.
52	Приветствие на 10-летии общества «Маккаби»	М. Нурок	Там же. 10 дек.
53	Палестина была и должна быть еврейской (Даугавпилс)	М. Нурок	Там же. 4, 7 дек.
54	Речь на 6-летии организации «Брит-Трумпельдор»	М. Нурок	Там же. 1930. 7 янв.
55	Речь на дискуссии по докладу М.Гроссмана о ревизионизме	М. Нурок	Там же. 13 янв.
56	Памяти А. Д. Бальфура	М. Нурок	Там же. 23, 24 марта
57	Об участии евреев в борьбе за независимость Латвии	М. Нурок	Там же. 18, 27 мая
58	Речь на юбилее Союза еврейских ремесленников	М. Нурок	Там же. 12 окт.
59	О деятельности «Малбиш-Арумим»	М. Нурок	Там же. 1932. 25 янв.
60	О помощи Рижскому еврейскому ремесленному училищу	М. Нурок	Там же. 21 февр.
61	О Палестине	М. Нурок	Там же. 17 мая
62	Палестина (Даугавпилс, Большая хоральная синагога)	М. Нурок	Двин. голос. 1932. 31 мая
63	Речь памяти евреев, павших в борьбе за независимость Латвии	М. Нурок	Сегодня. 1932. 19 нояб.
64	Сейм и правительство	М. Нурок	Там же. 1933. 28 марта
65	Против антисемитизма в Германии	М. Нурок	Там же. 5 апреля
66	Меньшинственный вопрос и евреи в Германии («Ахдут»)	М. Нурок	Там же. 16 апр.
67	Критика организации «Гехалуц»	М. Нурок	Там же. 15 авг.
68	Современная Палестина	М. Нурок	Сегодня вечером. 1935. 5 дек. ГИАЛ ф.3724, оп 560-с., л. 43, 155;
69	I Всемирный еврейский конгресс	М. Нурок	Там же, л. 129—130 (16 нояб. 1936 г.)
70	О XX конгрессе ВСО (Либавы)	М. Нурок	Там же, л. 8 (сент. — окт. 1937 г.)
71	О XX конгрессе ВСО (Тукумс)	В. Рабинович	Там же
72	О XX конгрессе ВСО (Вентспилс)	И. Винник	Там же
73	О XX конгрессе ВСО (Карсава)	Ш.-Х.Гарфинкель	Там же
74	XX сионистский конгресс в Цюрихе	М. Нурок	Там же, л. 7 (22 сент. 1937 г.); д. 5609-с, л. 151

75	О XX конгрессе ВСО в Цюрихе (Даугавпилс)	Ш.-Х. Гарфинкель	Там же, ф. 3724, оп. 1, д. 5608-с., л. 7 (22 сент. 1937 г.)
76	О XX конгрессе ВСО в Цюрихе	И. Винник	Там же, д.5609-с, л. 152 (23 сент. 1937 г.)
77	О XX конгрессе ВСО в Цюрихе (Краслава)	И. Винник	Там же. д. 5608-с, л. 7 (23 сент. 1937 г.)
78	О XX конгрессе ВСО в Цюрихе (Лудза)	И. Винник	Там же
79	XX сионистский конгресс в Цюрихе (Лиепая)	М. Нурок	Там же, л.7 (3 окт. 1937 г.)
80	О XX конгрессе ВСО (Даугавпилс)	М. Нурок	Наш Даугавпилс. голос. 1937. 22 окт. ГИАЛ. ф. 3724, оп. 1, д.5609-с, л.147
81	Палестина (Лиепая)	М. Нурок	Там же, л. 11, 12 (21 нояб. 1937 г.)
82	Палестина (Вентспилс)	М. Нурок	Там же, л. 14—15
83	Привет из Палестины (Даугавпилс)	М. Грос	Наш Даугавпилс. голос. 1937. 23 нояб.
84	Достижения фонда «Керен-Гаесод» в Палестине	И. Шпринцак[4]	ГИАЛ, ф.3724, оп. 1, д. 5609-с, л. 156,158 (5 дек. 1937 г.)
85	К 20-летию Декларации Бальфура	...	Там же, л.159, 160 (9 янв. 1938 г.)
86	О деятельности в Латвии на благо Палестины	М. Нурок	Там же, л.162 (9 февр. 1938 г.)
87	Лига Наций о создании еврейского государства в Палестине	Н. Гольдман	Там же
88	Будущее Палестины	М. Нурок	Там же, л. 164 (12 февр. 1938 г.)
89	О палестинском строительстве	Н. Гольдман	Там же, л.17, 18 (8 мая 1938 г.)
90	О перспективах создания еврейского государства	М. Нурок	Там же., л. 22 (17 мая 1938 г.)
91	Выступление на съезде по проблемам строительства Палестины	М. Нурок	Сегодня. 1938. 24 окт.
92	Приветствие на 10-летии Союза воинов-евреев — участников освободительной войны	М. Нурок	Там же. 14 нояб.

1	2	3	4
93	Палестинский вопрос накануне разрешения	В. Гольц	Там же. 7, 8 дек.
94	Новые задачи и пути сионизма	М. Гроссман[5]	ГИАЛ, ф. 3724, оп. 1, д. 5609-с, л. 165, 170
95	О «Керен-Гассод» и Палестине (Лиепае)	М. Нурок	(16 февр. 1939 г.) Там же, л. 172
96	Будущее Палестины. О фонде «Керен-Гассод» и Палестине (Резекне)	М. Нурок	(16 февр. 1939 г.) Сегодня. 1939. 19 февр.; ГИАЛ, ф.3724, оп. 1, д. 5609-с, л. 169
97	Будущность Палестины. О фонде «Керен-Гассод» и Палестине (Даугавпилс)	М. Нурок	Наш Даугавпилс. голос. 1939. 24 февр.; ГИАЛ, ф. 3724, оп. 1, д. 5609-с, л. 170
98	Речь на открытии памятной доски воинам-евреям, павшим за независимость Латвии (Большая хоральная синагога в Лиепае)	М. Нурок	Сегодня. 1939. 21 марта
99	Будущность Палестины (Лиепая)	М. Нурок	Там же. 15 апр.
100	Память Теодора Герцля	М. Нурок	Там же. 6, 7 июля
101	Приветствие на конференции общества «Герцлия»	М. Нурок	Там же. 1940. 23 янв.
102	О строительстве Палестины	М. Нурок	ГИАЛ, ф. 3724, оп. 1, д. 5607-с, л. 43 (3 марта 1940 г.)
103	Еврейский народ и Палестина	М. Нурок	Там же, л. 46 (13 мая 1940 г.)
104	Еврейский народ и Палестина (Лиепая)	М. Нурок	Там же. л. 46 (15 мая 1940 г.)

[1] Если место выступления не оговорено, выступление состоялось в Риге.
[2] Тематика некоторых выступлений дана условно, исходя из содержания.
[3] Я. И. Маэс — московский раввин, с которым М. Нурок был в дружеских отношениях и вместе работал, когда жил в Москве.
[4] И. Шпринцак — член директората фонда «Керен-Гассод» в Иерусалиме и председатель Еврейского агентства.
[5] М. Гроссман — сионист-ревизионист, член Исполкома ВСО.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. примеч. 6 на с. 15.
[2] Наш Даугавпилс. голос. 1938. 22 июля.
[3] «Керен-Гассод» (пер. «основной фонд») — главный финансовый орган Всемирной сионистской организации и Еврейского агентства (см. примеч. 44); основан в 1920 г. в Лондоне. — *Ред.*
[4] Сегодня. 1930. 19 нояб.
[5] Там же. 1920. 13 мая.
[6] Найе велт. 1928. 29 сент. (На идише).
[7] Курземе — историко-этнографическая область Латвии, ранее — западная часть Курляндской губернии в Российской империи. — *Ред.*
[8] Сегодня. 1931. 1 окт.
[9] Прилож. 1—4; см. также: Евреи в Даугавпилсе. Даугавпилс, 1993. С. 209, 215—216.
[10] Найе велт. 1928. 17 февр.
[11] Сегодня.1925. 28 февр.
[12] Иврит — современная модификация древнееврейского языка, ныне официальный язык государства Израиль; вытесняет идиш — бытовой и литературный язык ашкеназских евреев (см. примеч. 16 на с. 195), сложившийся на базе одного из диалектов немецкого языка в X—XIV вв. — *Ред.*
[13] Подробнее об этих дискуссиях см.: *Гельцер Ш.* Сравнение судеб языков иврит и идиш в XX столетии // Еврей в меняющемся мире: Материалы 1-й Междунар. конф. Рига, 28—29 авг. 1995 г. Рига, 1996. С. 144—152.
[14] *Итай А., Нейштат М.* Через три подполья: Из истории халуцианского движения «Нецах» в Латвии. [Иерусалим], 1976. С. 24.
[15] См. примеч. 16 на с. 224.
[16] Основная школа — в 20-30-е гг. в Латвии давала обязательное бесплатное 6-летнее образование. — *Ред.*
[17] Сегодня. 1936. 2 нояб.
[18] Там же. 1936. 2 нояб.; 1937. 8 нояб.
[19] Государственный исторический архив Латвии (далее ГИАЛ), ф. 3724, оп. 1, д.5607-с, л. 48; д. 5608-с, л. 11—12. д. 5609-с, л. 163—164.
[20] Там же, д. 5609-с. л. 163—164
[21] Там же, д. 5607-с. л. 48
[22] Латвия на грани эпох. Рига, 1990. [Вып.] 4. С.158; Reliģija. Vēsture. Dzīve. R., 1993. 191. lpp.
[23] Декларация министра иностранных дел Великобритании А. Д. Бальфура от 2 ноября 1917 г. о том, что британское правительство «относится благосклонно к восстановлению национального очага для еврейского народа в Палестине и приложит все усилия к облегчению достижения этой цели». — *Ред.*
[24] Сегодня. 1934. 22 янв.
[25] *Итай А., Нейштат М.* Указ. соч. С. 28.
[26] Приложение 2.
[27] Гольдман Нахум — представитель Еврейского агентства (см. примеч. 45) в Лиге Наций, президент Всемирной сионистской организации (1956—1968), президент Всемирного еврейского конгресса (1949—1978).
[28] Общие сионисты — либеральное крыло в мировом сионистском движении, возникшее в 1907 г. в рамках Всемирной сионистской организации из подавляющего большинства ее членов, не примкнувших ни к одной из сложившихся к тому времени фракций — религиозной и социалистической (впоследствии к ним добавилось националистическое направление). — *Ред.*

[29] Сионисты-ревизионисты — политическое течение в сионистском движении радикально-националистического толка; зародилось в начале 20-х гг. (подробнее см.: *Равдин Б.* К истории рижского «Бетара» // Рижский альманах. Рига, 1997. Кн. 5. С. 38—70). — *Ped.*

[30] Трумпельдор Иосиф (1880—1920) — командир еврейской самообороны в Палестине (1920 г.), был смертельно ранен в вооруженном столкновении с арабами; его именем была названа молодежная военизированная организация сионистов-ревизионистов (сокращ. «Бетар»; см. примеч. 29). — *Ped.*

[31] Сегодня. 1930. 7 янв.

[32] «Ахдут» (др.-евр. «единство») — беспартийная политическая организация интеллигенции сионистского направления.- *Ped.*

[33] Сегодня. 1927. 24, 27 марта.

[34] Общество ремесленного труда (ОРТ) — филантропически-просветительная организация, основанная в 1880 г. в Петербурге как Общество ремесленного и земледельческого труда среди евреев России; с 1921 г. — всемирная еврейская организация. — *Ped.*

[35] См. примеч. 2 на с. 14.

[36] Общество здравоохранения евреев (ОЗЕ) — организация, ставящая целью заботу о детях, здравоохранении и гигиене еврейского населения; основана в 1912 г. в Петербурге, с 1925 г.- действует в рамках Медицинской комиссии «Джойнта» (Американского объединенного еврейского комитета по распределению фондов); аккредитирована при ООН и Всемирной организации здравоохранения. — *Ped.*

[37] Сегодня 1931. 27 мая; 1938. 2 дек.; и др.

[38] «Бар-Кохба», «Маккаби», «Гатхио» — молодежные сионистские организации. — *Ped.*

[39] «Цеирей-Цион» — немарксистская социалистическая партия сионистской ориентации. — *Ped.*

[40] ГИАЛ, ф.3724, оп. 1, д. 3757-с, л.19.

[41] Там же, л. 8

[42] Там же, л. 39, 40.

[43] Сегодня. 1932. 23 дек.

[44] Еврейское агентство, или «Сохнут», — международная еврейская организация, осуществляющая связь между евреями Израиля и стран рассеяния с целью развития и заселения Израиля. Название и функции агентства были определены Лигой Наций в июле 1922 г. — *Ped.*

[45] Там же. 1938. 23, 24 окт.

[46] Деятелем «Мизрахи» был также старший брат М. Нурока Арон-Бер (1875—?), депутат III Сейма, главный раввин Лиепаи. Левая печать на идише иронически называла партию «Мизрахи» «компанией братьев Нуроков».

[47] Сегодня. 1927. 15 марта.

[48] Там же. 1930. 21 июня.

[49] Latvijas Republikas Saeimas stenogrammas. — R., [b. g.] (далее: Saeimas stenogrammas). I Saeima, 1. sesija. 88. lpp.

[50] Ibid. IV Saeima, 8. sesija. 75. lpp.

[51] Ibid. II Saeima, 6. sesija, 178. lpp.

[52] Ibid.

[53] Сегодня. 1925. 20 янв.; Saeimas stenogrammas. I Saeima 1. sesija. 88. lpp.; IV Saeima. 6. sesija. 559—560. lpp.; 9. sesija. 922 lpp.

[54] Ibid. IV Saeima. 6. sesija. 823. lpp.

[55] Сегодня. 1925. 27 окт.

[56] См. примеч. 8 на с. 261.

Айварс Странга
Рига, Латвия

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ПО ТЕМЕ «ХОЛОКОСТ»

Со времени нашей прошлой конференции «Евреи в меняющемся мире»[1] среди многих других изданий, затрагивающих тему Холокоста, вышло два значительных исследования, которые вызвали оживленную дискуссию и которые будут предметом обсуждения и впредь.

Первым из них является уже получившая известность книга Даниэля Голдхагена «Палачи по воле Гитлера. Простые немцы и Холокост». В Германии книга стала не только научным, но и политическим событием, вызвавшим горячие споры. Сначала (книга была издана в США и Англии в 1996 г., а в переводе на немецкий вышла в Германии в 1997 г.) почти вся научная и политическая элита эту книгу не признавала, однако после, можно сказать, триумфального курса лекций и дискуссий Д. Голдхагена в Германии она была вынуждена смягчить свою позицию[2].

Я бы хотел обратить внимание на два тезиса Д. Голдхагена. Первый является основным в его работе и вызывает острые дебаты. По мнению Д. Голдхагена, антисемитизм в Германии был не только широко распространен уже до прихода Гитлера к власти, в XIX—XX вв. Во всем немецком обществе и культуре глубоко укоренился самый страшный вид антисемитизма, который этот автор называет «ликвидационным антисемитизмом» *(eliminationist antisemitism)*; нацистский антисеметизм был вплетен в структуру морали немецкого общества, и уничтожение евреев не только допускалось, но даже считалось желательным и справедливым[3]. Сколь бы ни было радикальным это мнение, оно не ново — новым скорее является очень энергичное его изложение. Уже в 50-е гг. два видных французских автора — Филипп Арьес и Леон Поляков в своих исследованиях, которые были одними из первых посвященных Холокосту и более широко —

Перевод с латышского.

истории антисемитизма, подчеркнули необходимость изучения всей истории европейской духовной культуры *(l'histoire des mentalités)*, в которой расцвел антисемитизм[4]. Однако упор не делался лишь на одержимости немцев уничтожением только евреев. Тем не менее точка зрения, сходная с мнением Д. Голдхагена, встречались во многих работах. Упомяну лишь несколько из них.

В начале 90-х гг. под редакцией директора Мемориального музея Холокоста (США) М. Бернбаума вышла книга «Мозаика жертв: Преследования и убийства неевреев нацистами», в 23 эссе которой авторы из разных стран охватили не только Холокост, но и истребление неевреев. Было обращено внимание и на такие противоречивые вопросы, как польский антисемитизм и еврейская полонофобия, а также украинский коллаборационизм и украинское сопротивление нацистской оккупации. Два главных вопроса, поставленных авторами эссе, таковы: опиралась ли политика немцев по отношению к евреям на консенсус в Европе, и был ли Холокост частью исторического движения, целью которого было достижение этнической однородности? На оба вопроса автор главного, вводного эссе Ричард Рубинштейн дает утвердительный ответ. По его мнению, европейцы были близки к общему мнению о необходимости исключения евреев из общества стран проживания, и это желание, даже если оно не всегда выражалось, было равноценно желанию их уничтожить. Большинство немцев, подчеркивает Р. Рубинштейн, считали инородными телами даже полностью ассимилированных евреев, чье уничтожение позитивно повлияло бы на немецкую нацию.

Как отметил рецензент упомянутого сборника, для Р. Рубинштейна характерна тенденция приписывать глубокие, даже неосознанные мотивы геноцида целым общественным институтам и культурам[5].

В определенной мере это мнение нашло подтверждение в отношении Венгрии в двухтомнике по истории Холокоста в Венгрии, вышедшем в 1994 г. в США[6]. В нем подчеркнуто, что после того, как 19 марта 1944 г. Германия оккупировала Венгрию, венгерские чиновники, полицейские и представители старой элиты стали не только с энтузиазмом и грубо выполнять приказы оккупантов, но нередко проводили террор против евреев без распоряжения оккупантов. Серьезный знаток истории Венгрии Иштван Деак считает, что подобный энтузиазм в драконовском осуществлении антисемитизма коренится в националистической политике авторитарного режима, правившего до оккупации

в Венгрии, как и в других странах. Ни один авторитарный режим в Европе не желал проводить хоть сколько-нибудь нейтральную, не говоря уже о благожелательной, политику по отношению к евреям, поскольку она не была бы популярной в странах, где в обществе широко распространен антисемитизм. Все авторитарные режимы были одержимы идеей «национального единства» и желали избавиться от меньшинств. По мнению И. Деака, существует причинно-следственная связь между ксенофобской и националистической политикой, проводимой авторитарными режимами, и развернутым нацистами Холокостом[7].

Не ставя перед собой задачу упомянуть все вышедшие в последнее время труды, посвященные вопросу о глубине и величине антисемитизма в Германии и других странах, признаюсь, что и не смогу дать полный обзор многочисленной литературы по этой теме. Отмечу лишь, что такие получившие всемирное признание авторы, как Клаус Фишер («Нацистская Германия: Новая история»[8]) и Генри Фридлендер («Источники нацистского геноцида: От эвтаназии до окончательного решения»[9]), очень убедительно доказали, что крайние формы антисемитизма очень быстро распространялись среди молодежи Германии — в начале 30-х гг. 4,3 млн молодых людей принадлежали к различного толка организациям, большинство из которых были националистическими и верными «народным» (*Volkisch*) идеям и антисемитизму.

С мнением Д. Голдхагена о широком распространении «ликвидационного» антисемитизма в немецком обществе еще до прихода Гитлера к власти не соглашаются не только в Германии, с ней не согласен и серьезный автор из США Сол Фридлендер. В своем объемистом труде «Нацистская Германия и Еврей. Т.1: Годы преследований, 1933—1939»[10] он указывает, что в отношении евреев существовала широкая гамма отношений и чувств, включая по-настоящему глубокий традиционный антисемитизм, однако большинство немцев не выступали за насилие и уничтожение.

Заканчивая этот краткий обзор основных выводов Д. Голдхагена, хотелось бы отметить в общем хорошо известные факты: Холокост был задуман и спланирован нацистской Германией, Гитлером[11]. Планы нацистов получили достаточно широкую поддержку как в Германии, так и в оккупированных и даже в не оккупированных ею (пока) странах (еще до полной военной оккупации Франции режим Виши в 1940—1942 гг. осуществлял ре-

шительную антисемитскую политику, что являлось свободны
выбором этого режима). Разногласия или различия во мнения
существовавшие в Германии, в оккупированных ею странах ид
в странах-сателлитах, относились к тому, как далеко следует ид
ти в антисемитизме — уничтожить всех евреев; уничтожить час
тично (к примеру, режим Виши вначале депортировал из Фран
ции, т. е. отправил в Освенцим, лишь зарубежных евреев, нашед
ших прибежище во Франции); депортировать, заточить в тюрь
мы, но не уничтожить и т. д. Верх, однако, взяла идея полного
уничтожения.

Второй тезис Д. Голдхагена, достойный внимания, не стал предметом особого интереса автора, однако он, несомненно, за интересует многих. Этот тезис звучит так: «Важнейшими нацио нальными группами, ставшими пособниками немцев в уничтожении евреев, были украинцы, латыши и литовцы, о которых можно сказать две вещи. Они вышли из культур, которые были глубоко антисемитичны, и, насколько мы знаем людей, бывших пособниками немцев, можно предположить, что многих из них воодушевляла страстная ненависть к евреям»[12]. Сам Д. Голдхаген признает, что еще необходимо провести большую работу по исследованию участия украинцев, латышей и литовцев в Холокосте. Заметим, что следует провести не меньшую работу, чтобы доказать, действительно ли культуры упомянутых народов были столь глубоко антисемитскими; и еще большую — чтобы узнать, какой вид антисемитизма в них доминировал — действительно ли «ликвидационный». Существующая база данных, на основе которой Д. Голдхаген сделал свои заключения по Латвии и Литве, неполная. Суждение об украинцах также является односторонним, во всяком случае, в данном контексте. Несомненно участие украинцев в уничтожении евреев и еще более широкое участие банд украинских националистов в уму не постижимых зверствах против мирного населения Волыни и Галиции. Но ни в коем случае нельзя забывать и то, что из общей численности населения — 36 млн — в результате германской оккупации погибло 600 тыс. евреев и не менее 3 млн украинцев (что, разумеется, не опровергает то, что лишь евреи были подвергнуты поголовному уничтожению); 2,4 млн украинцев были угнаны на работу в Германию, сотни тысяч их были уничтожены советскими репрессивными органами после 1944 г. Потери населения Украины были в процентном отношении третьими по величине после Белоруссии и Польши — 16,7 % жителей (в Белоруссии они составили 24,3 %, а в Польше — 19,6 %). Бес-

прецедентный характер Холокоста не будет принижен, если мы упомянем и эти цифры[13].

Второй наиболее крупный труд, вышедший за время, прошедшее с нашей первой конференции, посвящен именно Латвии и потому имеет особое значение. Это книга американского историка латышского происхождения А. Эзергайлиса «Холокост в Латвии, 1941—1944. Отсутствующий центр» — не только первый, по-настоящему научный фундаментальный труд, посвященный данному вопросу. В силу своего объема и серьезности содержания он еще долгое время будет оказывать влияние на изучение Холокоста в Латвии.

Однако две группы вопросов остаются без ответа даже после прочтения столь объемистого труда. Первая группа включает вопросы, относящиеся непосредственно к участию латышей в уничтожении евреев как в Латвии, так и за ее пределами. Они следующие.

Имели ли в Латвии место расстрелы евреев до прихода германской армии (как это, несомненно, происходило в Литве, где убийства евреев начались уже 25 июня, еще до прихода немцев)? А. Эзергайлис считает, что нет, однако мы до сих пор встречаемся с довольно распространенным мнением, что да.

Имели ли место расстрелы евреев по инициативе латышей после прихода немцев? Сколько евреев погибло в Рижской хоральной синагоге, которая была сожжена 4 июля 1941 г. будущей «командой Арайса»[14]?

Очевидно, что дальнейшего исследования требуют и такие вопросы, как уничтожение евреев в малых городах Латвии, участие команды Арайса в расстрелах евреев в Белоруссии, участие 18-го латышского полицейского батальона в расстреле евреев в Белоруссии (следует провести дальнейшие исследования участия этого батальона в расстреле евреев Слонима 18 августа 1942 г.), а также деятельность двух латышских полицейских батальонов в Варшаве с конца июля по сентябрь 1942 г. По заключению Ч. Р. Браунинга из Тихоокеанского лютеранского университета (США) (в известном труде о 101-м немецком резервном полицейском батальоне, личный состав которого, включавший уже немолодых людей, убил десятки тысяч евреев в Польше), эти два латышских батальона вместе с украинским отрядом и немецким резервным полицейским батальоном участвовали в одной из самых крупномасштабных, если не в самой крупной, отдельных акций Холокоста, во время которой более 300 тыс. евреев из Варшавского гетто были отправлены в газовые камеры

Треблинки. Латышские полицейские не только охраняли территорию гетто, но и выгоняли евреев из их домов и гнали их к железнодорожным составам, отправлявшимся прямиком на фабрику смерти[14]. Дальнейшему изучению подлежат и такие сложные вопросы, как мотивация и объяснение действий убийц и их подручных.

Другая группа вопросов касается еще более широкого и многообразного круга проблем и включает в себя такие из них, как отношение к евреям в Латвии до 1941 г., виды антисемитизма и его распространенность, отношение латышей к Холокосту — во время немецкой оккупации, в советское время и в независимой Латвии. Как уже упоминалось, Д. Голдхаген охарактеризовал латышей и литовцев как очень антисемитские нации. Еще до выхода книги Д. Голдхагена более осторожный вывод сделал Анатоль Ливен, английский журналист, действительно хорошо знакомый с историей Литвы, — его книга «Балтийская революция», которая хотя и не вполне академическая, но это и не просто журналистика. По мнению А. Ливена, католическое духовенство Литвы, весьма заметно представленное в первом и втором поколениях литовской интеллигенции, принимало определенное участие в переносе антисемитизма из полного предрассудков сознания крестьян в литературную культуру Литвы и в литовский национализм. Поэтому, считает А. Ливен, антисемитская и националистическая культура не может быть освобождена от частичной моральной ответственности за то, что убийства евреев в Литве начались еще до прихода немцев, а Холокост воспринимался с большим равнодушием[15].

Мнение А. Эзергайлиса относительно Латвии совершенно иное: с его точки зрения, в Латвии, даже во время авторитарного режима К. Ульманиса, антисемитизм был распространен довольно мало и Латвию можно характеризовать, особенно в 20-е гг., как филосемитскую страну[16]. К сожалению, филосемитских стран в Европе не было. Антисемитизм был довольно широко распространен и в Латвии — об этом я писал в своей книге «Евреи и диктатуры в Прибалтике, 1926—1940»[17].

Думаю, что эта наша конференция и будущие конференции обратят серьезное внимание на изучение истории антисемитизма в Латвии. Соглашусь с мнением А. Эзергайлиса, что антисемитизм не был единственным мотивом, заставлявшим убийц участвовать в расстрелах, — так же, как и не каждый антисемит был убийцей. История антисемитизма в Латвии является темой, изучение которой только началось[18].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] 1-я Международная конференция «Евреи в меняющемся мире» прошла в Риге 28—29 августа 1995 г. — *Ped.*

[2] *Jaffe J.* Goldhagen in Germany // N.Y. Rev. Books. 1996. Nov. 28.

[3] *Goldhagen D. J.* Hitler's willing executioners: Ordinary Germans and the Holocaust. L., 1997.

[4] *Delacampagne Ch.* Léon Poliakov: Un specialiste de l'analyse l'antisemitisme // Le Monde. 1997. 10 dec.

[5] *Deak I.* Witnesses to evil // N.Y. Rev. Books. 1997. June 26.

[6] *Braham L.* The politics of genocide: The Holocaust in Hungary [N.Y.], 1994. Vol. 1—2.

[7] *Deak I.* Memories of hell // N.Y. Rev. Books. 1997. June 26.

[8] *Fisher K. P.* Nazy Germany: A new history. N.Y., 1995.

[9] *Friedlander H.* The origine of Nazy genocide: From euthanasia to the final solution. [S. l.], 1995.

[10] *Friedlander S.* Nazi Germany and the Jew. N.Y., 1996. Vol. 1: The years of persecution, 1933—1939.

[11] Здесь не затрагивается вопрос о том, существовал ли письменный приказ Гитлера о поголовном уничтожении евреев. После нашей конференции уже появились новые исследования. Прежде всего следует отметить немецкого автора Кристиана Герлаха, указавшего на дату 12 декабря 1941 г., когда Гитлер лично принял решение уничтожить евреев на всех оккупированных Германией территориях, а также в самой Германии (*Weil N.* L'ordre d'exterminer les juifs d'Europe aurent ètè donnè par Hitler en decembre 1941 // Le Monde. 1998. 24 Janv.).

[12] *Goldhagen D. J.* Op. cit. P. 77.

[13] См. блестящую статью Нормана Дэвиса «Неправильно понятая победа в Европе» (*Dorrier N.* The misunderstood victory in Europe // N.Y. Rev. Books. 1995. May 25).

[14] J. Baltic Studies. Book Rev. 1997. Vol. 28. № 2. P. 185—186.

[15] *Liven A.* The Baltic Revolution: Estonia, Latvia, Lithuania and the path to independence. L., 1994. P. 144, 158.

[16] *Ezergailis A.* The Holocaust in Latvia, 1941—1944: The missing center. Riga [1966]. P. 65.

[17] *Strenga A.* Ebreji un diktatûras Baltijâ (1926.—1940. gads). R., 1997.

[18] Уже после нашей конференции, в 1998 г., историк К. Кангерис высказался, что автор этих строк продолжает утверждение Д. Голдхагена о латышах как о глубоко антисемитской нации, что способствовало Холокосту в оккупированной Латвии: «...первым примером подтверждения подобного тезиса является работа А. Стренги «Евреи и диктатуры в Прибалтике», в которой косвенно высказано мнение, что антисемитизм во времена первой республики (Латвийской.— *Ped.*) и Ульманиса предворял собой Холокост в Латвии» (Lauku Avîze. 1998. 14. jûl.). Никогда не утверждал, что антисемитизм 20—30-х гг. привел непосредственно к Холокосту, однако считаю, что антисемитизм в Латвии был достаточно распространен и его изучение следует проводить без каких-либо стереотипов.

Мирьям Залманович
Хайфа, Израиль

КАТАСТРОФА ЕВРЕЕВ ЛАТВИИ

К 1935 г. (год последней предвоенной переписи населения) в Латвии проживало 93 479 евреев, из которых 43 672 жили в Риге. Еврейская община отличалась высокой активностью и организованностью. Существовали еврейские партии и общества, учебные, медицинские, культурные и религиозные учреждения, спортивные общества и клубы, выпускались печатные издания на идише и иврите, евреи избирались в латвийский парламент — Сейм, на встречи с активистами партий в 20—30-е гг. приезжали видные деятели мирового сионистского движения Владимир (Зеев) Жаботинский и Давид Бен-Гурион. Особенных демографических изменений в жизни латвийской еврейской общины не происходило до 1941 г.

В 1940 г., после установления в Латвии советской власти, были запрещены еврейские партии, студенческие объединения, организации с сионистской направленностью, закрывались библиотеки и школы, язык иврит оказался вне закона, вместо прежнего еврейского театра был организован другой, более удобный и полезный для новой власти.

Вслед за этим началась депортация. Несколько тысяч «политически неблагонадежных» латвийских евреев были депортированы из республики[1]. Многие главы семей и одинокие мужчины были направлены в так называемые «исправительно-трудовые лагеря», а остальные члены семей — на особые поселения. Большинство лагерей находилось в России, как, например, Вятлаг, куда были заключены в основном евреи Лиепаи и маленьких городков Земгале и Латгале. Некоторые были отправлены в воркутинские лагеря, а большинство евреев, арестованных в Риге и Даугавпилсе, были высланы сначала в лагерь Юкново, а затем, с приближением германской армии, переведены в соликамские лагеря на Урале (северо-восточней Перми). Судьба заключенных лагерей сложилась трагически — многие из них умерли в течение первых месяцев заключения от голода, болезней и непосильных работ. Весной 1942 г. власти начали разбирать дела заключенных, оставшихся к тому времени в живых: «тройки» выносили приговоры. Многие латвийские евреи признавались социально опасными элементами, так как являлись владельцами фабрик, магазинов, лесопилок и т. д. Члены сионистских организаций и еврейских партий были осуждены за контрреволюционную деятельность. В июне—сентябре того же года рассматривались дела оставшихся высланных латвийских евреев. Многие из них приговаривались к ссылке на длительные сроки, а с начала 1943 г. ссылались также заключенные, признанные нетрудоспособными по состоянию здоровья. По окончании срока ссылки или по факту амнистии уже после второй мировой войны евреи Латвии возвращались на родину, поселяясь в основном в Риге, однако были и те, кто предпочел остаться в России и других республиках СССР. Большинство же латвийских евреев ожидала другая участь

С началом военных действий (а на территории Латвии они начались в день нападения Германии на Советский Союз — 22 июня 1941 г.) и отступлением советских войск потянулась и вереницы еврейских беженцев. Группами и поодиночке покидали они Латвию в первые дни войны. Основными направлениями движения были: Псков, а далее Вологда, Ярославль, Иваново и Киров; из Резекне — через Великие Луки на Волгу, а оттуда — на Южный Урал, южные территории Сибири и в Среднюю Азию; через Эстонию и Ленинград — в основном в Западную Сибирь. Однако далеко не всем удалось преодолеть этот путь — в результате военных действий погибли около 5 тыс. еврейских беженцев из Латвии и до неоккупированных территорий Советского Союза добрались примерно 15 тыс. человек. Остальные латвийские евреи остались в захваченной немцами Латвии, в которой оккупанты сразу приступили к осуществлению своих замыслов.

В июле 1941 г. Латвия, Литва, Эстония и часть Белоруссии были объединены в особое административно-территориальное образование — рейхскомиссариат «Остланд». Его главное управление разместилось в Риге. Часть «Остланда» — генеральный округ Латвия административно подразделялся на шесть областей: город Рига (*Riga Stadt*), Рижский сельский район (*Riga Land*), Лиепая (*Libau*), Елгава (*Mitau*), Валмиера (*Wolmar*), Даугавпилс (*Dunaburg*). Во главе каждого округа стоял гебитскомиссар, и все они подчинялись генеральному комиссару с резиденцией в Ри-

ге. Эту должность занимал д-р Отто Генрих Дрекслер. Для с
рейшего осуществления империалистических целей Германии
достижения политических задач, в том числе уничтожения евр
ев, оккупационные власти создали новые военные и полице
ские формирования, состоявшие из местных жителей. Среди н
были латышская вспомогательная полиция, полицейские бат
льоны, а с 1943 г. и Латышский легион СС.

Однако следует заметить, что еще ранее действовали так н
зываемые «отряды самоохраны». Спонтанно они возникали у
в июне 1941 г., когда с отступлением Красной Армии в больш
и малых городах и сельской местности стихийно собирались от
ряды под названием «самоохрана». Во главе этих групп стоял
преимущественно бывшие офицеры латвийской армии, руково
дители военизированной националистической организации айз
саргов (латыш. *aizsargs* — защитник. — *Ред.*). Наряду с бывшим
офицерами и полицейскими в «самоохрану» вступали и предста
вители «мирных профессий». Первым проявлением «воинско
доблести» этих отрядов стала стрельба по безоружным еврей
ским беженцам, пытавшимся покинуть Латвию или настигнуты
в пути германской армией и вынужденным вернуться обратно
Разница в деятельности бойцов «самоохраны» заключалась
том, что в июле они действовали спонтанно, а с августа были
приняты на немецкую службу в качестве полицейских, получа
ли денежное довольствие и поощрения. Тогда же, в 1941 г., бы
ли созданы и другие отряды, выполнявшие подобную работу.
Среди них — печально известная команда Арайса. Позднее во
главе таких подразделений встали латвийские офицеры Волде
мар Вейс, Герберт Цукурс и др. (Некоторых их этих убийц воз
мездие настигло много лет спустя, как, например, это было в
случае с адъютантом Виктора Арайса Гербертом Цукурсом, опе
рация по уничтожению которого описана в вышедшей в августе
1997 г. в Израиле книге А. Кюнцле и Г. Шомрона «Ликвидация
палача из Риги»[2], один из авторов которой являлся участником
этой прекрасно спланированной и проведенной акции.) Все
вышеперечисленные формирования подчинялись командным
структурам германской тайной полиции и СД. Однако кроме не
мецких военных и полицейских после начала оккупации в Лат
вию стали прибывать и гражданские немцы. Многие из них бы
ли уроженцами этой страны или долгое время прожили здесь,
покинув Латвию в 1939—1941 гг. Теперь они возвращались, что
бы занять значительные посты в области администрации, фи
нансов и культуры.

Важным компонентом политики и практики уничтожения
«неугодных» была пропаганда. Одни заголовки выпускавшейся в
то время ежедневной газеты «Тевия» («Отчизна»), являвшейся
главным органом латышских коллаборационистов, дают пред
ставление о направленности данного издания: «Протоколы си
онских мудрецов», «Евреи планировали уничтожить Латвию»,
«Что говорит Адольф Гитлер о евреях», «Жизнь без евреев» и т. д.
Захлебываясь в фашиствующем антисемитизме и желании уго
дить немецким хозяевам, ей вторили «Национала Земгале» («На
циональная Земгале»), «Даугавпилс латвиешу авизе» («Даугав
пилсская латышская газета»), «Вентас Балсс» («Голос Венты»),
«Курземес вардс» («Голос Курземе») и другие издания. Нет со
мнения, что пресса вносила свою лепту в «окончательное реше
ние еврейского вопроса» в Латвии. И это «решение» неумолимо
приближалось.

13 августа 1941 г. немецкие гражданские власти выпустили
так называемые «Временные указания по обращению с еврея
ми». С немецкой педантичностью там были определены жертвы:
в первую очередь потомки минимум трех бабушек и дедушек ев
рейского происхождения (*Volljude*), затем — двух или одного. Да
лее речь шла о людях, принявших иудаизм и присоединившихся
к еврейской общине, а также о тех, кто на 20 июня 1941 г. со
стоял в браке или находился в фактических отношениях с евре
ем или еврейкой.

Надо сказать, что часть таких браков распалась ранее, с уста
новлением в Латвии советской власти в 1940 г., когда нееврей
ские члены этих семей, в особенности немцы, покидали пределы
этой страны. Некоторые расходились уже после начала немецкой
оккупации, но были и те, кто шли за своими еврейскими супру
гами в гетто и концлагеря. Однако иногда оккупанты делали ис
ключения. Так, 7 октября 1941 г. вышел секретный приказ за
подписью рейхскомиссара «Остланда» Лозе, касавшийся обраще
ния с евреями. Это приказ определял участь евреев, состоявших
в браках с неевреями. В соответствии с ним еврейские мужчины
в любом случае подлежали уничтожению, а нежелающие с ними
разводиться нееврейские супруги могли лишь разделить их
участь. Но еврейские жены арийских мужей могли сохранить се
бе жизнь при соблюдении некоторых условий. Первое — если му
жья не откажутся от них и не захотят развестись. Второе — со
гласие на стерилизацию. Эта операция проводилась во многих
клиниках Латвии в соответствии с «Нюрнбергскими законами»[3].
Соблюдение этих условий давало право еврейской женщине не

переселяться в гетто или покинуть его и легально жить со своей семьей. Впрочем, и это не всегда спасало...

Но вернемся к «Временным указаниям». Они, кроме всего прочего, содержали ряд запретов и предписаний для евреев — жителей городов Латвии. Например, им вменялось в обязанность ношение на одежде желтых шестиконечных звезд; запрещалось хождение по тротуарам; пользование любым транспортом, включая частный; посещение общественных мест, культурных мероприятий, мест отдыха и занятий спортом; ритуальный убой скота; хранение радиоприемников и пишущих машинок. Ограничивалась профессиональная деятельность врачей и запрещалась — всех юристов, ростовщиков, маклеров и мелких торговцев; аптеки же следовало перевести под управление «преданных граждан».

Еврейское имущество предписывалось сдать для содержания его «в надежных местах». Сдаче подлежали также деньги и валюта, ценные бумаги, украшения и прочие ценности. В архивах «Яд-Вашема»[4] хранятся немецкие документы, из которых видно, что к вопросу об имуществе оккупанты подошли с особой тщательностью. Там значатся оценка состояния недвижимости, фамилии хозяев, а в графе об их местонахождении напротив еврейских фамилий — зловещее «*tot*» («мертв»). А затем идет очень подробное и деловитое описание домов и квартир, количество комнат, наличие балконов и лифтов, коммунальных удобств. Далее очередь доходит до имущества, содержавшегося внутри квартир, и тогда в рейхсмарках оценивалось все — от огромного книжного шкафа, предмета гордости хозяина дома, до детской кроватки, в которой еще недавно спал еврейский ребенок. Часть этого имущества впоследствии была вывезена в Германию, что, очевидно, и имелось в виду под «надежным местом»...

Для существования еврейскому населению позволялось оставить себе минимум мебели и предметов домашнего обихода, а также деньги из расчета 20 пфеннигов на человека в день, которые также должны были быть сданы и в соответствии с «Временными указаниями» выдаваться на месяц вперед, что, разумеется, впоследствии выполнено не было.

Далее в этих «указаниях» содержался существенный раздел о необходимости очистить от евреев сельскую местность, иными словами, истребить проживавших там евреев. Однако на деле все вышеперечисленное осуществилось уже в июле — августе, т. е. еще до выхода «указаний». Так, из доклада командира эйнзацгруппы «А» от 15 октября 1941 г. следует, что в течение трех с половиной месяцев со дня оккупации Латвии было уничтожено

30 025 евреев — соответственно по районам: Рига и окрестности — 6378, районы Лиепаи — 11 860, Даугавпилса — 9845, Елгавы — 3576 и Валмиеры — 209 человек.

И вот 23 августа 1941 г. вышел приказ о перемещении в гетто, а 23 октября — распоряжение гебиткомиссара Риги, которое гласило: «Все евреи, проживающие в пределах города Риги и еще не переселившиеся в гетто, должны перейти туда до 18^{00} 25 октября 1941 г. За невыполнение этого распоряжения виновные будут строжайше наказаны». Так открылась новая страница истории Катастрофы латвийского еврейства. Впоследствии гетто были созданы и в других городах Латвии, и на глазах у большинства граждан в них изолировалось вечно гонимое меньшинство, обносилось оградой с колючей проволокой и, живя уже совсем другой жизнью, приближалось к своему последнему часу.

В ноябре и первой половине декабря начались акции массового уничтожения в Риге. Их основной жертвой стали обитатели Рижского гетто. Около 27 тыс. человек в короткое время были вывезены в леса и расстреляны. В Лиепае 14—16 декабря убивали женщин и детей, а кровавые даты даугавпилсских акций — 9 декабря 1941 г. и 1 мая 1942 г.

20 ноября 1941 г. генеральный комиссар Дрекслер отрапортовал рейхскомиссару «Остланда» Лозе: «Сельская местность во всем генеральном округе Латвии очищена от евреев».

В конце декабря в живых оставалось примерно 6000 латвийских евреев. Они были сосредоточены в основном в гетто Риги и Даугавпилса, а также в Лиепае, где гетто как такового в тот период еще не было — оно было организовано позднее, в мае 1942 г.

Вообще, созданию гетто гитлеровцы придавали большое значение: служа воплощению нацистских идей, оно отвечало и их политическим требованиям — концентрации евреев с целью контроля и последующего более быстрого их уничтожения. Гетто Латвии, кроме этого, выполняли еще одну очень важную функцию — они служили местом концентрации евреев, привезенных из Европы. Многие из этих людей попали в Латвию в конце 1941 — начале 1942 г., были они в основном из Германии, Австрии, Чехии, других европейских стран. Большинство стариков, женщин и детей было очень скоро уничтожено в Бикирниекском лесу и Юмправмуйже. Кроме того, из показаний очевидцев следует, что иностранных евреев убивали уже на станции Шкиротава, куда прибывали поезда из Европы, а также по пути следования от Шкиротавы к отведенным для временного пребывания местам — Рижскому гетто и концлагерю Саласпилс, в

который отправляли только трудоспособных. В Риге этих людей расселяли на территории так называемого «большого гетто», прежние обитатели которого, латвийские евреи, были уничтожены совсем незадолго до этого. В 1942 г. в Латвию были привезены также 650 евреев из Каунасского гетто (Литва). В феврале 1943 г., по немецким источникам, на территории Латвии находились 12 694 еврея, из которых 7784 были из Германии.

К тому времени у немцев уже имелся богатый опыт по использованию и уничтожению евреев. Очень быстро проводилась селекция. Тех, кто с германской точки зрения мог быть полезен рейху в качестве дешевой рабочей силы, отправляли в концлагеря; остальные же шанса выжить не имели. По концлагерям распределяли и трудоспособных узников расформированных гетто. Многие попали в Кайзервальд (Межапарк). Кроме оставшихся в живых латвийских евреев, туда была перевезена небольшая часть узников гетто из Вильнюса, Шяуляя и других мест. Этот лагерь просуществовал до сентября 1944 г. В мае того же года группы заключенных лагеря выводили к местам массового истребления евреев с целью вскрытия существующих там захоронений и сжигания трупов. Это была довольно распространенная тактика, применяемая немецкими фашистами для сокрытия следов военных преступлений, которую они стали использовать при приближении советских войск. Лагерь Кайзервальд продолжал существовать вплоть до его расформирования в сентябре 1944 г., после чего его нетрудоспособные узники были убиты, а трудоспособные морем перевезены в концлагеря Штутгоф (Польша), Бухенвальд, Дахау (Германия) и др. По, к сожалению, неточным данным, после войны среди этих людей в живых остались около тысячи латвийских евреев, небольшая часть которых вернулись в Латвию; многие репатриировались в Израиль, эмигрировали в США и другие страны.

Около трехсот евреев находились в Латвии к моменту ее освобождения Красной Армией. Они выжили благодаря высокому мужеству своих сограждан, которые, несмотря на смертельную опасность разоблачения для себя и своих семей, в тяжелейших условиях войны спасали жизни евреев. Эти люди — Праведники Мира. В институте Катастрофы «Яд-Вашем» есть информация о 44 людях разных национальностей, спасавших евреев на территории Латвии в годы второй мировой войны. Были также и те, кто так или иначе помогал евреям или пытался спасти их, но был разоблачен. Большинство же молчали. Было ли это неведением, пассивным осуждением или молчаливым согласием?..

Так или иначе в годы войны в Латвии мученической смертью гибли евреи. Гибли в том числе и от рук своих сограждан, охотно помогавших немецким фашистам «очищать свою землю». Жертвами пали более 70 тыс. латвийских евреев. Были среди них и всемирно известный ученый-историк Семен Маркович Дубнов[5], до последнего дня не оставлявший свою работу по еврейской истории, и главный раввин Риги Зак; известная скрипачка Сара Рашина и профессор Адольф Мец, сотрудники редакции газеты «Сегодня» Израиль Давыдович Кобылянский и Максим Михайлович Лев (Асс), Герберт Махтус. Тогда же, в 1941-м, в концлагере погиб поэт Цвик (Михаил Миронович Миронов), был убит композитор и директор одного из театров Вальтер Хан, покончил с собой философ Марк Данилович Вайнтроб[6]. В Риге погибли директор еврейской больницы «Бикур-Холим» Исаак Иоффе и заведующий отделением этой больницы Виктор Крецер, а несколько лет спустя в Бухенвальде — врач с мировым именем профессор Владимир Михайлович Минц. В Салдусе погиб до последнего дня служивший своей общине раввин Менахем-Мендель Эрлих.

Трагический финал жизни объединил известных врачей и начинающих журналистов, крупных ученых и студентов, философов и торговцев, ремесленников и домохозяек, взрослых и детей. Не считаясь при этом с их заслугами, возрастом, научными заслугами, а главное — с желанием жить. Для их убийц каждый из этих людей был всего лишь еще одним «*tot*» в графе с ненавистной им еврейской фамилией, из обилия которых и складывается столь желанный для фашистов «*judenfrei*» (свободно от евреев. — *Ред.*).

Но наш народ жив. И я горжусь тем, что сегодня в честь моих родственников и единоверцев, погибших в Катастрофе, могу на языке наших предков произнести слова поминальной молитвы: «...да пребудут души их в обители вечной жизни и будет священным их покой»[7].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Цифрой 5000 количество депортированных в 1941 г. из Латвии евреев оценивают ряд авторов (напр.: *Andersons E.* Latvijas vēsture, 1920—1940: Ārpolitika. [Stokholma], 1984. 2. sēj. 522. lpp.), в то время как имеющимися архивными данными подтверждается высылка только 1771 еврея (*Spridzāns B.* Tā sākās Latvijas iedzīvotāju masveida represijas: Represēto saraksts, 1941 // Latvijas Arhīvi. 1996. Nr. 1. 3. lpp.). — *Ред.*

[2] *Künzle A., Shamron G.* The death of the hangman of Riga. Jerusalem, 1997.

[3] «Нюрнбергские законы» — два антиеврейских законодательных акта — «Закон о гражданстве рейха» и «Закон об охране германской крови и германской чести»

от 15 сентября 1935 г., которыми немецкие евреи лишались германского гра
данства, а также права на вступление в брак и внебрачное сожительство с нее
реями и пр. — *Ред.*

[4] «Яд-Вашем» (др.-евр. «память и имя» — «...им дам Я в доме Моем и в стенах Мо
их память и имя... которые не изгладятся» (Ис. 56:5)) — Национальный инсти
тут памяти жертв нацизма и героев Сопротивления (Иерусалим). — *Ред.*

[5] См. примеч. *1* на с. 267.

[6] Подробнее о нем см. в ст. О. Пухляка, помещенной в настоящем сборнике. —
Ред.

[7] При подготовке статьи автором были использованы следующие литература и ис
точники: *Абызов Ю.* Рижская газета «Сегодня»: Кто ее делал, кто в ней печатал
ся и кто ее читал // Евреи в культуре русского зарубежья, 1919—1939: Сб. ст. Ие
русалим, 1993. Т. 2; Борьба латышского народа в годы Великой Отечественной
войны (1941—1945). Рига, 1970; *Звотов М.* «По евреям — огонь!» [Б. м.], 1993; *Ко
вель Л.* Книга спасения. Юрмала, 1993. Т. 1—2; *Левин Д.* Свиной к стене. Тель
Авив, 1978. (Ивр.); Мы обвиняем. Рига, 1967; Судебный процесс по делу о зло
деяниях немецко-фашистских захватчиков на территории Латвийской, Литов
ской и Эстонской ССР. Рига, 1946; Черная книга. Иерусалим, 1980; *Hakehilot P.*
Latvia and Estonia. Jerusalem, 1988; *Shpungin A.* So it was indeed! Tel-Aviv, 1994; и
др.: архивы: «Масуа» (кибуц «Тель-Ицхак»), «Моресет» (кибуц «Ха-Шомер ха-
Цаир»), «Яд-Вашем» (Иерусалим): доклады начальника сил Вермахта (*JM.* M.
43); заметки командира эйнзацгруппы «А» о «Временных указаниях по обраще
нию с евреями» (*JM.* M. 43); из актов Вентспилсской и Валкской уездных ко
миссий о злодеяниях, совершенных немецко-фашистскими захватчиками и их
сообщниками в городах и волостях Вентспилсского и Валкского уездов; перепи
ска между рейхскомиссаром «Остланда» и гебитскомиссарами «Остланда» (JM.
M. 43); переписка между рейхсминистром восточных земель и рейхскомиссаром
«Остланда»; доклады Чрезвычайной государственной комиссии по установле
нию и расследованию злодеяний немецко-фашистских захватчиков и их сообщ
ников о следствии на местах захоронений жертв нацизма (Румбула, Бикерниеки,
Спилве, Межапарк, Саласпилс); газеты: «Deutsche Zeitung im Ostland» (1941),
«Kurzemes Vārds» (1941), «Tēvija» (1941).

Ирене Шнейдере
Рига, Латвия

ОТЗВУКИ «ДЕЛА ВРАЧЕЙ» В РИГЕ И МЕСТНЫЕ ЕВРЕЙСКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ

Одной из характерных черт тоталитарного режима в СССР в период сталинизма был неустанный поиск «врагов народа» как внутри страны, так и за ее пределами. Этот прием использовался, с одной стороны, чтобы запугать население и таким образом держать его в подчинении, а с другой — «происками врагов народа» объяснялись очевидные провалы режима как во внутренней, так и во внешней политике. «Врагами советских людей» были объявлены не только отдельные группы населения (социальные — «представители эксплуататорских классов» или политические — бывшие эсеры, меньшевики и т. д.), но и целые народы. Каждый из народов бывшего СССР может предъявить свой счет сталинскому режиму. Среди них, несомненно, и бывшие советские евреи.

До начала 90-х гг. в историографии Латвии проблема антисемитизма и преследования евреев в послевоенный период оставалась закрытой темой. Это в полной мере относится и к развернутой в начале 1953 г. в Латвии антисемитской кампании, которую следует рассматривать в контексте сталинского «тотального похода против евреев в стране», начавшегося уже в первые послевоенные годы и достигшего своей кульминации накануне смерти Сталина в 1953 г.[1] Лишь в последние годы авторы обратились к теме антисемитизма в Латвии в период сталинизма. Х. Брегманис в обзорной статье «Евреи в истории Латвии» называет имена некоторых деятелей науки и культуры, которые были арестованы в Латвии в послевоенные годы[2]. Р. Шац-Марьяш в своей книге об отце рассказывает об аресте М. Шац-Анина в начале 1953 г. Глава, посвященная этому трагическому периоду в его жизни, включает в себя и отрывки из воспоминаний самого М. Шац-Анина[3]. Упоминания об арестах евреев в начале 1953 г. есть и в других работах. Это свидетельствует о том, что приподнята завеса, все эти годы мешавшая объективному осве-

щению проблемы. Однако предстоит еще большая работа по выявлению, обобщению и анализу огромного фактического материала об антисемитской кампании в Латвии в период сталинизма, ее организаторах и жертвах. Этому, несомненно, способствует и то, что исследователи получили доступ к архивным материалам бывшего Комитета государственной безопасности (КГБ) Латвийской ССР[4].

Не претендуя на исчерпывающее освещение темы, что в принципе невозможно в одной небольшой статье, попытаемся показать механизм нагнетания антисемитской истерии в Латвии в начале 1953 г., т. е., во-первых, ответить на вопрос, почему, кто и как организовал эту кампанию; во-вторых, каким образом Министерство государственной безопасности (МГБ) Латвийской ССР[5] готовило показательные процессы над евреями Латвии.

В основу статьи легли две группы источников, однако объединяет их необходимость очень тщательного и критического подхода к анализу и проверке, где это представляется возможным, заключенной в них информации. Первая группа — материалы Центрального Комитета (ЦК) Коммунистической партии Латвии (КПЛ) (стенограммы пленумов ЦК, переписка с ЦК КПСС, сообщения, справки и отчеты, которые направлялись в ЦК КПЛ различными учреждениями, организациями и предприятиями, в том числе и МГБ Латвийской ССР[6]). Вторую группу источников составляют следственные дела 12 евреев, арестованных в Риге в феврале — марте 1953 г.[7] В целом эти две группы источников позволяют воссоздать картину развития событий в Латвии в начале 1953 г., связанных с московским «делом врачей».

Естественно, что понятия «общественное мнение» в СССР в 40—50-е гг. просто не существовало. Использовались термины «масса», «трудящиеся массы», «народные массы» и т. п., и мнение этих «масс» никого не интересовало. В то же время при подготовке к очередной акции еще со второй половины 30-х гг. в СССР, а в Латвии с 1940 г. осуществлялось усиленное насаждение в «народных массах» нужных руководству установок. С этой целью издавались постановления, писались редакционные статьи без подписи. Заключенные в них «установки» партийные работники «доносили до масс», от которых требовали одобрения и поддержки очередных решений и неизменно их получали. По такому же сценарию развертывалась антисемитская кампания в СССР. По этому поводу Р. В. Рывкина совершенно справедливо пишет: «Начавшиеся в конце 40-х гг. антиеврейские акции Сталина поддерживались «снизу» ровно в такой же мере, как поддерживались и другие деяния верхов по принципу «одобрямс». Эта поддержка в определенной мере была не столько выражением вражды к евреям, сколько привычным поддакиванием властям. Хотя точно измерить, какова именно доля привычного одобрения политики Сталина, а какова неприязни к евреям, невозможно»[8].

Это положение с полным основанием можно отнести и к событиям в Латвии в начале 1953 г., когда в газете «Правда» было опубликовано сообщение «Подлые шпионы и убийцы под маской врачей», где говорилось о разоблачении в Москве группы «врачей-вредителей»[9]. В контексте рассматриваемой проблемы следует особо подчеркнуть то, что в сообщении был сделан упрек органам госбезопасности в опоздании с «раскрытием террористической деятельности» врачей на 5—7 лет. Казалось бы, необоснованный упрек! Достаточно вспомнить убийство выдающегося актера и режиссера С. Михоэлса, процесс над участниками Еврейского антифашистского комитета и другие события, связанные с репрессиями против евреев в послевоенные годы. Однако упрек был сделан, естественно, не случайно. В сентябре 1936 г. в телеграмме Сталина и Жданова о разоблачении так называемого троцкистско-зиновьевского блока был сделан упрек Народному комиссариату внутренних дел (НКВД) СССР в том, что он опоздал с разоблачением «врагов народа» на 4 года[10]. Это сталинское указание дало толчок массовым арестам и расстрелам. Что последовало затем, всем известно — «большой террор». Этот же прием был использован и в 1953 г., чтобы развязать руки МГБ СССР и его республиканским филиалам, но цель в данном случае была другой — депортация евреев.

Итак, указания были получены, и МГБ Латвийской ССР и ЦК КПЛ в лице руководителя административного отдела А. Дроздова приступили к реализации полученных установок. Было дано указание в каждом трудовом коллективе «организовать читку материалов газеты «Правда» и их обсуждение». Исключений здесь не было: собрания были проведены не только на промышленных предприятиях, в колхозах и совхозах, школах, но и во всех научных и медицинских учреждениях, вузах и госучреждениях, в том числе и в МГБ Латвийской ССР.

О ходе обсуждения и настроениях «трудящихся масс» немедленно сообщалось в ЦК КПСС. Эти сообщения уникальны, ибо содержат не только информацию о собраниях, но и сведения из донесений информаторов МГБ о частных беседах и настроениях людей. Такая информация стекалась в Москву из всех регионов

СССР. Из Латвии первое сообщение было передано 15 января по телефону, а до 26 января было послано восемь донесений. Конечно, полностью доверять им нельзя, ибо составители заранее знали, чего от них требуют. Однако донесения свидетельствуют о том, что в течение всего лишь двух недель, целенаправленно проводя кампанию, можно по крайней мере часть населения, пусть даже численно незначительную, настроить против евреев, обвинив их во всех мыслимых и немыслимых злодеяниях. Приводимые в донесениях высказывания представителей «трудящихся масс», первоначально направленные против разведывательных служб США и Англии, постепенно принимают все более антисемитский характер. 17 января ЦК КПЛ сообщал в Москву: «Преподаватель истории средних веков госуниверситета тов. Козин в беседе со своими товарищами сказал: «Сообщение «Правды» о банде террористов-врачей вызывает чувство негодования и ненависти к англо-американскому империализму, который пытается у нас в Советском Союзе проводить свои черные дела». Ряд преподавателей госуниверситета считают, что в условиях Латвии нужна особая бдительность».

На ряде предприятий и в учреждениях проводились читки материалов, опубликованных в «Правде», об аресте группы врачей-вредителей. В 8-й рижской средней школе после читки материалов «Правды» об аресте врачей-вредителей старшая пионервожатая Гасперсоне сказала: «В результате нашего ротозейства могло случиться еще худшее. Эти враги могли бы посягнуть на жизнь нашего любимого вождя и учителя товарища Сталина. Наш долг — изо дня в день крепить бдительность»[11].

Страх и предчувствие беды уже закрались в души людей. В информации от 17 января констатируется: «Большая часть евреев ведут себя замкнуто, избегают разговоров о сообщении газеты «Правда»... Среди части еврейского населения гор. Риги наблюдается беспокойство за последствия для еврейского населения в связи с раскрытием банды убийц»[12]. Из материалов следственных дел явствует, что тревожные вести об арестах евреев шли из Москвы уже с конца 40-х гг. 15 января ЦК КПЛ информировал Москву, что уже «за несколько дней до опубликования в печати сообщения о раскрытии группы вредителей-врачей среди части евреев города Риги распространялись слухи о том, что скоро придется выезжать в Бирибиджан. В связи с этим кое-кто даже начал заказывать теплую обувь и одежду»[13].

Таким образом, почва была подготовлена. С одной стороны, неведение, беспокойство и страх, с другой — организованная государством антисемитская истерия, вседозволенность. Секретные материалы МГБ Латвийской ССР свидетельствуют: в Юрмале появилась надпись на русском языке: «Бей жидов, спасай Россию!»; на собраниях высказывались предложения провести открытый процесс над бандой убийц, применить к изменникам Родины высшую меру наказания — смертную казнь, переселить всех евреев в специальную область»[14].

Теперь, когда «народные массы» были подготовлены, можно было приступать к реализации намеченных планов — арестам евреев, ускоренной подготовке открытых судебных процессов с заранее заготовленными приговорами и депортациями. Судя по материалам ЦК КПЛ, «трудящиеся массы» уже заранее представляли ход развития событий: «Научный сотрудник Академии наук ЛССР Алксните по поводу сообщения ТАСС сказала: «Я страшно боюсь, не заставят ли всех подписать какое-либо воззвание с требованием смертной казни для арестованных»[15].

Коммунистическая партия Латвии начала в конце января 1953 г. очищаться от евреев, которые «потеряли доверие партии». Это словосочетание в то время означало: разоблачить, исключить из партии и снять с работы. Такая участь постигла сотни интеллектуалов. А в феврале начались аресты. Первыми 18 февраля были арестованы профессор Макс Урьевич Шац-Анин и его супруга[16]. Вслед за ними были арестованы И. Писецкий, Б. Пекер, Ю. Этман, А. Эйнес, И. Цисер, И. Гассель, С. Магильницкий, Х. Магильницкая, Х. Певзнер и Л. Тейтельбаум.

Изучение всех следственных дел позволяет утверждать, что в Латвии ускоренными темпами (обвинения были предъявлены в марте) готовились по меньшей мере три показательных процесса. Первый процесс — непосредственное продолжение московского «дела врачей». 4 марта был арестован заведующий отделением 1-й рижской городской больницы С. Магильницкий. Он принимал больных и в спецполиклинике, т. е., как и арестованные в Москве врачи, лечил номенклатуру. Одновременно начались чистки во всех лечебных учреждениях Латвии. Еще 17 января в ЦК КПЛ была направлена секретная справка о количестве врачей, химиков, биологов и других специалистов-евреев с высшим образованием, которые работали в Министерстве здравоохранения Латвийской ССР. Складывается впечатление, что таким образом были намечены будущие жертвы.

Арест в начале марта бывших актеров еврейской труппы при Латвийской филармонии должен был вылиться в процесс над работниками культуры. Но, несомненно, главным звеном в цепи

мероприятий, направленных на расправу с еврейскими интеллектуалами, должен был стать процесс над участниками так называемого еврейского антисоветского националистического центра. И в качестве руководителя этого несуществовавшего центра МГБ Латвийской ССР избрало Макса Шац-Анина — выдающуюся (в мировом масштабе) фигуру в еврейской культурной и общественной жизни.

Из протокола допроса М. Шац-Анина 23 февраля 1953 г.: «*Вопрос:* Намерены ли признать, что устраиваемые вами в послевоенный период на квартире так называемые литературные вечера носили характер антисоветских сборищ? *Ответ:* Нет, этого я признать не могу. На прежнем допросе я подтвердил, что в течение 1946—1948 гг. на моей квартире действительно устраивались иногда, но не систематически, вечера, на которых с моим участием обсуждались те или иные вопросы, касающиеся развития еврейской культуры. <...> Но сказать, что подобные вечера постоянно по характеру представляли антисоветские сборища, я не могу, ибо в противном случае это не будет соответствовать действительности»[17].

7 марта 1953 г. был арестован преподаватель Латвийского государственного педагогического института И. Писецкий — якобы активный участник центра. Группа этого несуществовавшего центра была «выявлена» и в Латвийском государственном университете. Одно из многочисленных обвинений, выдвинутых против арестованных, — намерение разыскать архив профессора Дубнова, поставить памятник жертвам Холокоста.

Из протокола допроса И. Писецкого 2 апреля 1953 г.: «Ранее я уже показал подробности обсуждения этих исторических написаний у Шац-Анина и сейчас могу добавить к этому лишь то, что мы имели намерение разыскать исторический архив и дневники профессора Дубнова[18] и использовать... для написания истории гетто и еврейского народа XIX—XX веков. <...> Шац-Анин и другие участники сборищ, в том числе и я, принимавшие участие в обсуждении этого вопроса, предлагали сдать этот исторический архив на хранение в существовавший в городе Вильнюсе еврейский музей, а также было предложение об опубликовании его в печати»[19].

Все эти нереализованные намерения квалифицировались как антисоветская деятельность, направленная на извращение национальной политики коммунистической партии и Советского государства. Обвинения строились на совершенно абсурдных утверждениях. Приведем лишь несколько примеров подобных утверждений, высказанных заместителем начальника 2-го отдела МГБ Латвийской ССР майором госбезопасности Мусияченко в ходе следствия по делу Б. Пекера: «Сам факт обсуждения вопроса о проведении какой-то работы только среди евреев и только на еврейском языке говорит о буржуазно-националистическом характере, а значит, и об антисоветском характере сборища... То, что эти сборища являлись нелегальными, подтверждается тем, что они проводились на частной квартире и присутствовал на них узкий круг евреев»[20].

В то время как во внутренней тюрьме МГБ Латвийской ССР из заключенных выбивались признательные показания, в научных и высших учебных заведениях проводились многочисленные проверки на предмет «засоренности кадров» не внушавшими доверия евреями, массовые снятия евреев с работы (если они были членами КПСС, то предварительное исключение из рядов партии).

Однако даже в сталинские времена для репрессий нужен был хотя бы формальный повод, который при желании можно было найти для каждого. В некоторых случаях использовали доносы «бдительных» граждан (хотя так было отнюдь не всегда). Все доносы, даже если сразу не возникала необходимость в их применении, тщательно сохранялись впрок. Так, донос на актеров еврейской труппы при Латвийской филармонии был написан в 1947 г., а использовали его спустя пять лет, когда бывших уже актеров арестовали. Основным же источником информации по делам арестованных в начале 1953 г. в Риге евреев были архивы. До конца 50-х гг. архивы находились в ведении МВД Латвийской ССР. Сразу после Второй мировой войны Архивный отдел МВД Латвийской ССР тщательно разрабатывал документы 20—30-х гг. Поэтому часто поводом для репрессий против евреев было членство в молодежных еврейских организациях, а также то, что их родители были «частными собственниками» или «эксплуатировали труд рабочих». Подобного рода обвинения годились почти для всех, кто жил в Латвии до 1940 г. и кому удалось выжить в годы войны. Для остальных в уголовном кодексе была замечательная статья о недоносительстве. Судя по документам КГБ, компрометирующий материал собирался практически на всех, но в наибольшей степени — на представителей интеллигенции — «работников умственного труда». Собранная информация использовалась в нужный момент. Такой момент и наступил в 1953 г., когда репрессированы были главным образом еврейские интеллектуалы. В первую очередь подвергались

чистке от «нежелательных элементов» вузы, институты Акаде
мии наук Латвийской ССР, редакции газет и журналов, меди
цинские учреждения.

Тем не менее не все проходило именно так, как предполага
ло МГБ Латвийской ССР. Некоторые руководители и секретар
первичных партийных организаций, рискуя не только карьерой
но и жизнью (ведь никто еще не знал, как будут развиваться со
бытия!), защищали своих коллег-евреев. И тут же посыпались
доносы уже на них! ЦК КПЛ перестал реагировать на эти доно
сы лишь в июле 1953 г.

Сложилась парадоксальная ситуация. В апреле по указанию
из Москвы в Латвии был дан «отбой» антисемитской кампа
нии. В начале месяца в Ригу прибыл высокопоставленный
эмиссар из Москвы — генерал-майор Матвосов из МВД СССР.
Все арестованные евреи после проведения заключительного
допроса в присутствии Матвосова и министра внутренних дел
Латвийской ССР генерал-лейтенанта Ковальчука (впоследст
вии при снятии с работы ему это будет поставлено в вину) бы
ли освобождены. Первыми 14 апреля освободили группу акте
ров, а последним 2 июня — Л. Тейтельбаума. М. Шац-Анин и
его супруга вышли из тюрьмы 25 апреля, И. Писецкий — на
следующий день.

В мае—июне начался процесс пересмотра партийных и адми
нистративных дел евреев. Но именно в это время были наказа
ны те, кто защищал евреев!

В большинстве случаев исключение из партии для евреев за
меняется строгим выговором. С восстановлением на работе бы
ло сложнее, ибо зачастую места уже были заняты и чисто псих
хологически возвращаться в коллектив, который совсем недавно
тебя заклеймил, было тяжело. Для многих 1953 г. стал концом
успешно начатой научной и педагогической деятельности. Оста
лись незащищенные диссертации, нереализованные планы, мо
ральное унижение, сломанные судьбы.

В целом получается весьма мрачная картина. Однако к чести
подавляющего большинства жителей Латвии и руководства
Коммунистической партии Латвии непременно следует под
черкнуть, что насаждавшийся по указанию руководства КПСС и
«лично товарища Сталина» антисемитский психоз, несмотря ни
на что, не получил здесь такого широкого распространения и
поддержки, как в некоторых других регионах СССР. И евреи-ин
теллектуалы еще очень много сделали для развития науки и
культуры в Латвии в последующие годы.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробнее об этом см.: *Барышников А.* Обвиняется кровь: Докум. повесть. М., 1994; *Костырченко Г.* В плену у красного фараона: Политические преследования евреев в СССР в последнее сталинское десятилетие: Докум. исследование. М., 1994; *Айзенштат Я.* О подготовке Сталиным геноцида советских евреев. Иерусалим, 1994; и др.

[2] *Брегманис Х.* Евреи в истории Латвии // Латвия на грани эпох. Рига, 1990. [Вып.] 4. С. 145—147.

[3] *Шац-Маркова Р. М.* Быль, явь и мечта: Книга об отце. Рига, 1995. С. 264—287.

[4] К сожалению, в Латвии находятся и доступны исследователям лишь следственные дела; документы делопроизводства КГБ Латвийской ССР вывезены в Россию, и весьма проблематично, что в ближайшем будущем они будут возвращены в Латвию.

[5] Официально 13 апреля 1953 г. было принято решение об объединении министерств государственной безопасности и внутренних дел Латвийской ССР (см.: Высшие и центральные государственные органы Латвийской ССР, 1940—1985 гг. Рига, 1989. С. 161). Однако это решение имело чисто формальный характер, ибо фактически объединение этих министерств началось уже в марте 1953 г. одновременно с объединением соответствующих союзных министерств (см.: *Коржихина Т.* История государственных учреждений СССР. М., 1986. С. 250). В рассматриваемый в статье период эта реорганизация не затронула саму структуру МГБ Латвийской ССР и присвоенные его сотрудникам воинские звания (лейтенант госбезопасности, майор госбезопасности и т. д.). Это примечание необходимо во избежание недоразумений, поскольку в статье используются оба названия — в зависимости от того, как было зафиксировано в документе.

[6] Эти материалы находятся в отделе социально-политических документов Государственного архива Латвии (далее — ГАЛ, ОСПД).

[7] Следственные дела из бывшего архива КГБ Латвийской ССР в настоящее время хранятся в Государственном архиве Латвии.

[8] *Рывкина Р.* Евреи в постсоветской России — кто они?: Социологический анализ проблем российского еврейства. М., 1996. С. 112.

[9] Правда. 1953. 13 янв.

[10] Доклад Первого секретаря ЦК КПСС Н. С. Хрущева XX съезду КПСС «О культе личности и его последствиях» // Изв. ЦК КПСС. 1989. № 3. С. 138.

[11] ГАЛ, ОСПД, ф. 101, оп.1, д. 88, л. 41—42.

[12] Там же, л. 52.

[13] Там же, л. 45.

[14] Там же, л.59.

[15] Там же, л. 50.

[16] Подробнее об этом см.: *Шнейдере И.* Макс Шац-Анин: последний арест // Макс Шац-Анин: Жизнь. Наследие. Судьба: Материалы науч. конф., Рига, 20 июня 1997 г. Рига, 1998. С. 73—78.

[17] ГАЛ, ф.1986, оп. 2, д. 2918-Л, т. 1, л. 40.

[18] См. примеч. 1 на с. 267.

[19] ГАЛ, ф. 1968, оп. 2, д. 2918-Л, т. 2, л. 155.

[20] Там же, д. 2928-Л, л. 25, 36.

ПОЛИТИКА И ПРАВО

Элиав Шохетман
Иерусалим, Израиль

ЕВРЕЙСКИЙ ЗАКОН И ПРАВОВАЯ СИСТЕМА ИЗРАИЛЯ

До того, как было основано Государство Израиль, многие считали, что новое еврейское государство должно принять еврейский закон, которым является национальная правовая система еврейского народа, как государственную правовую систему. Ясно, что, если исходить из этого принципа, не существовало бы различия между национальной правовой системой и национальным (государственным) языком. И если иврит должен был стать государственным языком Израиля, то еврейский закон должен был лечь в основу правовой системы страны.

Однако были люди, отстаивавшие иную точку зрения. Они полагали, что если Израиль станет светским государством, то, соответственно, такой следует быть и его правовой системе. Это означает, что она не должна основываться на еврейском законе, который является религиозной системой права.

В конечном счете Кнессет (парламент Израиля. — *Ред.*) решил сохранить основы существующей структуры следующим образом: еврейский закон регулирует дела личного статуса и семьи, тогда как все другие дела находятся под контролем других законов.

Следует отметить тот факт, что даже в сравнительно ограниченной сфере закона о семье израильское законодательство сократило до минимума влияние раввината. На сегодняшний день только бракоразводные дела находятся в ведении раввината, в то время как остальные семейные дела (дела об опеке и содержании) находятся под юрисдикцией двух инстанций — раввината и окружных судов.

В чем же причина того, что Кнессет оставил раввинату решения только бракоразводных дел? Дело в том, что эти дела сегодня требуют наибольшей осторожности, так как в противном случае в Израиле существует опасность острой реакции общества. Все остальные процессы, даже связанные с личным статусом,

не носят столь острого характера, поэтому они не были переданы под абсолютную юрисдикцию раввината.

Помимо закона о семье, который всецело руководствуется еврейским законом, в некоторых других законодательных актах также есть статьи, основывающиеся на еврейском законе, но это не столь распространенное явление.

В 1980 г. Кнессет принял закон о юридическом основании. В нем оговаривается, что в тех случаях, когда в ходе рассмотрения судебного дела решение не может быть принято на основании существующих законов или по аналогии с ними, оно должно быть принято на основании еврейского наследия. Без сомнения, одним из источников, если не главным, еврейского наследия служит еврейский закон.

Этот закон явился очень важным актом в израильской традиции.

В течение 32 лет после основания государства были в силе 46-я статья Указа британской администрации Палестины от 1922 г. Из этой статьи следует, что решения суд должен принимать исходя из гражданского законодательства Англии.

Такая тесная связь с английскими законами представляется весьма логичной, так как страна фактически управлялась британским мандатом. Однако после основания независимого Государства Израиль такая зависимость от английских законов была весьма неуместной.

Изданный в 1980 г. новый закон имел целью заменить английские законы на еврейские в случаях расхождений и пробелов в правовой системе.

Несмотря на это закон о юридическом основании не дал ожидаемого эффекта. Так, в Верховном суде Израиля только один судья — Менахем Элон весьма эффективно использовал еврейский закон в своих решениях, тогда как остальные судьи давали этому закону весьма вольную интерпретацию и в итоге практически не опирались в своих решениях на еврейский закон. Сложившаяся ситуация, в которой еврейский закон играл ничтожную роль, подверглась беспощадной критике главного раввина Израиля И. И. Галеви-Херцога. Он сказал следующее:

«Казалось, что не было ничего проще. С образованием Государства Израиль был бы сделан огромный шаг к исполнению воли Господа: «И верну Я вам судей как в начале, и ваших советников, как в былые времена». На момент основания государства все мы были мечтателями. В своих мечтах и видениях мы представляли израильское правительство идущим навстречу Главно-

му раввинату, высшим авторитету Торы[1]. Мы видели правительство, говорящее: «Наши раввины, помогите нам установить правовую систему на основе добрых советов и законов Торы, являющихся, кстати, основным стержнем любого цивилизованного общества. Наше государство будет демократическим, а посему должно иметь демократическую природу. Нашим главным желанием было увидеть демократию в духе подлинного Израиля, в духе «и возлюби ближнего своего, как самого себя», а также «да восторжествует справедливость». Вот так мы рисовали себе это великое событие — образование нового государства. Но что же произошло на самом деле? Как развивались события в действительности? Тора была позабыта. Временное правительство не воспринимало ученых. Оно не принимало нас во внимание, не обращалось за советом. Нас не просили контролировать, обучать или объяснять предписания Галахи[2]. Нас не просили вносить поправки, никто не спрашивал нашего мнения ни об одном из законов. Хозяйка стала жертвой собственной служанки! Что за правовая система была принята! Этакая смесь из турецких, оттоманских и британских законов — вот замена, которая пришла на смену законам Торы. Законодательством Израиля стал гибрид законов чужих народов... А в результате правовой системой Израиля стала смесь иностранных законов. Когда издают новые законы, Тору полностью игнорируют. Мало того, даже в случаях, когда существующие законы не соответствуют нуждам государства, никто не обращается за советом к Торе. Эта ситуация в точности отвечает словам Предания: «Каждый день слышится голос с вершин горы Хорив[3], возглашающий: горе тем, кто позорит Тору!» Скорее всего, мы никогда не сможем смириться с ситуацией, столь подавляющей свет веры и дух и такой постыдной для чувства гордости за нашу нацию и историю. Но такая ситуация не может продлиться вечно. И если, находясь на определенной ступени национального возрождения, мы не в силах в корне сломить или изменить существующую ситуацию, то наша задача — сделать все возможное для того, чтобы сохранить законы Торы до того дня, когда слова «И верну Я вам судей как в начале, и ваших советников, как в былые времена» не исполнятся».

Особенно явно свое негативное отношение к основанию израильского законодательства на базе иностранных законов Херцог проявил, открыто отказавшись от участия в церемонии «приведения к присяге» в Верховном суде.

Однако, несмотря на свою принципиальную позицию, основа которой — видение Государства Израиль как еврейского го-

сударства, он, как и многие раввины и галахические мудрецы, полностью не отрицает гражданскую систему. В какой же степени израильское светское законодательство признает еврейский закон?

Тот факт, что еврейский закон не играет большой роли в правовой системе Израиля, — это не только принципиальный теоретический вопрос. Для еврея-обывателя это также и практический вопрос. Чему подчиняться — светским законам государства или еврейскому закону? Это очень важный вопрос. Исходя из принципов еврейского закона, а также из того, что каждый человек опирается на еврейский закон в своем поведении, государство тоже должно принимать решения в свете еврейского закона. Это, в свою очередь, означает, что еврейское государство должно основывать свое законодательство на еврейском законе.

Однако основание Государства Израиль открыло иную действительность. Независимое еврейское государство имело возможность основывать свою правовую систему на еврейском законе и в результате иметь национальную правовую систему, однако вместо этого был принят свод законов, во многом отличающийся от еврейского закона. Эта ситуация никогда не имела ничего общего с Галахой, но требовала галахического решения. Существуют два главных пути, по которым законы Кнессета могут быть рассмотрены еврейским законом:

1) основываясь на принципе: «закон государства — это обязательный закон» (принцип, который изначально относится к аристократическим государствам);

2) основываясь на власти народа и выборных представителей для создания законодательства страны.

Большинство представителей раввината предпочитают рассматривать израильский закон по принципу: «закон государства — это обязательный закон». Это не делает израильский закон еврейским законом. Латвийские законы тоже признаются еврейским законом действительными, несмотря на то, что они не отвечают нормам еврейского закона (до тех пор, пока они не подрывают религиозные элементы еврейского закона). Но ведь такое признание не означает, что латвийские законы станут частью еврейского закона.

Вопрос в том, признает ли еврейский закон существующее в Израиле законодательство, только основываясь на вышеупомянутом правиле, или же принимает во внимание и второе, т. е. право народа издавать законы. Если ответ утвердителен, то существует возможность того, что разные статьи (правила) из об-

ласти гражданского, уголовного и публичного права составляю
неотъемлемую часть еврейского закона в широком смысле.
этом отношении принцип общественного законодательства от
личается от «закон государства — это обязательный закон», по
которому внутреннее законодательство может быть лишь при
знано еврейским законом, но никогда не станет его неотъемле
мой частью.

Если законодательство, принятое Кнессетом, действительно
составляет неотъемлемую часть еврейского закона, то здесь мы
сталкиваемся с революционным развитием, когда раввинский
суд не имеет права применять еврейский закон к денежным эпи
зодам, будучи обязан применять законы, изданные Кнессетом,
качестве частей общего законодательства.

В этом случае ситуация в точности напоминает ту, с которой
столкнулся Рашба[4] в средневековой христианской Испании.
Рашба сталкивался с сотнями случаев, когда базирование на об
щинных предписаниях предшествовало базированию на прин
ципах Галахи.

Вопрос о том, в какой мере законы, изданные в государстве,
являются неотъемлемой частью еврейского закона, должен быть
рассмотрен на основании заявлений квалифицированных знато
ков еврейского закона, т. е. раввинов в их работах по Галахе, а
также раввинским судом в их решениях.

В своем решении, принятом несколько лет назад, раввинский
суд Израиля признал конкретный закон Кнессета, касающийся
защиты арендаторов, как общинный закон и потому имеющий
силу в глазах еврейского закона.

Отражает ли это решение широкое признание? В одном из
своих суждений г-н Элон из Верховного суда Израиля цитирует
это решение раввинского суда и говорит, что это решение в дан
ном случае составило один из немногих или, возможно, единст
венный случай, в котором законы государства Израиль регули
руют защиту арендаторов, были определены как обязательные
для раввинских судов не только в случае коммерции.

Кроме законодательства о защите арендаторов, практически
ни один израильский закон не был принят раввинскими судами
как связывающий легальные источники посредством принципа
общинного законодательства. Это, в свою очередь, не означает,
что раввинским судьям иногда не приходилось иметь дело с ка
ким-либо аспектом частного израильского закона со времени
образования государства. Дело в том, что они никогда не трак
товали законы Кнессета как обязательные в соответствии с

принципом общинного законодательства (который следует от
личать от применения этого и других законов по правилу: «за
кон государства — это обязательный закон», которое, как гово
рилось выше, относится к признанию этих норм, но не к их
включению в еврейский закон).

В одном конкретном случае некоторые из судей Верховного
суда вновь высказали свое недовольство отношением раввин
ских судов к законам Израиля. В деле «Йосеф против Йосефа»
вопрос состоял в том, обязан ли Верховный суд принимать ре
шения по еврейскому закону, основываясь на правилах для рав
винских судов. Й. Кистер отстаивал мнение, что «суд обязан
принять правила для раввинских судов, определенные в Галахе».
Х. Коэн, однако, возражал, и среди других причин, названных
им, эта наиболее подходит к теме нашей дискуссии: «По моему
мнению, мы не можем считать решения раввинских судов обя
зательными прецедентами по одной важной причине: несмотря
на то, что решения этих судов основываются на законах Торы и
привносят много изобретательности и опыта, — они полностью
игнорируют законы государства. Только в редчайших случаях в
решениях раввинских судов можно найти какие-либо ссылки на
законы Кнессета или времен мандата. Но даже в таких случаях
это ссылки на юрисдикцию, а не на суть. Например, закон о рав
ноправии женщин не упоминается в делах, рассмотренных рав
винским судом. Как же в таком случае можно принимать реше
ния раввинского суда по делам прав и обязанностей женщин в
качестве руководства или прецедента, когда соответствующие
статьи закона Кнессета полностью игнорируются? До тех пор,
пока раввинские суды не принимают во внимание законы госу
дарства, светские суды не должны считать их решения обяза
тельными прецедентами».

Таким образом, эта ситуация полного или почти полного не
признания большинства государственных законов раввинскими
судами.

В чем же причина такого отношения раввинских судов к за
конам Кнессета?

Согласно принципам еврейского закона, любое общинное за
конодательство действительно при одном условии: оно должно
быть одобрено признанным галахическим авторитетом. Это одо
брение может быть получено в случае уверенности, что предла
гаемое законодательство справедливо и обоснованно. Если нет
достаточно веской причины для смены закона, то, в глазах ев
рейского закона, базовый закон Торы не может быть изменен.

Надеждой главного раввина Херцога и его коллеги главного раввина Уциля было то, что возможно нечто вроде сотрудничества между Кнессетом как законодательной властью в стране и Главным раввинатом Израиля как высшим галахическим авторитетом в государстве. В этом случае определенные законы имели бы галахическое основание и стали бы действенным общинным законодательством.

Однако эта мечта так и не сбылась. Неприятие официальными законодателями Израиля этой программы вызвало глубокое разочарование. В такой ситуации Галаха не играет роль противовеса по отношению к Кнессету (который полностью ответственен за то, что не подготовлено ни одной своевременной формулировки, чтобы принять такое законодательство как часть еврейского закона).

Необходимо, однако, рассматривать неприятие раввинистическими авторитетами законов государства Израиль в верных пропорциях. Это не только результат отношения израильского закона к Галахе. Это также результат врожденного консерватизма, который является определяющим качеством Галахи на протяжении многих веков. Он находит отражение в известном афоризме Хатама Софера: «Все новое оглашено Библией». Кстати, много нововведений было послано миру Галахой в предшествующие поколения. Эти новшества, однако, были введены весьма постепенно. Это также относится к внутренним законодательным актам, например к закону Главного раввината от 1944 г. об опеке над детьми и женой, а также поправки 1955 г., относящиеся к закону о семье. Существует мнение, что даже раввинские судьи против применения этих законов на практике. В любом случае налицо факт, что эти законы практически не упоминаются в каком-либо из запечатленных решений раввинских судов времени основания государства. Данный факт тем более поразителен, что эти законы относятся к основным элементам семейного права, которое и является главным делом раввинских судов. В таком свете возможно воспринять с большим «пониманием» неприятие законов Кнессета раввинскими судами, так как это законодательство достаточно новое и не отвечает многим критериям Галахи, чтобы быть принятым как общинное законодательство.

В то же время нельзя отрицать возможность того, что даже среди галахических авторитетов могут быть разные мнения. Хотя шансов на то, что последует массовое признание израильского права, ничтожно мало; реально последует лишь некоторая поддержка тех статей законов государства, которые отвечают требованиям еврейского закона в той мере, как это было описано выше. В действительности же в галахическом лагере уже в течение нескольких лет раздаются голоса в пользу этой поддержки.

По моему личному мнению, до тех пор, пока сохранится сегодняшнее отношение израильской системы законодательства к началам еврейского закона, очень мало шансов на то, что раввинистические или галахические авторитеты привнесут какие-либо существенные изменения в законодательство государства. Единственное, что действительно может повлиять на начало двусторонних перемен в отношении еврейского закона к правовой системе Израиля, — это серьезный пересмотр израильским правом своего отношения к еврейскому закону.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. примеч. 6 на с. 15.

[2] См. примеч. 1 на с. 14.

[3] Гора Хорив — то же, что и Синай — гора на Синайском полуострове, с вершины которой, согласно Библии, евреям был дан Закон от Бога. — *Ped.*

[4] Рашба (аббр.; полное имя — Ангарет Шломо бен Авраам) (1235—1310) — комментатор Талмуда (см. примеч. 2 на с. 14); жил в Испании, выступал против распространения светской литературы. — *Ped.*

Лео Дрибинс
Рига, Латвия

ЕВРЕИ И НАЦИОНАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО

В свое время много писали об отношении евреев к национальному государству, особенно перед Второй мировой войной, когда в Латвии также был повышенный интерес к еврейскому вопросу. Однако тогда бóльшая часть исследователей национального вопроса считали, что идея и реальность европейского национального государства неприемлемы для евреев. Возникло представление о подчеркнутом космополитизме евреев, их приверженности религии и социальным идеям, а не той национальной мысли, которая возникла в стране их проживания. В прессе часто утверждалось, что евреи — прирожденные антинационалисты, потому что они изгнаны со своей исторической родины и, странствуя по чужим землям, утратили чувство национальной государственности. Будто национальные процессы, начавшиеся в Европе в XIX в., казались им чуждыми, евреи к ним равнодушны или даже настроены враждебно. Так писали не только антисемитски настроенные газеты. Серьезные, респектабельные философы утверждали, что в еврейском миропонимании национальному фактору нет места. Например, Петерис Залите в своей книге о душе латышского народа и духовных ценностей других народов представил евреев как антипод европейского национального сознания[1].

Подобный взгляд был широко распространен во всей Европе.

Однако в 1948 г. в результате освободительной борьбы еврейского народа возникло государство Израиль, которое образовалось и развивалось как ярко выраженное национальное государство, где выросла новая сильная нация — израильтяне. Это государство умело объединило принципы демократических национальных государств Европы с религиозными и историческими традициями еврейского народа. Другими словами, европейская национально-государственная идея, перенесенная на израильскую почву, дала миру новое доказательство того, что национальное государство может решать современные проблемы. На примере Израильского национального государства многому можно поучиться, хотя бы в области образования и воспитания молодежи. Яркие достижения Израиля полностью опрокинули неправильное представление об оппозиции евреев по отношению ко всему национальному и патриотическому.

Возможен вопрос: может быть, подобное представление имело основание до рождения государства Израиль? Может быть, евреи стали приверженцами национальной идеи лишь в связи со своим государством, а до этого всегда находились в лагере противников национального государства?

Исторические исследования свидетельствуют, что это не так. Разумеется, среди евреев европейских стран были как сторонники национального государства, так и его противники, так же как и среди других народов Европы, в том числе и тех, которые стали титульными нациями в своих государствах. Однако в целом здесь нет резких различий. Если национальное государство в Европе не отталкивало от себя евреев, они были к нему лояльны и поддерживали его.

Против государства национального типа у евреев не могло быть возражений, потому что именно в национальных государствах они получили гражданские права, став в правовом аспекте равноправными с представителями основной нации. Великая французская революция своим декретом от 27 сентября 1791 г. открыла евреям путь к процессам эмансипации и интеграции, получившим дальнейшее развитие в период правления Наполеона.

Евреи сыграли важную роль во время становления нации в Англии. Финансисты-евреи кредитовали как борьбу королевы Елизаветы I с Испанией, так и революционные мероприятия Оливера Кромвеля и формирование гражданского общества в XIX в. С 1858 г. еврей, вступавший на ответственный государственный пост в Англии, мог присягать на Торе[2]. С того времени многие евреи верой и правдой служили Великобритании, как своей стране. Упомянем лишь премьер-министра Бенджамина Дизраэли. Правда, он был христианином, однако никогда не отрицал свое еврейское происхождение и вынашивал идею о создании мирового еврейского сообщества, которое стало бы «мотором» прогресса человечества[3].

Менее известно, что создание европейских национальных государств поддержали еврейские финансовые круги, например банки Ротшильда в Париже, Лондоне, Франкфурте-на-Майне и Неаполе, финансируя мероприятия, разрушившие сословно-фе-

---

Перевод с латышского.

одальное деление общества и ограничения по признаку вероис
поведания.

Может быть, я несколько удивлю читателя, сообщив, что об
единение Германии в XIX в. финансировал упомянутый франк
фуртский банк совместно с кельнским банком еврея Оппенгей
ма и особенно с берлинским банком Соломона Блейхредера.
свою очередь, Гершон Блейхредер являлся придворным совет
ником Отто Бисмарка по финансовым вопросам и как таково
способствовал росту вооруженных сил Пруссии, снабжая их де
нежными средствами, особенно для достижения победы над им
перией Габсбургов в войне 1866 г.

Многие факты свидетельствуют о том, что евреи были заин
тересованы в создании национальных государств, ликвидации
ненациональных границ и феодальной раздробленности. Таким
образом, они получали не только равенство перед законом
бо́льшие гарантии безопасности, но и благоприятные условия
для своей хозяйственной деятельности и участия в создании со
временного гражданского общества. Такое общество возникло
при активном участии евреев.

Отношение евреев к созданию в 1918 г. национального госу
дарства в Латвии охарактеризовал американский историк ла
тышского происхождения Эдгар Андерсон в своей статье «Три
народа без государства в Латвии»[4]. Он подчеркивает, что те ев
реи, для которых Латвия не являлась родиной, а была лишь при
бежищем после Первой мировой войны и Гражданской войны в
России, не поддерживали национальное государство. Напротив,
те евреи Латвии, которые здесь родились и выросли, тесно во
шли в жизнь независимой республики и играли важную роль в
восстановлении народного хозяйства, разрушенного войной.

Эдгар Андерсон пишет, что после войны евреи возвращались на
родину с золотом, валютой и кредитами иностранных банков, что в
большой мере способствовало укреплению и стабилизации финан
совой базы молодого государства. Евреи не только ввозили иност
ранную валюту, но и обеспечивали кредиты и капиталы в иностран
ных банках, создавали рабочие места для многих тысяч человек. Ев
реям в 20-х гг. принадлежало около 60 % частного капитала банков
Латвии[5]. Отметим, что в 1991 г., когда Латвия восстановила незави
симость, этот финансовый источник больше не существовал.

В Латвии, так же как и в других национальных государствах Ев
ропы, евреи, получая гражданские права и демократические свобо
ды, переезжали на жительство из сельской местности и местечек в
города, особенно в Ригу. В Европе евреи были национальным мень

шинством главным образом в крупных городах и как представители
городской общественности активно участвовали в культурной жиз
ни этих городов, занимая заметное место в здравоохранении, дея
тельности прессы, юриспруденции. В некоторых странах много евре
ев было и в рядах национальной интеллигенции. Они глубоко инте
грировались, но это не была ассимиляция: евреи умели сохранить
свою идентичность, находясь в инонациональной среде. Особенно
ярко это проявилось в тех странах, где формировались политические
нации, — в Нидерландах, Франции, Великобритании. Этот процесс
в континентальной Европе был прерван нацистским Холокостом.

Можно вновь поставить вопрос: не вызвала ли та же самая
поддержка евреями национального государства на известной
стадии своего развития эти антисемитские преступления? Ответ
на это дает выдающийся еврейский ученый Ханна Арендт: тота
литарное антисемитское государство не развивает, а разрушает
национальное государство, родившееся в XIX в., являясь его от
рицанием. Вместо гражданского общества оно строит расист
ское общество со своей особой правящей тоталитарной органи
зацией, занимающей место национального государства[6]. Эта си
стема скоро рухнула, но успела совершить огромное зло.

После Второй мировой войны происходит восстановление
национальных государств, возрождение демократических обра
зований. И в период этого ренессанса еврейский народ, в том
числе и Израиль как воплощение еврейской национальной госу
дарственности, вновь вносит свой позитивный вклад.

Сегодня национальные государства Европы находятся на пу
ти к объединению в союз национальных государств. В этом про
цессе активное участие принимают евреи-европейцы. Особенно
потому, что они живут по всей Европе и хорошо разбираются в
общих проблемах нашего континента.

Национальное государство может сохраниться исключитель
но в европейской общности, в демократическом мультикультур
ном обществе. Подобное признание вытекает из исторического
опыта, а другого опыта у нас нет.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Zālīte P.* Latviešu tautas dvīsele ar iepriekšēju dvēseles jēdziena un tautu dvēseles apskatu. R.,1923. 50. lpp.
[2] См. примеч. 6 на с. 15.
[3] *Arendt H.* Elemente und Ursprünge totaler Herschaft. München; Zürich, 1993. S. 138.
[4] *Andersons E.* Tris bezvalsts tautas Latvijā // Treji Vārti. 1983. Nr. 94. 9 —15. lpp.
[5] Ibid. 12. lpp.
[6] *Arendt H.* Op. cit. S. 87.

Светлана Ковальчук
Рига, Латвия

ОТРАЖЕНИЕ ИДЕАЛОВ АМЕРИКАНСКОЙ ДЕМОКРАТИИ В ТРУДАХ МАКСА ЛАЗЕРСОНА

Профессор Макс Лазерсон[1], юрист, яркий лидер левого кр
ла сионистов, депутат трех созывов Сейма Латвийской Респу
лики, обладал явным вкусом к политике, парламентской борьб
Эти качества проявились у него еще в 1917 г., когда он работ
в департаменте по делам национальных меньшинств Временно
го правительства России, возглавляемого А. Ф. Керенским. Не
долгие месяцы, проведенные в департаменте, стали первой п
пыткой реализации на российской почве идеалов конституц
онного демократизма. М. Лазерсон же более точно определя
свою позицию как служение «умеренным идеалам демократиче
ского западничества». Избранному пути он остался верен д
конца своей жизни.

Очередным испытанием политических устремлений М. Л
зерсона стала работа в латвийском Сейме. Все, что он мог ск
зать о развитии парламентаризма в родной Латвии, он сказал
статьях, опубликованных до мая 1934 г. — до того, как с прих
дом к власти К. Ульманиса был выслан в концентрационный л
герь в Лиепаю, до того, как уехал в Палестину, чтобы стать
Тель-Авиве одним из основателей Высшей школы права и эк
номики.

То ли рок Агасфера[2], то ли склонность к перемене мест т
или иначе водили ученого по столицам Европы, пока не прив
ли в 40-е гг. в США, в Колумбийский университет. Здесь в 19
г. и завершился его жизненный путь.

Работая в университете, М. Лазерсон занимался так называ
мой советологией, успев написать за сравнительно коротки
срок три монографии, посвященные не особо любимой им Ро
сии — как царской, так и советской, — и тем не менее Росси
спасшей, как он подчеркивал, «западную цивилизацию». Эт
книги «Россия и западный мир»[3], «Россия и мир»[4], «Америка
ское влияние на Россию»[5]. По жанру эти книги можно отнест

к политической философии. В них отразились новые черты западнических устремлений М. Лазерсона — он отошел от идеалов демократии Старого Света. Как оказалось, эти идеалы были не способны предотвратить ужасы фашизма, газовые камеры, кровавую Вторую мировую войну. В указанных монографиях главный объект внимания Лазерсона — Россия; ее образ, история получили новые характеристики, соизмеренные со стандартами американской демократии.

Надо отметить, что это было, пожалуй, третье возвращение ученого к теме России. Первая монография Лазерсона, вышедшая в 1909 г. в Петербурге, называлась «Философия истории «Войны и мира» Л. Толстого». Уже в 20-е гг., занимаясь обоснованием идеологии сионизма, М. Лазерсон то и дело возвращался к осмыслению причин российской трагедии 1917 г. В этот период им была, к примеру, написана монография «Право на национальность». В ней М. Лазерсон представил свое видение успехов большевистской идеологии[6]. А пребывание в США, осмысление опыта американской демократии дало ученому новый импульс для возвращения к проблемам России, ее истории.

Закономерен вопрос: почему Россия, а не Израиль была в центре внимания сиониста М. Лазерсона? Научная деятельность профессора в 40-е гг. — малоизвестная страница в Латвии. Успел ли он что-то посвятить молодому государству, его политическим, правовым основам, нам неизвестно.

В монографии «Россия и западный мир» Лазерсон проанализировал жизнь Страны Советов с 1917 по 1945 г., проявив себя как историк, мыслящий аналогиями. Он с уверенностью писал о том, что русские офицеры и солдаты, подобно участникам войны 1812 г., принесут на землю многострадальной России идеалы лучшей жизни, рожденные Западом. Ему представлялось, что после окончания войны Россия не сможет не перейти от централизованного унитарного государства к федеративному устройству, от идеологии одного класса к подлинной демократической конституции, от правового нигилизма, идеологического манипулирования правом к подлинному соблюдению прав человека. Экономическая мощь США должна была, как виделось М. Лазерсону, стать мощным стимулирующим фактором для демократического развития России[7].

М. Лазерсон не ограничился осмыслением хода развития России с окончанием Второй мировой войны. Он углубил и расширил тему влияния США на Россию, подкрепив это обширным историческим материалом. Имеется в виду посмертно

изданная в США монография М. Лазерсона «Американское в
яние на Россию», которая и ныне может служить катехизис
современного российского западничества. Эта книга стала ч
ли не первым подобного рода изданием. В ней М. Лазерсон
просто «примерял» политические нормы североамериканск
республики к России, но и категорически возражал против с
вянофильской идеи о своеобычии исторического развития Р
сии. Более того, ученый умело и убедительно апеллировал к а
торитету русских европофилов XIX столетия, ссылаясь на н
даже тогда, когда размышлял о не характерном, не свойстве
ном им возвеличивании идеалов демократии США. Он предп
читал находить черты, следы, меты влияния Североамерика
ских Штатов на Российскую империю прежде всего через во
действие английской культуры, не столь уж широко популярн
в России по сравнению с французской или немецкой. Для п
щей убедительности Лазерсон ссылается на А. Радищева, нача
шего, по выражению самого профессора, «плести миф об Ам
рике», конституционные проекты графа М. Сперанского во вр
мена правления Александра I, трагедию декабристов, политич
скую позицию А. Герцена и Н. Огарева, идеи Н. Чернышевско
го, Б. Чичерина, М. Ковалевского, М. Острогорского, наконец
опыт американских дипломатов Ф. Дэна и Д. Френсиса. Все ис
торические факты и свидетельства были призваны подтвердит
умозрительную, довольно хрупкую, подчас малоубедительну
политико-историческую модель М. Лазерсона. Изложение свое
модели ученый завершал неутешительными рассуждениями
том, что Россию миновали в 1917 г. плоды американской демо
кратии, экономический прогресс, эффективные технологии
«Что же позволило России отвернуться от идеалов, лежащих
основе конституции США, сменить царский престол на идеоло
гию большевизма?» — вопрошал Лазерсон в своей последне
монографии. И сам же отвечал: слабость норм международног
права и отсутствие мощной политической атаки со сторон
США.

Даже не разделяя полностью взгляды М. Лазерсона, прихо
дится искренне сожалеть, что по сей день нет развернутого на
учного анализа трудов и идей профессора.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Лазерсон Макс (Максим Яковлевич) (1887—1951) — профессор-юрист, фило
соф и политик. Родился в Елгаве (бывш. Митава, Латвия), в 1910 г. окончил юри
дический факультет Петербургского университета; в 20-е гг. — депутат I и II

Сеймов Латвийской Республики, один из лидеров партии «Цеирей-Цион». Автор книг «Евреи в парламенте Латвии», «Развитие законодательства в Латвии» и др. После государственного переворота 1934 г. и установления в Латвии авторитарного режима эмигрировал в Палестину, но, не найдя там применения своим способностям, переехал в США, где был профессором международного права в Колумбийском университете. Умер в Нью-Йорке. — *Ред.*

[2] См. примеч. 14 на с. 121.

[3] *Lazerson M.* Russia and the Western World. N. Y., 1945.

[4] *Lazerson M.* Russia and the World. N. Y., [s. a.].

[5] *Lazerson M.* The American impact on Russia, 1784—1917. N. Y., 1951.

[6] *Лазерсон М.* Право на банальность: Опыт обоснования трудового сионизма. Рига, 1925. С. 23—24.

[7] *Lazerson M.* Russia and the Western World. P. 267.

Розалина Рывкина
Москва, Россия

ЕВРЕИ И «ЕВРЕЙСКИЙ ВОПРОС» В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

1. Что представляет собой «еврейский вопрос» в современной России?

Сегодня «еврейский вопрос» — это вопрос политическ
Он актуален не потому, что народ Росси так сильно не лю
евреев, а потому, что существуют националистические и про
шистские группы, которые используют «еврейский вопрос»
продвижения к власти. Для них, как в известном анекдоте,
реи — это не роскошь, а средство передвижения. В данном с
чае — средство политического *продвижения*. Как правило,
группы, которые недовольны сложившимся распределени
власти и стремятся к ее переделу. Для этого им приходи
очернять нынешнюю власть (больше того, чем она заслуживае
обвиняя ее в предательстве интересов русского народа, в «рус
фобии»[2]. Главный аргумент здесь — обвинение власти в «евре
ском засилье». Ельцинскую команду обвиняют в продаже Ро
ны мировому сионизу, еврейской финансовой мафии. Еврея
объявлены все самые активные политики России, все окружен
президента, включая и его самого. Эту идеологию сегодня р
пространяют более 300 газет, за последние шесть лет число т
ких газет выросло в десять раз[3].

Почва для обвинения власти в продаже Родины евреям ест
поскольку на смену государственному антисемитизму эпо
СССР пришло игнорирование национальности нужных влас
политических деятелей. Нынешняя власть настолько *прагмати
на*, что берет полезных для себя людей, не заглядывая в их па
порт. Поэтому, если учесть антисемитские традиции в России,
вполне естественно, что обилие евреев в высшем эшелоне вла
ти не могло остаться без внимания левых радикалов. И естес
венно, что они не смогли не воспользоваться этой «картой»[4].

С другой стороны, нынешняя власть не способна пресека
антисемитские акции оппозиции. Государственные институт
призванные это делать (такие как суды, прокуратура и др.), л
бо не умеют, не компетентны, либо подкуплены. А скорее все

то, и другое. Поэтому власть как бы не замечает довольно ак-
ивной деятельности профашистских группировок. Это касается
только антиеврейских акций, но и нынешней борьбы против
нородцев со стороны местной администрации (например,
раснодарского и Ставропольского краев[5]). Полностью это от-
осится и к борьбе с организованной преступностью: власть
корее срастается, чем борется с нею[6].

Таким образом, наличие в России «еврейского вопроса» сего-
ня — это результат взаимодействия двух политических сил: ак-
ивности левой оппозиции и пассивности власти. Этот меха-
изм действует на фоне вполне лояльного отношения к евреям
стороны подавляющего большинства населения страны[7].

В этой ситуации весьма актуальными стали два вопроса. Пер-
ый вопрос: кто такие нынешние российские евреи, как они жи-
ут, как относятся к России, каковы их планы на будущее? Вто-
ой вопрос: каковы результаты многовекового процесса смеше-
ия русских и евреев? Начнем с ответа на первый вопрос.

2. Кто такие нынешние российские евреи?[8]

В 1995 г. вместе с коллегами мы провели социологическое
следование евреев четырех городов России — Москвы, Росто-
а-на-Дону, Хабаровска и Екатеринбурга. Были опрошены 1000
вреев, которые в режиме интервью отвечали на 110 вопросов
кеты «Как живут евреи в России». Этот опрос позволил вы-
вить *социальный портрет* обследованной совокупности россий-
ких евреев.

1. Прежде всего был выявлен **демографический портрет**. Оказалось, что средний возраст опрошенных евре-
в — 52 года (это самая старая национальная группа в России).
/4 мужчин и более 60 % женщин состоят в смешанных браках;
а вопрос, как они отнеслись бы к браку сына или дочери не с
вреями, а с лицами других национальностей, более 4/5 ответи-
и, что им это безразлично.

Как видно, еврейская популяция в России — старая и этни-
ески размытая.

2. Было выявлено **отношение** евреев к своей **национальности**. Оказалось, что доля декларирующих себя евреями снижается не только со временем (например, в 80-е гг. в равнении с довоенным периодом), но и при переходе от отцов к детям и от детей к внукам. Мы задавали вопросы: «Кем были записаны в паспортах Ваши родители, кем записаны Вы и кем

Вы записали своих детей?». Оказалось, что среди родителей
рошенных определяли себя евреями 86 %, среди самих опрош
ных — 80, а среди детей — от 54 до 43 %, причем у детей, р
денных позднее, доля записываемых евреями снижается. Это
одно из множества проявлений шедшего в СССР и продолжа
щегося в постсоветской России процесса отчуждения евреев
своей национальной принадлежности, который можно назв
«дееврeизацией».

Правда, в начале 90-х гг., в период эмиграционного бума,
блюдался и всплеск национальной идентификации. Так что
два процесса: традиционное отчуждение и одновременно усиле
идентификации. Но идентификация оказалась временной (сей
похоже, она идет на спад), а «дееврeизация» продолжается.

3. Культурный портрет евреев. Этническая сост
ляющая этого портрета такова: 62 % опрошенных считают,
русская культура им ближе, чем еврейская; еврейская культ
ближе лишь 5 % опрошенных. 78 % не знают иврита. Регуляр
читают еврейские газеты и слушают израильское радио 3—4
Отмечают еврейские праздники 15—17 %. Воспитывают в евр
ских традициях своих детей 8 % опрошенных.

Выявилось, что религиозность евреев невысока: считают се
религиозными 14 %. Из них придерживаются иудаизма 1/4
следуют всем предписаниям религии только 8 %). Придержи
ются же православия около 1/3. Регулярно бывают в синагоге
1 %, совсем не бывают 77 %.

Таким образом, подавляющее большинство опрошенны
еврейской культурой не соприкасаются.

4. Выяснялось отношение евреев к антисемити
му. Оказалось, что психологическое состояние евреев отнюдь
спокойно. Несмотря на отсутствие государственного антисем
тизма, 57 % опрошенных боятся антисемитизма больше, чем
ялись его в эпоху СССР. Эти же 57 % считают, что погром
России возможны. 3/4 испытывают страх перед проявлени
антисемитизма. Почти 90 % считают, что отношение к евре
России после распада СССР не изменилось (только 10 % сч
ют, что оно улучшилось). 58 % указали, что сталкивались с
тисемитизмом лично, т. е. испытали его на себе.

Общий вывод таков: психологическое состояние евреев да
ко от спокойного, скорее оно остается тревожным.

5. Еще одна черта, которая изучалась, — отношение
реев к эмиграции. Известно, что масштабы эмиграци
последние годы — с 1989 по 1996 г. — менялись — от эмигра

онного бума 1989—1991 гг., когда среднегодовые показатели вы-
езда доходили до 50 тыс. человек, до 1993—1996 гг., когда сред-
негодовая эмиграция составляла 14—12 тыс. человек. Наш оп-
рос, который проводился в 1995 г., пришелся на период спада
еврейской эмиграции из России.

В ходе обследования респондентам задавался вопрос: «Соби-
раетесь ли Вы уезжать?» Определенно «да» ответили 10 % опро-
шенных, определенно «нет» — 52 %, остальные не имели опре-
деленного мнения. На момент опроса в России проживали, по
экспертной оценке, 345 тыс. евреев. Значит, ехать собирались 34
тыс. Но, по данным органов внутренних дел, на начало 1996 г. из
России выехали 12 500 чел.

Выяснялась мотивация эмиграционных намерений. Оказа-
лось, что встречаются мотивы двоякого рода: 1) «выталкиваю-
щие» из России и 2) привлекающие в страны выезда. Большин-
ство опрошенных (52 %) в качестве привлекающего мотива ука-
зали будущее детей; второй привлекающий мотив — улучшение
материальных условий жизни (назвали 36 %). Главные «вытал-
кивающие» мотивы — страх перед политической нестабильнос-
тью в России (назвали 46 %) и боязнь погромов (назвали 29 %).

На эмиграционное поведение оказывают влияние различные
факторы, особенное сильное — возраст и состав семьи. Далее об
этом будет сказано подробнее. Начнем с более тонкого факто-
ра — отношения евреев к России и к Израилю (ибо около поло-
вины евреев уезжают именно в Израиль).

По России были заданы два вопроса: «Живя в России, чувст-
вуете или не чувствуете Вы, что живете в своей стране?», «Что
Вас удерживает в России?» 3/4 опрошенных, живя в России,
чувствуют, что живут в своей стране; не чувствуют это 14 %.
Среди факторов, которые удерживают в России, больше полови-
ны назвали психологические факторы (привязанность к стране,
наличие друзей и родных), значительно меньшие доли — хоро-
шую работу и жилье.

Что касается отношения к Израилю, то мы спросили респон-
дентов, считают ли они это государство своей исторической ро-
диной или просто одной из развитых стран. Оказалось, что ис-
торической родиной Израиль считают только 22 %. 47 % счита-
ют Израиль одной из развитых стран, остальные 30 % не имеют
мнения на этот счет.

Отношение к Израилю как к месту проживания оказалось не-
однозначным. При ответе на вопрос «Если бы Вы уехали в Из-
раиль, то чего больше было бы для Вас там — плюсов или ми-

нусов?» 30 % указали больше минусов, 20 % больше плюсо
половина не смогли ответить на этот вопрос. То же самое
блюдалось при ответе на вопрос «Где лучше было бы жить
шему ребенку — в России, в Израиле или другой стране?» —
зультаты оказались на грани «здесь» и «там».

Кроме личных планов респондентов, мы выясняли также
мнение о российских евреях в целом. Для этого задавался
пертный вопрос: «Как Вы думаете, что лучше делать российск
евреям — выехать в Израиль, оставаться в России, но сохра
свою национальную специфику или ассимилироваться с дру
ми народами России?» Ответы оказались следующими (в %):

должны выехать в Израиль	
должны оставаться в России, но сохранять свою специфику	
должны ассимилироваться	

Доля считающих, что евреи должны эмигрировать, оказал
в 2 раза больше, чем доля тех, которые намеревались это сде
сами (их было 10 %). Такие различия между «планами для с
и «планами для других» возникают всегда, ибо, как известно,
ветовать легче, чем принимать решения. Что касается 62 % о
тающих, что евреи должны оставаться истинными евреями,
таваясь в России, то эта альтернатива, на наш взгляд, — ско
дань моде, чем искренняя убежденность в реальности этой п
спективы. Реальность же такова, что при нынешней степени
симилированности вернуться к традиционному еврейскому
разу жизни русским евреям едва ли возможно.

И еще один вопрс, который задавался в связи с эмигр
ей, — как пойдет эмиграция дальше: будут и дальше уезж
или процесс эмиграции приостановится? Опрошенные ра
лись на две группы: около 60 % сказали, что все, кто еще не
хал, уедут, чуть более 40 — что все, кто еще не уехал, оста
ся. Этот ответ показал раздвоенность изучаемой группы е
ев, отсутствие единого мнения, растерянность перед этой
блемой.

6. Интересный вопрос — о т н о ш е н и е евреев к продв
нию вверх, к к а р ь е р е. Известно, что одно из главных о
нений, которые евреи слышат в свой адрес в России, — ис
рьеризм, успешное продвижение вверх, занятие мест в иерар
власти, в бизнесе и в культуре. Поэтому важно было выяс
мнение самих опрашиваемых об этом.

Учитывая остроту вопроса, можно было ожидать, что с
выразят негативное отношение к своему продвижению в
Однако этого не случилось. На экспертный вопрос «Должн

вреи стремиться занимать высокие посты во властных структу-
ах, в бизнесе, в сфере культуры или они не должны этого де-
ать?» ответ «должны» дали 73 % опрошенных, ответ «не долж-
ы» — 27 %. Как видно, евреи не страдают комплексом непол-
оценности.

Но этот вопрос касался не самого опрашиваемого, а евреев
ообще. На вопрос же о человеке *лично* «Хотели бы Вы продви-
уться по службе, занять более высокий пост, более высокое по-
жение в обществе?» ответы оказались следующими (в %):

да, хотел бы	34
нет, не хотел бы	66

Как видно, по отношению к себе лично евреи оказались не та-
ими уж карьеристами, как по отношению ко всем своим собра-
ям. Хотя 1/3 желающих сделать карьеру — это тоже немало.

Наличие мотивации на продвижение вверх выдвигает инте-
есный вопрос: есть ли у «новых евреев» запас мотивации, сти-
улов для нового витка продвижения по социальной лестнице?
едь в первые десятилетия после революции 1917 г. такая моти-
ация была — вера в коммунистические лозунги, в социализм,
ажда включиться в великое историческое дело его строитель-
тва.

А есть ли такого рода стимулы в нас и какие? Вопрос этот
пециально не изучался, но, исходя из общих соображений, от-
етим, что рыночная экономика должна вырабатывать более
альные стимулы к труду, чем порождала советская. Так счита-
ся в теории, но реально нормальной рыночной экономики в
ссии сегодня нет. Поэтому работают не столько нормальные
ночные стимулы, сколько умение адаптироваться к крими-
альной среде. И немалому числу евреев это удается.

Новым явлением стала «маятниковая занятость» молодых ев-
йских бизнесменов, которые живут в Израиле, а работают в
ссии, или наоборот. В связи с этим возникает вопрос: каки-
и могут быть последствия еврейской активности в бизнесе и
равлении?

Еще один вопрос: каковы причины нынешней еврейской ак-
вности во всех сферах российской жизни и правомерна ли эта
тивность, если она провоцирует антиеврейские настроения?

Нельзя забывать, что эпоха СССР, жизнь евреев в условиях
сударственного антисемитизма (как, впрочем, и русских хо-
яйственников в эпоху плановой экономики) подготовила их к
боте в рыночных условиях. Это облегчает им сегодняшние ус-
хи в бизнесе. И сегодня, когда государственные ограничения

сняты или ослаблены, люди начинают использовать свой нем
лый потенциал. Это нормальный процесс. В такой ситуац
борьба оппозиции против «еврейского засилья» — это попыт
вернуться к той модели кадрового регулирования, которая бы
в СССР, вернуться к «кадровой политике КПСС» с ее наци
нальными ограничениями. Понятно, что это значило бы уход
нормального демократического режима.

Однако при всем этом следует различать продвижение евре
в бизнесе и культуре от их продвижения на первые места в пол
тике. Карьера евреев в бизнесе и культуре — нормальный проце
для демократического общества, в котором успех достигается т
лантом и трудом, где работают механизмы открытой конкуре
ции. Иное дело — карьера в *политике*. Здесь я хотела бы проц
тировать известного российского демографа Марка Куповецког
По его мнению, нынешнее участие евреев в политической систе
ме России — это показатель того, что евреи не осознают себя чл
нами еврейской общности. Такой общности в России нет, и по
тому талантливые евреи идут в политику, не учитывая ситуации
еврейском социуме в России в целом. По его мнению, «в полити
ке евреи, являющиеся национальным меньшинством, должны в
сти себя, как национальное меньшинство, а не как национально
большинство»[9]. Для этого они должны осознавать себя как част
общности. Но так как общинного сознания у них нет, так как ев
реи в России (как, впрочем, и все население) — атомизированы
то они ведут себя автономно и в итоге — безответственно.

От себя добавим, что высокая активность евреев в *политиче
ской власти*, в *управлении страной* сегодня вызывает раздражени
не только у националистов и фашистов, но и у самих евреев. Ев
реи снова могут натолкнуться на те же самые грабли, на кото
рые они наступили после революции 1917 г. И это не только не
правомерно, но и опасно.

7. В ходе нашего опроса выяснялись различия между евреями
разных поколений — молодыми и старших возрастов. Проведен
ный опрос показал, что молодежь и старшие поколения по всем
названным проблемам существенно различаются.

Возрастной состав опрошенных был таким: 18—29 лет —
17 %, 30—59 — 50 %, 60 лет и старше — 33 %. По данным мик
ропереписи 1994 г. , доля населения моложе трудоспособного
возраста (до 18 лет) среди евреев в 3,5 раза меньше, чем средн
населения России в целом[10].

Выявилось, что еврейская молодежь — весьма противоречи
вая группа. С одной стороны, молодые ощущают свое еврейство

слабее, чем старики. Но доля тех, кто *в последние годы* стали ощущать свое еврейство, среди молодых в полтора раза *выше*, чем среди старых. С другой стороны, еврейская молодежь менее идентифицирована с Россией, среди молодых на близость с еврейской культурой указывают бóльшие доли опрошенных, чем среди пожилых и старых. Среди лиц 18—29 лет доля тех, кому еврейская культура ближе, чем русская, оказалось в 2,5 раза больше, чем среди пожилых и стариков. Этот факт связан с тем, что молодежь имеет высокие деловые притязания, которые связаны не только с Россией, но и с Израилем.

Здесь встает новая и крупная проблема — возникновение *новой мотивации*, для того чтобы становиться евреями. Традиционно национальная самоидентификация формировалась и формируется в результате исторических факторов — семьи, семейных традиций. Возможно, что сегодня в России национальная идентификация начинает складываться под влиянием *деловых мотивов* — попросту становиться евреем *выгодно*. Еврейство становится *фактором успеха* и *вертикального продвижения*. Еврейство — *ради* того, чтобы иметь успех в деле.

Это новое явление, требующее изучения. Его трактовка может быть двоякой: с позиций еврейского бизнеса и с позиций еврейской традиции, религии, национальной культуры. Не вдаваясь в вопрос, «хорошо» это или «плохо», ясно, что сам этот феномен имеет место и стал возможен благодаря нынешней экономической свободе в России.

Таковы некоторые черты того социального портрета, который выявился в результате проведенного нами социологического обследования. Как видно, этот портрет достаточно богатый, насыщен новыми чертами, ставит новые вопросы, которые следовало бы изучить поглубже, чем это было сделано нами.

3. Каковы последствия ассимиляции евреев?

Выше было отмечено, что нынешняя политическая ситуация вокруг евреев выдвигает два новых вопроса: не только вопрос о том, кто такие евреи в постсоветской России, но и вопрос, каковы *последствия* многих десятилетий ассимиляции евреев, огромного числа смешанных браков, — последствия, касающиеся не только евреев, но и *русских*. Скажу несколько слов об этой проблеме.

В нашей выборке, как уже указывалось, среди еврейских мужчин в смешанных браках состояли 74 %, а среди женщин — 60 %.

По данным демографа А. Синельникова, среди всех российск
семей в 1995 г. в смешанных браках жили 70 %, но это — на м
мент обследования[11]. Однако возникает вопрос: сколько русск
из живущих сегодня поколений были рождены в смешанны
браках? Сколько русских являются потомками еврейских дед
и бабок? Этого, похоже, никто не знает, ибо это не изучалос
Но легко предположить, что *смешение* русских и евреев за го
советской власти происходило в огромных масштабах. Сегод
это уже история, но результаты этого процесса *надо изучит*
Сделать это сложно, так как пришлось бы обработать обширны
массив данных по родословным русских респондентов, а добы
эти данные довольно трудно.

Если бы мы получили цифры о масштабах смешения русск
с евреями, то, думается, стало бы ясно, что угрозы нынешн
профашистских групп провести «зачистку» для очищения Ро
сии от евреев — это угроза *зачистить* тех, кто по глубоким э
ническим корням — *русские*, но по рождению и браку — полу
русские — полу- или на четверть евреи. Иначе говоря, стало б
ясно, что крайние националисты призывают громить не «чисты
евреев», а «нечистых русских». Численно же эта часть населени
на порядок больше (если учесть эмиграцию 90-х гг.), чем «чис
тые» евреи. Поэтому общество должно быть предупреждено от
носительно *опасности* планов крайних националистов. Огром
ную роль в этой работе должна была бы сыграть демократичес
ки ориентированная русская интеллигенция, но ее голос сего
дня не слышен, ибо как социальный слой она практически ис
чезла.

И последний вопрос: каково будущее евреев в России? В на
чале 90-х гг. в массовом сознании евреев наблюдалось очевидно
противоречие. С одной стороны, шла беспрецедентная эмигра
ция, в результате которой в Израиле оказались более полумил
лиона евреев из стран СНГ. С другой стороны, примерно стол
же интенсивно, как шла эмиграция, создавались еврейские орга
низации, открывались еврейские школы и университеты, расши
рялась сеть еврейских изданий, проводилось множество мер
приятий. Все эти процессы вращались вокруг двух осей: 1) иде
национального возрождения евреев в России и 2) идеи выезд
из России. В увлечении открывшимися свободами и возможно
стями забывали, что возрождение и выезд плохо совмещаютс
скорее препятствуют друг другу.

В 1991 г. в «Независимой газете» была опубликована моя ста
тья под названием «Есть ли надежда?»[12] Имея в виду будуще

евреев как общности в России, я писала, что надежды нет. Сегодня ясно, что тот прогноз был верным. К началу 90-х гг. в России уже не было ни демографической, ни духовной базы для возрождения еврейской национальной общности. Ее воспроизводство, тем более расширенное, к этому времени было уже невозможным. Поэтому вывод напрашивается сам собой: есть все основания считать, что к началу XXI века евреев в России не останется, если только оставшиеся потомки смешанных браков не объявят себя евреями. Но едва ли это произойдет.

*

Общее заключение из всего сказанного состоит в том, что «еврейский вопрос» в современной России остается весьма актуальным политическим вопросом, затрагивающим судьбы не только тех 300—310 тыс. евреев, которые остались в России, но и миллионов русских, в той или иной степени смешавшихся с евреями, унаследовавшими еврейство в каком-то из поколений. Это налагает на политиков и на ученых особые обязательства.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Рывкина Р. В.* «Еврейский вопрос» в постсоветской России // Сегодня. 1996. 8 мая.

[2] См., напр.: *Сурков А.* Распад России и евреи // Завтра. 1997. № 33.

[3] Политический экстремизм в России. М., 1996; *Абрамов Ю. К., Головина Т. Ю.* Политические партии и движения России. М., 1996.

[4] *Рывкина Р.* Евреи в современной России — кто они?: Социологический анализ проблем российского еврейства. М., 1996.

[5] *Выжутович В.* Поход на инородцев // Известия. 1997. 21 авг.

[6] *Лацис О.* Фашистам в России бояться нечего // Известия. 1994. 2 дек.

[7] *Левада Ю.* Новый русский национализм // Мониторинг обществ. мнения. 1994. № 1.

[8] См.: *Рывкина Р.* Евреи в современной России // Обществ. науки и современность. 1996. № 4; *Она же.* Социальные типы евреев в России // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1996. №13; *Ryvkina R.* Jewish values in the transitional period // Евреи на перепутье (Иерусалим). 1993. № 1 (16); Настроения евреев Москвы, Киева и Минска // Алеф. 1993. № 10/11; *Рывкина Р.* Есть ли надежда? // Независимая газ. 1991. 31 дек.; *Brym R., Ryvkina R.* Russian Jewry today: a sociological profile // Sociol. Papers. Vol. 5. N 1. (Sociol. Inst. for Community Studies. Bar-Ilan University); *Brym R.* The Jews of Moscow, Kiev and Minsk. Identity, antisemitism, emigration. N. Y.; L., 1994. (With ass. of R. Ryvkina); *Куповецкий М.* Еврейское население бывшего СССР после семи лет массовой эмиграции // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1997. № 14.

[9] *Куповецкий М.* Указ. соч.

[10] *Синельников А.* Некоторые демографические последствия ассимиляции евреев в СССР // Вестн. Евр. ун-та в Москве. 1994. № 1.

[11] Там же.

[12] См. примеч. 8.

Алла Гербер
Москва, Россия

УРОКИ ХОЛОКОСТА И СОВРЕМЕННАЯ РОССИЯ

Наш центр «Холокост» появился пять лет тому назад. Представить себе, что он мог быть раньше, просто невозможно, потому что все предыдущие годы тема Холокоста была фактически за запертой дверью. Геноцид на память не случаен в России. Тут можно очень долго говорить, начиная от черных сотен, погромов конца прошлого века, о всей истории, связанной с российским антисемитизмом, о целой кампании нашего советского холокоста, которую начинал Сталин, о всем том, что было потом, о нашем новом гетто — пятом пункте в анкете, и даже гласность и свобода слова не сразу сняли тяжелый замок с наших архивов, а это является главным источником наших знаний и нашего понимания того, что произошло. За пять лет мы сделали много. Центр был создан на пустом месте, все наши документы, архивные материалы, книги мы держали на трех квартирах — у ныне покойного Михаила Яковлевича Гефтера, у меня и у Ильи Альтмана — исполнительного директора нашего центра. Только полгода назад после длительной борьбы, в том числе и с криминальными структурами, благодаря лично Анатолию Чубайсу мы получили это помещение, которое пока не является музеем, а только центром, но наконец мы можем там жить, работать, думать и собирать там материалы для экспозиции будущего музея. Мероприятия и акции, организованные нашим центром, проходят обычно при большом стечении народа, мы не можем пожаловаться, что обделены вниманием прессы и телевидения.

Наш центр «Холокост» и, я хочу верить, будущий музей являются для нас памятью и предупреждением. Память — это открытая дверь в прошлое, чтобы мы могли не бояться будущего. Сначала эта дверь не была даже полуоткрыта, это была щель, в которую мы проникали. Сейчас эта дверь, если не совсем откры-

Подготовлено на основе стенограммы.

та, то, во всяком случае, в нее можно пройти историкам и ученым, которые занимаются очень серьезно анализом того, что произошло на территории бывшего Советского Союза, а это более двух миллионов жертв Холокоста. У нас есть документы, подтверждающие, что Сталин готовил антиеврейские акции во время войны, он готовился к переговорам с Гитлером и хотел иметь что-то, что положить на стол переговоров. Есть приказ Жданова, изданный в самый разгар войны, о том, чтобы журналисты еврейского происхождения не занимали руководящие посты во фронтовых газетах, чтобы они все были отправлены на передовую. В 1942 г. выходит приказ о «чистке» Большого симфонического оркестра и оркестра Большого театра, где было «засилье» евреев. В самый разгар войны, когда еврейские ученые столько делали для нашей «обороники», выходит приказ о «чистке» в научных учреждениях, где евреи занимают руководящие должности.

Одновременно существует Еврейский антифашистский комитет, который нужен, полезен, дает деньги, впрямую помог открыть второй фронт, — этот комитет поощряется, его работе способствуют, отправляют С. Михоэлса вместе с И. Фефером[1] в Америку. Но судьба Еврейского антифашистского комитета известна: Михоэлс был убит в 1948 г., члены комитета арестованы в 1949, многие из них расстреляны в 1952 г. Наверное, многие задавали себе вопрос: почему следствие длилось три с половиной года? У нас есть документы, говорящие о том, что этот процесс не хотели делать единичным, готовилась большая, я бы сказала, холокостовская акция трех процессов о международном сионистском заговоре, участниками которого явились бы писатели, инженеры и крупные технические работники, научные работники и врачи. Врачи казались самыми эффектными кандидатами — так и оказалось: все мы лечимся, лечим своих детей. Я помню, как возле нашего дома в Москве в день, когда была опубликована известная статья в «Правде»[2], били аптекаря Арона Моисеевича, били те женщины, которые до этого относились к нему с большим уважением и любовью.

Только сейчас я получила дело своего отца, который был арестован в 1949 г. Он был главным инженером на заводе. Из этого дела я вижу, что действительно готовилось крупное дело инженеров. Там написано, что мой отец осужден как шпион-вредитель, представляющий сионистский антисоветский заговор, возглавляемый Михоэлсом и, что совершенно неожиданно, Фейхтвангером, т. е. делалось все, чтобы «создать» этот междуна-

родный сионистский заговор. У нас есть также много документов и о «деле врачей»[3]. Короче говоря, дверь приоткрывается — наша дверь в прошлое, чтобы мы не боялись будущего.

Хочу сказать и о последних документах, которые мы наконец-то получили, — это пресса на русском языке, выходившая на оккупированной гитлеровцами территории Белоруссии, Украины, России. Что поразительно: это десятки газет, которые будто бы только и ждали своего часа. Фашистам не нужно было привлекать какие-то свои кадры, делать какие-то усилия, чтобы эти газеты выходили. Они начинали выходить, как правило, через пару дней после захвата территории. Газеты страшные, как две капли воды похожие на сегодняшние газеты «Завтра» и им подобные, порой очень профессиональные. У нас в России есть эпицентры антисемитизма — Краснодарский и Ставропольский края, и в одной из книжек я прочла, что эти области будто бы унаследовали антисемитизм оккупационного периода. К сожалению, это не так. Там все уже было и до войны, там, как говорится, место, время и люди ждали своего часа. Было очень много корреспондентов, это не было написано одной рукой, есть даже вполне приличные литературные опусы — конечно, для того времени и на ту тему. Слово «жид» там просто не сходит со страниц, так же как и оголтелость, ненависть и желание не просто выслужиться, а реализовать свои давние мечты и давнюю потребность расправиться.

Сейчас в Москве строится роскошная синагога на Поклонной горе[4], но когда я обратилась с вопросом к господину Гусинскому, который возглавляет Российский еврейский конгресс, будет ли там место для музея Холокоста, он сказал: «Денег на Холокост у меня нет». Может быть, не все знают, что даже в Японии есть музей Холокоста, не говоря уже о других странах, переживших Холокост или не переживших его, как Америка, где нация просто учится этому страшному опыту XX столетия, эти тысячные детские экскурсии, которые там видишь, — это просто потрясает. Каждый ребенок должен знать, что такое печи Освенцима. По данным компании Спилберга[5], мы были единственной страной в мире, где фильм «Список Шиндлера» потерпел полный провал — он шел при пустых залах. Тому много причин, не только антисемитских. Фильм шел в разгар чеченской войны, у людей было психологическое отторжение любой войны, горя, трупов и т.д., тем не менее это серьезный факт.

Я хочу напомнить притчу, которую записал Михоэлс. Умирал отец, большой неудачник, все у него в жизни не клеилось. Сын

сказал ему с раздражением: «Отец, ты прожил неудачную жизнь, я начну все с начала». — «Нет», — ответил отец. — «Ты пойдешь дальше, ибо даже плохой опыт есть опыт». Чтобы идти дальше, мы все должны думать об этом страшном опыте Холокоста, который имеет каждая еврейская семья. Поэтому так важна вторая суть нашего центра — предупреждение.

Современная экономическая революция в России способствовала не только появлению ярких личностей, талантов, творцов, но и выплеснула на поверхность всю муть, которая представляет собой очень плотный слой неудачников, которые не могут себя найти в этой жизни. Когда-то Академгородок под Новосибирском был пристанищем для многих евреев. Когда я приехала туда в начале 90-х гг., я узнала, что Академгородок стал очагом тупого антисемитизма. На мой вопрос, как это могло случиться, я услышала: «У нас так много младших научных сотрудников, которым никогда не суждено стать старшими».

Это очень серьезная проблема. Эти люди растеряны, они раньше жили в империи, да, они маленькие люди, и жизнь у них маленькая, и зарплата у них маленькая, и в отпуске в доме отдыха они едят макароны с тараканами, но зато страна какая! Зато я принадлежу большой стране, той самой империи, я — старший брат, все остальные — при мне, все остальные — внизу, а я — хозяин этой жизни, той жизни, которая космос, балет, стройки и т. д. Сегодня эта потеря чувства своей принадлежности к чему-то сильному, которое тебя защитит, привела к тому, что надо за что-то зацепиться.

В России сейчас выходит около 360 профашистских, неофашистских, антисемитских изданий, существуют всевозможные отряды, так называемые спортивные клубы соответствующей идеологической направленности. Самая большая опасность, на мой взгляд, в том, что у этой новой волны тяжелого, я бы сказала, утробного антисемитизма, есть почва. И эта почва не наносная, она не напоминает удобрения, которые привозят машиной и сбрасывают, дабы выросли эти жалкие цветочки. Привычка людей жить с какой-то идеей создала вакуум, и этот вакуум привел людей самых разных — от правительственных кругов до оппозиции, я бы сказала, от Ельцина до Лужкова, от красно-коричневых до Баркашова, к необходимости национальной идеи. Это варьируется по-разному — от «русского порядка» во всем мире до серьезных философских изысканий. Любая национальная идея, на которой так зафиксировано сознание и стремление самых разных слоев населения и которая превращается в панацею

от всех бед, безусловно, особенно в российском контексте, превращается в националистическую идею — как бы ее ни пытались украсить люди типа Ю. М. Лужкова; например, мне неприятно, когда я иду по Москве, видеть транспорант «Москва православная». При этом я совершенно не хочу сказать, что Лужков — антисемит, просто та почва, которая сейчас удобряется и взрыхляется самыми разнообразными людьми, очень опасна.

Вышла книжка Г. Зюганова «За горизонтом», в которой автор пишет, что Сталин только в конце войны понял, как важна для России национальная идея, он стал этим серьезно заниматься и начал идеологическую перестройку, и только смерть помешала «великому вождю» довести начатое дело до конца. Мы знаем, что́ это была за идеологическая перестройка, мы знаем, что́ ему не удалось довести до конца. Национальная идея, которая дается в руки и оплодотворяется сознанием угнетенных, очень опасна, потому что это комплекс неполноценности младших, которым никогда не удастся стать старшими, в том числе и среди молодежи, которые не могут себя обрести в этой новой жизни.

Здесь кроется еще одна опасность. Она для меня самая пугающая и совершенно еще не разработанная — это участие в движении к национальной идее Русской православной церкви. Были и откровенные проповедники нацистских идей — Иоан Петербургский был просто проповедником черносотенного антисемитизма. Меня поразило письмо патриарха Алексия II главному редактору издательства «Витязь» — это самое страшное антисемитское издательство, которое выпустило большим тиражом — в 100 тыс. — книжку «Миф о Холокосте», «Протоколы сионских мудрецов»[6] и т. д. В письме Алексий II поблагодарил редакцию за их вклад в осознание национальной идеи русским народом. Лишенный клубов, дворцов культуры, партийных ячеек и всевозможных привычных мест, которые собирали людей, народ пошел в церковь. А среди служителей церкви только единицы, например отец Александр Борисов, кого я всегда приглашаю на наши акции, потому что это умнейший человек и он должен быть на таких мероприятиях, потому что он работает с прихожанами и он наш помощник. Пресса православной церкви поражает своим антисемитским душком.

Национализм в России будет набирать силу, так уж устроена эта страна — ей нужна руководящая и вдохновляющая идея. Несмотря на постоянный отъезд, какая-то часть евреев останется здесь жить, у них должна быть своя общинная жизнь, чувство духовного и интеллектуального контакта. Сейчас, к сожалению, евреи очень разрознены, они несут с собой все эти советские комплексы и привычки, это нас разобщает и разъедает. Наша задача — простите за банальность — сеять разумное, доброе, вечное, потому что: что посеешь, то пожнешь.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Председатель Еврейского антифашистского комитета СССР актер и режиссер С. Михоэлс (см. примеч. 1 на с. 264) и член этого комитета поэт И. Фефер в конце 1943 г. были посланы с пропагандистской целью в США, Канаду, Мексику и Англию, где были восторженно встречены всеми слоями еврейского населения и способствовали сбору средств для фронта. — *Ped.*

[2] Правда. 1953. 13 янв.

[3] Подробнее об этом см. в ст. И. Шнейдере, помещенной в настоящем сборнике. — *Ped.*

[4] Эта синагога является частью мемориала Победы в Великой Отечественной войне. Торжественно открыта 2 сентября 1998 г. как памятник жертвам Холокоста. — *Ped.*

[5] См. примеч. 12 на с. 262.

[6] См. примеч. 13 на с. 162.

Александр Дусман
Кохтла-Ярве, Эстония

РОЛЬ И ВЛИЯНИЕ МАЛОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ НА ФОРМИРОВАНИЕ НА РЕГИОНАЛЬНОМ УРОВНЕ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ОБЩЕСТВА ЭСТОНИИ

Северо-восток (Ида-Вирумааский уезд) Эстонии представляет собой сложный, многонациональный по составу регион, где проживают практически только национальные меньшинства: эстонское и русское, белорусское и украинское, немецкое и татарское, финское, литовское и многие другие. Маленькая еврейская община, насчитывающая 120 членов из 540 евреев, проживающих в Ида-Вирумаа, занимает в этой многонациональной палитре достойное место.

Перед нами стоит задача восстановления и сохранения национальной идентичности, языка, традиций, культуры, которую мы пытаемся решать многопланово: от совместно проводимых суббот и еврейских праздников до действующих в Кохтла-Ярве и Нарве (центральных городов Ида-Вирумаа) детских воскресных школ, а также организацией выставок и концертов с еврейской тематикой. При этом мы стараемся не замыкаться только в рамках своей общины, а оказывать действенное влияние на деятельность соседних по региону национальных культурных общин. Именно задаче налаживания диалога национальных культур, формирования мультикультурного общества на региональном уровне в Эстонии служит организованный по инициативе еврейской общины Круглый стол национальных обществ Ида-Вирумаа на правах неправительственной организации. Главной задачей Круглого стола является свободный обмен мнениями, открытые дискуссии, привлечение интереса, моральной и материальной поддержки как внутри Эстонии, так и за ее пределами, разрабатывать и реализовывать такие совместные проекты, которые бы способствовали сохранению и развитию национальных культур и образования, а также интеграционным процессам, которые уже идут в эстонском обществе и при благоприятном развитии политической и экономической ситуации в Эстонии закладывают основы формирования мультикультурного государства.

При этом нужно отметить, что в Эстонии существует большой разброс в национальном, социальном и экономическом развитии регионов: от практически мононациональных уездов на западе до такого смешанного по национальному составу, как Ида-Вирумааский уезд на северо-востоке.

Естественно, что мотивация и готовность к формированию мультикультурного общества также резко различаются на региональном уровне.

Несколько слов о направлениях работы Круглого стола.

Обмен информацией

Заседания Круглого стола проводятся регулярно с периодичностью раз в месяц. На этих заседаниях одним из обязательных пунктов повестки дня является получение разнообразной информации «из первых рук», интересной для различных национальных организаций — членов Круглого стола. Так, мы встречались с группами представителей республиканских правлений еврейской, финской и татарской общин, а также Эстонского общества города Нарвы. Кроме того, мы слушали информацию о работе миссии ОБСЕ в Эстонии, члена парламентской ассамблеи Совета Европы от Эстонии г-жи Кристины Оюланд. Участниками нашего Круглого стола были министр культуры Эстонии г-н Яак Аллик и представитель президента Эстонии на Круглом столе при президенте Эстонии г-н Прийт Ярвет. Мы встречались с представителями Совета Европы по масс-медиа, послами США и Канады, первыми секретарями посольств северных стран в Эстонии. Летом этого года была организована встреча членов Круглого стола с президентом Эстонии г-ном Леннартом Мери в ходе его визита в Ида-Вирумаа. Думаю, что эта встреча была обоюдно интересна и полезна.

Каждый раз мы стремимся, чтобы эти встречи носили не формальный, а насыщенно информативный характер, так как мы считаем, что недостаток адекватной информации является одним из факторов, сдерживающих интеграционный процесс в Ида-Вирумаа.

Именно поэтому одним из реализованных проектов Круглого стола явилось создание сборника по истории и культуре национальных групп Ида-Вирумаа. Сборник издан при поддержке уездного управления Ида-Вирумаа, посольств США и Канады в Эстонии. Материалы в сборнике, представленные национальными организациями — членами Круглого стола, опубликованы на эстонском, русском и английском языках. Собранные вместе под одну «крышу», они дают возможность всем желающим по-

знакомиться с элементами соседних культур и носят как информационный, так и образовательный характер.

В наших планах по развитию этого направления работы — изыскание финансовых средств и технических возможностей для предоставления желающим членам национальных общин получения через компьютерную сеть Интернет разнообразной образовательно-культурной информации, в том числе и на родном языке. Такой подход, по нашему мнению, может также уменьшить разрыв в доступности к национальной информации, имеющийся сегодня между жителями Таллина, Тарту и Ида-Вирумаа.

Работа Круглого стола периодически находит отражение на страницах местной и республиканской печати, радио и телевидения.

Участие в интеграционных программах

Первым проектом этого направления явилась конференция по интеграции, которая потребовала от всех нас достаточно длительной и разнообразной работы. Конференция прошла результативно, был издан сборник ее материалов, и мы сможем продолжить работу этого направления, а также находить другие формы участия Круглого стола в этих программах.

Культурные миссии

Восстановление, сохранение и развитие национальных культур — один из центральных пунктов нашей работы. Члены Круглого стола понимают важность этой работы, и, занимаясь этим в рамках своих национальных обществ, мы проводим совместно концерты национальных культурных обществ, выставки, дни национальной кухни в местном ресторане.

Надеемся, что в 1998 г. Круглому столу совместно с заинтересованными официальными структурами удастся провести в Ида-Вирумаа международный фестиваль национальных культур с приглашением профессиональных коллективов и солистов.

Образовательные проекты

При разработке образовательных проектов мы не можем не учитывать малый количественный состав национальных групп, влияние ассимиляционных процессов, давление языков больших национальных групп, таких как русская, эстонская, а также степень подверженности (особенно среди молодежи) идеям массовой культуры, космополитизма и конформизма. Поэтому мы

стараемся разрабатывать и поддерживать следующие типы проектов этого направления:

— оказание помощи как уже действующим, так и создаваемым при национальных обществах светским и религиозным воскресным школам;

— создание условий для изучения в государственных и частных учебных заведениях основ национальных культур, истории и традиций.

Мы считаем, что именно воскресные школы являются тем симбиозом учебного заведения и учереждения культуры, который, не требуя значительных финансовых затрат и педагогических ресурсов, используя реальные возможности и мотивации, накапливаемые самими национальными обществами, а также все виды помощи, которые могут оказывать и оказывают посольства стран, являющихся исторической родиной различных национальных групп, проживающих в Ида-Вирумаа, позволяет выстроить достаточно гибкую и мобильную систему изучения родных языков, истории и культуры. Поддержка воскресных национальных школ и изучение элементов национальных культур в традиционных учебных заведениях является важным ресурсом формирования мультикультурного общества в Эстонии с учетом особенностей ее регионального развития.

Круглый стол, являясь негосударственной, общественной организацией, готов к сотрудничеству со всеми, кто заинтересован в контактах и реальной работе с нами.

За время нашей работы у нас наладились прямые деловые связи с правлением Ида-Вирумааского уезда. Так, членом Круглого стола является постоянный представитель старейшины уезда, и сам г-н Рейн Айдма, как правило, принимает активное участие не только в наших заседаниях, но и в реализации отдельных проектов. В реализации наших проектов мы активно сотрудничаем с Министерством культуры Эстонии, Круглым столом при президенте Эстонии.

Как уже было отмечено, мы получали поддержку со стороны посольств США, Канады и Голландии в Эстонии, Американского корпуса мира, миссии ОБСЕ в Эстонии. Однако в дальнейшем мы надеемся также на поддержку и интерес посольств тех стран, которые являются исторической родиной для членов Круглого Стола национальных организаций Ида-Вирумаа (Россия, Белоруссия, Финляндия, Германия, Израиль).

И, конечно, мы готовы для диалога и сотрудничества с любыми общественными и научными организациями Эстонии, отдельными лицами, всеми, кто разделяет наши взгляды и цели.

Элиав Шохетман
Иерусалим, Израиль

СОГЛАШЕНИЯ В ОСЛО: КОНСТИТУЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ

Несмотря на то, что соглашения, заключенные в Осло (20 августа 1993 г. — *Ред.*) между Государством Израиль и Организацией освобождения Палестины (ООП), содержали различные обязательства по обеспечению безопасности, они серьезно ухудшили безопасность граждан Израильского государства. В случае, если в будущем они будут полностью выполнены, под удар будут поставлены не только жизни отдельных людей, но и само существование еврейского государства. Соглашения построены на предположении, что лидеры ООП, с которыми правительство Израиля вело переговоры, ставят своей основной целью установление реального мира. Однако это предположение является в своей основе неверным. Это будет ясно доказано ниже конституционно зафиксированной целью ООП — уничтожить Государство Израиль и устными декларациями лидеров этой организации, вытекающими из неизменных религиозных и национальных установок.

Своим желанием вести переговоры с организацией, имеющей подобные цели, и беря на себя различные обязательства по отношению к этой организации, несмотря на то, что последняя до сих пор разрабатывает преступные планы по отношению к евреям и их государству, правительство Израиля нарушило свои установленные законом обязанности защищать государство и граждан этого государства от тех, кто хочет их уничтожить.

Основной закон о правах и свободах личности (1992) защищает ряд основных прав личности, в том числе право человека на жизнь, на личную неприкосновенность, на достоинство и собственность. «Нельзя допускать применения насилия над жизнью, личностью и достоинством человека» (п. 2); «все люди им

Перевод с английского. Цитаты из документов приводятся в неофициальном переводе.

ют право на защиту их жизни, личности и достоинства» (п. 4). В соответствии с п. 11 закона, «все уровни правительственной власти должны уважать права, записанные в основном законе». Правительство Израиля, несущее полную ответственность за безопасность государства и руководящее израильскими силами обороны — армией, обязано защищать жизнь, личность, достоинство и имущество каждого гражданина государства.

На правительство, а также на остальные ветви власти Израиля возложена обязанность уважать права, охраняемые законом. Эта обязанность существует и в связи с договорами, заключаемыми правительством как во время их разработки, так и претворения в жизнь. А как следствие основного закона это становится конституционной обязанностью[1].

Действительно, правительство имеет широкую свободу действий в претворении в жизнь своих обязанностей по защите государства и его граждан. Но, в соответствии с правилами административного закона, оно обязано использовать свободу действий таким же образом, как и при выполнении обязательств по другим вопросам, где оно действует в соответствии с законом и лишь на основе фактов, как любой здравомыслящий человек, что и позволяет принимать правильное решение. Решение, принятое не на основе фактов по данному делу, является произвольным решением. Об этом профессор Ицхак Замир пишет следующее: «Свобода действий является правом выбора между различными возможностями, однако абсолютной свободы не существует. Свобода действий — это не каприз. Административная власть, использующая свободу действий, не разъясняя относящиеся к данному делу факты, и решающая, что делать на основе общих чувств, или если она склонна достичь определенного результата без ссылки на факты, не использует свободу действий так, как это определено законом. В случае, подобном данному, кто-то может сказать, что власти поступают произвольно. Произвол является своего рода коррупцией, а это очень опасно. Это создает почву для отмены любых административных решений.

Личность, владеющая своей собственностью, обычно имеет право действовать произвольно, если при этом никто не пострадает. А административная власть, в свою очередь, как уполномоченная обществом должна действовать правильно и резонно. Правильность и резонность требуются для того, чтобы каждое решение основывалось на фактах»[2].

Как можно определить, действует ли правительство правильно и верно ли оно судит о фактах данного дела? Проверка мо-

жет быть осуществлена на предмет резонности. Решение, приня
тое правительством или любым другим административным орга
ном, которое не является резонным, вполне реально может бы
отменено.

Это правило основано на предположении, что «законодатель
наделенный властью, предполагает, что исполнительные орган
будут использовать ее резонно. Поэтому, если власть принимае
решение, которое не принял бы ни один здравомыслящий чело
век, то имеется основание аннулировать это решение»[3]. Тест н
резонность заключается в следующем: обсудить все относящие
ся к делу соображения и придать этим значениям соответствую
щий «вес»... Соответствующий «вес» относящихся к делу факто
ров определяется их способностью влиять на действия (или ре
шения), обоснованность которых является предметом исследова
ния... Административные органы должны сбалансировать раз
личные интересы и общие нормы, как это предполагает законо
дательство[4].

Среди факторов, которые необходимо учитывать властям,
должны присутствовать не только факты, важные для продвиже
ния данного дела, но и те, что дадут возможность предугадать,
предположить будущее, ибо это очень важно при принятии реше
ний. Возьмем, к примеру, комиссию по досрочному освобожде
нию, которая вправе решать, следует ли сократить срок заключе
ния любому человеку, который был признан виновным по зако
ну и приговорен к заключению. Для принятия окончательного
решения комиссия должна рассмотреть не только поведение за
ключенного, но и возможную опасность, которая может возник
нуть в будущем в результате его досрочного освобождения. «В хо
де принятия решения должны учитываться не только различные
факты из прошлого, но и составлен примерный прогноз на буду
щее»[5]. По своей природе, оценка будущему развитию не может
быть дана без проведения анализа риска и ожиданий. Оценка, не
дающая достаточной информации для ясного определения буду
щего риска, является необоснованным, нерезонным решением[6].

Может ли заключение соглашений в Осло пройти тест на ре
зонность? По нашему скромному мнению, ответ является отри
цательным. Разумеется, в самих попытках добиться мира нет ни
чего плохого. Поэтому ничего нельзя возразить против стремле
ния правительства подписать мирный договор с арабами Стра
ны Израиля (т. е. палестинскими. — *Ред.*). Однако, я думаю, все
согласятся, что если речь идет о заключении договора, в соответ
ствии с которым невозможно достижение поставленной цели,

несмотря на то, что именно это и было причиной его подписа
ния — в данном случае достижение мира, и если к тому же этот
договор подрывает безопасность государства и его граждан, а
также представляет угрозу для самого его существования, то оче
видно, что решение правительства заключить договор омрачено
отсутствием резонности.

По нашему скромному мнению, основные цели соглашений,
заключенных между премьер-министром Израиля и главой ООП
с целью достижения мира с арабами Страны Израиля, не могут
быть достигнуты. Реально возможен даже обратный эффект, ибо
они не могут привести к снижению безопасности граждан Из
раиля. Следовательно, эти соглашения характеризуются полным
отсутствием резонности. Причины, по которым я так говорю,
следующие: соглашения в Осло были подписаны с лидером тер
рористической организации, действовавшим от имени этой ор
ганизации, устав, а также политическая, национальная и религи
озная позиции которой направлены на уничтожение государст
ва Израиль.

В соответствии с Уставом ООП[7], «арабы Палестины облада
ют законными правами на их родную, землю» (п. 3) И эта «род
ная земля» простирается по всей территории Страны Израиля —
от моря до пустыни (п. 2). Из этого и из прочитанного в других
источниках можно сделать определенный вывод, что ни одна
другая нация не имеет права на Страну Израиля. Вся сущность
этой организации заключена в ее названии. Организация *осво
бождения Палестины* имеет своей целью освобождение всей тер
ритории, относящейся к «Палестине», от сионистской оккупа
ции и «возвращение» ее арабам. Или, в соответствии с новой
арабской формулировкой, используемой в пропаганде, ее целью
является создание демократического светского государства на
месте существующего государства евреев или рядом с ним в ка
честве части «поэтапного плана»[8].

Освобождение «Палестины» от сионистской оккупации не
имеет лишь значение освобождения от сионистского *правления.*
Освобождение «Палестины» означает освобождение земель от
инородцев или, как это теперь называют, «этническую чистку».
В соответствии с Уставом ООП, палестинцем считается — по
причине права жить в Палестине — любой араб, живший в стра
не до 1947 г. (и его потомки) вне зависимости, уехал ли он до
бровольно или был депортирован. Что касается евреев, то лишь
те, кто жил в стране до начала «сионистского вторжения», будут
иметь право остаться (п. 6). По этому вопросу существуют раз-

личные мнения. Председатель ООП считает, что это начало да тируется 1880-ми годами, в то время как, по мнению других, на чалом «сионистского вторжения» следует считать год принятия Декларации Бальфура — 1917 (см. примеч. 23 на с. 351. — *Ped.*) Те евреи, которые не подходят под данный критерий, должны будут вернуться в страны, из которых они приехали.

В своем комментарии к п.6 палестинского Устава[9] профессор Эхошафат Харкаби пишет, что общая позиция арабов заключается в том, чтобы «не быть удовлетворенными лишь требованием о том, что палестинцам будет дано разрешение вернуться, но они также требуют, чтобы страна была им возвращена «арабской» и *свободной от инородного населения*. Без этого палестинцы не смогут быть ее хозяевами». Если мы оглянемся на 1917 г., то тогда на данной территории проживало менее 60 тыс. евреев. В связи с этим можно предположить, что подавляющему большинству еврейского населения Израиля пришлось бы покинуть страну, чтобы дать возможность миллионам арабских беженцев использовать «свое право на возвращение». Таковы требования ООП, с которой правительство Израиля пошло на переговоры (ч.V, 3 Декларации о принципах).

Целью ООП является освобождение всей Палестины от любого присутствия сионистов (п. 15, 21 Устава ООП). Она также считает недействительными как резолюцию ООН 1947 г. о разделе Палестины, так и решение о создании государства Израиль, поскольку они противоречат праву арабов на родную землю. Между прочим, в Уставе ООП сионизм трактуется как «фанатическое расистское движение, агрессивное и колонизаторское по своим целям и фашистское по своим методам» (п. 22). Метод достижения целей ООП — это вооруженная борьба (п. 9). Освобождение Палестинны от сионистской оккупации является целью национальной безопасности (п.15).

В таком случае стремления арабов имеют два направления: уничтожение как *бытия сионизма* в Стране Израиля, так и его *составляющих*, а именно евреев как индивидов, как это было сказано в одной из публикаций организации Фатах[10].

Достижение независимости — это не только уничтожение базы империализма. Еще более важным является уничтожение определенной части населения. Военная победа не является единственной целью войны за освобождение Палестины, ибо помимо этого следует ликвидировать все следы сионизма в оккупированной стране, невзирая на то, оставил ли этот след один человек или целое общество.

В своих пояснениях Эхошафат Харкаби пишет: «Не случайно, что в арабских декларациях подчеркивалась связь между уничтожением Израиля как государства с уничтожением (геноцидом) евреев, что ясно продемонстрировали убийства жителей Израиля».

Тот, кому идеи геноцида или этнических чисток не ясны, или если кто-либо сомневается, что подобные вещи могут иметь место в нашем просвещенном мире, следует посмотреть на то, что выпало на долю еврейского народа в Европе за последнюю тысячу лет, и на полное уничтожение восточно- и центральноевропейского еврейства во время Холокоста. Если нужны более свежие примеры, то их можно найти в Руанде, Бурунди, Боснии и в других местах на Земле, где малые народы уничтожаются с целью избавления от нежелательных этнических элементов.

В планы арабов, с которыми правительство Израиля подписало соглашения в Осло, входит безжалостное выдворение еврейского населения с его территории, лишение евреев верховной власти в Стране Израиля, физическое уничтожение евреев, отказавшихся покинуть страну, а также наводнение страны арабами и установление верховной власти арабов над Страной Израиля. Разумеется, эти цели не могут быть достигнуты силами самой ООП за отсутствием у нее достаточной военной мощи. Эта задача должна быть решена силами арабского и мусульманского мира, для которых ООП служит авангардом. Эта концепция упоминается в нескольких параграфах палестинского Устава (п. 14,15 и др.). В своих комментариях Эхошафат Харкаби пишет[11]: «В этой борьбе палестинцы будут авангардом, идущим впереди арабской армии, но их миссия будет панарабской. При подобном разделении функций — хотя это нигде и не сказано — палестинцы будут теми, кто будет командовать борьбой («авангард»), а остальные пойдут по их следам».

В таком случае не остается никаких сомнений в том, что целью ООП является уничтожение Государства Израиль. Верховный суд в свете рассмотренных параграфов устава палестинцев также постановил, что «совершенно очевидно и доказано, что ООП по своей природе и самими методами действий ставит под угрозу безопасность и неприкосновенность государства Израиль и отрицает само его существование»[12].

Заключив договор с организацией убийц, имеющей подобные цели, располагающие такой военной и политической силой всего арабского и мусульманского мира, стоящего за ней, дав согласие на выполнение этих соглашений и даже более того — прекратив действие стратегических планов особой важности и не

потребовав в качестве условия одновременной отмены Устава ООП, правительство осуществляло политику, лишенную, как это будет показано ниже, всякого смысла. В ней чувствуется недостаток обоснованности. В соответствии с правилами административного закона, приведенными выше, любое решение, не основанное на резонности, может быть аннулировано.

О нерезонности этого решения можно судить по тому, что не были учтены политические и религиозные цели ООП, о которых было сказано выше (см. также ниже). Достаточное значение также не было придано уголовным преступлениям организации и ее лидеров и их прямому участию в убийствах и в других тяжких преступлениях. В соответствии с решением Верховного суда уголовное дело конкретного лица является фактом, который следует учитывать учреждениям, ответственным за принятие решения в отношении этого лица.

По одному делу[13] Верховный суд решил, что уголовное прошлое человека должно быть фактором, рассматриваемым при принятии решения о назначении данного лица на более высокий пост государственной службы. Когда было выяснено, что правительство не придавало достаточного значения данному фактору и не рассматривало все доступные документы, Верховный суд пришел к выводу, что правительственный орган, а именно кабинет министров, «серьезно и произвольно отклонился от определенного понятия резонности». Верховный суд пришел к подобному решению, основываясь на ранее принятом решении о том, что прием на работу чиновника, имеющего уголовное прошлое, влияет на функционирование данного органа власти и на отношение к нему со стороны общественности, особенно в смысле доверия общества к этому органу[14]. Следует отметить, что в этом деле Верховный суд счел нецелесообразным и принимать во внимание уголовное прошлое человека лишь потому, что он не находился под следствием после помилования. Это послужило причиной того, почему суд отменил его назначение.

В другом деле рассматривался вопрос о том, может ли уголовное прошлое человека быть законным основанием для более тщательного обдумывания во время принятия решения, давать ли ему разрешение на открытие определенного бизнеса: «Боязнь того, что жестокий человек, как упоминалось выше, имеющий длительное уголовное прошлое, может привлечь других людей, также имеющих криминальное прошлое... подобные опасения резонны, ибо выдача просителю запрошенной лицензии может

поставить под удар благополучие и безопасность общества. В принятии данного решения респондент обязан предупреждать будущие действия, и, следовательно, ему надлежит принимать во внимание криминальное прошлое просителя в качестве резонного основания при решении вопроса о том, будет ли ему разрешено открыть данный бизнес, который может поставить под угрозу общественное благополучие и порядок»[15].

Совершенно очевидно, что основной обязанностью, возложенной на ответственные за *безопасность государства* органы, является рассмотрение *прошлого* человека для принятия решения о том, может ли он в будущем представлять опасность. Было решено, что не важно, был ли осужден человек, лично не участвовавший в уголовном преступлении. Однако очень важным является то, что это лицо убеждало других продолжать вооруженную борьбу против Государства Израиль. При полном использовании полномочий и исполнении обязанностей соответствующие органы власти могут предупредить опасность, исходящую от данного лица в ближайшем будущем. «Логическим выводом, к которому должен прийти человек, имеющий полномочия принимать определенные решения, является необходимость основывать решения на фактах, и нет ничего лучшего для определения того, чего ожидать в будущем, чем факты из прошлого»[16].

Как нам представляется, уголовное прошлое человека должно навести органы власти на размышления при принятии решения о заключении с ним договора, который повлияет на все общество. На этот фактор обязательно следует обратить должное внимание при принятии решения в отношении лица, которое не только имеет криминальное *прошлое*, но и в *настоящее* время является законным главой террористической организации и поэтому никогда не переставало считаться преступником. Если уголовное прошлое не позволяет человеку поступить на государственную службу и делает любое решение о его назначении крайне нерезонным, то непонятно, как возможно считать резонным решение, касающееся союза с настоящим уголовником, который до сих пор чувствует себя обязанным уничтожить Государство Израиль. Необходимо заметить абсолютную нерезонность письменного союза с подобным человекам, особенно если ему вверена ответственность за безопасность и общественный порядок. С трудом верится, что в истории человечества можно найти хотя бы один случай, когда государство передавало ответственность за свою безопасность организации, которая, в соответствии с его законами, является террористической.

Часто свои действия в данном вопросе правительство оправдывает тем, что несмотря на то, что сказано в Уставе ООП, она *действиями* доказала свой отказ от насилия и приверженность идеям мира. Это нашло свое отражение в преамбуле к договору — Декларации о принципах, где сказано, что стороны согласны, «что пришло время поставить точку в эпохе конфронтации и конфликтов... следует жить в условиях мирного сосуществования, взаимном уважении и безопасности, а также следует заключить справедливый и долгосрочный мир и достичь исторического примирения путем согласованного политического процесса»[17].

По нашему скромному мнению, этот параграф ничего не доказывает в отношении подлинных целей организации убийц, а следовательно, он не содержит ничего, делающего решение правительства резонным. Желание ООП заключить соглашение в Осло, гарантирующее арабам (в соответствии с их пониманием) территории Иудеи, Самарии (Западный берег реки Иордан. — *Ред.*) и Газы, не стало результатом прекращения пути по тропе войны, а, наоборот, результатом его *временной приостановки* в полном соответствии с поэтапным планом ООП, официально известным с 1974 г. как «Программа из десяти пунктов». В соответствии с этой программой политическую борьбу следует совмещать с вооруженной. Помимо этого необходимо создать государство на любой территории Палестины, которую ООП удастся освободить военным или политическим путем (п. 2). В программе сказано, что как только палестинское арабское самоуправление будет организовано на какой-либо части Палестины, правительство Палестины «постарается закончить *освобождение всей территории Палестины*» (п. 8), что можно считать «окончательным искоренением государства Израиль».

Временность этого договора, заключенного между правительством Израиля и организацией убийц, подчеркивается в заявлениях, сделанных самими лидерами организации, а также в их ясных высказываниях о том, что «мир», о котором говорят они, не похож на мир, обсуждаемый с их израильскими партнерами. В заявлении, сделанном незадолго до заключения соглашения, Набил Шаат, один из руководителей делегации ООП на переговорах с правительством Израиля, сказал: «Любое соглашение, которое будет достигнуто, будет иметь временный характер, но будет обязательно для исполнения ООП и даже палестинцами на оккупированных территориях, как того требует постоянное соглашение. Наше единственное обязательство по отношению к

постоянному соглашению — его дополнение резолюциями 242 и 338, т. е. землю в обмен на мир и предоставление полных политических прав палестинскому народу. Это наши единственные обязательства, и мы требуем того, чтобы резолюция 242 включала в себя как в преамбуле, так и в основной части возможность применения резолюций 181 (резолюция о разделе) и 194 (право на возвращение). По нашему мнению, в таком случае ни одно подписанное теперь соглашение не лишит нас права на возвращение, а также полного политического права на самоопределение и нашего права на государственность»[18].

Если и этого недостаточно, то имеется претенциозный глава ООП, с которым правительство Израиля подписало соглашение в Осло и который несколько раз после его заключения заявлял, что они будут рассматриваться так же, как мирный договор, подписанный во времена пророка Магомета с представителями племени кураиш, который был расторгнут Магометом при первом же удобном случае. Действительно, в соответствии с исламским пониманием, мирный договор не может освободить кого-либо от обязанности участвовать в джихаде (священная война, религиозная обязанность освобождения территории, контролируемой неверными). Подтверждения этой заповеди можно найти во многих источниках[19].

Правительство Израиля решило заключить соглашение в Осло несмотря на Устав ООП (в который не были внесены поправки), на часто повторяемые ее лидерами заявления о необходимости джихада и на отсутствие любых обязательств по последующему выполнению соглашений, подписанных с неверными. Таким образом, оно не придало значения основным фактам и поэтому не смогло сделать вывод о реальных намерениях ООП как партнера по переговорам. Этим материалом является понимание религиозных воззрений участников переговоров со стороны ООП. Данный аспект требует дальнейшего разъяснения.

ООП является арабской мусульманской организацией, параграфы устава которой, имеющие отношение к уничтожению еврейского суверенитета на Земле Израиля, основываются на мусульманском понимании мирового устройства. В соответствии с ним, на мусульман возложена обязанность освобождения земель, оккупированных неверными, и установления на них мусульманского порядка. Это является религиозной обязанностью, известной как джихад. Данная заповедь, или религиозный долг, является одной из фундаментальной основ ислама[20], и каждому, кто погибает в этой войне, гарантировано вознесение в рай как

святому мученику[21]. В соответствии с интерпретацией Эль-
хари, широко известного мусульманского мудреца, ни одно д
гое действие не может считаться эквивалентным джихаду[22].
ли джихада никогда не изменялись[23], «и понятно, что с то
зрения закона запрещено передавать неверным территории,
торые уже находились под исламским правлением»[24].

Однако как в таком случае может быть объяснен факт,
вечная война, объявленная мусульманами для освобожде
стран, находящихся под властью неверных, сейчас не ведет

Ответ прост. Обязанность вести джихад существует лишь
наличии обстоятельств, способствующих достижению победы
а в том случае, если нет реальной возможности одержать по
ду, предпочтение отдается перемирию. В связи с этим проф
сор Иаков Мерон пишет: «В соответствии с мусульманским
коном, война является нормальным состоянием рода челове
кого... длительный мир не может существовать между двумя в
стями (исламскими странами, с одной стороны, и всеми оста
ными — с другой), может быть лишь временное перемирие, им
ющее сходство с холодной войной»[26].

В случае, если война идет на территории, на которую расп
страняется джихад, подобные военные действия не могут зак
читься мирным договором, а лишь полной победой ислама[27];

Из этого следует, что любое состояние мира между мусу
манским государством и другим государством — даже если м
зафиксирован в мирном договоре — по своей природе являет
лишь временным миром, который может быть нарушен мусу
манами в случае изменения обстоятельств и наступления бла
приятной ситуации для победы над неверными. Далее Иак
Мерон пишет: «В соответствии с мусульманскими законам
мусульманское государство имеет полное право расторгнуть
ремирие. Это право остается в силе даже в том случае, если с
мого начала они имели лишь временное, очень кратковремен
действие». Один из источников, рассмотренных Яковом Ме
ном, — книга одного исламского мудреца, где отмечалось сле
ющее: пророк и его последователи всегда признавали право
зыва любого договора или соглашения, которое, как им ка
лось, угрожало исламу.

Имеются исламские источники, в которых исламская рели
описывается как «религия мира», но эта мусульманская конц
ция мира зависит от условий неурезания прав религии[28]. В
ответствии с этой концепцией, мирное соглашение с мусу
манским государствам, которое является окончательным м

ным соглашением, связывающим руки мусульманскому государству в отношении использования военной силы (в будущем) с целью выполнения религиозного долга джихада (в том случае, если это возможно), фактически незаконно с точки зрения ислама, ибо противоречит его религиозным принципам. Отсюда следует, как сказано выше, что ничто не помешает аннулировать соглашение (а возможно, имеются даже религиозные обязательства расторгнуть его, как только появится соответствующая возможность).

Насчет предположения о том, что ООП является светской организацией без каких-либо мусульманских религиозных обязанностей, то оно не имеет под собой никакого основания. Разделение «религии» и «светской власти» в Западной Европе берет свое начало от старого разделения власти церкви и императора, религии и государства. Однако в исламе подобного разделения никогда не существовало, даже более того — в арабском языке нет термина, выражающего основы «светской власти»[29]. В мусульманском мире не существует светской части общества, которая была бы полностью отделена от основных принципов ислама. «Даже если мусульмане уменьшают свою исламскую веру, они стараются сохранить исламские традиции и отношения»[30].

В свете приверженности ООП и ее главы исламской традиции, а также в свете ясных высказываний высших лидеров ООП об их обязанности продолжать джихад и освободить *всю* Палестину, не имеет смысла даже изменение формулировок Устава ООП (на самом деле следует полностью отменить этот устав, ибо он направлен на уничтожение Государства Израиль, а также следует отменить вышеупомянутую «Программу из десяти пунктов»). Но даже полная отмена Устава ООП не была бы достаточной. Это явилось бы лишь тактическим ходом, как это было сказано в заявлении, сделанном самим главой ООП.

Как уже упоминалось[31], арабы придерживаются следующей тактики. Если Израиль решит не соблюдать законные политические права арабов, упомянутые выше (на этапе обсуждения постоянных поселений), то арабская сторона освобождается от ее обязательств относительно «мирного сосуществования». В таком случае было бы заявлено, что Израиль осуществил акт агрессии по отношению к «народу Палестины» своим нежеланием выполнять как свои собственные обязательства, так и резолюции ООН. С другой стороны, если Израиль сочтет правильным признать все права «палестинцев», требуемые ими, то это было бы равносильно копанию своей могилы собственными руками. При

таких обстоятельствах у арабов нет никакой нужды признава
существование Государства Израиль на территории Палестин
ибо его существование было бы лишь временным, а на следу
щем этапе, который рано или поздно наступил бы, Государст
Израиль было бы стерто с лица земли. Арабская програм
уничтожения Израиля мирный путем в своей основе опирает
на наводнение всего региона сотнями тысяч или даже милли
нами «беженцев», начиная с Иудеи, Самарии и Газы и конча
территориями за пределами «зеленой линии». В таких мирны
условиях Израиль не имеет шансов выжить в качестве еврейск
го государства. Сиюминутная опасность, которую следует ож
дать, не обязательно должна выражаться в широкомасштабны
военных действиях (однако такой поворот ситуации тоже до
жен учитываться). Самой большой сиюминутной опасность
является начало процесса, который приведет к тому, что Сио
будет оставлен, т. е. еврейское население покинет Страну Изра
иля. Это может произойти в результате ситуации, которая мож
сложиться в этом регионе из-за признания «прав» арабов, вслед
ствие чего он будет наводнен массами арабов, приехавших доб
ровольно или по принуждению. Массовый приток в регион бес
численного количества арабов, желающих возвратиться в «сво
дома», будет также сопровождаться продолжительными и широ
комасштабными терактами против евреев во всех уголках Стра
ны Израиля. Это, в свою очередь, заставит большинство евреев
прийти к выводу о невозможности дальнейшего пребывания в
Государстве Израиль. Они отметут в сторону мечту о возврате
Сиона и обратят свои взоры за море, где их жизнь будет ком
фортнее и лучше. При подобном раскладе событий эмиграция
евреев из страны достигнет таких размеров, которые не наблю
дались даже во времена самых тяжелых кризисов прошлого.

Начало такого рода арабской тактике, признающей использо
вание политических методов в качестве законных путей к дости
жению цели уничтожения Израиль, положило предложение, сде
ланное президентом Туниса Хабибом Бургибой в 1965 г. В то
время этот план был отклонен всем арабским миром, но сейчас
его применяет ООП, ибо было признано, что без совмещения
политической борьбы с вооруженной ООП никогда не достиг
нет своих целей.

Частое употребление термина «мир», являющееся частью
арабской тактики для достижения уничтожения Государства Из
раиль мирными методами, абсолютно ничего не говорит о под
линных целях ООП. Сев за стол переговоров с подобной орга-

низацией, правительство Израиля совершило акт, в высшей сте
пени нерезонный. Это снова произошло из-за того, что прави
тельство проигнорировало основные обязательства ООП и ее
лидера перед исламской доктриной. Оно не приняло во внима
ние заявления лидеров ООП, содержащие их подлинные цели.
Наконец, оно не обратило свой взгляд на параграфы Устава
ООП и на «Программу из десяти пунктов» (или поэтапный план
уничижения).

Одним из способов определения резонности решения (или
действия), затрагивающего его будущее, является изучение по
добных событий в прошлом и оценка их последствий. Исполь
зование ООП и ее лидером терминов «мир», «мирный процесс»
и т. д. при одновременном использовании слова с диаметрально
противоположным значением — «джихад» и т. п. очень сильно
напоминает «мирную» тактику, использованную Гитлером после
прихода к власти, до того, как подписание Мюнхенского пакта
привело к началу войны. Резонность решения подписать согла
шения в Осло можно проверить, изучив резонность решения ли
деров Англии и Франции заключить в 1938 г. Мюнхенский до
говор с Гитлером.

К тому времени, как 30 января 1933 г. Гитлер пришел к вла
сти, его книга «Моя борьба», в которой объяснялись политичес
кие и стратегические принципы Гитлера, уже была широко рас
пространена. Эта книга предусматривала использование прин
ципа «разделяй и властвуй», а также применение двуличной по
литики для достижения своих целей и введения других в заблуж
дение. В этой политической стратегии очень важную роль игра
ла ложь. Опираясь на учение Ницше, Гитлер изобрел теорию,
суть которой состояла в том, что в силу примитивности заурядного интеллекта предпочтительнее использовать большую ложь,
а не малую, ибо даже в самой немыслимой лжи что-то кажется
правдой. В других частях своей книги[32] Гитлер излагает будущую
внешнюю политику Германии, которая кроме прочего включала
в себя захват «жизненного пространства», необходимого для не
мецкой нации на востоке Европы и в Советской России, а так
же захват и уничтожение Франции — заклятого врага немцев[33].

Запланированные террористические акты проводились как
непосредственно перед приходом Гитлера к власти, так и после
этого, но уже в более крупных масштабах. А систематическое на
рушение Гитлером своих международных обязательств открыло
всем глаза на его подлинный характер, методы и истинные на
мерения.

Затем в ноябре 1933 г. — в год, когда он пришел к влас
Гитлер начал осуществлять абсолютно противоположную по
тику — политику «мирного наступления»[34].

15 ноября 1933 г. Гитлер пригласил на встречу польского
сла, после чего было сделано заявление о достижении дого
ренности о начале переговоров об урегулировании разногла
между Польшей и Германией с целью установления мира в
ропе. В заявлении говорилось, что стороны отказываются
применения военной силы. На следующий день Гитлер вст
тился с корреспондентом французской газеты «Матэн» и кро
всего прочего заявил, что Германия отзывает все свои претенз
на Эльзас и Лотарингию. 21 мая 1935 г. Гитлер передал на р
смотрение в Рейхстаг план, включавший в себя предложени
единой системе безопасности в Европе и об ограничении воо
жений. В своей речи он сказал, что Германия не имеет намер
ний вмешиваться во внутренние дела Австрии или аннексир
вать ее.

Мирные декларации и презентации мирных планов были ч
стью замысла Гитлера. И так продолжалось годами вплоть до н
чала Второй мировой войны. В совместном заявлении участн
ков Мюнхенской конференции (Гитлера, Муссолини, Чемберл
на и Даладье) также говорилось о мире и о решении любых про
блем исключительно посредством переговоров[35]. Эти заявлени
и мирные планы не помешали Гитлеру одновременно готови
Германию к войне, а также осуществлять другие действия, нар
шавшие международные обязательства Германии. Подобны
действия Гитлер всегда объяснял необходимостью решать про
блемы немецкого меньшинства в соседних странах и улучшени
позиций Германии в Европе, которые были подорваны униз
тельным мирным договором, подписанным после окончани
Первой мировой войны»[36].

Европа, боявшаяся войны, в памяти которой все еще глубок
сидели ужасы Первой мировой, жаждала хороших новостей
мире, которые и принес Гитлер. Поэтому не стоит удивляться
что в 1937 г. Гертруда Стайн — еврейка, хозяйка салона в Пари
же, имевшая высокопоставленных покровителей, организовал
петицию о выдвижении Гитлера на Нобелевскую премию ми
ра[37]. Сегодня эти событий представляются нам абсурдом, но тог
да они выражали общее мнение, превалировавшее в широки
кругах еврейской общественности.

Гитлер был достаточно умен, чтобы понять, что при умелом
использовании мирных намерений ему удастся усыпить жаждав

шие мира европейские нации и их правительства. Таким обра-
зом он сумел лишить их возможности мыслить рационально, что
могло открыть им глаза, а тем временем спокойно готовился к
войне, когда остальные государства Европы не предпринимали
ответных шагов.

Желание мира, очень далекое от реальности, привело к под-
писанию Мюнхенского пакта 29 сентября 1938 г. — пакта, кото-
рый привел к разделу Чехословакии и к окончательному разго-
ну ко Второй мировой войне.

Уроком, который следует извлечь из печального подписания
Мюнхенского пакта и событий, ему предшествовавших, являет-
ся то, что заявления о мире не имеют никакого смысла, если они
исходят из уст кровожадного диктатора, чья захватническая по-
литика была обнародована в его книге и каждое действие и за-
явление которого были направлены лишь на подготовку к вой-
не. Каждый человек понимает, что Гитлер использовал слово
«мир» лишь с целью усыпить и парализовать государства Евро-
пы, вследствие чего он смог реализовать свою политику домини-
рования и легко подчинил себе всю Европу.

Заключение соглашений в Осло с главным убийцей, чьи ру-
ки запятнаны кровью, главой террористической организации,
намеревавшейся уничтожить Государство Израиль, является
полной аналогией заключенного в свое время Мюнхенского
пакта. Весть о якобы наступающем после Мюнхена мире лишь
отражала глубочайшее желание этого мира одной из подписав-
ших договор сторон, ибо на самом деле это не был договор о ре-
альном мире. Настоящего мира нельзя было достичь с самого
начала, ибо понимание мира Гитлером значительно отличалось
от того мира, на который надеялся Чемберлен. Точно так же
весть о мире, пришедшая из Осло, отражала лишь надежды на
мир со стороны наивных членов израильской делегации, ибо на
самом деле это не была обоюдная договоренность о подписании
мира. Фактически сложившаяся ситуация на Ближнем Востоке[38]
однозначно не может привести к миру, ибо понятие мира в ви-
дении лидеров Израиля слишком отличается от понимания ми-
ра в устах их партнеров по переговорам — лидеров ООП.

Тот факт, что правительство Израиля подписало соглашение
с ООП, несмотря на ее обязательство уничтожить Государство
Израиль и заявления в поддержку этого обязательства, и к тому
же абсолютно игнорировало уроки недавнего прошлого, неиз-
бежно наводит на мысль, что решение подписать это соглаше-
ние характеризуется полным отсутствием резонности. По наше-

му скромному мнению, любое соглашение, где Армия оборо
Израиля не является стороной, ответственной за безопасност
вместо этого имеется армия убийц, на которых возложена л
ная и общая ответственность за безопасность, ставит под угр
жизни евреев. Таким образом, оно является серьезнейшим на
шением обязанности правительства поддерживать безопасно
государства и его населения.

Следует подчеркнуть, что обсуждаемый вопрос не являет
лишь просто технической деталью, относящейся к соглашен
по безопасности в регионе Иудеи, Самарии и Газы. Скорее, э
создает новую ситуацию, предусматривающую в конце проце
передачу *полного* контроля за безопасностью в этом регионе а
мии убийц, оставив Армии обороны Израиля лишь *незначител
ные* права. В области гражданского управления Израиль боль
не будет определяющей стороной. Палестинские власти получ
полный контроль в области законодательства, землеустройств
водоснабжения и т. д. Таким образом, они смогут наводнить р
гион огромным количества арабов, сделав условия существова
ния здесь еврейских поселенцев невозможными, ибо все они б
дут изолированы в гетто, окруженные со всех сторон враждеб
ным населением. Подобное развитие событий в будущем н
только поставит в незавидное положение еврейских поселенцо
в Иудее, Самарии и Газе, но и фактически заставит Государств
Израиль вернуться на так называемые «границы Освенцима»
которые до Шестидневной войны (1967 г. — *Ред.*) были для ара
бов постоянным источником искушения: предпринять окончат
тельное уничтожение Израиля при первом удобном случае.

Если целью соглашений в Осло действительно было возвра
щение Израиля в границы, которые он имел до Шестидневно
войны, а арабская интерпретация, несомненно, звучит именн
так, то эти соглашения страдают отсутствием резонности и
другом отношении.

Правительство Израиля имеет в своем распоряжении дв
профессиональных доклада американских военных экспертов
касающихся минимальных нужд Израиля. В них говорится, чт
отказ от Иудеи, Самарии и Голанских высот может поставит
Израиль под *серьезный* удар.

Первое мнение включает в себя меморандум генерала Эрл
Уилера — начальника штаба американских военных ресурсов
министру обороны США Роберту Макнамаре от 29 июня 1967 г.,
написанный сразу же после окончания Шестидневной войны[39].
Этот меморандум был подготовлен по требованию министра

обороны и по указанию президента Л. Джонсона, желавшего узнать мнение начальника штаба, «свободное от политических соображений, определяющее минимальную территорию, которую Израилю необходимо было удержать для того, чтобы иметь наиболее эффективную оборону против объединенных сил арабов и вторжений террористов»[40].

В подготовке этого меморандума участвовала группа экспертов Министерства обороны США, которая была направлена в этот регион. Меморандум включал предостережение об опасности разделения Израиля на две части в месте его «узкой талии» и о смертельной опасности для прибрежной полосы, где было сконцентрировано 60 % населения Израиля, а также большинство производств. В докладе Израилю рекомендовалось сохранить контроль над всем регионом Иудеи, большей частью Самарии и всеми Голанами[41]. Важность и ценность этого официального документа американского правительства заключается в его полной объективности. Он свободен от любых политических, исторических, религиозных или эмоциональных соображений и концентрируется лишь на том минимуме, который необходим Израилю для безопасности с военной точки зрения. Даже более того, этот документ был направлен и против текста 242-й резолюции ООН, принятой в ноябре 1967 г., относительно отхода Израиля на условленные и безопасные границы, поскольку относился к общему отходу, а не к сдаче «территорий», «оккупированных» во время Шестидневной войны. Основным автором этой резолюции был заместитель государственного секретаря США Юджин Ростоу, который до того получил данные о вышеупомянутом докладе. С большой долей уверенности можно предположить, что значение фразы «безопасные границы» относится к минимальным нуждам Израиля, сформулированным в этом докладе. В то время со стороны американского правительства было полное понимание минимальных нужд Израиля, а точно и профессионально составленный текст резолюции лишь подтверждает это. Можно предположить, что в случае, если бы арабская сторона в то время была готова начать переговоры с Израилем, то правительство США проявило бы по меньшей мере понимание потребностей Израиля и заняло бы позицию, соответствующую результатам деятельности вышеупомянутых экспертов[42].

Вторым мнением экспертов является доклад, подготовленный в феврале 1989 г. Международным советом безопасности. Этот доклад рассматривает потребности безопасности Израиля на его

восточных границах[43]. В документе, подписанном 100 генерал
ми и адмиралами США, среди прочего говорилось: «Чтобы со
хранить возможность самообороны и далее служить авангардо
интересов западного мира в этом регионе, Израилю следует со
хранить реку Иордан в качестве своей восточной границе. От
ступление Израиля от своих границ в ближайшем будущем обя
зательно приведет к образованию государства ООП... урезанны
Израиль немедленно станет мишенью для арабских террористо
и может подвергнуться широкомасштабному военному вторже
нию, которое поставит под угрозу его существование».

После того как авторы документа подробно описали причи
ны, побудившие их прийти к подобным выводам, они рассма
ривают и аргументы против — мол, в век ракет нет никако
нужды удерживать территории. Об этом они пишут: ракеты, ар
тиллерия и самолеты, действительно, могут посеять панику, н
они не в состоянии завоевывать. Лишь регулярные вооруженны
силы могут контролировать регионы государства, но даже он
встречают природные препятствия. Защищенные границы не яв
ляются непроходимыми, но благодаря им имеется возможност
своевременного предупреждения, а это является безусловны
стратегическим выигрышем.

Один из подписавших упомянутый документ, генерал Джо
Келли — бывший глава Оперативного отдела американской ар
мии (эта должность соответствует начальнику штаба Армии обо
роны Израиля), во время своего визита в Израиль в конц
1992 г. говорил об опасности, которая будет грозить Израилю
случае отказа от Иудеи, Самарии и Голанских высот. Помим
этого он подчеркнул, что ничто не может заменить землю — н
станции раннего предупреждения, ни радарные установки, н
что-либо в этом роде[44].

Существование подобных (и других) мнений высших и неза
висимых военных чинов однозначно свидетельствует о необхо
димости сохранения за Израилем территорий Иудеи, Самарии
Голанских высот в качестве залога его безопасности, существо
вания и выживания. Все это, мягко говоря, оспаривает резон
ность решения, принятого правительством, ибо в будущем эт
решение может угрожать самому существованию государства.

Действительно ли правительство не имеет достаточно власт
и благоразумия для определения условий безопасности Израи
ля? В соответствии с решением Верховного суда, представлен
ного главным судьей Бараком, даже решения, принятые в обла
сти безопасности, могут быть проверены посредством критери

административного закона, включая необходимость проверки на резонность.

Нет ничего особенного во вмешательстве судебной власти в дела безопасности. Судьи не являются частью исполнительной власти — правительства, поэтому принцип разделения властей требует от них следить за законностью решений, принятых исполнительной ветвью власти. В данном случае соображения безопасности не имеют особого статуса. Даже они должны быть изучены в соответствии с законом, требующим юридического заключения. Судьи также имеют право проверять профессиональное благоразумие во всех областях деятельности. Кроме того, они имеют право и даже обязаны проверять резонность и благоразумие решений, связанных с безопасностью[45].

По нашему скромному мнению, правительство Израиля действовало абсолютно нерезонно, когда выразило желание вступить в процесс, вследствие которого придется оставить территории, жизненно важные для безопасности и существования Государства Израиль, как это было подтверждено независимыми и профессиональными экспертами.

В заключение следует сказать, что соглашения в Осло не могут достичь своей цели — обеспечить мир, а кроме того, они страдают полным отсутствием резонности. При их подписании не было обращено достаточного внимания ни на статус ООП как террористической организации, ни на беспристрастное мнение экспертов, относящееся к границам безопасности Израиля, ни на остальные соображения, о которых говорились выше. Предыдущее правительство Израиля не исполнило своего первого и основного конституционного долга и подписало соглашения в Осло с организацией, официально считающейся террористической, целью которой является уничтожение Израиля. Кроме того, оно проигнорировало вышеупомянутые мнения специалистов об условиях, необходимых для безопасности Израиля. В том случае, если теперешнее правительство будет выполнять «опасные» параграфы соглашений в Осло, ему также придется взять на себя ответственность за нарушение конституционных обязанностей заботиться о безопасности государства и его граждан.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Zamir Y.* Administrative power. Jerusalem, 1996. P. 216.
[2] Ibid. P. 733—734.
[3] Ibid. P. 763.
[4] HCJ 935/89, 44(2) SCR, p. 513—514; см также: *Zamir Y.* Op. cit. P. 765 e. c.

[5] 2/83 Civil Appeals, Parole Board v Assias, 37(2) SCR, p. 694.

[6] См.: HCJ 680/88, Snitzer and others v Chief Military Censors and others, 42(4) SC[R] p. 636—637.

[7] О том, что именно содержится в соглашении с палестинцами, см. конкретны[е] статьи 1—3, 9, 20—22. Текст опубликованного соглашения можно найти, сре[ди] прочих, в кн.: *Medzini M.* Collection of documents in the history of the st[ate] Jerusalem, 1981. P. 242; *Nedava J.* Arab-Israel conflict. Ramat-Gan, 1983. P. 173—17[7]; см. также: *Harkabi Y., Steinberg M.* The Palestinian covenant in the test of time a[nd] practice. Jerusalem, 1988 (где появляется текст соглашения, сопровождаемый по[дро]бными разъясняющими комментариями авторов, основанных на резолюциях компетентны[х] органов организации).

[8] См. ниже, примеч. 17.

[9] *Harkabi Y., Steinberg M.* Op. cit. P. 27.

[10] Цит. по: Ibid.

[11] Ibid. P. 41.

[12] HCJ 243/82, Zichroni v Broadcasting Authority Administration and others, 37([1]) SCR, p. 767.

[13] HCJ 6164, 6177/92, Izenberg and others v Minister of Construction and Housing an[d] others, 47(2) SCR. P. 229.

[14] Ibid. P. 259.

[15] HCJ 245/66, Bustenai SAhav Inspector General of the Israel Police, 20(4) SCR, p[p.] 445.

[16] HCJ 554/81, Bransav Central Command General, 36(4) SCR, p. 249—250; см. так[же]: HCJ 1361, 1378/91, Maslam v IDF Commander of Forces in the Gaza Strip; Abu Jodian v Minister of Defence, 45(3) SCR, p. 456—457.

[17] См.: Proclamations and resolutions on the Palestine question, 1950—1989 / Ed. by M. Gabbai. Tel-Aviv, 1990. P. 91.

[18] Цит. по: *Nisan M.* The common strategic objective of the PLO and the Israeli left // Nativ. 1994. N 2. P. 5.

[19] См. заявление шейха Абдул-Азиза, высшего религиозного авторитета Саудовской Аравии (Ha-Aretz. 1995. 20 Jan. (Hebr.)).

[20] См.: *Lewis B.* The political language of Islam. Chicago, 1991. P. 73.

[21] Djihad // Encyclopedia of Islam. Leiden, 1965. Vol. 2. P. 539.

[22] *Katz A. I.* Judaism in Islam. Jerusalem, 1957. P. 118. (Hebr.).

[23] См.: *Lewis B.* Op. cit. P. 73.

[24] *Katz A. I.* Op. cit. P. 8.

[25] Encyclopedia of Islam. Vol. 2. P. 539.

[26] О войне и жизни в восприятии мусульманского и еврейского законов см. в сб.: Human rights in Judaism. Jerusalem, 1992. P. 213. (Hebr.)

[27] См.: *Lewis B.* Op. cit. P. 73.

[28] *Harkabi Y.* Anti-Semitism through the ages / Ed. by Sh. Almog. Jerusalem, 1980. P. 258. (Из цитаты в газете «Аль-Ахрам»). О значении термина «мир» (салам) в исламе см.: *Lewis B.* Op. cit. P. 78—79.

[29] См.: *Lewis B.* Op. cit. P. 2—3.

[30] *Lewis B.* Islam in history. Tel-Aviv, 1984. P. 17. (Hebr.). В качестве исламских источников организованного террора против Израиля см.: Islamic terrorism and Israel / Ed. by A. Kurz. Tel-Aviv, 1993.

[31] Now and then: Is Israel in a pre-Holocaust mode? // Nativ. 1994. N 3. P. 15.

[32] См.: *Wheeler-Bennett J. W.* Munich prologue to tragedy. L., 1963. P. 216.

[33] Ibid. P. 65.

[34] Ibid. P. 217 and ff.

[35] См.: Ibid. P. 478.

[36] Ibid. P. 221 and ff.

[37] См.: *Toland J.* Adolph Hitler. N. Y., 1976. P. 409. В связи с предложенной этой дамой информацией о преследованиях евреев, демократических сил и сионистов как «проявлений мира» (!) см.: *Mellow J.* Charmed circle. L., 1974. P. 372. Ее взгляд на личность Гитлера состоял в том, что «Гитлер никогда не станет воевать. Он не опасен. Он немецкий романтик. Он стремится к иллюзии победы и власти, к славе и лести, но он не выносит крови и борьбы, требуемых для их приобретения». См.: *Brinnin J.* The third rose. L., 1960. P. 365.

[38] В противоположность взгляду на «новый Ближний Восток» бывшего премьер-министра и министра иностранных дел Израиля Шимона Переса можно привести слова бывшего начальника штаба Эхуда Барака (Едиот ахронот. 1994. 23 дек. (Ивр.)), согласно которому регион, в котором мы живем, продолжает оставаться очагом насилия и опасности. По иронии судьбы именно бывший начальник штаба был тем самым экспертом, который давал оценку безопасности процесса Осло. При этом чем больше прогресс в соглашениях, тем более уязвимым и неспособным к эффективной обороне в условиях насилия и бесправия на Ближнем Востоке чувствует себя Израиль.

[39] Данная экспертная оценка опубликована в этом издании.

[40] *Riebenfeld P. S.* The unshakable legitimacy of Jewish settlement in Judea, Samaria and Gaza // Nativ. 1995. N 1. P. 45.

[41] Следует добавить, что мнение экспертов Пентагона по поводу минимальных границ, требующихся для обороны Израиля, было подтверждено в ходе учений личного состава Военного колледжа сухопутных сил армии США в 1974 г. (см.: *Ziddon Y.* Israeli facts. [S. l.], 1991. P. 34).

[42] Юджин Ростоу высказывается по этому поводу в опубликованной в 1993 г. статье, где он подчеркивает, что не знает, могут ли в настоящий момент руководители объединенных штабов вооруженных сил США предложить карту, которая бы по-другому отражала требования безопасности Израиля, однако он сильно сомневается в такой возможности (см.: *Rostow E.* The peace making process: UN resolutions 242 and 338 // Israel's legitimacy in law and history / Ed. by E. M. Siegel. N. Y., 1993. P. 35).

[43] Данная экспертная оценка опубликована в этом издании.

[44] См. сообщение по этому вопросу в «Едиот ахронот» за 22 ноября 1992 г.; по этому вопросу см. также мнение высших чинов правительства США: US forces on the Golan Heights: An Assessment of benefits and costs // Nativ. 1994. N 6. P. 58—66. Что касается ужасов, угрожающих Израилю в случае нападения с использованием химического оружия, то следует учесть отсутствие зон для эвакуации многомиллионного населения густонаселенной прибрежной полосы (см.: *Helmsley J.* Israel and bio-chemical threat // Nativ. 1994. N 2. P. 28; см. также подробную статью: *Saar E.* Judea, Samaria and modern arms //Nativ. 1990. N 3. P. 5).

[45] HCJ 680/88 (см. выше, примеч. 6), P. 639—640.

ПРИЛОЖЕНИЯ

КОНФЕРЕНЦИЯ «ЕВРЕИ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ» В МАТЕРИАЛАХ ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ПЕЧАТИ

Марина Блументаль

«Конференция парадоксов»

С 25 по 27 августа в рижском Доме конгрессов пройдет Вторая Международная конференция «Евреи в меняющемся мире».

Наверное, уместнее эту конференцию было бы назвать «конференцией парадоксов». Прежде всего потому, что, несмотря на название, вопросы, которые здесь планируется обсудить, выходят далеко за рамки проблем евреев. Чего стоят такие темы докладов, как «Самоубийство с помощью врача: иудео-библейская традиция», «Тора и современная концепция регуляции [ритма сердца]», «Иудаизм, генетический отбор, генная терапия и клонирование»! Мир сегодня обсуждает, насколько моральны или аморальны эти явления, а между тем ответ был дан тысячелетия назад, и обнаружить его можно в Торе*. Как и ответы на многие другие вопросы — этики, мироздания, — касающиеся не только евреев.

Еще об одном парадоксе упомянул сопредседатель оргкомитета конференции профессор Г. Брановер из Израиля:

— Во многих странах считается, что наука и религия взаимоисключают друг друга. В этой международной научной конференции принимают участие ученые из Латвии, Израиля, США, России и других стран. Однако инициатива исходит от Главного раввина Латвии и Риги...

Впрочем, парадоксы парадоксами, однако главным остается все же то, что по крупицам собирали и изучали десятилетиями участники конференции. Знания, которые намерены донести до своих слушателей. Причем не какие-то абстрактные, а способные реально повлиять на нашу жизнь.

Автора этих строк, например, заинтересовало вот что. Как известно, у евреев накоплен немалый опыт жизни в диаспоре, а на конференции планируется уделить этому немалое внимание. Смогут ли представители других латвийских нацменьшинств, волею судьбы также оказавшиеся живущими в диаспоре, почерпнуть из этого опыта что-то и для себя?

— Обязательно, — подчеркнул второй сопредседатель оргкомитета (из Латвии), профессор Р. Фербер. — Правда, это прозвучит не в политическом, а в социокультурном аспекте. Как определенное нацменьшинство, сохраняя свою культуру, развивается в диалоге с доминирующей здесь и другими окружающими культурами. Ведь познать себя можно, лишь отталкиваясь от культуры другого. Например, понять, насколько хорош, скажем, латышский, русский или еврейский театр, можно лишь, сравнив их... Жизнь в мультикультурной среде будет широко анализироваться на разных примерах — литературы, кинематографа и многого другого.<...>

«СМ», 23 августа 1997 г.

Сергей Хиршфелд

Мир меняется. И люди вместе с ним

Вчера в рижском Доме конгрессов прошла необычная пресс-конференция. Организаторы уже второй по счету Международной конференции «Евреи в меняющемся мире» поведали журналистам о планах этого мероприятия.

Председательство на конференции раввина всей Латвии Натана Баркана уже вошло в традицию. Как заметил один из членов организационного комитета, профессор физмата Латвийского университета Рувин Фербер, эта конференция необычна минимум по двум аспектам: советские люди привыкли, что наука и религия — вещи несопоставимые. В данном же случае религиозное учреждение, синагога, организует научное собрание. Вторая нетрадиционность — это участие неевреев в работе симпозиума. Назову всего два имени — профессора Страдынь и Странга.

Надо сказать, что тематика выступлений весьма разнообразна — от социальных проблем и культуры до исследований истории Государства Израиль и Холокоста.

В наш век технических новинок, сумасшедших скоростей и упадка нравственности люди оставляют мало места духовному развитию. Еврейская же традиционная жизнь была всегда неотъемлема от религии. По Торе, Священному Писанию, евреи живут вот уже более 3000 лет, соблюдая обычаи и традиции, завещанные праотцами, причем не только евреям. Так что слет ученых всего мира не оставит равнодушным. Тем более что история еврейского народа в странах диаспоры является прошлым и других народов.

Недавно вышла в свет книга «Евреи в меняющемся мире», вобравшая в себя все доклады первой конференции, проходившей в августе 1995 года. В ней можно найти труды многих латвийских знаменитостей, таких, как Залман Кац или Абрам Клецкин. В этом году, не изменяя «августовской традиции», конференция пройдет с 25 по 27 августа в рижском Доме конгрессов. Вход — свободный. Остается только сказать: «Бэхацлаха!», что в переводе с иврита значит «Удачи!»

«Панорама Латвии», 23 августа 1997 г.

*См. примеч. 6 на с. 15.

Илан Полоцк

Евреи в меняющемся мире

Под таким названием сегодня в Риге открывается 2-я Международная конференция.

Она пройдет в рижском Доме конгрессов. В сборнике материалов первой конференции, украшенном изящным логотипом работы Елены Антимоновой, один из ее организаторов профессор Р. Фербер рассказывал, как трудно вырабатывалась концепция конференции, сколько было опасений...

Они не подтвердились. Конференция стала крупным научным событием международного масштаба, в которой приняли участие ученые из России, Латвии, Израиля, Америки; к ней обратились с приветствием руководители Латвийского государства.

Естественно, и вторая конференция под тем же названием привлекла к себе крупные научные силы; кроме представителей вышеупомянутых стран с ее трибуны будут выступать ученые из Эстонии и Румынии, из Великобритании и Швейцарии.

Внимание к событию в немалой мере объясняется и тем, что ее участники на национальном материале рассматривают вечные общечеловеческие проблемы.

«Бизнес & Балтия», 25 августа 1997 г.

Гунита Нагле

Второй раз в Риге пройдет международная конференция евреев

С 25 по 27 августа для участия во Второй Международной конференции «Евреи в меняющемся мире» в Ригу съедутся не менее 200 участников из Израиля, США, России, Украины, стран Балтии и многих других государств.

Конференция особо значима для евреев, поскольку позволяет осознать возможность интеграции в общество другого государства с сохранением и развитием своей самобытной культуры, сказал «Диене» сопредседатель конференции Рувин Фербер. Программа конференции предусматривает более 60 докладов, с которыми выступят такие ученые, как профессора Янис Страдынь, Юрис Закис и Абрам Клецкин, философ Игорь Шуваев, известный русский кинематографист Мирон Черненко... президент фонда «Холокост» в России Алла Гербер. Среди участников конференции советник премьер-министра Израиля Беньямина Нетаньяху Зеев Гейзель, который выступит на конференции с докладом об аспектах еврейской эмиграции. За три дня намечено обсудить интеллектуальную жизнь евреев в Балтии и Европе, ее социальные, религиозные, образовательные, философские и исторические аспекты, этику медицины и предпринимательства, проблемы Холокоста и Израиля.

По мнению Р. Фербера, в Риге представляется прекрасная возможность для встречи ученых Запада и Востока, в этом городе учились или работали выдающиеся еврейские ученые. Интеллигенция, Фонд Сороса в Латвии, правительство проявляют особую отзывчивость и интерес к еврейской конференции. Таковы главные причины, почему местом проведения международной конференции уже второй раз избирается Рига. Первый раз столица Латвии принимала еврейскую конференцию в 1995 году.

«Диена», 25 августа 1997 г.

Даниил Трубников

В Риге прибавилось евреев

Вчера в Риге в Доме конгрессов открылась Вторая Международная конференция «Евреи в меняющемся мире». Среди докладчиков первого дня был президент Латвии Гунтис Улманис.

Так же, как и в первой подобной конференции, проходившей в Риге два года назад, в ней участвуют ученые из разных точек планеты. В этом году география представительства даже расширилась: помимо ученых из стран Балтии, России, Украины, США и Израиля в Ригу приехали представители Великобритании, Швейцарии. Участников конференции — более 200, 60 из них — докладчики.

Основная часть докладов посвящена проблеме сохранения национальной идентичности и ментальности в быстро меняющихся политических, экономических и социальных условиях разных стран. Потому данная тема универсальна и актуальна для каждого отдельного представителя любой национальности и имеет общечеловеческое значение. Разумеется, будут обсуждаться и специфические проблемы Израиля (алия*, абсорбция**, смешанные семьи и низкий уровень рождаемости на «земле обетованной»).

В первый день конференции перед ее участниками выступил президент Латвии Гунтис Улманис. «Черной страницей» в истории Латвии президент назвал участие латышей в массовом уничтожении евреев в годы Второй мировой войны. Улманис рассказал и о своей встрече с представителями еврейских организаций Америки во время недавнего посещения США. Он, по его словам, «с радостью поддержал» их предложение отмечать в Латвии каждый год не только день памяти жертв Холокоста, но и памяти тех людей, которые спасали евреев.

А между тем стоит напомнить, что в Риге до сих пор нет ни улицы, ни школы или какого-то другого значимого объекта, названного именем Жаниса Липке — латышского рабочего, «Праведника Мира». Он, рискуя жизнью, спас более 60 евреев, которых, используя различные хитрости, вызволял из гетто и прятал в своем доме на Кипсале***.

---

* См. примеч. 2 на с. 128.

** Этим термином в Израиле обозначают интеграцию новых репатриантов. — *Ред.*

*** Район Риги.— *Ред.*

Увековечить память Жаниса Липке неоднократно призывали еврейские активисты Латвии.

Завершая речь, Улманис высоко оценил вклад евреев в формирование культурной среды Латвии и сказал, что «надежное общество, в котором каждый чувствует себя хорошо, мы можем создать только все вместе».<...>

«Бизнес & Балтия», 26 августа 1997 г.

Дайнис Гринвалдс

Еврейство ищет себя

Вчера в Малом зале Дома конгрессов началась Вторая Международная конференция «Евреи в меняющемся мире». Она продолжится до 27 августа. В чем, в чем, но в лености участников конференции не упрекнешь — казалось странным вернуться домой в 10 вечера после конференции, заседание которой только-только кончилось. Сказать кому — не поверят. Вот и сегодня работа будет продолжаться по крайней мере до 8 часов. Так же и завтра.

Несмотря на то, что в центре внимания участников конференции прежде всего проблемы, волнующие еврейство в различных странах, — сиюминутная ситуация евреев как народа, это все-таки не означает, что они сосредоточились на узком круге проблем. Каждая из сессий конференции посвящена конкретной проблеме и определенно представляет интерес для специалистов соответствующей сферы. Так, сегодня утром обсуждались вопросы медицинской этики, в 14.45 намечена дискуссия по малообсуждавшемуся в Латвии, но весьма важному вопросу — этике предпринимательства. Вчера сессия была посвящена вопросам будущего иудаизма, культуры, религии в 21-м столетии. В среду с 9.00 будут обсуждаться естественно-научные вопросы, вторая сессия посвящена Холокосту. После полудня будут обсуждаться вопросы образования, философии, истории.

Большинство докладчиков из Латвии, России, Израиля и США, но есть также участники из Эстонии, Румынии, Швейцарии и других стран. Рабочие языки конференции, на которых обеспечивается перевод, — латышский, русский, английский. На конференцию любезно приглашается любой заинтересованный.

Бесспорно, данная конференция, так же как и первая конференция под этим же названием, состоявшаяся два года назад, поможет еврейской общине Латвии (крупнейшей в странах Балтии, большей даже, чем в Польше) уяснить свое место в жизни Латвии и своего народа, в нам — лучше понять народ, чьи судьба и место в цивилизации земного шара, нравится это кому-то или нет, являются все-таки особыми и одновременно, по крайней мере в одном аспекте — длящемся в течение столетий чувстве непрерывной угрозы, — перекликаются с судьбой латышского народа.

«Ригас Балсс», 26 августа 1997 г.

Зане Фридрихсберга

В Риге конференция «Евреи в меняющемся мире»

С целью академически объяснить, как актуальные мировые проблемы оказывают влияние на евреев, 25—27 августа в Доме конгрессов проходит Вторая Международная конференция «Евреи в меняющемся мире». Как рассказал «Диене» один из организаторов — профессор Рувин Фербер, участники конференции пытаются одновременно взглянуть на светские и религиозные компоненты современной еврейской жизни.

Евреи живут в двух государствах, сказал «Диене» Р. Фербер. Одно — это Израиль, другое — государство, где живет каждый человек. Евреи стремятся установить диалог с жителями этих государств. Советник израильского премьера Зеев Гейзель в своей лекции высказался, что между Латвией и Израилем сложились хорошие отношения. Для латвийских евреев созданы все предпосылки, чтобы, если они того желают, возвратиться на свою историческую родину — в Израиль.

В конференции участвуют гости и выступающие из Израиля, США, России, Украины, Эстонии, Швейцарии, Великобритании, а также из Латвии. Материалы сессий конференции будут обобщены в сборнике научных статей, чтобы с ними могли ознакомиться все интересующиеся.

«Diena», 27 августа 1997 г.

Перевод с латышского

Леонид Федосеев

Преодоление еще впереди

Выступая 25 августа на конференции «Евреи в меняющемся мире», президент Латвии много говорил о преодолении тоталитарного прошлого и, в частности, подчеркнул: «о советской и о нацистской тоталитарных властях все чаще говорим как об исторических феноменах. <...> Преодоление я понимаю двояко. Люди могут установить демократию и власть закона, и те становятся основой для дальнейшей жизни. Для более длительной перспективы даже более значимо духовное преодоление, которое связано с целеустремленной политикой честно осознать историю».

Благородные слова, только пока не видно дел, свидетельствующих о целеустремленной политике в сфере преодоления тоталитаризма. Что касается советского периода, то ныне происходит не столько преодоление советского тоталитаризма, сколько тотальное отрицание всего и вся, отрицают, даже не потрудившись разобраться в сути. Например, людей, которые сражались как солдаты антифашистской коалиции, зачисляют в «пособники сталинистов», а жертвы фашистского террора поголовно игнорируются.

Ничего не делается для духовного преодоления и фашистского прошлого — латышские коллаборационисты до сих пор ходят в героях, де-

лаются попытки выгородить даже военных преступников. Разделяю го речь невинных сталинских жертв и действительных борцов за независи мость Латвии, которых больно задевают некоторые публикации в прес се. Но в Латвии до сих пор нет никакого разграничения между жертва ми и палачами. Поэтому надо признать — преодоление тоталитарног прошлого не только не завершено, оно, по сути, еще и не началось.

«Час», 27 августа 1997 г.

Марина Блументаль

Пусть исчезнет зло...

Международная конференция «Евреи в меняющемся мире» вчера завершилась. Отзвучали доклады, разъехались участники... А корреспондент «СМ» направилась к тому, кто в течение всего мероприятия оставался как бы «за кадром». Хотя идея проведения этой конференции и во многом ее воплощение принадлежат ему. Главному раввину Латвии и Риги Натану Баркану.

— Вы выступили инициатором проведения Международной научной конференции, да еще, прямо скажем, несколько специфичной. Почему именно здесь?

— Являясь гражданином Латвии, я хотел, чтобы наша республика стала заметной для еврейской общественной мысли всего мира. Несколько лет назад я поделился этой идеей с видными учеными. Профессор Брановер из Израиля и рижанин профессор Фербер подхватили ее. Так два года назад была организована первая конференция, которая, на мой взгляд, прошла очень успешно. Во всяком случае, внимание к себе она привлекла не только среди евреев, но и среди широких научных кругов мира вообще.

— Привлекая внимание научной общественности, прежде всего еврейской, вы, по большому счету, внесли свою лепту в «формирование положительного образа Латвии». Справедливо ли это, если учесть, что здесь до сих пор, мягко говоря, неоднозначно отношение к ряду проблем, связанных с «еврейским вопросом», в частности даже не дана оценка Холокосту?

— Евреи, в идеале, должны жить по законам морали, предписанным Торой. В одной из заповедей сказано: «Пусть исчезнет зло, но не злодеи». Потому что злодеи — всего лишь люди, у них всегда есть шанс исправиться.

Пройдут столетия, но наша боль, боль Холокоста, останется с нами. И я всегда буду молить: «Пусть исчезнет зло». А разум, интеллект — как раз то, что может помочь победить зло. Я ответил на ваш вопрос?

— Существует расхожее мнение, что наука и религия — «две вещи несовместные»...

— Мне не известна ни одна идея, ни одна наука, основные принципы которой не отражались бы в Торе. Там сказано даже то, что между наукой и религией на определенном этапе будут разногласия. Не напрямую, конечно, косвенно...

Беседуя с участниками конференции, со специалистами различных областей науки из США, Англии, Израиля, других стран, я убедился, что наука постепенно приходит к тому, к чему обязывает вера. Впрочем, это отдельный разговор.

Я надеюсь, что прошедшая конференция развенчала мнение о несовместимости науки и религии. Здесь затрагивалось множество тем — гуманитарных, экономических, медицинских, религиозных, выступали видные деятели науки — историки, физики, химики, политологи. Одним словом, это был своего рода мост, связавший две сферы человеческого бытия, которые раньше по большей части шли параллельно друг другу

«СМ», 29 августа 1997 г.

Егор Ольгашев

Впервые за ...лет

<...> Нынешний президент как-то неожиданно мало говорил о замечательном прошлом. Но много о прошлом незамечательном. Ибо в Риге прошла конференция «Евреи в меняющемся мире», где наш президент сказал: ему стыдно, что во время Холокоста некоторые латыши расстреливали некоторых евреев. Да, так уж получилось, что к настоящему времени иудаизм исповедуют в Латвии около 5000 человек, а до войны их было свыше 90 000. <...>

«СМ», 1 сентября 1997 г.

Эмма Эмина-Брамник

«Я послал тебе Книгу и Меч...»

В течение трех августовских дней в Доме конгрессов проходила Вторая Международная конференция «Евреи в меняющемся мире» (первая состоялась в августе 1995 года). Три дня участники и гости этого многонационального и многоязычного форума не только внимали выступлениям эрудированных ученых, религиозных и светских мыслителей, видных государственных мужей Латвии, Израиля, представителей творческой интеллигенции 10 стран мира, но и наслаждались уникальной аурой будущего — ощущением глобализации человеческой цивилизации.

На конференции Юг и Север, Восток и Запад сошлись на тропе золотого закона этики: «Не поступай с другим так, как не хочешь, чтобы так поступили с тобой». В зале незримо присутствовал этот основной принцип соблюдения прав человека, потеря которого в Европе так дорого стоила еврейскому народу. За три дня было заслушано около 60 докладов, прошло 11 сессий, были пленарные заседания и дискуссии о тысячелетней истории, духовной культуре еврейского народа, о сегодняшней жизни и о том, что необходимо, чтобы и впредь евреи, интегрируясь в жизнь разных стран проживания, сохраняли свою идентич-

ность. Не случайно темой одной из дискуссий была «Будущее евро
ского еврейства: специфика Центральной и Восточной Европы».

Теме «Ученые и интеллектуалы еврейского происхождения в Л
вии» посвятил свой базисный доклад-пролог профессор Янис Ст
дынь. Он рассказал о многих евреях-ученых, медиках, естествоиспы
телях, общественных деятелях, которые оставили след в жизни Лат
став создателями новых отраслей и направлений наук и технологий,
имена сегодня широко известны в мире — евреи из латвийских пров
ций во главе Пастеровского института в Париже, участники создан
ядерной энергии и других великих открытий эпохи. Много знатных л
дей вышло из даугавпилсской семьи Вовси, одного из них сталинск
режим пытался сделать главным виновником «дела врачей». Латвия г
дится земляками, великими актерами Соломоном Михоэлсом и Ар
дием Райкиным. Симон Дубнов, погибший в Рижском гетто, созд
многотомную энциклопедию истории еврейства. В Латвии работали
мечательные режиссеры Адольф Шапиро и Аркадий Кац, основополо
ник латвийской школы кинодокументалистов Герц Франк. Честь Л
вии — шахматный гений Михаил Таль, медики Зелик Черфас, Хацке
Векслер, Юлий Аншелевич и другие. Талантливый ученый, академ
Соломон Гиллер организовал выпуск около 25 различных, в том чис
и противораковых, препаратов, которые и сегодня — гордость латвий
кого фармэкспорта. Известные химики, физики вышли из семьи Эйд
сов. Среди них и участник конференции, учитель докладчика, физи
профессор Латвийского университета Язеп Аронович Эйдус.

В Риге начинал творческий путь ученого в области физики, магнитно
гидродинамики профессор Герман Брановер, сопредседатель оргкомите
прошедших конференций. Ныне он — израильтянин, почетный член Ак
демии наук Латвии и многих других стран. В 70-е годы он был одним
зачинателей еврейского национального возрождения, организатором по
польных чтений по иудаике, истории еврейской культуры. Это движен
привело к массовому исходу евреев из Латвии — до 1989 года Латвию по
кинули 16 тысяч евреев. «Нужно признать, что это было тогда, когда л
тыши еще молчали, — заметил г-н Страдынь, — но отзвуки того движе
ния в какой-то степени стимулировали латышскую Атмоду»*.

Евреи были активными в идейном движении третьей Атмоды, осо
бенно на ее первых порах, отметил докладчик. Всем памятно выступле
ние профессора Маврика Вульфсона на пленуме творческих союзо
Латвии — он впервые публично осудил пакт Молотова—Риббентропа
впоследствии как депутат Верховных Советов СССР и Латвии немал
сделал для Латвии, реального восстановления ее независимости. Рут
Шац-Марьяш, Абрам Клецкин, Хонэ Брегман, Григорий Крупников
Маргер Вестерман, Борис Цилевич и многие другие имена связаны с
значительными событиями еврейской жизни страны, подтверждая те
зис о том, что в поисках идеальной модели будущего евреи действую
как катализатор и дрожжи общества.

* См. примеч. 3 на с. 309.

«Эссе или некоторые размышления об основателях европейской естественнонаучной школы и ее продолжателях» скромно назвал свое исследование ректор ЛУ, академик Юрис Закис, но его доклад, возможно, вскоре станет темой отдельной конференции или встречи физиков многих стран.

Естественно, что сессия «Холокост» была одной из самых эмоциональных и волнующих на конференции. Открывая эту сессию, ее сопредседатель профессор ЛУ Айварс Странга напомнил, что в Европе и Америке с новой силой вспыхнула дискуссия вокруг книги американского социолога Даниэла Голдхагена, в которой по-новому вскрыты исторические корни Холокоста — та атмосфера реванша в послеверсальской Германии, которая породила в сознании широких кругов населения стремление к поиску козла отпущения и сошлась в массовом антисемитизме, открывшем затем широкие ворота нацистской идее об «исторической вине евреев», подлежавших за это поголовному уничтожению.

Как известно, за эту книгу «Hitler's willing executioners»... [«Палачи во воле Гитлера»], изданную в 1996 году в США и переизданную в Германии, Д.Голдхаген удостоен высшей премии ассоциации журналистов Германии.

Никого не оставили равнодушными доклады «Уроки Холокоста и современная Россия» известной журналистки, писательницы и общественной деятельницы Аллы Гербер (Москва), «Холокост и этика» Виктора Малахова (Киев), «История Холокоста в Латвии», который подготовила молодая ученая из Израиля, недавняя рижанка Мирьям Залмановнич, «Актуальность духовного наследия подвижников еврейской культуры» Шошаны Гельцер (Израиль). Уникальные материалы, свидетельствующие об огромном оптимизме, героизме духа узников гетто и концлагерей Латвии, собрал руководитель документационного центра в Риге Маргер Вестерман. Глубоко волнующим был его доклад «Мотивы еврейского национального самосознания в фольклоре Холокоста в Латвии», в котором впервые публично прозвучали жизнеутверждающие стихи, песни о безусловной победе над фашизмом, о будущем народа, созданные обреченными на гибель людьми.

«В Торе сказано: «Я послал тебе Книгу и Меч!» — напомнил раввин, профессор Нью-Йоркского университета Моше Давид Тендлер. Каждое в отдельности они недостаточны. Тора, Книга, служит щитом по отношению к Мечу. Но если нет Торы, то Меч опасен. Об этом я думал, побывав в местах Холокоста Белоруссии, Украины, Латвии. Главный раввин Риги и Латвии Натан Баркан, реализуя свою идею проводить нынешние международные конференции, показал, как нужно сочетать заветы Торы с современной жизнью, подчеркнул американский ученый.

Торжественное открытие конференции приветствовал президент Латвии Гунтис Улманис. Мото, тезис его речи — «Власть и преодоление». Президент говорил о том, что для каждого народа важно правдиво познать свое прошлое. «В истории Латвии были разноцветные стра-

ницы, — сказал он. — Одни вызывают боль за пережитые страдания, другие — гордость. Есть и такие, о которых вспоминаешь со стыдом. Страницей позора стало участие латышей в Холокосте, но нельзя забывать и латышей, спасавших евреев в годы нацизма, что должно сохраниться в исторической памяти народа». Г-н президент рассказал о встрече с американской делегацией из Лиги борьбы против клеветы на евреев, высказавшей готовность поделиться опытом в подготовке учителей истории по вопросам Холокоста, а также пожелание ежегодно отмечать День христиан — спасителей, памяти жертв Холокоста и в честь Праведников Мира, спасавших евреев. Г-н президент высоко оценил эти предложения. В заключение Г. Улманис отметил, что у него вызывает восхищение верность еврейского народа своим традициям, древней культуре, сохранению национальной идентичности.

Итак, что же такое прошедшая конференция и ее тема?

«Очень важное событие в жизни не только евреев, но и Латвии, и всего еврейства, — считает Рувин Фербер, сопредседатель оргкомитета конференции. — Она помогла нам услышать мнение мудрецов, специалистов по этике, философии, образованию, выживанию, сохранению идентичности. Это был объемный, разносторонний взгляд на то, каким видится сегодня мир с разных точек зрения — как религиозной, так и светской. Международная конференция была в центре внимания многих регионов за рубежом, и потому дни ее работы стали Днями Латвии и латвийского еврейства».

«Надеюсь, — ответил на этот вопрос профессор Л[атвийского] У[ниверситета] Абрам Клецкин, — что такие конференции — то место, где сочетается диалог евреев и неевреев, чтобы на примере еврейского опыта вообще, и в Латвии в том числе, размышлять о судьбах человечества и актуальных проблемах современности. Удалось ли это нам в полной мере? Возможно, что пока еще нет. Но это направление, в котором мы хотели бы идти. Мир меняется, это происходит и с нами, евреями. Рижская конференция внесла новый элемент, то, что это задача интернациональная, а не внутриеврейский междусобойчик, и этот элемент надо расширять. Она дает толчок новым идеям».

В приветствии к конференции ректор ЛУ Юрис Закис высказал философско-научное пожелание: «А что, если бы организовать в Иерусалиме конференцию «Латыши в меняющемся мире». Действительно, а что если... Все возможно, ведь все течет, все меняется.

«Диена», 1 сентября 1997 г.

Абик Элкин

Зеев Гейзель: «Мир — это когда не убивают»

<...> *...Советник премьер-министра Израиля Зеев Гейзель, будучи в Риге на конференции «Евреи в меняющемся мире», дал интервью газете «СМ».*

<...> Для того чтобы жители Латвии могли понять лучше нашу ситуацию, я приведу простой пример. Вы знаете, как соотносятся по пло-

щади Израиль и Латвия? Латвия в три раза больше Израиля! Израиль меньше самой маленькой страны бывшего Союза — Армении. Так вот, от этой малюсенькой страны еще хотят что-то отрезать. Кто хочет отрезать? Арабская нация, у которой есть «всего» 20 с лишним стран, и им нужно еще одну! Что арабы хотят отрезать от Израиля? На иврите еврей называется «иудим», так арабы хотят отрезать «Иудею»... Вы можете себе представить, что Россия согласится отдать кому-то Москву, а Латвия — Ригу? А они хотят отнять у нас Иерусалим! <...>

О Холокосте. Мы знаем о той роли, которую в уничтожении евреев сыграли отдельные граждане Латвии — латыши в гитлеровское время. Но на конференции в Риге «Евреи в меняющемся мире» президент Латвии Г. Улманис сказал, что ему стыдно за то, что латыши сделали с евреями в годы фашистской оккупации. Я знаю, что в Латвии есть разные люди, есть и такие, кто думает иначе, чем президент Латвии, кто до сих пор считает уничтожение евреев чуть ли не нормальным явлением. Но если латвийский президент — лицо латышской нации — говорит такие слова, то это большое дело.

Алия, или возвращение евреев на свою историческую родину из стран бывшего Союза, действительно сокращается, потому что... сокращается число евреев в бывшем Союзе. В основном в бывшем Союзе остаются пожилые евреи, очень мало браков, мало рождается детей. Почему люди приезжают в Израиль? Есть, конечно, несколько причин. Желание приехать в родную страну, в еврейское государство — как признак пробуждающегося самосознания. И эта причина в последнее время, согласно опросам, превалирует над причинами рационального характера (желание улучшить свое благосостояние и т. п.).

В Израиль приезжает очень много представителей других национальностей — из смешанных семей. Израиль — демократическое государство, и у нас никто по национальному признаку не ущемляется. Я хочу особо подчеркнуть, что государство Израиль уважает каждого человека независимо от национальности. У нас нет такого, что, мол, раз ты «неврей, но приехал в Израиль, то так уж и быть, мы тебя примем, но ты там постой в углу. Мы гарантируем каждому равные права. Я желаю Латвии, которая также не является моноциональным государством, чтобы все национальности в стране имели возможности для развития, это пойдет на пользу не только национальным меньшинствам, но и латышам, всей стране.<...>

«СМ», 2 сентября 1997 г.

Лея Гойхбарг

Евреи в меняющемся мире

Так называется конференция, уже во второй раз состоявшаяся в Риге. Прошла она в конце августа и была организована известными физиками: профессором Беер-Шевского университета и почетным пред-

седателем общества «Шамир» в Израиле Германом Брановером (уроженцем Риги) и профессором Латвийского университета Рувином Фербером. Докладчиками были представители Латвии, Израиля, Америки, стран СНГ, Швейцарии и других государств.

Президент Латвии Гунтис Улманис в своем докладе отметил, что нельзя забывать тяжелое историческое прошлое еврейского народа. Он поддержал предложение американских участников конференции о введении в программу школьных учебников сведений о трагедии восточноевропейского еврейства в годы второй мировой войны, а также предложил учредить день памяти Холокоста. <...>

После окончания Второй мировой войны по всей Латвии насчитывалось не более 300 евреев. В настоящее время здесь проживает примерно 10 тысяч евреев. <...>

С этого года в Риге функционируют два еврейских учебно-воспитательных заведения: школа, созданная при поддержке Министерства просвещения Израиля, и комплекс, состоящий из детского сада и начальной школы, основанный религиозной организацией Хабад. В школу в этом году записалось 300 учеников разных возрастов. Комплекс посещают 90 детей... <...>

«Вести» (Израиль), 22 сентября 1997 г.

Лея Гойхбарг

Возрождение и обновление

С 25 по 27 августа 1997 года в столице Латвии г. Риге проходила конференция под названием «Евреи в меняющемся мире». Она была организована известным физиком, профессором Беер-Шевского университета и почетным председателем общества «Шамир» в Израиле Германом Брановером (уроженцем Риги) и профессором Латвийского университета Рувином Фербером. <...> На конференции рассматривались проблемы еврейского образования, воспитания, а также был поставлен вопрос о том, что представляем собой мы, евреи, в свете эволюции современного мира. <...>

Латышские евреи уезжают в другие страны, которые привлекают их своими лучшими экономическими условиями. Тем не менее, определенная часть евреев стремится дать еврейское воспитание своим детям и тяготеет к еврейскому образу жизни. Половина из этой категории евреев постепенно репатриируются в Израиль. <...> Основными спонсорами конференции явились Мемориальный фонд [еврейской культуры] (США) и латвийский филиал Фонда Сороса.

Первая конференция «Евреи в меняющемся мире» была проведена в Риге в 1995 году. Ее труды изданы в виде сборника на английском и русском языках.

Проведение следующей, третьей по счету, подобной конференции запланировано на 1999 год.

«Панорама» (Израиль), 23—29 сентября 1997 г.

Прошлое и современность: еврейский взгляд

С 25 по 27 августа в рижском Доме конгрессов проходила II Международная конференция «Евреи в меняющемся мире».

С приветствиями к участникам конференции и гостям обратились президент Латвийской Республики Гунтис Улманис, посол Израиля в Латвии Одед Бен-Гур, посол Латвии в Израиле Ивар Силарс, советник премьер-министра Израиля Зеев Гейзель, ректор Латвийского университета Юрис Закис, Главный раввин Риги и Латвии Натан Баркан.

В конференции приняли участие видные религиозные, политические и общественные деятели, ученые, представители интеллигенции США, Израиля, России, Великобритании, Швейцарии, Украины, Латвии и других стран. И не только евреи, но и люди многих национальностей.

Было прочитано около 60 докладов, прошло 11 сессий, состоялись пленарные заседания и дискуссии о традициях, духовности и культуре еврейского народа, о проблемах сохранения идентичности евреев, проживающих в диаспоре. Но докладчики и выступавшие в прениях не ограничивались лишь проблематикой еврейского народа. На его примере размышляли о судьбах разных народов и в конечном счете — всего человечества.

«Гешарим» (Рига). 1997. № 9.

София Мирман

Всегда просить мудрости...

Прекрасный учитель еврейских традиций от фонда «Шамир»[1] Израэль Айзеншарф весной этого года по рекомендации раввина Натана Баркана предложил детям 1—5-х классов написать сочинения на тему: «Что бы я хотел спросить у Бога? Что бы я хотел попросить у Бога? Что бы я хотел рассказать Богу?»

Все классы писали сочинение одновременно. Вот одно из них (4-й класс):

«Во-первых, я хотела бы сказать Богу огромное спасибо за то, что Он меня сотворил. Ведь если бы не Он, меня бы не было.

Многие утверждают, что человек появился в процессе эволюции. Но мы прекрасно знаем, что, например, часы появиться сами собой не могли. У часов продуманный хрупкий механизм, и все мы знаем, что тут потрудился часовщик.

Точно так же и Бог, когда творил человека, Бог хорошо, продуманно действовал. Я Ему за это благодарна. Я Его хочу поблагодарить за крышу над головой, за пищу, за то, что Он меня не забывает.

Я Его хочу попросить, чтобы Он помнил о других, но чтобы и другие Его не забывали. Я у Него хочу попросить прощения за то, что я Его огорчаю, когда говорю на человека «дурак». Я уже говорила о том, что Бог сотворил человека, который мало чем отличается от меня. Выходит, что я обзываю Его творение «дураком», когда он совсем не такой.

Спасибо за то, что Он даровал нам Тору[2]. Ведь именно из нее мы получаем мудрость, знания из истории своего народа. Мы можем знать, как бы поступил Авраам в том или ином случае. Мы читаем это в Торе.

Мы знаем, что наши прадеды переходили через Красное море, что это Бог помог им спастись и выжить.

Я бы хотела попросить у Него мудрости, как поступать в тех или иных обстоятельствах».

Здесь мне хочется выразить благоговение, которое я испытываю перед глубиной и широтой душ наших детей в конкретном их проявлении. И всегда просить мудрости в вопросах воспитания, потому что такие дети учат тебя в гораздо большей степени, чем ты их.

Когда-то древние говорили: «Ученик не сосуд, который нужно наполнить, но факел, который надо зажечь». Огонь души — любовь сердца. И в диалоге учителя с учеником, если есть сердце, есть успех! Это — творчество, ибо каждый человек — Вселенная.

Труд воспитания настолько велик, что не дано нам завершить его. Но вера, терпение и любовь, постоянное самовоспитание являются для ученика тем зеркалом, в котором должны отражаться и скромность учителя, и его умение оставаться в тени.

О, как необходимо полюбить ребенка, который пришел к тебе! У него есть вопросы, это означает — растет душа, ищет света, знаний, любви.

Актуальность и важность психологической работы с подростками бесспорны. Поэтому по предложению Главного раввина Риги и Латвии Натана Баркана с января 1995 г. мы начали систематические занятия с девушками еврейской школы. Я благодарна за организацию их учительнице Инне Айзеншарф, за ее доброту и живое участие в каждом подростке.

Возраст? 13—15 лет.

Мы думали: где работать — в школе, в синагоге, на дому?

Если необходимо (индивидуально) — приемы в больнице «Бикур-Холим»[3], консультации с другими врачами-специалистами.

Если необходимо, в трудных случаях — помощь ребе Ноты [Баркана]. Его мудрость, его душа всегда являются для меня опорой и источником вдохновения в этой работе, ее корректировки в еврейском аспекте.

Девушки — будущие жены, матери, хозяйки *еврейского дома*, служившего многие поколения символом семейного мира и супружеской любви.

В сегодняшнем беспокойном мире, в котором так много нарушений и разрушений основных понятий «дома» и «супружества», девушки со своими проблемами и тревогами порой очень одиноки. Но они — будущее нашего народа, и мы ответственны перед ними.

В основу нашей работы легло стремление дать тем, кто на пороге самостоятельной жизни, навыки практической психологии. Помогать формировать положительное мировосприятие, раскрывать возможность постоянного духовного совершенствования, чтобы принять эту жизнь как благодать, в основе которой — свет учения Торы.

Расширение сознания, расширение мироощущения, глубинное переосмысление сугубо материальных вопросов — вот нелегкая задача, которую мы поставили перед собой в воспитании.

Через рассмотрение конкретных ситуаций, за которыми стоят проблемы более сложные и глубокие, мы учимся вместе претворять основную Заповедь в свою повседневную жизнь: «Возлюби ближнего как самого себя». *Учимся думать вместе.*

Поэтому, когда девушки обозначают свои проблемы, мы вместе пытаемся учиться менять отношение к ним, ибо изменение подхода к жизненным трудностям *решает судьбу* самих проблем.

Пытаясь учиться видеть в событиях и переживаниях каждого дня положительное, мы идем к одной цели. Цель эта находится за вершинами сегодняшнего духа твоего, но к вершине каждый может прийти своим путем, поднявшись на свою, а не на чужую высоту.

Какие же основные вопросы ставят подростки? Вот они:

1. Как сохранить чувство собственного достоинства и заставить уважать себя?

2. Почему сказать родителям слова любви гораздо труднее, чем ссориться? И почему они так часто не понимают нас?

3. Что делать, если учитель — непрофессионал (как предметник и как воспитатель)?

4. Как вести себя с отчимом?

5. Как найти настоящих друзей и быть настоящим другом?

6. Как правильно помочь другу в беде (алкоголь, наркотики, проблемы в семье)?

7. Как привлечь внимание и чувство любимого человека?

8. Любовь и секс. Аборты, психические и нравственные травмы.

Вопросы, вопросы, вопросы...

Дети знают, что ни одну строку их жизни не позволят переписать набело, лишь с меньшей строгостью спросят за ошибки, так как ответственность пока разделена со взрослыми. Впрочем, они уже понимают: ответственность за свою жизнь каждый несет сам.

Мы говорили и спорили о многом: о взаимоотношениях, о снах и страхах, об одиночестве. Мы занимались психологией искусства, приглашая на встречи художников, читали стихи...

Три года — небольшой срок, чтобы делать глубокие выводы. Но результаты есть, и они радуют.

Родителям стало легче общаться с детьми. Меньше конфликтов, больше понимания и поддержки детей.

Учителям стало легче апеллировать к нравственным категориям. Они увидели, что девушки стали интересоваться своей личностью, что вырос интерес к учебе.

Тем, кто уехал в Израиль по программе «Наале»[4], изменившаяся самооценка помогла легче войти в новую жизнь, иную среду, другой язык и самостоятельность. Девушки сохранились как личности, в то время как у других были очень серьезные проблемы. Не было попыток «стать, как все». За этим понятием стоит многое.

Они отмечали, что стали более уравновешенными и критичными к жизненным ситуациям, выработалось здоровое их восприятие. Легче прошла адаптация в Израиле. Обычно год дети изучают иврит и предметы с переводом на иврит. Но трое из шести человек через полгода уже перешли в обычную школу.

Во время пребывания в Израиле президента Латвии г-на Гунтиса Улманиса одна из девушек — Дана Кортина — выступала перед ним с речью на латышском языке, т. е. она была свободна в нестандартной ситуации.

Интересно и много можно говорить о подростках. Но, делая общий вывод о том, что мировосприятие их стало более масштабным и глубоким, хочется упомянуть лишь один пример.

Негативный лидер (15 лет). На первом занятии вопрос: «С какого возраста можно заниматься сексом?» На последнем: «Как помочь человеку?» Именно эта девушка, никогда до того не бывавшая в синагоге, сразу же прибежала туда после взрыва 2 апреля, молилась...

Над чем думаем трудиться в новом учебном году? Работать с молодежью в группах по интересам. Работать с юношами.

«Я хотела бы спросить у Бога: Зачем было создавать людей, зверей, которые гибнут, убивают друг друга? И чем евреи провинились так сильно, что Бог раскидал их по всему свету? И почему нет идеальных людей, почему нет на белом свете ничего одинакового? И почему иногда мы уважаем тех, кто не заслуживает уважения? И почему мы часто осуждаем других, не смотря на себя в зеркало и не думая, что и ты бываешь эгоистичнен?

Я хотела бы попросить у Бога хорошего, верного, доброго друга, чтобы он был не такой, как все, чтобы с ним можно было бы поделиться горем, счастьем, не жалеть дарить ему подарки. И еще хочу долгой жизни себе и родным. И чтобы все стали оптимистами!

Я хотела бы рассказать Богу, как мне иногда бывает плохо и не хочется ни с кем делиться. И хочу рассказать о том, как меня обманывали, дурили мне голову. Предавали меня. И как, когда мне грустно, я пишу песни, рассказы и стихи. Грустные. И как иногда пью кофе вечером и смотрю так, в никуда. А потом надеваю очки и читаю, читаю, читаю. И настроение сразу такое меланхоличное...» (4-й класс).

«Я бы хотела спросить у Бога, бывают ли на свете привидения? А жизнь после смерти продолжается? А в раю лучше, чем на земле? А ад бывает? Бывает ли такая маленькая страна, в которой есть только добро, счастье и здоровье?

Я бы хотела попросить у Бога, чтобы на свете не было зла, смерти, ада и всего плохого. Я хотела бы попросить, чтобы не было никакой войны, даже до такой степени, чтобы это слово вообще забылось. И еще: только добра, счастья и здоровья.

Я бы хотела рассказать Богу, что я в него верю и иногда думаю о нем. А вы знаете, что я больше всего люблю? Весну и лето» (3-й класс).

Давайте просто будем любить детей. Пусть станут они нашим прекрасным продолжением.

Об этом — моя молитва.

«Гешарим» (Рига). 1998. № 8.

ПРИМЕЧАНИЯ

См. примеч. 2 на с. 309.

См. примеч. 6 на с. 15.

«Бику́р-Холи́м» (др.-евр. «посещение больных») — одно из предписаний иудейской религии; название еврейской больницы в Риге. — *Ред.*

«Наале» — израильская образовательная программа для имеющих право на репатриацию школьников, окончивших 9-й класс и желающих продолжить среднее образование в Израиле. — *Ред.*

ИЗ ФОТОАЛЬБОМА КОНФЕРЕНЦИИ



Проф. Р. Фербер, президент Латвии Г. Улманис, проф. Г. Брановер, главный раввин Риги и Латвии Н. Баркан, сопредседатель Рижской еврейской общины д-р Г. Крупников



Раввин проф. М. Д. Тендлер, посол Израиля в странах Балтии О. Бен-Гур, президент Латвии Г. Улманис



Сопредседатели конференции проф. Р. Фербер и проф. Г. Брановер



Почетный президент конференции главный раввин Риги и Латвии Н. Баркан



Посол Латвии в Израиле И. Силарс, почетный консул Латвии в Израиле Л. Хлавии, посол Израиля в странах Балтии О. Бен-Гур



ЯКОФФ Г. Евгения

Президент Латвийской академии наук проф. Т. Миллерс



Ректор Латвийского университета проф. Ю. Закис



ЯКОФФ Г. Евгения

Исполнительный директор Фонда Сороса — Латвия В. Терауда



ЯКОФФ Г. Евгения

Советник премьер-министра Израиля З. Гейзель



Сопредседатель Рижской еврейской общины д-р Г. Крупников



Председатель Рижской еврейской религиозной общины М. Арон



Раввин Н. Баркан, раввин Ш. Якобсон, государственный секретарь Министерства юстиции Латвии А. Малдупс



Проф. М. Вульфсон, академик Я. Страдынь, проф. Я. Эйлус



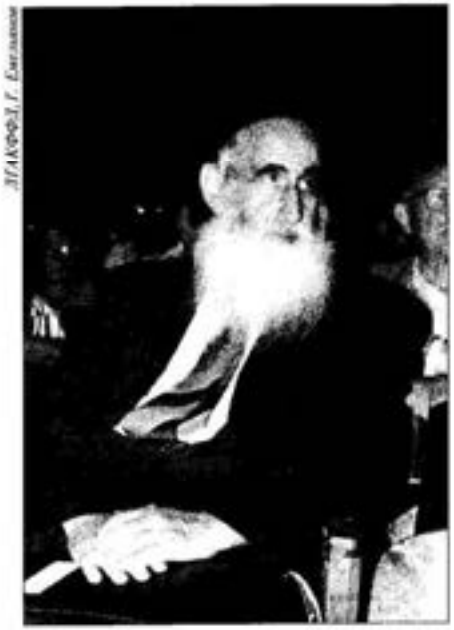
Проф. Л. Столович и проф. И. Апине



Проф. Л. Дрибинс



Проф. М. Вульфсон и М. Вестерман



Д-р М.Тамари



А.Гербер



М.Лейнвант



Проф.А.Лосев



Проф. Е. Рашковский



Г. Умановская, проф. Э. Зайгер, П. Калмс



З. Вагнер



Раввин М. Глазман



М. Залманович



Д-р А. Кантор
и д-р С. Ковальчук



К. Фрейзус
и С. Рыж



В перерыве конференции

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии 3

Официальный раздел

Выступление президента Латвийской Республики Гунтиса Улманиса 5

Наука и Тора, этика и философия

Тендлер М. Д. Самоубийство с помощью врача и иудео-библейская традиция 8
Рознер Ф. Иудаизм, генетический скрининг и генная терапия 16
Гуревич Т. Этические проблемы близнецовой медицины в Торе 37
Гуревич Т. Тора и современная концепция регуляции ритма сердца 44
Глик Ш. Формирование политики здравоохранения в Израиле: религия, политика и культурное разнообразие 48
Зайлер Э. Тора, наука и единство Бога 55
Брановер Г. Хасидизм и вопрос о *Маамахе* в восприятии современного ученого 61
Бургин М. Триада — базисный архетип еврейской цивилизации 68
Брановер Г., Фербер Р. Понятие абсолютного времени в современной науке и в еврейской традиции 83
Закис Ю. Некоторые размышления об основоположниках и продолжателях европейского естествознания 93
Шуваев И. Моисей Фрейд: конечность и бесконечность еврейства 101
Малахов В. Холокост и этика: к проблеме актуальности религиозной традиции в современной культуре 106
Ковальчук С. Романтическая душа Марка Вайнтроба 113

Единый народ

Гейзель З. Эмиграция или возвращение? (Нематериальные аспекты еврейского исхода из Восточной Европы) . . 122
Столович Л. Феномен русского еврейства 129
Косалс Л. Различия евреев России по национальной идентификации 139
Кантор А. Этнический статус и образ «я» российских евреев в конце XX столетия 152
Пухляк О. Проблема национального самосознания в трудах Марка Вайнтроба 164

Культура и образование

Клецкин А. Евреи и мультикультурный мир 170
Гордеев Н. Еврейская мысль и европейская культура 182
Дараган Н. Всеобъемлющий взгляд на проблему: единство религиозного и светского подхода в статьях Краткой еврейской энциклопедии 197
Рашковский Е. Еврейская поэзия — сквозь века 206
Гензелева Р. Динамика национального самосознания русско-еврейского писателя: Борис Ямпольский 214
Гельцер Ш. Актуальность духовного наследия подвижников еврейской культуры З. Камановича и Ш. Качергинского 225
Лейвант М. Колыбельная в фольклоре идиш как отражение жизни народа 235
Вестерман М. Мотивы еврейского национального самосознания в поэзии Холокоста в Латвии 246

Черненко М. Кинематограф как диалог культур (роль еврейства в формировании этого диалога) 254
Лосев А. Хасидизм в миропонимании Соломона Михоэлса 263
Дубнова В. Рукописи не горят: наследие С. М. Дубнова 266
Рыле С. Сегодня без завтра: проблемы сохранения и регенерации архитектурных памятников еврейской культуры в Латвии 268
Аршанский В., Ротенберг В., Рутман Э. Система еврейского религиозного воспитания как фактор выживания (психофизиологические аспекты) . . 274
Дотан И., Либин В. Иудаика как предмет дистанционного академического обучения 284
Гендельман Ш. Преподавание еврейской традиции в школах бывшего СССР: какие цели оно перед собой ставит и что может быть достигнуто 289
Ковелович А. Некоторые противоречия и перспективы еврейского образования в Латвии 294

Живая история

Страдынь Я. Ученые и интеллектуалы — евреи в истории Латвии 299
Смирин Г. Еврейская периодическая печать в Латвии в период между двумя мировыми войнами 310
Волкович Б. «Мизрахи» — партия религиозных сионистов в Латвии (1920—1934) 333
Страмга А. Предварительные замечания по теме «Холокост» 353
Залманович М. Катастрофа евреев Латвии 360
Шпейдере И. Отзвуки «дела врачей» в Риге и местные еврейские интеллектуалы 369

Политика и право

Шохетман Э. Еврейский закон и правовая система Израиля 378
Дрибинс Л. Евреи и национальное государство 386
Ковальчук С. Отражение идеалов американской демократии в трудах Макса Лазерсона 390
Рывкина Р. Евреи и «еврейский вопрос» в современной России 394
Гербер А. Уроки Холокоста и современная Россия 404
Дусман А. Роль и влияние малой еврейской общины на формирование на региональном уровне мультикультурного общества Эстонии 410
Шохетман Э. Соглашения в Осло: конституционные аспекты 414

Приложения

Конференция «Евреи в меняющемся мире» в материалах периодической печати 436
Мирман С. Всегда просить мудрости 450
Из фотоальбома конференции 454

Центр изучения иудаики Латвийского университета.
Бульв. Райня, 19. Рига LV-1586, Латвия

Latvijas Universitātes Jūdaikas studiju centrs.
Rainis bulv. 19, Riga, LV-1586, Latvija

Iespiests SIA «BOTA». Dzirnavnieku iela 14, Rīga, LV-1006.