

ЕЎРАПЕЙСКИ ГУМАНІТАРНЫ УНІВЕРСІТЭТ

ЦЭНТР ЯЎРЭЙСКІХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

**ЦАЙТШРЫФТ**

ЧАСОПІС

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

ТОМ 7 (12)

ВІЛЬНЯ  
2020

---

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ЦЕНТР ЕВРЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**ЦАЙТШРИФТ**

ЖУРНАЛ

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

ТОМ 7 (12)

ВИЛЬНЮС  
2020

**Главный редактор:**

Дмитрий Шевелёв (Беларусь)

**Редакционная коллегия:**

Ирена Вайшвилайте (Литва)  
Елена Гросс (Беларусь)  
Андрей Замоиский (Беларусь)  
Анастасия Иокша (Армения)  
Евгений Котляр (Украина)  
Клер Ле Фоль (Великобритания)  
Алексей Махнач (Беларусь)  
Александра Полян (Россия)  
Дмитрий Прохоров (Россия)  
Игорь Спивак (Россия)  
Степан Стурейко (Литва)  
Алексей Сиверцев (США)  
Евгений Розенблат (Беларусь)  
Инна Соркина (Беларусь)  
Шауль Штампфер (Израиль)

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

Ежегодник основан в 2011 году.

Этот том вышел благодаря гранту Центрального агентства управления проектами Министерства иностранных дел Литвы (проект No. P2020-VB-BA-07 «Сохранение и актуализация бывших синагог в Беларуси»).

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

ISSN 2029-9486

**The editor in chief:**

Dr. Dzmitry Shavaliou (Belarus)

**Editorial board:**

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

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

The annual has been founded in 2011.

This issue has been published thanks to the grant from Central Project Management Agency of the Ministry for Foreign Affairs of the Republic of Lithuania (Project No P2020-VB-BA-07 "Preservation and Actualisation of Former Synagogues in Belarus.")

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

ISSN 2029-9486

## Содержание

<i>Ад галоўнага рэдактара, верасень 2020</i> . . . . .	5
<b><u>Тема номера: Синагоги: прошлое и современность</u></b>	
<i>В. Левин</i> Синагоги Беларуси: исследование, сохранение, память . . . . .	7
<i>І. Соркіна</i> Сінагогі Гродна ў кантэксте праблемы “ <i>disinherited heritage</i> ” (спадчыны без спадчыннікаў) . . . . .	14
<i>С. Харевский</i> Актуальные проблемы сохранения и использования бывших иудейских культовых зданий в городе Минске . . . . .	36
<i>В. Градинская</i> Литовские синагоги: от первых описаний к систематическому изучению . . . . .	46
<i>Е. Котляр</i> Арт-иудаика в украинском культурном пространстве . . . . .	70
<i>В. Ельяшевич</i> Караимский молитвенный дом (бет га-кнессет, синагога, кенаса): религиозный и исторический аспекты . . . . .	101
<i>Дм. Прохоров</i> Караимские кенасы Юга Российской империи в XIX – начале XX вв.: историко-архитектурный аспект . . . . .	130
<i>Л. Слуцкая</i> Евреи в палитре национальных меньшинств Литвы в 1918–1924 гг. (по документам Дипломатического архива Франции) . . . . .	145
<i>D. Ozacky-Stern</i> The Forest as a Synagogue: Upholding Jewish Tradition and Religion in the Partisan Units . . . . .	152
<i>В. Месамед</i> Еврейская община Ирана: «золотой век» . . . . .	167
<i>Ферас Садък Саллум</i> К истории евреев Сирии . . . . .	181
<i>А. Брезинская</i> О некоторых аспектах современной еврейской жизни во Франции . . . . .	192
<b><u>Древность: источники и интерпретации</u></b>	
<i>Архимандрит Сергей (Акимов)</i> Царство Давида: библейские предания и свидетельства археологии . . . . .	200

<i>А. Дзягель</i>	
Как определить территорию Иудеи в персидский период (VI-IV вв. до н.э)? . . .	217
<i>О. Метель</i>	
Проблемы библейской критики в работах Н. М. Никольского . . . . .	228
<b><i>Источники</i></b>	
<i>А. Замойский, В. Пичуков</i>	
«...Наше место не здесь, не отсюда придет спасение еврейского народа»: Гё-Холуц в БССР. Публикация документов (часть 2) . . . . .	236
<b><i>Ближневосточный отдел</i></b>	
<i>Л. Манцевич</i>	
Современное состояние палестинских исследований во Франции . . . . .	283
<i>D. Shavaliou</i>	
Is there Christian Zionism within the Russian Orthodoxy? (An Outline of the Problem) . . . . .	293
<b><i>Очерки, заметки, научная жизнь</i></b>	
<i>А. Бурак</i>	
Синагоги Шанхая (из путевых заметок) . . . . .	300
<i>Э. Григорян</i>	
Международная научная конференция «Святая Земля: реалии, вымыслы, грезы (из XIX столетия в XXI)» . . . . .	306
<b><i>Reviews / Рецензии</i></b>	
<i>Z. Gimpelevich</i>	
Rev: Walke, Anika. <i>Pioneers and Partisans. An Oral History of Nazi Genocide in Belorussia</i> . NY: Oxford University Press, 2015 hardcover; 2018 paperback). 317 p. . . .	308
«Які ж гарні шатра твої, Якове...». Настінні розписи синагог Буковини. Каталог виставки / упор. М. Кушнір, Є. Котляр, А. Ямчук. Чернівці-Київ: Чернівецький музей історії та культури євреїв Буковини, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. 172 с., 133 іл. / «How Goodly Are Thy Tents, O Jacob...» Wall Paintings in Bukovinian Synagogues. Catalogue of the Exhibition / ed. by Mykola Kuschnir, Eugeny Kotlyar, Anna Yamchuk. Chernivtsi-Kyiv: The Chernivtsi Museum of the History and Culture of Bukovinian Jews, DUKH I LITERA, 2016. 172 pp., 133 figs. (Ред.) . . . . .	313
In memoriam . . . . .	320
Summaries / Резюме . . . . .	323
Наши авторы / Contributors . . . . .	330
Contents . . . . .	343
<b><i>На идише</i></b>	
Резюме . . . . .	345

## Ад галоўнага рэдактара

Шаноўныя сябры!

Рады прадставіць чарговы нумар выдання *Tsaytshrift / Časopis*. Нумар выходзіць у вельмі складаны для ўсіх час. Эпідэмія *COVID-19*, што распаўсюдзілася па ўсім свеце яшчэ ў пачатку года, нанесла ўдар і па адукацыі, і па навуцы, абмежаваўшы кантакты з іншымі калегамі і студэнтамі размовамі праз адмысловыя дадаткі ў гаджэтах. У гэтай сітуацыі, безумоўна, былі і некаторыя станоўчыя моманты, напрыклад, правядзенне канферэнцый онлайн (пра адну такую, дарэчы, распавядаецца ў гэтым нумары). Падобны фармат дазваляў сабраць калег з многіх краін свету ў вызначаны час, але ж у зручнай хатняй абстаноўцы, без усялякіх затрат на дарогу. Удзельнікам такіх віртуальных сустрэч заставалася толькі добра ўсталяваць камеру і гук, ды своечасова ўключаць і выключаць іх, бо шмат нечаканасцей, што ўзнікалі з-за нявыключаных прыстасаванняў, адразу ж рабіліся мемамі.

Аднак ёсць і адмоўныя вынікі. Працяг падобнай сітуацыі пагражае знішчыць універсітэт як адукацыйны і сацыяльны інстытут, а дакладней — тэа дзве рэчы, на якіх гэта ўстанова трымаецца — сацыяльныя кантакты і перадача ведаў ад настаўніка да вучня. Аніяк не магу зразумець тых, хто лічыць віртуальныя лекцыі вяршыняй адукацыйнага працэсу: такія заняткі ператвараюць універсітэт у звычайныя асветніцкія курсы, якіх зараз нават зашмат.

Эпідэмія мела і грамадскія наступствы, часткова зрабіўшыся чыннікам сацыяльных зрухаў у многіх дзяржавах, у тым ліку і ў Беларусі. «Белая рэвалюцыя» на Беларусі сталася вельмі жаночым і амаль што евангельскім пратэстам супраць дыктатуры, гвалту і несправядлівасці.

Калі-небудзь будзе зроблены аналіз вынікаў беларускіх пратэстаў 2020 года. Важна пакуль тое, што «Белая рэвалюцыя» стала вельмі важным этапам у амаль двухсотгадовай гісторыі беларускай ідэі і працэсах станаўлення беларускай нацыі. Ва ўсіх гэтых падзеях, дарэчы, бачна, што аніводная ўлада, як бы яна не напіналася, не можа адолець акадэмічную супольнасць і студэнцтва, якія заўжды павінны быць вольнымі, бо без свабоды няма крытычнага мыслення, а без яго няма навукі і адукацыі. На жаль, гэта відавочна не для ўсіх. У той час, калі *Часопіс* адпраўляецца ў выдавецтва, яшчэ ёсць некаторая надзея на тое, што сілы рэакцыі не змогуць перамагчы. Жыве Беларусь!

Але ж вернемся да нумара. Асноўная яго тэма — сінагогі. Як вядома, сінагога займала і займае важнае месца ў духоўным і сацыяльным жыцці яўрэяў. Можна сказаць нават, што не існуе яўрэйскай абшчыны без сінагогі — яна з’яўляецца важным элементам нацыянальнай самасвядомасці і звязом, што злучае пакаленні, месцам перадачы ведаў і традыцый, месцам малітвы і сацыяльнай пляцоўкай. На ўсе гэтыя тэмы спрабуюць звярнуць увагу нашы аўтары. Тым больш прыемна, што навуковыя меркаванні, прадстаўленыя ў новым томе Часопіса супадаюць з цікавасцю грамадскасці як да сінагог, так і да яўрэйскай культуры ўвогуле — тая тэндэнцыя, якая зараз назіраецца на Беларусі.

Вельмі ўдзячны д-ру Ул. Левіну з Цэнтра яўрэйскага мастацтва Іерусалімскага універсітэта, за той невялікі артыкул, што адкрывае нумар, уводзячы чытача ў праблему. Таксама хацеў бы падзякаваць сваіх сяброў — літоўскую даследчыцу Вілму Градзінскайтэ і ўкраінскага фотамастака і гісторыка мастацтва Яўгена Катляра — адмыслова для гэтага нумара яны падрыхтавалі вялікія артыкулы, што апісваюць сінагогу ў гісторыка-архітэктурным кантэксце Усходняй Еўропы.

У гэтым нумары рэдакцыя распачала новы аддзел «*Старажытнасць: крыніцы і інтэрпрэтацыі*». Усё ж такі раней гістарычная навука Беларусі была шырока вядома менавіта работамі па гісторыі Старажытнага Усходу (дарэчы, у нумары прадстаўлены навукова-біяграфічны нарыс пра М. М. Нікольскага, напісаны омскім гісторыкам В. Мяцель).

Рэдакцыя хацела б успомніць нашу сяброўку і калегу — беларускага гісторыка В. Сабалеўскую (1974–2019), якая заўчасна пайшла з жыцця; яе памяці І. Соркіна прысвяціла невялікі артыкул.

Яшчэ адна страта, што панеслі яўрэйскія даследаванні ў гэтым годзе — Йоханан Эліхай (1926–2020) — каталіцкі манах, філолаг, лексікограф, адзін з лепшых настаўнікаў, які любіў мовы Святой Зямлі — іўрыт і арабскую — і, самае галоўнае, умеў іх выкладаць. Дзве яго працы лічу надзвычай выдатнымі і карыснымі, бо сам час ад часу заглядаю ў іх: гэта навучальны дапаможнік па дзеясловах іўрыта (*Жить на иврите*) і слоўнік палесцінскага дыялекту арабскай мовы (*The Olive Tree Dictionary*).

Такім чынам, перад чытачом — новы том Часопіса. Прыемнага чытання!

верасень 2020

Д-р Владимир Левин

## **Синагоги и еврейская жизнь: прошлое и современность**

### **Синагоги Беларуси: исследование, сохранение, память**

Евреи начали селиться на территории Беларуси в XIV в., и, вероятно, тогда же появились первые синагоги. В привилегии евреям Великого Княжества Литовского, дарованной Витовтом в 1388 г., ничего не говорится о разрешении возводить синагоги, поскольку существование синагог воспринималось как нечто само собой разумеющееся: в привилегии установлен штраф за забрасывание синагоги камнями, а также указано, что евреи должны судиться в синагоге и в некоторых случаях приносить там клятву (Лазутка, Гудавичюс 1993, 87; Levin 2017, 23). Первыми синагогами Беларуси, упомянутыми в письменных источниках XV в., являются синагоги в Гродно и Бресте<sup>1</sup>. С тех пор деревянные и каменные синагоги стали неотъемлемой частью городов и местечек Великого Княжества Литовского, хотя наиболее древние из сохранившихся сегодня зданий были построены в XVII в.

Первые исследования белорусских синагог появились на рубеже XIX–XX вв. (Versohn 1903; Бернштейн-Вишницер 1914). В 1916 г. Эль Лисицкий и Иссахар-Бер Рыбак (а в начале 1920-х гг. и Соломон Юдовин) путешествовали по восточной Беларуси и зарисовывали еврейские памятники (Wischnitzer 1968, 251). Однако главным местом притяжения еврейских историков искусства и художников была Украина. Так, экспедиции Соломона Ан-ского в 1912–1914 гг. тщательно обследовали Вольнь и Подолию, хотя сам Ан-ский был родом из Чашников<sup>2</sup>. Еврейские памятники Украины казались более древними, экзотичными, исторически и художественно значимыми, в то время как Беларусь для Ан-ского, Лисицкого, Юдовина и многих других была «малой родиной», лишенной ореола загадочности.

После революции документирование и исследование синагог на территории советской Беларуси прекратились<sup>3</sup>. Этим БССР отличалась от советской Украины, где еврейские памятники исследовались в 1920-х гг. как часть украинского художественного наследия (Kravtsov 2012, 186)<sup>4</sup>. Исследование синагог продолжалось и в соседних Литве и Польше (Kravtsov 2012, 185–186; Gradinskaite 2020, 6–11). Именно благодаря систематическим исследованиям, проведенным в Институте польской архитектуры Варшавской Политехники

<sup>1</sup> Удобное перечисление древних синагог приведено: Гаркави 1894, 57–62.

<sup>2</sup> Об Ан-ском и его экспедициях см., например: Лукин 1995; Gonen 1994; Сергеева 2006; Safran and Zipperstein 2006; Safran 2010; Deutsch 2011.

<sup>3</sup> О минском Институте еврейской пролетарской культуры см., например: Шевелев 2009.

<sup>4</sup> Видимо, единственной попыткой документации еврейского наследия в советской Беларуси в межвоенные годы была этнографическая экспедиция ленинградца Исаея Пульнера в Дубровно, Ляды и Любавичи в 1930 г. Так как Пульнера интересовала в основном этнография, материалы экспедиции содержат лишь минимальные данные о синагогах. Сделанные Пульнером фотографии доступны на сайте Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Российской академии наук в С.-Петербурге, а также в Индексе еврейского искусства им. Бецалеля Наркисса.

под руководством Оскара Сосновского, у нас остались обмеры деревянной синагоги в Гродно, Большой синагоги в Пинске и синагоги в Опшянах.

После Второй мировой войны ситуация немного улучшилась. В 1945–1949 гг. множество синагог Беларуси были документированы Комитетом по делам архитектуры при Совете Министров БССР в рамках инвентаризации пострадавших во время войны исторических памятников (Кукуня 2016), а «Свод памятников истории и культуры Белоруссии», подготовленный в 1970-х — начале 1980-х гг., включал несколько важнейших сохранившихся синагог (Марцэлеў 1984). Помимо этого, в конце 1970-х гг. все действующие синагоги Беларуси были описаны одним из активистов еврейского национального движения в СССР Шимоном Янтовским (Таяр 1987; Янтовский 2003).

Перестройка в Советском Союзе создала условия для появления широкого интереса к еврейскому наследию, в т.ч. находящемуся в Беларуси. Уже в 1989–1991 гг. Ленинградский (с 1991 г. — Петербургский) еврейский университет предпринял несколько экспедиций, в рамках которых были обследованы сохранившиеся синагоги и другие еврейские памятники Беларуси (автор этих строк был одним из их участников) (Хейфец 1994)<sup>5</sup>. Затем в 1993 г. Центр еврейского искусства в Еврейском университете Иерусалима (*Center for Jewish Art*) вместе с Петербургским еврейским университетом провел масштабную экспедицию в Беларусь, а в последующие годы Центр инициировал архитектурные обмеры и историческую документацию 65 синагог. Материалы экспедиции и обмеры доступны на сайте Индекса еврейского искусства им. Бецалея Наркисса (<<https://cja.huji.ac.il>>). Однако, как и вначале XX века, основное внимание петербургских и иерусалимских исследователей было сосредоточено на Украине, а вышеупомянутые инициативы не вылились в масштабные научные публикации.

За последние 30 лет вышло немало книг, посвященных синагогам Польши (Piechotka 2017a; 2017b; Bergman and Jagelski 1996; Bergman 2004; 2007), Литвы (Rupeikienė 2008; Cohen-Mushlin et al. 2010), Латвии (Bogdanova 2004) и Украины (как пример исследования синагог в одном из регионов Украины см.: Kravtsov and Levin 2017), но не синагогам Беларуси. До недавнего времени единственным обзором белорусских синагог были две главы в книге А. И. Локотко (Локотко 2002), которую израильский историк искусства Илья Родов справедливо назвал «забавным курьезом»: «Информация, представленная читателю, противоречива и неточна. Ошибок в книге так много, что их перечисление заняло бы десятки страниц» (Родов 2004, 387–88, 393). Лишь в 2016 г. был издан сборник журнала «*Бюлетэнь маніторынгу гістарычнай прасторы – Biuletyn monitoringu przestrzeni historycznej*», полностью посвященный синагогам Беларуси, а в 2019 г. вышел каталог сохранившихся синагог Беларуси, подготовленный Алексеем Еременко и р. Мордехаем Райхинштейном (Еременко, Райхинштейн 2019).

<sup>5</sup> Отсканированные материалы экспедиций доступны на сайте Петербургского института иудаики, <[http://www.pijs.ru/elektronnyu\\_arhiv](http://www.pijs.ru/elektronnyu_arhiv)> (дата обращения 18.07.2020).



Отсутствие больших трудов о синагогах Беларуси в самой стране немного компенсируется работами зарубежных ученых. Книги польских исследователей синагогальной архитектуры Марии и Казимежа Пехоток «Ворота неба» содержат описания, фотографии и чертежи белорусских синагог (Piechotka 2017a; 2017b), а наиболее полным собранием фотографий белорусских синагог является книга литовской исследовательницы Айсте Нюнкайте-Ра-чюниене «Мир традиционного искусства и символов литовского еврейства» (Niunkaitė-Račiūnienė 2011). В книге израильской исследовательницы Брахи Янив обсуждаются 14 *аронот кодеш* из Беларуси, при этом особое внимание уделяется *аронот кодеш* из Друи, Зельвы, Гродно и Вольпы (Yaniv 2017).

Хотя основная работа по исследованию белорусских синагог происходит за границей, нельзя сказать, что синагоги Беларуси совсем не фигурируют в белорусском научном дискурсе. Во многих работах можно найти сведения о различных синагогах, также появляется все больше микроисследований, публикуются архивные документы. К сожалению, многие из этих работ имеют чисто фактологическую направленность и не ставят задачи подняться над фактами и задать более общие вопросы. Зачастую авторы плохо знают контекст — как еврейский, так и общеисторический, в котором данные, приведенные в их работах, обретают смысл. Однако растущее внимание к теме еврейского архитектурного наследия в последнее время внушает оптимизм.

Приблизительно таким же образом дело обстоит и с сохранностью синагог в Республике Беларусь. По подсчетам Центра еврейского искусства, выполненным на основании «книг памяти» и других источников, на территории Беларуси в первой половине XX века существовало как минимум 1600 синагог<sup>6</sup>. Сегодня же, согласно вышеупомянутому каталогу Еременко и Райхинштейна, в республике сохранилось лишь 124 здания или 8% от довоенного числа.

Множество синагог было разрушено или сгорело во время боев Первой мировой войны, однако основной ущерб был нанесен в советское время. Согласно исследованию Аркадия Зельцера «Евреи советской провинции», органы советской власти начали забирать здания синагог под свои нужды уже в 1918–1919 гг. (Зельцер 2003, 231, 237–41), а большинство действующих синагог в Белорусской ССР (и в других советских республиках) было закрыто в 1929–1930 гг.

Судьба зданий бывших синагог в межвоенный период не очень ясна, но некоторые выводы можно сделать на основе данных о сохранившихся синагогах. Карта из проекта *Historic Synagogues of Europe*, выполненного Центром еврейского искусства и Фондом еврейского наследия (*Foundation for Jewish Heritage*), показывает, что из всех сохранившихся до сего дня синагог лишь одна треть находится на территории Белорусской ССР в границах 1939 г., а две трети — на территории Западной Беларуси (ил. 1). Так как масштабы

<sup>6</sup> Ср. официальные данные Российской империи, согласно которым в 1910 г. на территории Беларуси было 746 официально зарегистрированных синагог и молитвенных домов (Бейзер 2002, 19).

разрушений во время Второй мировой войны и политика по отношению к еврейскому наследию после войны были одинаковыми в обеих частях республики, то, вероятно, меньшая сохранность бывших синагог на востоке связана с политикой советской власти в 1920-х–1930-х годах. Этот тезис нуждается в проверке, в частности, необходимо сравнить сохранность синагог с состоянием других культовых зданий на территории Восточной и Западной Беларуси.

Ил. 1. Карта сохранившихся синагог Беларуси из совместного проекта Центра еврейского искусства и Фонда еврейского наследия *Historic Synagogues of Europe*, <<http://historicsynagogueseurope.org/synagogue-map>>.

Множество синагог были уничтожены в ходе Второй мировой войны, однако и послевоенное восстановление оказалось не менее разрушительным. Насколько можно судить на основе имеющихся данных, централизованная политика антисемитизма после 1948 г. была направлена против людей, а не против зданий. Решения о сносе бывших синагог принимались не в Москве, а на местах, и атмосфера государственного антисемитизма и замалчивания еврейского вопроса только облегчала принятие таких решений. В то же вре-

мя, разрушение синагог шло параллельно с разрушением церквей, обычно в рамках масштабных проектов по городскому развитию в 1960-х и 1970-х гг., когда «социалистическое» планирование существенно изменило облик многих белорусских городов.

Ситуация в постсоветской Беларуси также продолжает оставаться удручающей. В Беларуси сохранились здания нескольких синагог, которые являются шедеврами синагогального зодчества (в Слониме, Быхове, Гродно, Столине, Ружанах, Ошмянах), однако только одна из них — Большая синагога в Гродно — находится в приемлемом состоянии. Остальные пять представляют собой руины, которые грозят скоро окончательно разрушиться. Из пяти деревянных синагог, сохранившихся к моменту распада Советского Союза, две были снесены в 2008 и 2014 гг. Таким образом, в Беларуси остались лишь три деревянные синагоги, и им угрожает опасность исчезновения<sup>7</sup>.

В Польше и Литве, где к 1990 г. состояние бывших синагог было схожим с Беларусью, ситуация за последние десятилетия резко улучшилась в результате деятельности еврейских организаций, правительств и особенно местных властей. Даже в Украине, где в плачевном состоянии находится не меньшее число шедевров синагогального зодчества, чем в Беларуси, в последние годы были отремонтированы две выдающиеся синагоги — в Сатанове и Остроге. Можно спорить о качестве этих реставрационных работ, но по крайней мере им больше не грозит скорое разрушение.

Причину катастрофического состояния ценных синагог Беларуси правильно определил белорусский исследователь Степан Стурейко: «Синагоги не воспринимаются своими» (Стурейко 2019, 13). Те изменения в отношении еврейского наследия, которые произошли в общественном мнении Польши и Литвы, а также других европейских стран, только начинают проявляться в Беларуси. Синагоги и кладбища рассматриваются как принадлежащие «чужой» этнорелигиозной общности, а не как часть белорусской истории и культуры и местного городского ландшафта. Пока еврейские памятники Беларуси не начнут массово восприниматься как неотъемлемая часть белорусского наследия, ситуация с сохранением синагог вряд ли улучшится.

### **Библиография**

Бейзер М. Наше наследство: Синагоги СНГ в прошлом и настоящем. Москва, Иерусалим: Мосты Культуры, Гешарим, 2002.

Бернштейн-Вишницер Р. Искусство у евреев в Польше и на Литве [в:] *История евреев в России*, Москва: Мир, 1914, с.390–405.

Гаркави А. Историческая справка о синагогах и еврейских молитвенных домах в России до царствования Александра II [в:] *Восход*, 1894, №3, с.54–76.

Еременко А., Райхинштейн М. Синагоги Беларуси: каталог существующих зданий. Минск, 2019.

Зельцер А. Евреи советской провинции: Витебск и местечки. М.: РОССПЭН, 2003.

Кукуня В. Сінагогі Беларусі. Інвентарызацыйныя матэрыялы, 1945-1949 гг. [у:] *Бюлетэнь маніторынгу гістарычнай прасторы: Сінагогі Беларусі*, 2016, №1, с.94–149.

<sup>7</sup> О современном состоянии синагог см., например: Стурейко 2019; Романова, Шендерович 2019.

Лазутка, С., Гудавичюс Э. Привилегия евреям Витаутаса Великого 1388 года. Москва: Еврейский Университет в Москве, 1993.

Локотко А. И. Архитектура европейских синагог. Минск: Ураджай. 2002.

Лукин В. От народничества к народу (С. А. Ан-ский — этнограф восточно-европейского еврейства) [в:] Эльяшевич Д. (ред.) *Евреи в России: История и культура. Сборник научных трудов*, вып. 3. СПб.: Петербургский еврейский университет, 1995, с.125–161.

Марцэлеў С. В. (ред.) *Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі: В 9 т.* Мінск: БелСЭ, 1984–1990.

Родов И. Рец. на: Локотко А. И. Архитектура европейских синагог (Минск: Ураджай, 2002) [в:] *Вестник Еврейского университета*, 2004. №9(27), с.387–396.

Романова И., Шендерович И. История синагог после синагог [в:] *Tsaytshrift / Časopis*, 2019, #6(11), с.22–45.

Сергеева І. Архівна спадщина Семена Ан-ського у фондах Національною бібліотеки України імені В. І. Вернадського. Київ: Дух і літера, 2006.

Стурейко С. Сохранение бывших синагог в Беларуси: коммуникативное измерение проблемы [в:] *Tsaytshrift / Časopis*, 2019, #6(11), с. 6–21.

Таяр И. Синагога разгромленная, но не покоренная. Иерусалим: Библиотека Алия, 1987.

Хейфец М. Еврейское наследие Белоруссии [в:] Дымшиц В. (ред.) *История евреев на Украине и в Белоруссии. Экспедиции, памятники, находки*, вып.2. СПб.: Петербургский еврейский университет, 1994, с.44–52.

Шевелёв Д. Еврейские исследования в Белорусской ССР в 1933–1941 гг. (по документам Центрального научного архива Национальной академии наук Беларуси) [в:] *Материалы Шестнадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*. Москва: Сэфер, 2009, кн.2, с.483–89.

Янтовский П. Судьбы еврейских общин и их синагог: СССР, 1976–1987. Очерки и иллюстрации. Иерусалим: Маханаим, 2003.

Bergman E. Nurt mauretański w architekturze synagog Europy Środkowo-Wschodniej w XIX i na początku XX wieku. Warszawa: Neriton, 2004.

Bergman E. “Nie masz bóżnicy powszechnej”: Synagogi i domy modlitwy w Warszawie od końca XVIII do początku XXI wieku. Warszawa: DiG, 2007.

Bergman E. & Jagelski J. Zachowane synagogi i domy modlitwy w Polsce: Katalog. Warszawa: Jewish Historical Institute, 1996.

Bersohn M. Kilka słów o dawniejszych bóżnicach drewnianych w Polce, z.3. Warszawa: Laskauer, 1903.

Bogdanova R. Latvia: Synagogues and Rabbis, 1918–1940. Riga: Shamir, 2004.

Cohen-Mushlin A., Kravtsov S., Levin V., Mickūnaitė G., and Šiaučiūnaitė-Verbickienė J. (eds.) *Synagogues in Lithuania. A Catalogue: 2 vols.* Vilnius: Vilnius Academy of Arts Press, 2010–2012.

Deutsch N. *The Jewish Dark Continent: Life and Death in the Russian Pale of Settlement.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2011.

Gradinskaite V. Lithuanian Synagogues: From the First Descriptions to Systematic Research [in:] *Arts 2020*, #9(2): 62 [https://doi.org/10.3390/arts9020062]

Kravtsov S. Studies of Jewish Architecture in Central-Eastern Europe in Historical Perspective [in:] Malinowski, Jerzy (ed.) *The History of Art History in Central, Eastern and South-Eastern Europe*, Toruń: Society of Modern Art & Tako Publishing House, 2012, vol.1, p.183–189.

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

Levin V. The Legal History of Synagogues of Volhynia [in:] Kravtsov, Sergey and Levin, Vladimir (eds.) *Synagogues in Ukraine: Volhynia*, Jerusalem: Zalman Shazar Center and the Center for Jewish Art, 2017, p.21–57.

Niunkaitė-Račiūnienė A. Lietuvos žydų tradicinio meno ir simbolių pasaulis: Atvaizdai, vaizdiniai ir tekstai. Vilnius: Valstybinis Vilniaus Gaono Žydų Muziejus, 2011.

Piechotka, Maria and Kazimierz. Heaven's Gates: Masonry Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth. Transl. by Krzysztof Z. Cieszkowski. Warsaw: Polin Museum of the History of Polish Jews, 2017 (a).

Piechotka, Maria and Kazimierz. Heaven's Gates: Wooden Synagogues in the Territories of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth. Transl. by Krzysztof Z. Cieszkowski. Warsaw: Polin Museum of the History of Polish Jews, 2017 (b).

Rupeikienė M. A Disappearing Heritage: The Synagogue Architecture of Lithuania. Vilnius: E. Karpavičius Publishers, 2008.

Safran G. Wandering Soul: The Dybbuk's Creator, S. An-sky. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Safran G. and Zipperstein S. J. (eds.) The Worlds of S. An-sky: A Russian Jewish Intellectual at the Turn of the Century. Stanford Studies in Jewish History and Culture. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006.

Yaniv B. The Carved Wooden Torah Arks of Eastern Europe. Oxford, 2017.

Gonen R. Ba-hazarah la-ayarah: an-sky ve-ha-mishlahat ha-etnografit ha-yehudit, 1912–1914 (Возвращение к местечку: Ан-ский и еврейская этнографическая экспедиция, 1912–1914). Jerusalem: The Israel Museum, 1994.

Wischnitzer R. Kishutei beit-ha-kneset be-mohilev al nahar dnepr (Декор синагоги в Могилеве-на-Днепре) [в:] *He-avar* 1968, #15, am. 251–253.

## Сінагогі Гродна ў кантэксце праблемы “disinherited heritage” (спадчыны без спадчыннікаў)

Гарады і мястэчкі Беларусі, у тым ліку Гродна, у выніку гвалту часоў Другой сусветнай вайны (Халакост, дэпартацыі, вымушаныя перасяленні і інш.) страцілі значную частку свайго карэннага насельніцтва — амаль усіх яўрэяў, а таксама частку палякаў, беларусаў і інш. Там, дзе даваенная гарадская тканка (структура) захавалася, новае насельніцтва сутыкнулася з праблемай «спадчыны, пазбаўленай спадчыннікаў» (*disinherited heritage*). Даследчыкі акрэсліваюць гэта паняцце як матэрыяльнае асяроддзе, якое пераходзіць з рук у рукі ў выніку вайны, пераследу або дыскрымінацыі, і якое ўтрымлівае мэсэджы, што супярэчаць пануючым нормам і ідэалогіі» (Tunbridge and Ashworth 1996, 30). Такая «чужародная» матэрыяльная спадчына можа быць маргіналізавана, скажона або знішчана. Але гэта таксама можа выклікаць псіхалагічны дыскамфорт, «пераследваць» яе цяперашніх «спадчыннікаў». *Disinherited heritage* можа таксама быць крыніцай прыбытку (масавы захоп яўрэйскай уласнасці). Сучасная інструменталізацыя яўрэйскай спадчыны турыстычнай індустрыяй, папулярнай культурай і палітыкай уяўляе сабой яшчэ адну супярэчлівую вобласць, якая адкрывае новыя пытанні аб межах культурнага прысваення і эканамічнай эксплуатацыі адсутных Іншых. Такім чынам, узаемадзеянне новых насельнікаў так званых «страчаных гарадоў» (*lost cities*) са спадчынай зніклага народа — гэта складаная, шматгранная праблема, якая недастаткова даследавана і асэнсавана.

На прыкладзе Гродна можна разглядзець такую форму ўзаемадзеяння з *disinherited heritage* як перазапіс (*overwriting*). Нейтралізацыя старых значэнняў, мэсэджаў і памяці аб *lost cities* можа адбывацца шляхам фізічнага разбурэння гарадской структуры і яе замены на зноў пабудаванае асяроддзе. Такія гарады, як Мінск ці Варшава атрымалі зусім новую ідэнтычнасць як мадэль сацыялістычнага горада, замянілі свае старыя яўрэйскія раёны новай планіроўкай вуліц і манументальнымі жыллёвымі праектамі. Варшаўскі квартал Муранаў, пабудаваны літаральна на руінах гета, або шматкватэрныя дамы, узведзеныя на масавых пахаваннях у Мінску — прыклады радыкальнага «перазапісу». Аднак «перазапіс» уключае таксама перапрафіляванне сімвалічна значных прастор, такіх як сінагогі або могілкі, у спробе выкараніць памяць аб папярэднім насельніцтве.

### **Сінагогі Гродна: гісторыка-архітэктурны кантэкст**

Гродна быў адным са старэйшых і буйнейшых на беларускіх землях цэнтраў яўрэйства. Пінхус Марэк, гісторык рубяжа XIX–XX стст., датаваў з’яўленне яўрэяў у Гродне XII ст. Аднак да XIV ст. іх прысутнасць у горадзе з’яўляецца гіпатэтычнай — прывілей вялікага князя літоўскага Вітаўта 1389 г., які лічыўся першым дакументальным сведчаннем існавання яўрэйскай

абшчыны ў Гродне, сёння прызнаны падробкай. Але калі Вітаўт і не даваў пісьмовага дазволу яўрэям займацца ў горадзе гандлем і рамяством, трэба прызнаць, што ў канцы XIV ст. колькасць яўрэяў у Гродне была значнай (Гародня X–XX стст. 2014, 50).

У XVI–XVII стст. гродзенскі кагал быў адным з найбольш уплывовых і заможных у Вялікім Княстве Літоўскім (ВКЛ). У сярэдзіне XVI ст. яўрэяў у Гродне было каля тысячы, што складала чвэрць гараджан. У 1764–1765 гг. сярод 6,5 тыс. гарадзенцаў было 2,5 тыс. яўрэяў (каля 40%) (Гардзееў 2008, 275).

У перыяд, калі беларускія землі былі ў складзе Расійскай імперыі, колькасць яўрэяў у гарадах і мястэчках расла імкліва. Гэта было, найперш, звязана з абмежавальнай палітыкай уладаў: увядзеннем мяжы яўрэйскай аселасці і забаронай яўрэям пражывання ў сельскай мясцовасці. У Гродне ў пачатку XIX ст. налічвалася каля 2,5 тыс. яўрэяў, у 1848 г. — амаль 8,4 тыс., а ў 1897 г. — каля 22,4 тыс. чал. ці 48% насельніцтва горада, а без уліку вайскоўцаў — 63% (Соркіна 2009, 116).

У міжваенным Гродне колькасць яўрэяў узрасла нязначна: паводле перапісу 1921 г. іх пражывала каля 18,7 тыс., а ў 1931 — каля 21,2 тыс., пры гэтым доля яўрэяў сярод усіх гараджан зменшылася з 54% да 43% (Гародня ў X–XX стст. 2014, 357). Гэта можна патлумачыць ростам гарадской прасторы і ўключэннем у яе склад некалькіх прадмесцяў, а таксама прытокам у горад сялян.

Яўрэйскі Гродна даў свету мноства вядомых імён, якія праславіліся на рэлігійным, палітычным альбо культурніцкім полі. Сярод знакамітых талмудыстаў, займаўшых пост рабіна ў Гродне, асабліва вядомым быў Мардэхай Яфэ (XVI ст.). У XVIII ст. у Гродна жыў Зыскінд (Аляксандр) Бэн-Мошэ, вядомы рабін і кабаліст. У 1920–1939 гг. гродзенскую ешыву «Ша'арэй Тора» (якая і сёння існуе ў Ізраілі) узначальваў выбітны талмудыст, стваральнік новага метаду вывучэння Талмуда, рабін Шымон-Іегуда Шкоп. У 1921–1924 гг. рабінам Гродна быў Ісер-Йегуда Унтэрман, які пазней стаў ашкеназскім вярхоўным рабінам Ізраіля. У Гродне жылі рэдактар выданняў на іўрыце і перакладчык Аўрахам-Шалом Фрыдберг (1838–1902), заснавальнік мовы эсперанта Лазар (Людвік) Заменгоф (1859–1917), класік яўрэйскай літаратуры паэт Лейба Найдус (1890–1918). Родам з Гродна былі фатограф і аўтар вершаў на іўрыце Аба (Ашэр) Шапіра (1839–1900), мастак Леў Бакст (1866–1924), скульптар Ілля Гінцбург (1859–1939), навуковец і інжынер, заснавальнік міжнароднай кампаніі *Vishay Intertechnology*, аднаго з найбуйнейшых пастаўшчыкоў электронных кампанентаў у свеце, Фелікс Зандман (1927–2011) і інш.

Аб колішнім росквіце яўрэйскай цывілізацыі ў нашым рэгіёне засталася няшмат слядоў: адзінаквыя будынкі былых сінагог ды запушчаныя яўрэйскія могілкі. Месцамі памяці пра знішчаныя у гады Другой сусветнай вайны яўрэяў выступаюць помнікі ахвярам Халакосту. У шэрагу гарадоў і мястэчак Гродзеншчыны існуюць музейныя экспазіцыі, прысвечаныя гісторыі і культу-

ры яўрэяў (экспазіцыя пра іудаізм ў Гродзенскім дзяржаўным музеі гісторыі рэлігіі, музейны пакой у гродзенскай Вялікай харальнай сінагозе, навагрудскі музей Супраціўлення ў былым бараку гета, «яўрэйская» зала ў Музеі нацыянальных культур у Іўі, узгадка пра гісторыю яўрэяў у школьных музеях Воўпы, Дзятлава, Лунны ды інш.). Яўрэйская спадчына стала актыўна выкарыстоўвацца ў сферы турызму. «Беларусь — краіна штэтлаў» — адзін з турыстычных брэндаў нашай краіны: так (сярод іншага) рэкламуе Беларусь Нацыянальнае агенства па турызме<sup>1</sup>. Штэтл, як фізічная і духоўная прастора яўрэяў у гарадах і мястэчках, быў найбольш устойлівай юрыдычнай, сацыяльнай і эканамічнай формай існавання яўрэяў ва Усходняй Еўропе, пачынаючы з часоў Сярэднявечча.

Адным з важнейшых сведчанняў страчанай яўрэйскай цывілізацыі Усходняй Еўропы з'яўляюцца будынкі сінагог. Сінагога (ад грэчаскага — сход, месца сходу) — пасля разбурэння Іерусалімскага Храма асноўны інстытут іудаізма, важнейшы фарпост яўрэйскай традыцыі; памяшканне, якое з'яўляецца цэнтрам грамадскага і рэлігійнага жыцця яўрэйскай абшчыны. Сінагога лічыцца не домам Бога, а домам малітваў, сходаў і вучэння. Тут не толькі адбываліся рэлігійныя цырымоніі і праводзіліся малітвы, у будынках сінагог размяшчаліся іудзейскія навучальныя ўстановы (хедары і талмуд-торы), засядалі праўленне абшчыны, суды, у некаторых сінагогах нават былі памяшканні для ўтрымання злачынцаў. Акрамя гістарычнага значэння сінагогі з'яўляюцца арыгінальнымі помнікамі архітэктуры і мастацтва, у якіх ярка ўвасобіліся духоўныя традыцыі, культурная дзейнасць, узровень мастацкага майстэрства яўрэйскіх абшчын.

Паводле яўрэйскіх правіл сінагога павінна быць самым высокім будынкам у горадзе (на сінагогах устанаўлівалі шост, які ўзвышаўся над навакольнымі будынкамі; для павелічэння вышыні залы падлогу рабілі ніжэй за ўзровень зямлі).

Улады кантралявалі і абмяжоўвалі будаўніцтва іудзейскіх малітоўных дамоў і сінагог. Так, паводле «Палажэння аб яўрэях» 1835 г. уводзілася квота: на кожныя 30 яўрэйскіх двароў адна малітоўная школа, бэйт-мідраш, на кожныя 80 двароў — адна сінагога. Пры гэтым не ўлічваліся ні шчыльнасць насельніцтва, ні высокая ступень рэлігійнасці яўрэяў. У 1844 г. расійскім імператарам Мікалаем I былі зацверджаныя правілы будаўніцтва сінагог, у якіх было забаронена ўзвядзенне іудзейскіх бажніц на адлегласці не меней за 100 сажняў ад хрысціянскага храма, калі абодва будынкі былі на адной вуліцы, і не меней за 50 сажняў — калі на розных. Неабходна было зацвярджаць у губернскага начальства ўсе планы і фасады, прадстаўляць каштарыс і ўказаць крыніцы фінансавання, прасіць дазвол на збор добраахвотных ахвяраванняў вернікаў (Котляр 2010, 18).

У Гродне ў 1834 г. была адна мураваная сінагога і 10 малітоўных школ; у 1853 г. — адна мураваная сінагога на 500 вернікаў і 19 малітоўных школ на 75–300 чал.; у 1870 г. — адна мураваная сінагога і больш за 30 цэхахвых

<sup>1</sup>Belarus. Following the Shtetle roads. Доступ праз: <[https://www.youtube.com/watch?v=dncX7E7rW4A&feature=emb\\_logo](https://www.youtube.com/watch?v=dncX7E7rW4A&feature=emb_logo)>



малітоўных дамоў, у тым ліку рэзнікаў, шаўцоў, краўцоў, фурманаў, плотнікаў (Соболевская, Гончаров 2005, 225). У канцы 1930-х гг. у Гродне налічвалася 43 сінагогі і малітоўныя школы (Гародня: сляды яўрэйскага жыцця 2010, 359). Да нашага часу захаваліся будынкі пяці з іх, у тым ліку два аб’екта ўключаныя ў Дзяржаўны спіс гісторыка-культурных каштоўнасцей Рэспублікі Беларусь менавіта як сінагогі (Вялікая харальная сінагога на вул. Вялікай Траецкай і малітоўная школа (сінагога) Орах Хаім на вул. Сацыялістычнай). Абагульняючая інфармацыя пра гродзенскія сінагогі ўтрымліваецца ў навукова-папулярных энцыклапедычных і турыстычных даведніках, якія пабачылі свет у апошнія дзесяцігоддзе (гл.: Гародня: сляды яўрэйскага жыцця 2010; Біяграфія гродзенскіх вуліц 2012; Соркіна 2014).

***Вялікая харальная сінагога ў Гродне (вул. В. Траецкая, № 59 а)***

Мал. 1. Вялікая харальная сінагога ў Гродне. Малюнак Сяргея Верамейчыка<sup>2</sup>

Вялікая сінагога і двор вакол яе ўтвараюць цэнтр старога яўрэйскага квартала і з’яўляюцца раёнам, адкуль пачалося рассяленне яўрэяў у Гродне. Сваімі пачаткамі сінагога магла сягаць у XV ст. Першыя ўпамінанні *szkoly Żydowskiej* паходзяць з 1540 г. (Гардзееў 2008, 276). Мураваны будынак сінагогі быў узведзены на гэтым месцы ў 1575–1578 гг. Галоўны рабін, славыты талмудыст Мардэхай Яфэ, запрасіў вядомага італьянскага архітэктара Санці Гучы, які ажыццяўляў перабудову каралеўскага замка, каб ён пабудаваў сінагогу для 2 000 яўрэяў Гродна.

<sup>2</sup> Сяргей Верамейчык — мастак, архітэктар-рэстаўратар, краязнавец, даследчык лёсу і творчасці Міхала Клеафаса Агінскага

Сінагога, узведзеная ў стылі барока, адрознівалася незвычайнай вытанчанасцю і раскопай. Яна мела свае адметнасці. Так, *арон-кодэш*, што паводле традыцыі павінен быў знаходзіцца ва ўсходняй частцы памяшкання і быць накіраваным на Іерусалім, у гарадзенскай сінагозе быў трохі ссунуты. Асаблівасцю таксама было і тое, што тут выконваліся піюты — рэлігійныя гімны, аўтарам якіх быў сам Мардэхай Яфэ (Гародня Х–ХХ стст. 2014, 143).

У 1617 г. сінагога была моцна пашкоджана пажарам. Кароль Жыгімонт Ваза дазволіў узвесці новую мураваную сінагогу “на тым самым месцы, дзе старая была” (цыт. па: Гардзееў 2008, 276).

У тым выглядзе, у якім мы сёння ведаем сінагогу, яна паўстала ў выніку чарговага аднаўлення пасля пажараў 1885 і 1899 гадоў, якія разбурылі не толькі дах і фасад сінагогі, але і значную частку будынкаў навокал, у тым ліку малітоўныя дамы яўрэяў у цэнтры горада і яўрэйскі дом для сірот. У 1902-1905 гг. сінагогу перабудавалі пры фінансавай падтрымцы губернатара. Пры будаўніцтве выкарыстоўваліся элементы бажніцы XVII ст., якія моцна пацярпелі ў выніку пажараў. Далучаныя бакавыя флігелі значна змянілі яе аблічча. На галоўным фасадзе з’явіліся дзве сіметрычныя квадратныя вежы са шлемпадобным пакрыццём. Паміж імі над першым паверхам праходзіла галерэя, якая мела асобны ўваход, менавіта тут знаходзілася жаночая частка сінагогі. Сінагога мела хор і свайго кантара. Пры ёй знаходзілася рытуальная лазня — *міква*.

Мал. 2. Вялікая харальная сінагога, пачатак XX ст.

Мал. 3. Вялікая харальная сінагога ў Гродне. Галоўны фасад. Фота аўтаркі.

Сінагога складаецца з двух карпусоў, размешчаных перпендыкулярна: рытуальнай (літургічнай) залы і трохпавярховага корпуса, які ўключае ўваходны комплекс і розныя дадатковыя памяшканні. Аб'ём рытуальнай часткі на ўзроўні першага яруса мае бакавыя прыбудовы. Сцены на ўзроўні другога яруса ўпрыгожаны пілястрамі, плоскімі арачнымі нішамі і высокімі арачнымі вокнамі. Завяршаецца гэта частка сінагогі высокім чатырохскатным дахам. Размешчаны перпендыкулярна рытуальнаму ўваходны комплекс у сваю чаргу складаецца з трох аб'ёмных частак: цэнтральнай, паглыбленай на ўзроўні другога паверха, і бакавых. Прылеглыя да ўваходу часткі бакавых аб'ёмаў вырашаны ў выглядзе трох'ярусных вежаў з адзінарнымі і спаранымі арачнымі вокнамі. Вокны завяршаюцца аркамі з упісанымі ў іх разеткамі і ўсечаным шатровым дахам. Цэнтральны (паглыблены) аб'ём на ўзроўні другога яруса мае шырокі балкон і таксама завяршаецца высокім шатровым усечаным дахам. Сцены адзначаных аб'ёмаў пакрытыя тынкоўкай, упрыгожаныя пілястрамі і карнізамі, сандрыкамі розных абрысаў і профіляў над аднастайнымі праствакутнымі вокнамі з лучковым завяршэннем. Такім чынам, сінагога мае аблічча тыповага для пачатку XX ст. будынку, узведзенага ў стылі рускага мадэрна (Локотко 2002, 98).

Інтэр'ер Вялікай харальнай сінагогі ўражае сваёй прыгажосцю і вытанчанасцю. Ён створаны пад уплывам архітэктуры эклектыкі і мадэрна, для якіх характэрны зварот да тых ці іншых гістарычных форм, у тым ліку і ў вырашэнні інтэр'еру. Акцэнтам прасторавага рашэння інтэр'ера гродзенскай

сінагогі, як даніна традыцыі, служыць *біма*. Яе месца вырашаецца з дапамогай традыцыйна-гістарычных архітэктурных сродкаў — калон па кутах, якія пераходзяць у крыжападобныя скляпенні. Але ў дадзеным выпадку добра відаць, што і калоны, і скляпенні не столькі элементы тэктонікі будынка, колькі мастацкая дэкарацыя. Дэкаратыўна-стылістычная трактоўка выканана «пад готыку». Калоны ўпрыгожаны ў выглядзе вертыкальных пучкоў, якія нагадваюць гатычныя нервюры<sup>3</sup>. Капітэлі калон звязаныя перамычкамі са спічастымі дэкаратыўнымі архівольтамі<sup>4</sup>. Рэбры скляпенняў падкрэслены профілямі, стужкамі кесонаў<sup>5</sup>. Геаметрычныя гатычныя лініі спалучаюцца з пышным ляпным раслінным дэкорам, які сцэлецца па капітэлям, перамычкам і граням скляпенняў, запаўняе разеткі перакрывавання граняў. Менавіта ў гэтым раскрываецца эклектычная сутнасць інтэр'ернага рашэння, пабудаваная на імправізацыі гістарычных архітэктурных тэм (Локотко 2002, 111–112).

Мал. 4. Вялікая харальная сінагога ў Гродне. Фрагмент інтэр'ера. Фота аўтаркі.

Пляцоўка перад сінагогай да вайны насіла імя рабі Нохума (1830–1897) — вядомага яўрэйскага праведніка. Нохум Каплан працаваў сінагагальным служкай, быў вядомы сваёй дабрачыннай дзейнасцю (збіраў ахвяраванні для бедных усіх канфесій), славіўся сваёй вучонасцю, выступаў з талмудычнымі

<sup>3</sup> Нервюра — рабро гатычнага каркаснага крыжовага скляпення.

<sup>4</sup> Архівольты — знешняе абрамленне арачнага праёму.

<sup>5</sup> Кесон — у архітэктуры паглыбленне на столі, унутраных паверхнях арака, скляпенняў, звычайна квадратнай ці іншай пяматкутнай формы. Служыць для мастацкага аздаблення перакрыццяў і паляпшэння акустыкі памяшканняў.

лекцыямі ў гарадзенскіх рэлігійных школах. Як яўрэі, так і хрысціяне лічылі яго святым і верылі ў тое, што яго дотык можа пазбавіць ад хваробы. У апошні шлях яго праводзілі каля 15 000 гарадзенцаў. Сёння яго імя носіць гродзенская яўрэйская дабрачынная арганізацыя «Хэсэд-Нохум».

Мал. 5. Вялікая харальная сінагога ў Гродне. Від з боку абсіды. Фота аўтаркі.

***Сінагога (малітоўная школа) Орах Хайім (вул. Сацыялістычная, 35)***

Мал. 6. Будынак былой сінагогі (малітоўнай школы) ***Орах Хайім***  
па вул. Сацыялістычнай, 35. Фота аўтаркі.

Гэтая сінагога пабудаваная ў 1856 г. замест старой драўлянай яўрэйскай малітоўнай школы. Прашэнне аб будаўніцтве было пададзена Аронам Сокалам, заяву падпісалі яшчэ 32 чалавека, якія жылі на прылеглых вуліцах.

На пабудову сінагогі было выдаткавана 350 рублёў срэбрам. Першым кіраўніком сінагогі быў Гірш Моўшавіч Андрэс. У міжваенны перыяд адміністратарам сінагогі з'яўляўся Шмуэль Зеліковіч. Цяпер у будынку знаходзіцца архіў органаў ЗАГС. На ахоўнай шыльдзе пазначана: “Былая сінагога, 1912 год”.

**Сінагога (малітоўная школа) Хайей Одэм Ёа-годэль (вул. Вялікая Траецкая, 13)** была пабудаваная ў 1875 г. (па іншых звестках да 1867 г.), тут магло адначасова змясціцца да 400 чалавек вернікаў абодвух палоў. У 30-я гады ХХ ст. адміністратарам у ёй з'яўляўся Гірш Фарбер. Гэтую малітоўную школу наведваў класік яўрэйскай літаратуры паэт Лейба Найдус (1890-1918). У цяперашні час тут знаходзяцца спартыўныя ўстановы: Гродзенскі абласны спартыўны клуб Федэрацыі прафсаюзаў Беларусі, Гродзенская прафсаюзная цэнтральная спецыялізаваная дзіцяча-юнацкая школа алімпійскага рэзерву адзінаборстваў.

Мал. 7. Будынак былой сінагогі (малітоўнай школы) **Хайей Одэм Ёа-годэль** па вул. Вялікай Траецкай, 13. Фота аўтаркі.

**Сінагога (малітоўная школа “Кадзіш”) Фрумкіна (вул. Урыцкага, 9)**, пабудаваная ў 1885 г. у стылі цаглянай эклектыкі. У 30-я гг. ХХ ст. адміністратарам гэтай сінагогі быў Файвель Готкін; зараз гэта прыватны жылы дом. На будынку змешчана дзяржаўная ахоўная шыльда, на якой указана: «Гістарычны цэнтр г.Гродна, XII–XX стагоддзі, будынак, 1885 год».

Мал. 8. Будынак былой сінагогі (малітоўнай школы “Кадзіш”) Фрумкіна па вул. Урыцкага, 9. Фота аўтаркі.

***Сінагога на Слабодцы (Аляксандраўскай слабадзе) (вул. Антонова, 1)*** пабудавана ў пачатку ХХ ст. У міжваенны перыяд кіраўніком сінагогі быў Вольф Рыбак, які жыў пры ёй. У 2008–2009 гг. грунтоўна перабудавана пад банкаўскі офіс.

Мал. 9. Будынак былой сінагогі на Слабодцы (вул. Антонова, 1). Фота аўтаркі.

Да Другой сусветнай вайны ў занёманскай частцы горада знаходзілася *драўляная сінагога* — унікальны помнік архітэктуры Беларусі XVIII ст. Даследчыкі драўляных сінагог падкрэсліваюць, што іх архітэктура вызначалася барокавай пластычнасцю, мастацка-вобразнай набліжанасцю да зніклага шляхецкага двара з вуглавымі алькежамі і разнастайнымі дахамі з заломамі (Габрусь 2018, 68). Стылістыка барока XVII-XVIII стст. адбілася толькі на пластыцы формаў (крывалінейныя франтоны, плястры і карнізы, абрысы праёмаў), але не закранула сутнасць формы (Локотко 2002, 116). Драўляныя сінагогі з'яўляліся кантрастам адносна навакольных будынкаў. Арыгінальнае аблічча драўляных сінагог ярка ўвасабляла аўтаномнасць яўрэйскай абшчыны ў іншаэтнічным асяроддзі.

Мал. 10. Драўляная сінагога на Занёманскім фарштаце ў Гродне, 1928 г.

Гродзенская драўляная сінагога (мал. 10, 11, 12) была пабудавана ў 1760 г. Бэйсам Хохесасам. Сінагога знаходзілася на ўзвышшы паміж сучаснымі вуліцамі Леванабарэжная і Дарвіна. Яна складалася з трох ярусаў і ў вышыню дасягала амаль 11 метраў. Асноўны аб'ём завяршаўся так званым «ламаным» дахам у некалькі ярусаў. Галоўны фасад быў звернуты да вуліцы двухпавярховым прытворам<sup>6</sup> на ўсю шырыню будынка. Аднасхільны дах прытвора плаўна пераходзіў у двухсхільны дах самой сінагогі. Па баках прытвор быў фланкіраваны двухяруснымі прыбудовамі-вежачкамі, якія былі завершаны дахам у выглядзе двух невялікіх чатырохсхатных купалаў. Размяшчэнне праёмаў дзвярэй і вокнаў было бессістэмным. У будынак вялі два ўваходы — адзін для жанчын праз лесвіцу на другі паверх у галерэю, другі — для мужчын, якія маліліся ў зале на першым паверсе.

<sup>6</sup> Прытвор — прыбудова перад уваходам у бажніцу.



Мал. 11. Драўляная сінагога на Занёманскім фарштаце Гродна.  
Малюнак Сяргея Верамейчыка

Ва ўсходняй частцы залы знаходзіўся незвычайнай прыгажосці драўляны *арон-кодэш* з выявамі льва, аленя і птушак, якія ўзляталі з галінак дрэва. На сцяне з левага боку ад яго можна было прачытаць радкі са Святога Пісання і малітваў. З правага боку знаходзілася месца кантара, побач з ім стаяла ханукія. У цэнтры малітоўнай залы знаходзілася зробленая ў выглядзе разной альтанкі *біма* — узвышэнне, на якім адбывалася чытанне Торы (Гародня X–XX стст. 2014, 146). Сінагога згарэла летам 1941 г.

Мал. 12. Драўляная сінагога на Занёманскім фарштаце Гродна. Фрагмент інтэр’ера. 1928 г.

«*Перазніс*»

Гродна падчас Халакосту амаль цалкам страціла сваіх яўрэяў — фактычна палову насельніцтва (больш за 20 тыс. чалавек). У горадзе нацысты стварылі два гета. Іх паступовая ліквідацыя пачалася праз год. Да сакавіка 1943 г. усе гродзенскія яўрэі, якія яшчэ заставаліся ў жывых, былі дэпартаваныя ў Аўшвіц ці Трэблінку.

У раёне Вялікай харальнай сінагогі было гета №1. На другім паверсе сінагогі быў абсталяваны часовы шпіталь гета. Сінагогу выкарыстоўвалі для сістэматычных забойстваў яўрэяў. Калі гета №2 было ліквідавана, а гета №1 рыхтавалася да дэпартацыі, будынак Вялікай сінагогі служыў месцам збору яўрэяў для адпраўкі ў лагеры смерці.

За перыяд нацысцкай акупацыі сінагога была разрабавана, фасад будынка пацярпеў ад куль і асколкаў снарадаў. Пасля вайны будынак не рамантаваўся.

Упершыню за сваю гісторыю Вялікая харальная сінагога была закрытая як культавая ўстанова ў 1940 г., у перыяд так званых «першых саветаў» (з усталяваннем савецкай улады ў Заходняй Беларусі). Па рашэнню «другіх саветаў» у канцы лета 1944 г. усе сінагогі былі перададзены гораду.

З гродзенскіх яўрэяў Халакост перажылі меней за 200 чалавек. Амаль што ўсе з іх пасля вяртання ў 1944 г. вырашылі эміграваць у Польшчу. Яўрэі выкарысталі сваё даваеннае польскае грамадзянства, каб пакінуць Савецкі Саюз разам з тысячамі палякаў паводле савецка-польскай дамовы аб рэпатрыяцыі ад 9 верасня 1944 г. Да 15 студзеня 1946 г. заходнюю мяжу СССР у бок Польшчы перасеклі 25 тыс. яўрэяў, 120 тыс. палякаў, 469 тыс. беларусаў (Смілавіцкі 2020, 93). Гродна, у выніку гэтага перасялення, згубіла 15 тыс. жыхароў. Лёс тых, хто загінуў у час вайны альбо выехаў у пасляваенны перыяд, быў невядомы тым, хто прыехаў на іх месца: савецкая палітыка падаўляла любы напамін як аб Халакосце, так і аб перасяленні палякаў. Адным з наступстваў гэтага было амаль што суцэльнае «адзяржаўленне» мясцовай памяці (Акерман 2014, 134).

Выбар яўрэяў эміграваць быў матываваны некалькімі фактарамі: псіхалагічным (страта блізкіх: знаёмыя вуліцы, дамы, кватэры абуджалі балючыя ўспаміны аб згубленым свеце), матэрыяльным (нерухомая і іншая маёмасць апынулася ў руках дзяржавы ці выкарыстоўвалася новымі ўладарамі, што выклікала шмат канфліктных сітуацый), а таксама дзяржаўным антысемітызмам, які меў праявы і ў Гродна (напрыклад, гродзенскі водгук барацьбы з «касмапалітызмам» і «справы лекараў»).

Адзін з застаўшыхся ў жывых — Гірш Хасід — не змог вярнуць бацькоўскую хату на вул. Падольнай нават нягледзячы на тое, што пасля ўцёкаў падчас транспарціроўкі ў лагер Трэблінку ён ваяваў як савецкі партызан у яўрэйскім атрадзе братоў Бельскіх. Г. Хасід ніколі не ўзгадваў аб сваім лёсе пры людзях. І, як і іншых, яго аб гэтым не пыталі. Савецкі нарратыў вайны выключаў як яўрэяў, так і палякаў. Яны былі афіцыйна ўключаныя ў адзіную савецкую нацыю, у якой рускія займалі вышэйшае становішча (Акерман 2014, 136, 137).

Тыя, хто застаўся ў Гродне (Гірш Хасід, а таксама настаўнік Саламон Жукоўскі) прадстаўлялі кволюю сувязь з даваенным горадам. Падчас саветызацыі горада пасля 1944 г. у Гродна былі перамяшчаныя з усходу каля 1,5 тыс. кадраў яўрэйскай нацыянальнасці (Акерман, 2014, с. 137). Аднак у савецкім горадзе не засталася ніводнай яўрэйскай інстытуцыі, не было ніякай магчымасці публічна дэманстраваць элементы яўрэйскай этнічнасці. Яе праявы былі абмежаваны прыватнай прасторай. Партыйцы, лекары, рабочыя з яўрэйскіх сямей паводзілі сябе асцярожна. Яны былі вымушаны хаваць, наколькі магчыма, іх нацыянальную ідэнтычнасць. Тыя, хто нягледзячы на ўсё, захаваў веру ў Бога, маглі збірацца на малітву ў прыватных месцах.

Па дадзеных перапісу 1959 г. у Гродне пражывалі 1783 яўрэя (2,4% ад усяго насельніцтва), у 1970 г. — 1873 (1,4%), у 1979 г. — 1745 яўрэяў (0,8%) (Гродно Б.г.).

Паводле дакументаў, якія захоўваюцца ў Гродзенскай рэлігійнай іўдзейскай абшчыне, можна прасачыць змены функцый будынкаў сінагог у другой палове XX ст. Рашэннем гарадскіх уладаў ад 11 мая 1946 г. будынак былой сінагогі на вуліцы Найдуса, 7 (сёння вул. Вялікая Траецкая, 13) быў перададзены чыгуначнікам пад інтэрнат школы фабрычна-заводскога навучання №44 і спартыўную залу. Былая сінагога па вул. Сацыялістычнай паводле рашэння ад 28 верасня 1951 г. была перададзена на баланс абласнога Савета таварыства «Спартак» пад спартыўную залу (агульная карысная плошча 192,51 кв. м.) (АГІРА, тэчка 1). У канцы снежня 1951 г. разглядалася пытанне аб перадачы будынка былой Вялікай харальнай сінагогі (адрас будынка быў на той момант: вул. Красіна, 4) Гродзенскаму кааператыўнаму тэхнікуму. Аб гэтым хадайнічаў намеснік старшыні Беларускага кааператыўнага саюза Гусакоў. На той момант будынак ужо часткова выкарыстоўваўся Гродзенскім кааператыўным тэхнікумам як жылая частка, астатняя прастора будынка ўжывалася як прамысловыя склады Абласнога спажывецкага саюза. Гродзенскі гарадскі савет дэпутатаў працоўным рашэннем №1226 ад 21 снежня 1951 г. адмовіў у перадачы будынка сінагогі на баланс тэхнікума. У тлумачэнні прычыны гэтай адмовы адзначалася, што ў Гродне няма аніводнага будынка для правядзення агульнагарадскіх масавых мерапрыемстваў, таму будынак былой сінагогі можна прыстасаваць пад гарадскі клуб пры дапамозе ўсіх прамысловых прадпрыемстваў горада. У гэтым жа дакуменце зафіксавана рашэнне звярнуцца да Савета Міністраў БССР і Усесаюзнага цэнтральнага савета прафесійных саюзаў аб асігнаванні сродкаў у 1952 г. міністэрствамі і ЦК прафсаюзаў у памеры 600–700 тыс. рублёў на капітальны рамонт будынка былой харальнай сінагогі пад гарадскі клуб. На той час Белкаапсаюз ужо выдзеліў 700 тыс. руб. на капрамонт сінагогі, але гэтыя грошы вырашылі перавезці на будаўніцтва ў г. Гродна новага вучэбнага корпуса кааператыўнага тэхнікума (АГІРА, тэчка 1).

Аднак ужо ў лютым 1952 г. гарадскія ўлады памянjalі свае планы і замест гарадскога клуба вырашылі размясціць у будынку сінагогі заснаваную ў Гродне школу кінамеханікаў. Кааператыўны тэхнікум павінен быў вызваліць

да 1 сакавіка 1952 г. так званы бытавы пакой для правядзення ў ім практычных заняткаў школы кінамеханікаў, а астатнюю частку будынка — да 1 ліпеня 1952 г. Абласному спажывецкаму саюзу вызначаўся тэрмін 15 красавіка 1952 г. для вызвалення будынка сінагогі, які выкарыстоўваўся як прамысловы склад (АГПРА, тэчка 1).

Па дадзеным на май 1957 г. у будынку сінагогі знаходзіліся:

Педагагічны інстытут: вучэбныя сталярныя і слясарныя майстэрні (другі і трэці паверхі), а таксама токарнае аддзяленне (першы паверх);

Арцель «Красный пищевик»: вінны склад (першы паверх, 120 м кв);

Кнігагандаль: кніжны склад (першы паверх, 200 м кв);

Аптэчны склад: медыкаменты (першы паверх, 237 м кв).

Рашэннем гарвыканкама № 316 ад 24 мая 1957 г. адбылася перадача будынка №59 (былая сінагога) па вуліцы Алега Кашаваго на баланс домаўпраўлення №9. У дакуменце адзначалася, што з усіх размешчаных у будынку арганізацый толькі аптэчны склад уносіць арэндную плату. На домаўпраўленне №9 ускладваўся абавязак заключэння з усімі арганізацыямі, якія выкарыстоўвалі будынак сінагогі, арэндных дагавораў і спагнання арэнднай платы ва ўстаноўленым законам парадку (АГПРА, тэчка 1).

З 1960-х гг. да 1991 будынак Вялікай харальнай сінагогі выкарыстоўваўся як мастацка-вытворчыя майстэрні Гродзенскай абласной арганізацыі Саюза мастакоў Беларусі. У вялікай зале на першым паверсе працавалі скульптары і мастакі. Там рыхтавалі плакаты і транспаранты да вялікіх святаў, рабілі макеты для будучых скульптур. На другім паверсе размяшчаўся сталярны цэх, а таксама былі майстэрні мастакоў.

Усяго тут працавалі каля 60 мастакоў. Сярод іх Іван Пушкоў (узначальваў гродзенскую арганізацыю Саюза мастакоў Беларусі), Генадзь Буралкін, Анатоль Селятыцкі, Мікалай Бандарчук, Каміль Асадаў, Анатоль Гаршказов, Стась Альшэўскі, Валянціна Галубкіна, Аляксандр Шчыткоўскі, Мікалай Казлоў, Тацяна Ляжанская, Алесь Ступень, Іосіф Раговін, Аляксандр Масяйкоў і інш. Меў «падпрацоўку» у мастацкіх майстэрнях і выбітны пісьменнік Васіль Быкаў. У той час ён жыў у Гродне і з'яўляўся літаратурным супрацоўнікам “Гродзенскай праўды” (у 1956–1972 гг.). Любіў В.Быкаў заходзіць у майстэрні не толькі, калі меў мастацкія заказы, але і проста так у госці да мастакоў, каб пагутарыць (Інтэрв’ю з А.Селятыцкім 2020). Умовы для працы былі вельмі добрыя: высокія столі, вялікія вокны, добрае асвятленне. У перыяд падрыхтоўкі да выставы бывала, што мастакі працавалі і па начах — тады ўся сінагога свяцілася, бо ва ўсіх памяшканнях гарэла святло (Інтэрв’ю з М. Бандарчуком 2020).

Мастакі не толькі працавалі там. Яны таксама бавілі вольны час: быў усталяваны тэнісны стол, і па вечарах гулялі ў тэніс. Практыкаваліся і гульні ў шахматы. Ладзіліся навагоднія святы з ялінкаю. «Памятаю, як смажылі і елі індыка на трэцім паверсе. Дружна і весела жылі! Атмасфера была добрая. Сінагога нас аб’ядноўвала!» — успамінае А. Селятыцкі (Інтэрв’ю з А. Селятыцкім 2020).

Паводле ўспамінаў А. Ступеня, у 1978 г., калі ў Гродна прыязджаў Пётр Машэраў, то каб вонкава «абнавіць» будынак, падагналі спецыяльную машыну, якая заляпала тынкоўкай фасад сінагогі з боку вуліцы Алега Кашавога (сёння Вялікая Траецкая). Гэта рабілася спешна, нават вокны затынкавалі (Інтэрв’ю з мастаком А.Ступенем 2020). А. Селятыцкі ўзгадвае, як ён не дазволіў будаўнікам адбіваць дэкор экстэр’ера сінагогі — хадзіў па гэтаму пытанню на прыём да чыноўнікаў выканкама. «Мы збераглі будынак!» — сцвярджае мастак (Інтэрв’ю з А.Селятыцкім 2020).

Гродзенскі мастак Уладзімір Панцялееў мяркуе: «*Пашанцавала, што будынак у савецкі час дастаўся менавіта майстрам, бо магло быць і значна горш. Прыкладаў у гісторыі шмат, калі храмы аддавалі пад склады, а пасля іх нішчылі <...> У мяне там майстэрні ў час перадачы сінагогі не было. Але я прысутнічаў на круглым сталe, калі на майстроў спрабавалі «наехаць»: майляў, будынак дайшоў да 90-х гадоў не ў лепшым стане. Я ж сказаў, што дах і ацяпленне былі, гэта і выратавала сінагогу ад разбурэння. Там зайсёды было суха, і гэта самае галоўнае. Сінагога для выкарыстання па прызначэнні тады ўжо не падыходзіла, але праблемных рэчэй там не было. Памятаю, нават ляпніна захавалася» (цыт. па: Кулевіч 2016).*

Мал. 13. Ляпніна на столі вялікай залы сінагогі, 1986 г.

Старшыня гродзенскай іўдзейскай абшчыны Барыс Квяткоўскі ўспамінае: «*Пасля перадачы сінагогі мы наведалі будынак – ён быў у жахлівым стане. Шэсць грузавікоў аднаго толькі смецця вывезлі. Мазайчыную падлогу вялікай залы так і не знайшлі. Цяжка было глядзець на гэта ўсё...»* (цыт. па: Кулевіч 2016). Аднак у цэлым гродзенскі прыклад пацвярджае выснову аб тым, што выкарыстанне будынкаў сінагог пад гаспадарчыя мэты садзейнічала захаванню не толькі іх знешняга выгляду, але і інтэр’ера (Романова, Шендерович 2019, 33).

У пасляваенны савецкі перыяд памяць пра ранейшую яўрэйскую прысутнасць, часам дамінантную, у гарадской прасторы была амаль цалкам знішчана. Мала хто з гарадзенцаў, у тым ліку яўрэяў, ведалі пра аб'екты яўрэйскай культурнай спадчыны, нават пра найважнейшы з іх — Вялікую харальную сінагогу. Так, Роза Іллінічна Жыцінёва, 1940 года нараджэння, сям'я якой 22 чэрвеня 1941 г. паспела эвакуявацца на ўсход, а сама яна вярнулася ў Гродна ў 1946 г., успамінала, што «яўрэйская тэма», «яўрэйства» ніяк не прысутнічалі ў яе сям'і. Будынак сінагогі яна ведала толькі як «мастацкія майстэрні»: бывала заходзіла туды з сябрамі да знаёмых мастакоў. Інфармацыі аб тым, што гэта былая сінагога, у тыя часы яна не мела (Інтэрв'ю з Р. Жыцінёвай 2020). Па ўспамінах Уладзіміра Соркіна, сям'я якога пераехала з Магілёва ў Гродна ў 1970 г., аб тым, што ў Гродне захаваўся будынак сінагогі ён даведаўся ад бацькі: недзе каля 1980 г., калі яны разам ехалі па вул. Алега Кашавага, бацька спыніў аўтамабіль каля будынка сінагогі, і яны зайшлі ў майстэрні, дзе ў той момант з дапамогай станка пілавалі дошкі (Інтэрв'ю з У. Соркіным 2020). Барыс Квяткоўскі, старшыня сённяшняй іудзейскай абшчыны Гродна, гісторык па адукацыі, толькі ў канцы 1980-х гг. даведаўся пра тое, што будынак мастацкіх майстэрняў — гэта сінагога, хоць ён у выпускным класе сярэдняй школы заходзіў да аднаго з мастакоў замаўляць карціну як падарунак настаўнікам (Інтэрв'ю з Б. Квяткоўскім 2020).

Паводле ўспамінаў мастакоў, якія працавалі ў майстэрнях былой сінагогі, часам мінулае будынка нагадвала пра сябе праз прывіды: напрыклад, прывід «жыдовачкі» у жаночай галерэі (Інтэрв'ю з Б. Квяткоўскім 2020).

«Яўрэйская тэма» у творчасці мастакоў, якія мелі майстэрні ў будынку сінагогі, з'явілася ўжо пасля перадачы яе вернікам. Так, М. Бандарчук стварыў жывапісны твор «Сінагога» (намалюваў яе від з боку парка). Мастак па металу М. Казлоў выканаў памятную дошку, усталяваную каля ўвахода ў гета №1 на вул. Замкавай. А.Селятыцкі зрабіў бюст Лейбы Найдуса і спадзяецца, што ён будзе размешчаны на вуліцы, якая носіць імя паэта. А. Ступень займаўся мастацкім афармленнем музейнай экспазіцыі, прысвечанай іудаізму ў Гродзенскім дзяржаўным музеі гісторыі рэлігіі (Інтэрв'ю з А. Селятыцкім, М.Бандарчуком, А.Ступенем 2020).

Працэс «перазапісу» як форма ўзаемадзеяння з *disinherited heritage* закрануў таксама гродзенскія яўрэйскія могількі. Самыя старыя з іх (канца XIV — пачатку XIX стст.) месціліся недалёка ад Вялікай харальнай сінагогі (былая вул. Крывая) і ахоплівалі тэрыторыю ўздоўж ракі Гараднічанкі паміж сінагогай і сённяшняй аўтастанкай. На пачатку XX ст. яны прыйшлі ў заняпад. Падчас Другой сусветнай вайны тут хавалі памерлых у гета №1. У жніўні 1944 г. тэрыторыя могілак была перададзена вайсковым часткам пад стаянку аўтатранспарту і паліўны склад. Ацалелі некалькі надмагільных помнікаў (мацэваў). Могількі на Занёманскім Фарштаце былі заснаваны ў XVIII ст. для яўрэйскіх жыхароў гэтай часткі горада. Гэта адзіныя

яўрэйскія могількі, якія захаваліся ў горадзе да нашых дзён. Цяпер тут можна ўбачыць больш за 2 000 мацэваў. Надпісы на камянях пераважна на іўрыце, але ёсць і на ідышы. Тут пахаваныя знакамітыя рабіны Аляксандр Зыскінд, Шымон Шкоп. Захавалася камяніца-вартоўня. Могількі былі зачыненыя ў 1968 г. На левым баку могілак ёсць вялікія груды зямлі. Гэта тэрыторыя, куды звозілі змяшаныя з зямлёй парэшткі з Новых яўрэйскіх могілак падчас іх разбурэння. Новыя яўрэйскія могількі былі закладзеныя ў 1791 г. паблізу ад гораду, на месцы ранейшага выгану, каля Грандзіцкай дарогі (цяпер вул. Горкага). Яны былі самымі вялікімі па памерах. На могільках стаяла камяніца, дзе месціліся мург і вартоўня. Тут было пахавана шмат вядомых рабінаў, была магіла паэта Лейбы Найдуса з помнікам у выглядзе смуткуючага анёла. Могількі былі зачыненыя ў 1947 г., а ў 1958 г. пачалося іх знішчэнне. У 1963 г. на месцы могілак быў пабудаваны стадыён «Чырвоны Сцяг» (сёння «Нёман»). У 2003 г., нягледзячы на пратэсты грамадскасці, у тым ліку яўрэйскіх арганізацый, пачалася рэканструкцыя стадыёну, пры якой зноў ускрыліся старыя пахаванні. Парэшткі былі перанесеныя на занёманскія яўрэйскія могількі, хоць гэта з’яўлялася грубым парушэннем яўрэйскіх традыцый. Праз некалькі год, у 2007 г., на агароджы стадыёна з’явілася дошка памяці яўрэяў, якія з XIV ст. жылі на Гродзеншчыне (вул. Камунальная, №3). Аднак згадкі пра знішчаныя яўрэйскія могількі на дошцы няма... Такім чынам, гэта сітуацыя яскрава паказвае манаполію ўладаў на прыняцце рашэнняў, якія датычаць яўрэйскай спадчыны.

### ***Адраджэнне яўрэйскага жыцця***

З канца 1980-х гг. у Беларусі, у тым ліку ў Гродне, адбываецца працэс аднаўлення яўрэйскага абшчыннага і рэлігійнага жыцця. У 1988 г. было створана Гродзенскае яўрэйскае гісторыка-культурнае таварыства імя Лейбы Найдуса. З 1989 г. функцыянуе Гродзенскае абласное аб’яднанне яўрэйскай культуры (першы старшыня – Рыгор Ніселевіч Хасід). У пачатку 1990-х гг. была ўтворана іўдзейская рэлігійная абшчына Гродна (першым старшынёй праўлення быў Юрый Хаймавіч Баярскі, яго змяніў Барыс Максавіч Квяткоўскі). З 1992 г. у Гродне працуе клуб яўрэйскай культуры імя Лейбы Найдуса, яўрэйская нядзельная школа; з 1996 г. дзейнічае Гродзенскі яўрэйскі дабрачынны фонд «Нохум», з 1998 г. – Таварыства прагрэсіўнага іудаізму. Галоўным рабінам Гродна з’яўляецца Іцхак-Нехама Кофман (Хабад).

Аднак у канцы 1980-х – пачатку 2000-х гг. яўрэйскае насельніцтва Гродна рэзка скарацілася з-за выезду вялікай колькасці яўрэяў у Ізраіль, ЗША, Германію і іншыя краіны. Так, паводле перапісу насельніцтва Беларусі 1999 г., у Гродне жылі 609 яўрэяў, 2009 г. – 354 яўрэя (0,1 %) (Перепись населения 2009, 118–119).

Трагедыя гродзенскіх яўрэяў замоўчвалася ўвесь савецкі перыяд. Толькі 12 сакавіка 1991 г. была ўстаноўлена мемарыяльная дошка ахвярам Халакосту каля ўваходу ў гета № 1 на вул. Замкавай.

Мал. 14. Вязні Гродзенскага гета Саламон Жукоўскі, Фелікс Зандман, Лізавета Чапнік, Рыгор (Гірш) Хасід на адкрыцці мемарыяльнай дошкі 12 сакавіка 1991 г.  
Фотаздымак з Музея гісторыі яўрэяў Гродзеншчыны.

Рашэнне гарвыканкама аб вяртанні будынка сінагогі іўдзейскай абшчыне было дакументальна аформлена 16 снежня 1992 г. Гродзенская абласная арганізацыя Саюза мастакоў Беларусі па акту ад 30 снежня 1992 г. перадала будынак сінагогі разам з інжынернымі камунікацыямі (вода-, цепла- і энэргазабеспячэнне, каналізацыя) Іўдзейскай рэлігійнай абшчыне Гродна. 31 сакавіка 1993 г. быў складзены акт прыёма-перадачы будынка сінагогі ад Гродзенскага камбіната «Мастацтва» Саюза мастакоў Беларусі да Гродзенскай рэлігійнай іўдзейскай абшчыны ў асобе яе старшыні Баярскага Юрыя Хаймовіча, балансаваы кошт на 1 кастрычніка 1992 г. ацэньваўся ў 160 864 руб. (АПРА, тэчка 1).

У чэрвені 1997 г. іўдзейская абшчына звярталася ў гродзенскі гарвыканкам з пытаннем аб рэгістрацыі правоў уласнасці на будынак сінагогі. У атрыманым адказе была спасылка на арт. 19 Закона Рэспублікі Беларусь «Аб свабодзе веравызнання і рэлігійных арганізацый», паводле якога дзяржаўныя органы могуць перадаць рэлігійным арганізацыям культывыя будынкi ва ўласнасць альбо бязвыплатнае карыстанне. Адзначалася, што паколькі не захавалася дакументаў, якія б пацвярджалі факт нацыяналізацыі будынка сінагогі, то таму гарвыканкам не можа выступаць уласнікам будынка і перадаваць яго ў карыстанне. Рашэннем гарвыканкама № 462 ад 16 снежня 1992 г. будынак сінагогі быў вернуты вернікам для выкарыстання пад рэлігійныя па-



трэбы і мог быць зарэгістраваны за іўдзейскай абшчынай на праве ўласнасці (АГПРА, тэчка 1).

10 красавіка 2000 г. атрымала юрыдычную рэгістрацыю грамадскае аб'яднанне Гродзенскі яўрэйскі абшчыны дом «Менора», асноўныя мэты дзейнасці якой былі задэклараваныя як «аб'яднанне намаганняў сваіх членаў па стварэнню ўмоў нацыянальнага самавыяўлення, задавальнення імкненняў да пазнання і захавання яўрэйскай культуры, гісторыі, мовы, звычаяў і традыцый» (АГПРА, тэчка 1). 15 лютага 2001 г. частка памяшканняў сінагогі на трох паверхах (першы паверх — 23,9 м кв.; другі паверх — 64,4 м кв., трэці паверх — 257,5 м кв, агульны кошт памяшканняў — 77 047 700 руб.) былі перададзеныя бязвыплатна (паводле дагавора — падараваныя) абшчынныму дому «Менора». Цікава, што ў дагаворы дарэння пададзеная мэта перадачы гэтых памяшканняў: «стварэнне ўмоў нацыянальнага самавыяўлення, задавальнення імкненняў да пазнання і захавання яўрэйскай культуры, гісторыі, традыцый, звычаяў і мовы, рамонта, утрымання і рэканструкцыі будынка» (АГПРА, тэчка 1).

Зараз у сінагозе адбываюцца набажэнствы і культурна-асветніцкія мерапрыемствы, вядуцца працы па рэканструкцыі будынка і стварэнні музейнай экспазіцыі. У маі 2012 г. у адной з залаў сінагогі адбылося адкрыццё Музея гісторыі яўрэяў Гродзеншчыны. Каля сінагогі ўстаноўлены інфармацыйны шчыт, які адлюстроўвае імёны тых людзей, арганізацый і прадпрыемстваў, якія фінансава падтрымліваюць рэканструкцыю будынка сінагогі.

Сярод мноства культурна-асветніцкіх і мемарыяльных мерапрыемстваў, якія ладзяцца ў будынку сінагогі, узгадаем выставу вядомага гродзенскага мастака Алеся Сурава «Паштоўкі з мястэчка» (мал. 15). Паштоўка ў разуменні мастака — гэта своеасаблівая сувязь таго часу і гэтага часу, той культуры і гэтай культуры. Выстава адкрылася ў сакавіку 2018 г. у сумную гадавіну 75-годдзя ад часу знішчэння гродзенскага гета.

Цікавым чынам А.Сураў патлумачыў матывацыю свайго звароту да «яўрэйскай тэмы»: *«Аднойчы едуць ў Вайўкавыск, я ўбачыў жыдоўскія могілкі. Гэта было на ўскрайку Воўты. Я спыніўся, пайшоў туды і проста ў пэўны момант зразумеў трагедыю, якая адбылася тут, яе рэальныя маштабы. Я зразумеў, што мы згубілі цэлую цывілізацыю. Я калісьці вельмі ў дзяцінстве перажываў, што сусвет страціў неверагодную культуру ацтэкаў, майя, пайночнаамерыканскіх індзейцаў. А тут пад бокам знішчылі цэлы народ, пры тым з такой неверагоднай культурай... А пра гэта ніхто не ўспамінае»* (цыт. па: Валіш 2018).

*А.Сураў звярнуўся да калег, якія мелі майстэрні ў сінагозе, каб прапанаваць суцольны мастацкі праект на яўрэйскую тэматыку, але пакуль яго не падтрымалі. Тады мастак вырашыў стварыць персанальную выставу “Паштоўкі з мястэчка” (Інтэрв’ю з Алесем Суравым 2018).*

На адкрыцці выставы А. Сураў адзначыў: *«Я проста хацеў сказаць: Дзякуй! Маёй мэтай было аддаць даніну тым людзям, які жылі тут калісьці, згадаць прыгажосць той культуры, якая квітнела на гэтых землях <...> З майго боку гэта быў такі пасыл: Я памятаю, а вы?»* (цыт. па: Валіш 2018).

Мал. 15. Афіша выставы твораў Алеся Сурава «Паштоўкі з мястэчка».

### **Бібліяграфія**

Архіў Гродзенскай іўдзейскай рэлігійнай абшчыны (АГІРА), тэчка 1.

Інтэрв'ю Іны Соркінай з Квяткоўскім Барысам Максавічам, кіраўніком Гродзенскай іўдзейскай абшчыны, 15 жніўня 2020 г.

Інтэрв'ю Іны Соркінай з Розай Іллінічнай Жыцінёвай, прадстаўніцай гродзенскай яўрэйскай абшчыны, 1940 года нараджэння, 22 ліпеня 2020 г.

Інтэрв'ю Іны Соркінай з Соркіным Уладзімірам Сямёнавічам, дацэнтам Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Я. Купалы, 1 жніўня 2020 г.

Інтэрв'ю Іны Соркінай з мастаком Ступенем Алесем Пятровічам, 1949 года нараджэння, 27 жніўня 2020 г.

Інтэрв'ю Іны Соркінай з мастаком Селятыцкім Анатолям Іосіфавічам, 1940 года нараджэння, 31 жніўня 2020 г.

Інтэрв'ю Іны Соркінай з мастаком Бандарчуком Мікалаем Трафімавічам, 1952 года нараджэння, 31 жніўня 2020 г.

Інтэрв'ю Леаніда Смілавіцкага з мастаком Алесем Суравым, 17 жніўня 2018 г.

Акерман Ф. Дзяржаўны антысемітызм у Савецкай Беларусі канца 1940 – пачатку 1950-х гг.: гродзенскі водгук “справы лекараў” [у:] *Горад Святога Губерта*, 2014, вып. IX, с.134–141.

Біяграфія гарадзенскіх вуліц: Ад Фартоў да Каложы. Гародня-Wrocław, 2012.

Валіш П. «Цывілізацыя, якую мы страцілі»: Як гродзенскі мастак вяртае габрэяў беларускіх мястэчак. Hrodna.life 17.03.2018 <<https://hrodna.life/articles/cyivilizacyiya-yakuyu-myi-stracili>>

Габрусь Т. З гісторыі будаўніцтва синагог у Беларусі [в:] *Наука и инновации*. № 4 (182), апрель 2018. <<http://innosfera.by/images/temp/3-04.18.pdf>>

Гардзееў Ю. Магдэбургская Гародня: сацыяльная тапаграфія і маёмасныя адносіны XVI – XVIII стст. Гародня – Wrocław, 2008.

Гародня: сляды яўрэйскага жыцця / В. Сабалеўская, А. Паняеў, Ю. Фядосава, М. Багіс, У. Буцько, Н. Крапівіна, Г. Шлёгель, Э. Ханф [у:] *ARCHE*, 2010, №6, с. 359–363.

Гродзенская драўляная сінагога. Фотаздымкі 1928 года. Блог гарадзенскага краязнаўцы Мечыслава Супрона <<https://supron-licvin.livejournal.com/69217.html>>

Гродно [Б.г.] [в:] Электронная еврейская энциклопедия <<https://eleven.co.il/diaspora/communities/11313/>>

Евреи Гродно. Очерки истории и культуры / редактор-составитель М.Кемеров. Гродно, 2001.

Ерузалім Б. Боль памяти. Холокост на Гродненщине. Гродно, 2020.

Карпенко И. Королевский город [в:] *Лехаим*, апрель 2007, №4(180), <<https://lechaim.ru/ARHIV/180/region.htm>>

Котляр Е. Синагоги Восточной Европы как объекты истории, культуры и искусства. Материалы к курсу. Летняя школа по иудаике в Москве (6–13 июля 2010).

Кулевіч Р. «Людзі больш не баяліся казаць пра сваё паходжанне». 25 гадоў таму гродзенскую сінагогу вярнулі яўрэям. Hrodna.life 19.12.2016 <<https://hrodna.life/articles/lyudzi-bolsh-ne-bayalisy-kazats-pra-svayo-pahodzhanne-25-gadou-tamu-grodzenskuyu-sinagogu-vyarnuli-yaureyam>>

Локотко А. Архитектура европейских синагог. Минск, 2002.

Перепись населения 2009. Национальный состав Республики Беларусь. Т. 3. Минск, 2011.

Романова И., Шендерович И. История синагог после синагог [в:] *Tsaytshrift / Časopis*, 2019, т.6(11), с.22–45.

Соболевская О., Гончаров В. Евреи Гродненщины. Жизнь до Катастрофы. Донецк, 2008.

Смиловицкий Л. Евреи Беларуси до и после Холокоста. Иерусалим, 2020.

Соркіна І. Гродзенскія сінагогі [у:] *Этнакультурныя і прыродныя турыстычныя рэсурсы Гродзеншчыны і Сувальшчыны. Энцикл. давед.* Гродна-Мінск, 2014, с.80–83.

Соркіна І. Гродзенскія яўрэйскія могілкі [у:] *Этнакультурныя і прыродныя турыстычныя рэсурсы Гродзеншчыны і Сувальшчыны. Энцикл. давед.* Гродна-Мінск: Беларускі Дом друку, 2014, с. 84–85.

Соркіна І. В. Насельніцтва Гародні паводле апублікаваных матэрыялаў Першага ўсеагульнага перапісу насельніцтва Расейскай імперыі 1897 г. [у:] *Гарадзенскі палімпсест. XII–XX стст.: Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі (Горадня, 7 лістапада 2008 г.)* Горадня - Беласток, 2008, с.112–135.

Стурейко С. Сохранение бывших синагог в Беларуси: коммуникативное измерение проблемы [в:] *Tsaytshrift / Časopis*, 2019, т. 6 (11), с.6–21.

Tunbridge J.E. and Ashworth G.J. *Dissonant Heritage*, Chichester: Wiley, 1996.

### **Актуальные проблемы сохранения и использования бывших иудейских культовых зданий в городе Минске**

До Первой мировой войны в Минске насчитывалось около 50 объектов, относящихся к практикам иудаизма — синагог, молелен, школ, микв. До настоящего времени сохранились лишь часть из них. Однако и сохранившиеся памятники иудаизма в Минске представляют собой значимую и целостную часть культурного наследия столицы Беларуси. В частности, на ул. Немига, сохранились фундаменты каменной Холодной синагоги (1573). Это первая каменная синагога в Минске. Она действовала до 1924 г.; была частично разрушена в 1965 г., полностью — в 1972 г. В 2001 г. во время наблюдательных работ при строительстве нового объекта, были определены параметры сохранившихся фундаментов и подвалов здания и взяты под охрану с включением в Государственный Список историко-культурных ценностей Республики Беларусь. В 2018 г., на здании, прилегающем к охранному периметру фундаментов Холодной синагоги, разместили охранную и информационную табличку.

#### **Ил. 1. Памятный знак о месте нахождения Холодной синагоги**

На ул. Володарского, 5 полностью сохранилось здание бывшей Главной Хоральной синагоги, постройки 1906 г. (Збор помнікаў, Мінск 1988, 58). Она действовала как синагога Минска до 1921 г.; в 1921–1941 гг. и 1946–1948 гг. в этом здании действовал Государственный еврейский театр БССР. После 1949 г. здание еврейского театра перестроили под Русский драматический театр имени Максима Горького, архитектор М. И. Бакланов (Архітэктура Беларусі 1993, 575).

Главный фасад получил типовое для того времени решение в виде неоклассического шестиколонного портика с треугольным фасадом. Бывший централь-

ный неф был преобразован в зрительный зал, а боковые — в фойе, над которыми сохранены прежние галереи для женщин. Не были перестроены боковые фасады, в мавританском стиле, которые и сегодня напоминают о бывшей роскоши здания своей декоративной кладкой. Боковые фасады и своды зрительного зала были частично отреставрированы в 2008 году, благодаря чему было подчеркнуто изначально культовое назначение здания бывшей Хоральной синагоги.

Ил. 2. Боковой фасад бывшей Хоральной синагоги. Современное состояние.

Из исторических адресов синагог только два используются по первоначальному предназначению. Один из них — главная синагога общины «Хабад-Любавичи», по улице Кропоткина, 22, которая располагается в сильно перестроенном и многократно увеличенном здании старой синагоги 1910 г. постройки, от которого, в процессе реконструкции, к сожалению, практически ничего не осталось. Это здание — единственная в Минске синагога, которая стоит на том же месте, где и располагалась до Второй мировой войны.

Здание Центральной минской синагоги на Кропоткина возвели в 1910 году, в 1990 г. вернули общине, а в 2002 г. здание было снесено и на его месте в 2005 г. завершено строительство новой большой синагоги. На первом этаже сохранилась лишь часть старого убранства и мебели — кроме нее о бывшем здесь когда-то общинном центре напоминают и желтые арочные ворота.

Второе здание — главная синагога общины ортодоксальных иудеев «Бэйс-Исроэль», расположенное по ул. Даумана, 136. Эта синагога ортодоксов была возведена в 1913 г., в советское время национализирована и приспособлена для производственных целей, но возобновила свою деятельность на прежнем месте в 1994 г. Здание хорошо сохранилось, хоть и утратило первоначальный интерьер и планировочную структуру, искажённую позднейшими пристройками.

В Троицком предместье, среди исторической застройки сохранилась так называемая Китаевская синагога (Богдановича, 9а), ранее принадлежавшая общине хасидов. Она была построена в 1874 г., в стилистике, соответствующей второй половине XIX века. Раньше её называли синагогой «кипаевцев ляховицких», швейного цеха из Ляховичей, изготовителей кип, которые были инициаторами её постройки в Минске. Здание сохранилось в первоначальном виде, утратив, однако, внутреннее убранство интерьеров. В 1982–1984 гг. была произведена её реконструкция с приспособлением под выставочный зал Дома природы. Данное здание — наиболее сохранившая свой первоначальный внешний облик и оригинальную внутреннюю структуру синагога — было отреставрировано, по проекту 1980 г. коллектива архитекторов института «Минскпроект» Л. Левина, Ю. Градова, С. Багласова (Валажынскі 2007, 60). Это был первый в Беларуси реализованный, научно обоснованный, проект реставрации синагоги.

Ил. 3. Здание бывшей Китаевской синагоги,  
ныне — «Дом природы» в Троицком предместье

Наиболее сохранившаяся комплексная застройка, со зданиями, относящимися к наследию иудаизма в Минске, расположена в Раковском предместье. Улица Раковская является основным планировочным элементом данного предместья. Наиболее раннее известное по письменным источникам название улицы — Большая Юрьевская, а в XIX в. она стала называться улицей Раковской; в 1937 г. была переименована в ул. Островского, но в 1993 г. ей возвращено историческое название.

Историческая застройка ул. Раковской сформировалась в конце XVIII — начале XX вв. Здесь сохранилось много объектов еврейского наследия Минска. Среди прочих — здание еврейской молитвенной школы, иешивы, 1882 г. постройки (ул. Витебская, 10) Некогда это была центральная иешива в г. Минске, рассчитанная на 160 человек. Она была закрыта в 1922 г., после чего приспособлена под коммунальное жильё. В 1997 г. здание было пере-

дано компании «Трайпл» на условиях полной реконструкции под ресторан-пивоварню (ныне ресторан «Раковский бровар»). Аутентичные конструкции и особенности планировки были при этом сохранены.

На противоположной стороне улицы, по адресу ул. Витебская, 21а - сохранилось здание духовного училища Талмуд-Торы (1880). Это учебное заведение было также закрыто в 1922 г., но в нём был размещён Еврейский педагогический техникум, который функционировал до 1941 г. Здание полностью сохранилось, но утратило некоторые элементы интерьера. После недавнего капитального ремонта в нём разместилось несколько офисов.

В настоящее время в Минске проводятся реставрационные работы на двух объектах еврейского наследия на территории Раковского предместья. Это здания Дома еврейских свадеб и торжеств Абрама Черчеса (ул. Раковская, 17) и бывшей синагоги Зальцмана (ул. Раковская, 24) (см.: Збор помнікаў, Мінск 1988, 48).

Здание дома №17 по ул. Раковской среди рядовой в прошлом преимущественно производственной застройки выделяется своим оригинальным архитектурным решением. Главный фасад имеет симметричную композицию, подчеркнутую центральным ризалитом. Фасад раскрепован плоскими ионического ордера пилястрами. Простенки между пилястрами прорезаны высокими арочными окнами. Оконные проемы по бокам оформлены узкими пилястрами, несущими архивольты, поставленные на импосты. Над архивольтом проходит такого же очертания профилированный пояс. Обогащают оконные обрамления замковый камень и треугольные филенки. Завершает композицию ризалита антаблемент и ступенчатый аттик. Атик декорирован лопатками и нишами с лепными ламбрекенами. В отличие от выразительной центральной части, крылья дома решены более сдержанно. Их фасады разделены межэтажной тягой, на первом этаже декорированы горизонтальным рустом, прямоугольные оконные проемы на первом этаже оформлены наличниками и подоконными филенками, на втором этаже лучковые оконные проемы без декора.

Участок, на котором возведено здание, по административно-полицейскому делению Минска в конце XIX — начале XX вв. находился в 23-м квартале под порядковым номером 17. Одной широкой стороной участок выходил на ул. Раковскую, второй узкой — на пер. Немига-Раковский или Воскресенский (теперь ул. Витебская) (НИАБ ф.1, оп.1, д.4840, л.203).

Наиболее ранние сведения о владельцах и застройке этого участка относятся к середине XIX века. Согласно плану участка 1862 г. и «Раскладочной ведомости налога с недвижимых имуществ» на 1863 г., участок принадлежал дворянам Матвею-Людвигу и Юлии Вальчевским. В то время на участке находились дом на каменном фундаменте по ул. Раковской, один флигель по линии улицы, второй во дворе, «неоконченный постройкой» деревянный дом, на кирпичном подвальном цоколе при Немигском переулке, а также несколько сараев (НИАБ ф.24, оп.1, д.1628, л.43 об.; ф.1477, оп.1, д.1561, л.80). В «Окладной книге взимания налога с недвижимых имуществ» за 1878 г. владельцем участка уже значилась Юлия Брилевская (НИАБ ф.1, оп.3, д.37, л.67).

В конце 1880-х гг. участок с застройкой перешел во владение к Абраму Беркову-Черчесу. В мае 1890 г. А. Черчес обратился в Минскую городскую управу с прошением о разрешении «...на строительство каменного одноэтажного дома с подвалом...». Вскоре, в июне 1890 г., он подал в городскую управу ходатайство и проект на надстройку второго этажа над возводимым домом (НИАБ ф.1, оп.1, дд.2095, 2105).

В 1895 г. А. Черчес вновь обратился в строительное отделение Минского губернского правления с очередным прошением об утверждении проекта на строительство дома для свадебных и балльных вечеров (НИАБ ф.299, оп.5, д.1159). Здание это полностью сохранилось. Дом был запроектирован каменный одноэтажный, с подвалом, накрыт вальмовой крышей; над частью дома — второй этаж. Центральная часть была выше остального объема здания. Главным фасадом здание выходило на ул. Раковскую, торцовым (западным) примыкало к жилому дому А. Черчеса, построенному по проекту 1890 г. (современный дом №19).

Ил. 4. Проект дома Черчеса 1895 г.

Здание имело симметричную объемно-пространственную композицию. В центре находился прямоугольный в плане танцевальный зал, с двух сторон к которому примыкали подсобные помещения. Центральная часть главного фасада выступала широким ризалитом, члененным высокими арочными окнами и пилястрами с ионическими капителями. Ризалит венчал ступенчатый аттик, декорированный вазами и отделенный от стены карнизом с сухариками. Атик был также украшен лепным растительным декором. Оконные и дверные проемы с обеих сторон ризалита были запроектированы прямоугольными. Поверхность стен обрабатывалась рустом. Над входами имелись двухскатные козырьки.

Проектный чертеж (ил. 4) содержит план первого этажа и продольный разрез здания, по которым в определенной степени можно судить о решении



интерьера зала. Его стены были оформлены сверху профилированным карнизом и поставленными на высокие пьедесталы пилястрами с каннелюрами и ионическими капителями. На чертеже также показаны печи в стене, прямоугольные дверные проемы в боковые помещения.

Одновременно с утверждением проекта дома на имя минского губернатора начали поступать жалобы от прихожан расположенного в начале ул. Раковской Екатерининского собора, которые были против строительства танцевального зала близко от храма: *«...устройство зала вблизи Собора крайне нежелательно для Богомольцев и духовенства, проход в Собор около залы, где часто бывают разные скандалы, будет опасен...»*. Кроме того, не исключались столкновения карет к церкви с каретами, что будут подъезжать к танцевальному залу. Однако эти протесты были отклонены как необоснованные (НИАБ ф.299, оп.5, д.1159, лл.4–5, 8–11, 13–14).

В 1901 г. по ходатайству Абрама Черчеса строительное отделение Минского губернского правления дало разрешение на дополнительную пристройку к зданию танцевального зала со стороны дворового фасада кухонного блока (НИАБ ф.299, оп.5, д.1576).

В оценочном описании недвижимости этого квартала за 1910 г. дом для свадебных и балных вечеров характеризовался как одноэтажный с подвалом, крытый жостью. Правое крыло здания, которое непосредственно примыкало к жилому зданию (также сохранившийся современный дом №19) в оценочной ведомости зафиксировано как отдельный одноэтажный с мансардой жилой дом. Подвал под домом танцевального зала также был жилым. В графе «Сколько лет со времени постройки» записано «15», что соответствует 1895 г. (НИАБ ф.1, оп.1, д.4840, л.184–203).

В журнале городской управы за 1914 г., в котором регистрировались все прошения жителей Минска на строительные работы, имеется запись о разрешении А. Черчесу над существующим домом надстроить второй этаж. Без сомнения, данное прошение касалось надстройки второго этажа над боковыми крыльями дома с танцевальным залом. На плане участка 1915 г. это здание показано уже как двухэтажное. В то время владельцами плаца с застройкой были Израиль-Шиман и Лейба-Янкель Абрамовы Черчесы. В 1922 г. на основании декрета об отмене частной собственности от 20 августа 1918 г., в Минске была осуществлена всеобщая муниципализация, в том числе было муниципализировано домовладение Черчесов.

В первые годы советской власти танцевальный зал был реконструирован в кинотеатр «Рекорд». В фондах Государственного архива Минской области выявлены чертежи кинотеатра, датированные 1920 г. (ГАМО ф.1806, оп.1, д.47). Судя по чертежу фасада, правое крыло здания было двухэтажное, левое — одноэтажное с мансардным этажом. В центральном объеме среднее окно было наполовину заложено и пробит прямоугольный проем ниже существующего уровня окон, справа от него оконный проем был переделан в дверной (запасный выход). На аттике утрачены декоративные вазы. Реконструированный зал имел универсальное назначение, т.е. мог использоваться

не только для киносеансов, но и как театральный или концертный. Для этого сцена с кулисами была отделена от зрительного зала оркестровой ямой. Размещалась сцена в тыльной части здания. С двух сторон к залу примыкали подсобные помещения — гардероб, фойе, комната для курения, туалеты. Оформление интерьера зала было сильно упрощено вследствие утраты росписей, пилястр и лепнины.

Когда в 1930-е гг. изменилось функциональное назначение здания, то вместо мансардного был надстроен капитальный второй этаж над левым крылом, по аналогии с правым. Фактически в таком виде здание просуществовало до начала 1990-х гг., когда начались исследовательские и проектные работы по реставрации. К концу 1990-х гг. фасады здания были частично отреставрированы.

Ил. 5. Здание бывшего Дома еврейских свадеб и торжеств Черчеса, Раковская, 17.  
Современное состояние

Таким образом, в результате историко-архивных исследований установлено, что здание по ул. Раковской, 17 построено в 1895 г. как одноэтажный с повышенной центральной частью дом для свадебных и балльных вечеров. В 1901 г. к дворовому фасаду была сделана пристройка кухонного блока. В 1914 г. над боковым правым крылом здания был надстроен второй этаж,

над левым — мансардный этаж. В 1920 г. здание с танцевальным залом было реконструировано с приспособлением под первый советский кинотеатр «Рекорд». Скорее всего, в 1920-е — 1930-е гг. в очередной раз дом был реконструирован с надстройкой второго этажа над левым крылом. В 1997 г. завершены работы по частичной реставрации фасадов здания. Теперь здесь будет филиал Исторического музея Минска и Управление культуры Минского городского исполнительного комитета. Строительный проект разработан в институте «Минсгражданпроект». Главный архитектор проекта М. Г. Миклашевич.

Ил. 6. Проект реставрации с приспособлением здания по ул. Раковской, 17

Реставрационные решения и научно-методическое руководство осуществляет ОАО «РЕСТАБИЛИС», куратор Р. А. Забелло. Реставрация настенной живописи конца XIX — начала XX вв., выявленной в процессе работ, ведётся ОДО «Басталия», под руководством Ф. А. Сороки. Живопись имеет не только несомненную историческую, но и некоторую художественную ценность. Наиболее старые фрагменты представляют собою орнаментальные мотивы, в желто-коричневой гамме, выполненные в технике наката. Следующий полихромный живописный слой, начала XX в., наиболее ценный с художественной точки зрения, представляет собою архитектурные и растительные мотивы.

Второе здание, где в настоящее время ведутся исследовательские и строительные работы, производимые ОАО «Проектреставрация», это — Синагога Зальцмана, 1840 года постройки, по ул. Раковская, 24. Научным руководителем данного проекта, предусматривающего капитальный ремонт, модернизацию и реставрацию главного фасада является Л. И. Мирончик. Исторические исследования, в рамках данного проекта, были проведены искусствоведом О. Г. Кукуней.

Ил. 7. Здание кинотеатра «Беларусь», бывшей синагоги  
Зальцманов, по ул. Раковская, 24. Фото 1950-х гг.

Именно исходя из результатов данного исследования стала известна дата постройки этого объекта (ранее указывалась дата 1864 г.). К 1910 г. при синагоге, которая находилась на участке, принадлежавшем семье Зальцманов, находилась еврейская школа, ею руководил раввин Рудерман. При школе были и жилые помещения для сторожа. Со стороны улицы, с главного фасада, в здание синагоги было два входа — в мужскую и женскую части. Благодаря выявленным планам — описанию 1910 г. — можно теперь определить ту, старейшую часть здания, что была построена в 1840 г. Синагога, построенная на средства купца Зальцмана для бедных евреев Минска, действовала до конца 1920-х гг., то есть, была последней в этом районе города. 12 мая 1929 г. на собрании работников соседнего хлебозавода было внесено требование к городским советским властям передать здание этой синагоги под клуб их предприятия. В 1930 г. это здание было переоборудовано под кинотеатр «Беларусь».

Именно во время перестройки здания под кинотеатр в 1930-х гг. оно приобрело стилистические черты советского конструктивизма тех лет. Над первоначально одноэтажным объёмом молельного зала синагоги был возведён второй этаж, завершённый ступенчатым аттиком. На втором этаже был балкон, и, вероятно, ещё один, симметрично. Главный вход был выделен бетонным козырьком. Лестничная клетка освещалась большим, на всю высоту здания, ленточным окном, которое существовало до 1980-х гг. Кинотеатр, с клубными помещениями, размещался тут до 1961 г. (во время войны здесь же, в бывшей синагоге Зальцмана, была *Soldatenheim der Wehrmachtortskommandatur Minsk* с кинотеатром). В 1950-е гг. здание кинотеатра регулярно протекало во время дождя, о чем сообщал белорусский сатирический журнал «Вожык». С 1965 г., после капитального ремонта, здесь разместился городской Дом пионеров. С 1982 г. здесь размещается Спортивная детско-юношеская школа Олимпийского резерва по шахматам и шашкам №11. На основании документальных и натурных (посредством зондирования кладки и штукатурки) исследований было принято проектное решение вернуть фасадный облик здания, соз-

данный в 1930-х гг. и соответствующий его состоянию на начало 1980-х гг., с увеличением ската кровли и созданием технической мансарды. Колерное решение и характер отделки будут соответствовать оригинальному виду на 1930-е гг. На фасадах здания идет ремонт с частичной заменой окон. В ходе этих работ цвета и детали фасадов будут возвращены при реконструкции в кинотеатр.

**Ил. 8. Проектное предложение реновации и реконструкции главного фасада здания Спортивной детско-юношеской школы Олимпийского резерва по шахматам и пашкам, бывшей синагоги Зальцманов.**

Таким образом, мы видим, что даже та скромная часть еврейского наследия Минска, что уцелела до наших дней, не позиционируется, как собственно «еврейская». Архитектурные исследования в области иудаики носят узко прикладной характер и не связаны с желанием выявить особенности и специфику еврейской идентичности, за редким исключением, используемых теперешними собственниками культовых объектов иудаизма. Вместе с тем, мы видим попытки это наследие сохранить и интерпретировать в историческом ключе в современном белорусском общественном сознании. Это даёт основания предполагать, что следующими шагами могут стать соответствующая интерпретация сохранившихся памятников историко-культурного наследия и мемориализация мест памяти, связанных с богатейшим еврейским наследием Минска и Беларуси в целом.

***Библиография***

- Государственный архив Минской области (ГАМО) ф.1806, оп.1, д.47.  
Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ) ф.1, оп.1, дд.2095, 2105, 4840; оп.3, д.37; ф.24, оп.1, д.1628; ф. 299, оп.5, дд. 1159, 1576; ф.1477, оп.1, д.1561.  
Архітэктурна Беларусі: Энцыклапедычны даведнік. Мінск: БелЭн, 1993.  
Валажынскі У. Мінск. Стары і новы. Мінск: Харвест, 2007.  
Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі: Мінск / АН БССР. Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору. Мінск: БелСЭ, 1988.

## Литовские синагоги: от первых описаний к систематическому изучению<sup>1</sup>

### **Введение**

В статье представлен обзор первых описаний синагог в Литве, анализ этапов развития их исследования и краткая справка о реконструкции, реставрации, восстановлении и вводе в эксплуатацию синагог — темы, которые в настоящее время особенно актуальны в Литве. Невозможно понять существующие тенденции в исследованиях синагог, не принимая во внимание прошлое страны — времена Российской империи, межвоенный и советский периоды. Каждый из этих этапов оказал влияние на концепцию наследия и последующую деятельность по сохранению и управлению наследием.

В исследовании используются как архивные материалы, так и опубликованные источники. Каждый литовский музей и архив содержит фотографии и открытки с изображениями синагог, соответствующие рисунки и планы. Эта статья, однако, фокусируется только на письменных источниках, а визуальные упоминаются лишь кратко по мере необходимости. Архивные материалы, используемые в исследовании, включают как законодательные акты, так и различные документы личного происхождения — жалобы, письма, мемуары и т. п. Наиболее ценные материалы, относящиеся к первым описаниям синагог в Литве, собраны в Литовском государственном историческом архиве (ЛГИА), а материалы о восстановительных и реставрационных работах хранятся в Центре культурного наследия в Вильнюсе. Обнаруженные в нем документы по исследованию синагоги в Слободке (Вилиямполе), датированные 1925 г., позволяют установить дату первого официального исследования синагоги. Подготовленные еврейскими студентами семинарские работы о синагогах (1931–1937), которые в настоящее время являются частью коллекции Национального художественного музея имени М. К. Чюрлёниса, важны с точки зрения содержащихся в них фактов (даты и имена художников), также как и описания синагог в Пакруоис и Шавкянах, хранящиеся в Шяуляйском музее «Аушра», и описания из собрания рукописей Литовской национальной библиотеки имени Мартинаса Мажвидаса. Эти и другие документы позволили реконструировать зарождение и дальнейшее развитие исследований синагог в Литве, в том числе сохранение наследия.

Опубликованные источники включают статьи в периодических изданиях, появившиеся до восстановления независимости Литвы 11 марта 1990 г. Общие обзоры синагог, написанные журналистами и опубликованные в периодических изданиях или в Интернете после 1990 г., не анализируются.

Говоря о научном изучении синагог, упоминаются работы только тех авторов, чьи идеи были важны для формирования и развития научной отрас-

---

<sup>1</sup> Английский вариант статьи автора см.: Arts 2020, #9(2). Специально для *Tsayt-shrift / Časopis* эта статья была дополнена.

ли. Основное внимание уделено публикациям на литовском языке, поскольку анализ работ на других языках (польском, русском, идише, иврите) потребовал бы подготовки монографии, а не статьи. Однако некоторые публикации на других языках, упоминаются для того, чтобы лучше раскрыть общий контекст исследования архитектуры синагог в Литве.

В статье используется современная литовская форма географических названий; при цитировании источников в тексте оставлена та форма, которая употребляется в оригинале.

Вполне естественно, что в исследовании выделено четыре основных периода: Литва в составе Российской империи (1795–1918 гг.), Вильнюсский регион в межвоенный период и независимая Литовская Республика (1918–1940 гг.), советский период (1940–1990 гг.), Литовская Республика после восстановления независимости в 1990 г. Каждый раздел статьи посвящен вопросам исследования синагог, сохранения и управления наследием.

### ***В составе Российской империи***

Некоторые из первых описаний синагог встречаются в различных жалобах по поводу их высоты и размера. Так, в жалобе приходского священника из Эйшишкес за 1782 г. утверждается, что здание синагоги там — «новое, построено в прошлом году, высотой три этажа и выше приходского костёла», что «противоречит требованиям и закону», «построено без разрешения духовных властей, но с одобрения знати» (ЛГИА, ф.525, оп.8, д.667, л.37). Жалоба приходского священника была проигнорирована, а после того, как церковь в Эйшишкес сгорела, синагога стала не только главным, но и единственным высоким зданием в городе (Miškinis 2002, 2, 136). Схожий случай упоминает епископ Мотеюс Валанчюс (1801–1875): «В 1719 году, когда власти разрешили еврейским старейшинам установить синагогу в городе Плунге, они дали понять, что она не должна быть равным по высоте католическому храму. Когда евреи построили здание синагоги выше костела, приходской священник Плунге хотел уменьшить высоту, снеся крышу. Чтобы этого не случилось, евреи взяли на себя обязательство выплачивать ему по 30 *тимп*<sup>2</sup> в год, пока здание синагоги будет оставаться такой высоты» (Valančius 1972, 152). Эти жалобы приходских священников Эйшишкес и Плунге показывают, что в Литве не всегда соблюдались средневековые законы, ограничивавшие высоту синагог.

Архитектура синагог описана в поэме Адама Мицкевича (1798–1855) «*Пан Тадеуш*»<sup>3</sup>, опубликованной на польском языке в 1834 г. Поэт упоминает типичные наружные детали деревянной синагоги, характерные для Литвы: крыша с крутыми скатами, женский балкон, галерея колонн и арочные окна.

<sup>2</sup> *Тимпа* – монета, которая была в обращении с 1663 по 1766 гг.

<sup>3</sup> «Пан Тадеуш, или последний наезд в Литву. Шляхетская история 1811–1812 годов в двенадцати книгах, писанная стихами».

Мицкевич сравнивает с синагогой здание корчмы; он описывает старую корчму, одна часть которой представляет собой общий зал с небольшими комнатами для отдыха, а другая часть предназначена для отдыха лошадей путешественников:

*Постройка новая была обычным зданьем,  
Но стиль другой корчмы не обойдешь вниманьем.  
Тот стиль придуман был, наверно, тирским зодчим,  
Евреи развезли его по странам прочим,  
И перешла в Литву к нам их архитектура,  
Родному зодчеству чужда его натура.*

*Фасад корчмы – корабль, а тыл подобен храму,  
Воистину ковчег! Не оберешься гаму!*

*[...]*

*Напоминает храм святыню Соломона,  
Которая была еще во время оно  
В Сионе образцом прекраснейшего храма,  
А возвели ее искусники Хирама.  
Так строят хедеры евреи и поньне,  
Стиль одинаковый везде: в корчме, в овине,  
На крыше задранной – и доски и рогожа,  
С еврейским колпаком такая крыша схожа!  
Стропила над крыльцом и, может быть, штук сорок  
Колонн из дерева – искуснейших подпорок,  
Полупрогнвишие и срубленные криво,  
Красуются они, как зодческое диво.  
Такого зодчества не ведала Эллада,  
С Пизанской башнею искать в них сходства надо!  
А над колоннами – изогнутые своды:  
Наследье готики, что пощадили годы.  
Порадуешься ты искусному узору,  
Что вырубил топор, резцу такие в пору!  
Точь-в-точь еврейские подсвечники кривые,  
И шарики на них нацеплены такие,  
Как щипсы на лбу еврея в синагоге,  
Когда в часы молитв он думает о боге.  
(Мицкевич 1968, 511)*

Похожая «еврейская корчма», которую Адам Мицкевич сравнивал с синагогой, была обнаружена во время экспедиции 2009 года в Опшяны, которую организовал Еврейский культурно-информационный центр в Вильнюсе (фото 1).



Фото 1. Дом в Опмянах. Главный зал и комнаты для ночлега находятся в передней части дома у дороги, а комнаты для лошадей — в задней части дома. 2009. Фото автора.

Деревянные синагоги с высокими крышами пирамидальной формы, флигели и небольшие пилоны различной формы, балконы и колоннады привлекали внимание путешественников. Начиная с 1871 г. археолог и этнограф Зигмунт Глогер (1845–1910) несколько раз путешествовал по Неману из Гродно в Каунас, собирая этнографический материал, исследуя берега реки и осматривая расположенные там населенные пункты. В 1903 г. он опубликовал свои заметки (Gloger 1903). В одной из записей Глогер упоминает синагогу в Юрбаркасе:

*«Те, кто приезжает в Юрбарк по реке Неман, видят издали не церковь, выступающую из-за домов и деревьев, а скорее знаменитую старую деревянную синагогу... Поскольку время было перед закатом, мы сразу же пошли фотографировать этот замечательный древний деревянный памятник архитектуры. Синагоги в Литве и России были своеобразны и в прошлые века: высокие, изысканно украшенные портиками и козырьками, поддерживаемыми резными колоннами. С XVII–XVIII вв. сохранился десяток таких синагог. Самые известные из них были в Юрбарке, Заблудове, Волпе и Подгребнице. Схожие Божьи дома когда-то существовали во всех самых густонаселенных городах, где проживали евреи, но время и огонь уничтожили сотни из них. А те, которые все еще существуют, не всегда фотографировались. Поэтому людям доброй воли было бы очень желательно нарисовать их, изобразив каждую деталь, или сфотографировать все литовские синагоги» (Gliogeris 1992, 112).*

Зарождение охраны памятников культуры в Литве связано с деятельностью графа Евстафия Тышкевича (1814–1873), пионера литовской археологии, историка и коллекционера. В 1855 г. он учредил в Вильнюсе Временную археологическую комиссию по изучению прошлого, а также для сбора и хранения литовских древностей. При комиссии был основан Музей древностей. Члены Комиссии организовывали сбор артефактов во время путешествий по Литве. В начале XX в. начались первые реставрационные работы. В 1902–1912 гг. были отреставрированы костелы Св. Анны и Архангела Михаила. В 1905 г. частичные консервационные работы начались в замке в Тракай. Остатки Верхнего замка Вильнюса были сохранены благодаря усилиям Литовского научного общества, созданного в 1907 г., а Общество друзей науки, действовавшее в Вильнюсе с того же года, занималось вопросами сохранения польского наследия.

На рубеже XIX–XX вв. еврейская интеллигенция Российской империи достаточно небрежно относилась к собственному культурному наследию. В 1878 г. художественный критик Владимир Стасов (1824–1906), ознакомившись в Париже с коллекцией ритуальных иудейских предметов, собранных дирижером оркестра Наполеона III Исааком Штраусом (1806–1888), стал призывать российских коллекционеров собирать еврейское наследие и создать еврейский музей (Стасов 1879, 259). Израильский историк Вениамин Лукин отмечает, что тогда приглашение Стасова не нашло поддержки среди евреев: «В то время новая еврейская интеллигенция, создатели и потребители светской национальной культуры еще не сформировались, а ассимиляция еще не вызывала враждебной реакции со стороны еврейского сообщества, поэтому идея создания еврейского музея казалась неактуальной и не получила практической поддержки со стороны еврейских активистов и меценатов» (Лукин 2004, 57–58).

Историк и политик Семён Дубнов (1860–1941) также предлагал еврейской интеллигенции изучать свою историю. Он предлагал создать Русское еврейское историческое общество, со своей типографией, архивом, музеем и периодическим изданием. Он призывал собирать, записывать и копировать исторические материалы (Dubnow 1996, 232–242). В Вильнюсе идеи Дубнова были хорошо известны: он жил здесь несколько лет, в 1903 г. участвовал в открытии хоральной синагоги, в 1925 г. — в открытии Еврейского исследовательского института (YIVO), в 1931 г. — в открытии Каунасского еврейского музея и т. д.

В начале 1910-х годов реакционная политика царского правительства привела к тому, что ради сохранения идентичности, еврейство стало все больше интересоваться собственным культурным наследием. Писатель С. Ан-ский (Шлоймэ-Занвл Раппопорт, 1863–1920) был первым, кто подхватил идеи Стасова и Дубнова. Интересовавшийся ранее в основном устным еврейским фольклором, С. Ан-ский осознал необходимость расширения области исследований и с 1912 по 1914 г. организовал три экспедиции по еврейским местечкам. Участники экспедиции собирали еврейские фольклорные и этногра-

фические материалы, покупали предметы быта, фотографировали и описывали синагоги и кладбища<sup>4</sup>.

Статьи Дубнова и экспедиции Ан-ского вдохновили еврейскую интеллигенцию на создание в 1913 г. в Вильнюсе Общества любителей еврейской старины. С самого начала члены Общества преследовали четкую цель — создать Еврейский музей и таким образом, путем экспедиций, специально собирали для него экспонаты. Еврейский музей был открыт в Вильнюсе в январе 1914 г. К сожалению, начало Первой мировой войны положило конец деятельности Общества, а почти все экспонаты и записи, хранившиеся в музее, были уничтожены. Название одного из отделов музея — архитектуры, прикладного искусства и ремесел — говорит о том, что в центре внимания музея также были синагоги (Залменсон 1914, 34–35). Известно, что члены Общества фотографировали синагоги и кладбища, но сегодня невозможно установить, проводились или нет какие-либо исследования, обмеры и описания синагог.

### ***Вильнюсский край в межвоенный период***

В конце 1918 года, после того как немецкая армия покинула Вильнюс, город ненадолго оказался в руках польских националистов. В 1919 г. некоторое время просуществовала Литовско-Белорусская Советская Социалистическая Республика (Литбел). Коммунисты были вновь вытеснены польскими войсками, и 10 июля 1920 г. Вильнюс ненадолго стал частью Литвы. 24 марта 1922 г. польский парламент официально присоединил Вильнюсский край к Польше.

Несмотря на то, что политическая ситуация постоянно менялась, еврейская культурная жизнь продолжалась. Она активизировалась, особенно после того, как С. Ан-ский покинул большевистскую Россию и переехал в Вильнюс. В 1919 г. благодаря усилиям Ан-ского в Вильнюсе было создано Еврейское историко-этнографическое общество и восстановлен Еврейский музей (Lunsky 1996, 312; после смерти Ан-ского назван Историко-этнографическим музеем им. С. Ан-ского). Сотрудники музея собрали много ценных экспонатов (3 тыс. предметов и более 100 тыс. других ценностей), но синагогам было уделено мало внимания (Goldšmitas 1939, 190–194). Интерес к архитектуре синагог ограничивался фотографиями.

Поиск статей в прессе 1920-х–1930-х гг., опубликованных в Вильнюсе на польском, русском и литовском языках, посвященных анализу архитектуры синагог в Вильнюсском крае, не увенчался успехом. Но иногда появлялись сообщения информативного характера. Так, согласно газете *Vilniaus žinios* в начале XX в. в Вильнюсе было 97 еврейских молитвенных домов (*Vilniaus žinios* 1905). Два десятка статей о вильнюсских синагогах были опубликованы в энциклопедиях на разных языках, а также в газетах на иврите и идише. Хей-

---

<sup>4</sup> За этот период Ан-ский со своими коллегами-единомышленниками посетили более 70 *штетлов*, собрали более 700 предметов, несколько сотен старинных документов, мемуаров и писем, записали несколько тысяч пословиц, поговорок и афоризмов, сделали около 1500 фотографий и несколько тысяч рисунков. Об экспедициях С. Ан-ского см.: Ан-ски 1915; Раппопорт 1917; Belinfante & Dubov 1992; Gonen 1994; Сергеева 2003.

кель Лунский (1881–1942/43), последователь Ан-ского, в книге *«Из Вильнюсского гетто: наброски и рисунки»* (1920) (на идише), а также в четырех номерах газеты *Ha-tsfirah* (1921) (на иврите) упоминал 80 частных молитвенных домов (*клойзн*), описал Большую синагогу в Вильнюсе и *шульбойф* (Lunsky 1920, 57–58). А в 1939 г. был издан путеводитель Залмана Шика по Вильнюсу и его окрестностям на идише под названием *«1000 лет Вильне»* (Shik 1939). В него вошли описания нескольких синагог.

В 1925 году в Вильнюсе был основан Еврейский научный институт (YIVO). В институте действовал Музей истории еврейского театра, в 1929 г. был основан Музей просвещения и психологии (Web, 1991, 81). Институту был передан фольклорный архив Историко-этнографического музея им. С. Ан-ского. Сотрудники института собирали материалы и планировали создать музеи педагогики, искусства и этнографии, музеи спорта и музеи литературы; архитектура синагог вновь была забыта. Во время Второй мировой войны почти все коллекции Еврейского научного института были разбросаны или уничтожены: в 1940–1941 гг. в здании хозяйствовала советская власть; после нацистской оккупации штаб рейхсминистра А. Розенберга начал систематический вывоз культурных ценностей и документов в Третий рейх, а показавшиеся менее ценными документы, газеты и книги, сжигали или использовали для вторичной переработки на бумажной фабрике в Науйой-Вильне, пригороде Вильнюса.

### ***Литовская Республика в межвоенный период***

Начало исследования синагог в независимой Литовской Республике датируется 1925 г. Это было исследование синагоги в Вилиямполе<sup>5</sup>. Барочная синагога в Вилиямполе (Слободке) была построена в 1772 г. двумя братьями: раввином Моше Соловейчиком и купцом Авромом Соловейчиком. Это была первая каменная синагога в Каунасе и его окрестностях. Синагога сильно пострадала во время пожара 1892 года — ее крыша сгорела и обвалилась, но царские власти помешали ее восстановлению. В 1925 г. синагога была описана архитекторами Миколасом Сонгайла (1874–1941) и Моисеем Блохом (1893–1942), а также инженером Леоном Ожинским. Были сделаны ценные открытия, составлен инвентарь, и направлено обращение в Государственную археологическую комиссию с просьбой объявить, что этот объект не может быть снесен<sup>6</sup>. В то время в литовской культуре, которая основывалась на христианской идеологии и традиции национального романтизма, существовало сильное различие между «своим» и «чужим» наследием, и это различие только сейчас начало стираться. Государственная археологическая комиссия приняла решение снести синагогу в Вилиямполе, которая долгое время не использовалась и часто затапливалась. Здание было разрушено в 1930 г.

<sup>5</sup> Документы по исследованию синагоги в Вилиямполе и соответствующие фотографии хранятся в Центре культурного наследия.

<sup>6</sup> Государственная археологическая комиссия была создана в 1919 г. Она работала вяло и была ликвидирована в 1934 г. (Valstybės archeologijos komisijos įstatymas 1919 [Закон о государственной археологической комиссии 1919 г.]).

Фото 2. Руины Вилиямпольской синагоги, 1920–1925 гг.  
Центр культурного наследия (Вильнюс).

Историк-искусствовед Паулус Галауне (1890–1988) был одним из первых, кто обратил внимание на архитектуру синагог. В богато иллюстрированной монографии *«Народное творчество Литвы»*, опубликованной в 1930 г., одна глава посвящена общему описанию устройства и декору синагог (Galaunė 1930, 143–154). Галауне высказал мысль о том, что архитектура синагог представляет собой смесь архитектуры, характерной для деревянных костёлов и дворянских усадеб Литвы: «Если бы мы не обратили внимания на еврейские синагоги, мы бы сказали отнюдь не достаточно о литовской архитектуре..., потому что они – не что иное, как отголоски развития литовской архитектуры» (Galaunė 1930, 143). По словам Галауне, архитектурные особенности синагог возникли из элементов местной архитектуры и декора. Позднее эта идея получит дальнейшее развитие среди современных архитекторов и искусствоведов. Однако в тексте Галауне встречаются такие определения синагог, как «странные», «мрачные, но величественные» и имеющие «своеобразную конструкцию» (Galaunė 1930, 146). Мысль Галауне была вполне естественна для Литвы, переживавшей национальный подъем.

Следует отметить, что Галауне не изучал архитектуру синагог на местности. В своей монографии он использовал старые рисунки и фотографии и опирался на мнения других авторов, которые, как видно из работы Галауне, произвели на него сильное впечатление. Он цитирует в частности статью историка Максимилиана Сыркина (1858–1928?) о белорусских деревянных синагогах, в которой автор утверждал, что еврейская архитектура тесно связана с архитектурой того места, где жили евреи, и что «еврейский стиль в искусстве проявляется только в форме переработки и адаптации к еврейскому вкусу всего, что они видят вокруг себя» (Galaunė 1930, 146).

Истоки архитектуры литовских деревянных синагог искал художник, писатель и искусствовед Витаутас Бичюнас (1893–1943). Он утверждал, что синагоги приняли архитектурные формы идолопоклоннических святилищ:

*«Образцы наших старых деревянных сооружений (старые деревянные костёлы, колокольни, клетки, синагоги) действительно своеобразны. <...> Появление евреев в Литве практически совпало с принятием христианства. <...> Старые литовские идолопоклоннические сооружения исчезли. Но их архитектурные формы не пропали навсегда. Первые христианские храмы в Литве не могли иметь никакого сходства с идолопоклонническими сооружениями, но их формы смело присвоили еврейские синагоги. <...> Нет никаких сомнений в том, что старые еврейские синагоги в Литве переняли свои архитектурные традиции от литовских идолопоклоннических сооружений времен Ягеллонов. Глядя на старые литовские синагоги, мы видим черты, которые сильно отличаются от характеристик жилых домов. Они выделяются оригинальной архитектурой с многочисленными навесами, которые позже начинают появляться в старых деревянных костёлах» (Vičiūnas 1928, 1247, 1250).*

В отличие от Галауне, Бичюнас не считал, что архитектура синагог брала начало от костёлов или жилых домов. Он скорее утверждал, что архитектура, как деревянных синагог, так и деревянных костёлов, развивалась параллельно и возникла из древней «идолопоклоннической» архитектуры, и что костёлы заимствовали у синагог разнообразные флигели с навесами. Это интересное наблюдение Бичюнаса не нашло никакого отклика у тогдашних исследователей синагог, хотя в 1933 г. он выступил с публичной лекцией по архитектуре и стилю литовских синагог, на которой демонстрировал фотографии и рисунки (Vičiūnas 1933, 5), а также опубликовал два обзора литовских синагог в газете *Di Yiddishe Shtime* («Еврейский голос»).

Паулюс Галауне преподавал историю искусств, народное творчество и музейное дело в Университете Витовта Великого и поощрял своих учеников, особенно евреев, проявлять интерес к еврейскому искусству. К деятельности Галауне присоединился Аугустинас Янулайтис (1878–1950), заведующий кафедрой истории юридического факультета того же университета. Он поручал своим студентам писать дипломные работы на основе сведений из старых *пинкасов*. Семинарские работы студентов, учившихся у Галауне и Янулайтиса хранятся в Национальном художественном музее им. М. К. Чюрлёниса (НХМ, R-1499 – R-1508). Некоторые из этих работ носят скорее исторический характер и посвящены украшению и орнаментам синагог, возникшим в древние времена, в то время как другие описывают отдельные синагоги Литвы, например в Юрбаркасе, Лаздияй, Паневежисе и Пренай. Первая группа написанных работ основывалась на литературе, которая была доступна в Литве в то время. Наиболее популярными источниками были *Jüdisches Lexikon*, опубликованный в Берлине в 1927–1930 гг., и статья Паулюса Рома-

нова, состоящая из двух частей, под названием «Еврейская живопись и искусство в древнем мире», которая была опубликована в газете *Di Yiddishe Shtime*. Вторая группа студентов описывала синагоги такими, какими они их видели, изучали их конструкцию, рисунки и надписи, которые они там находили, разговаривали с местными раввинами и горожанами о строительстве синагог<sup>7</sup>.

Студенты, описавшие литовские синагоги, а именно Шева Штокайте, Ч. Голдбергайте, Мина Швабскайте и Ицикас Зингерис, правильно использовали специальную терминологию, такую как *арон-кодеш*, *бима*<sup>8</sup>, точно идентифицировали объекты, изображенные в декоре синагог (использовали такие слова, как *менора*, *левиафан*, *этрог*, *лулав* и т.д.) и сцены из Ветхого Завета (Жертвоприношение Исаака, гробница Рахили, гробница Авраама и т.д.); они также копировали, читали и переводили надписи, найденные в синагогах.

Шева Штокайте (НХМ, R-1500), написавшая о синагоге в Юрбаркасе, точно воспроизвела и перевела еврейские надписи на стенах синагоги, *арон-кодеша* и других предметах. Штокайте также упомянула цвета и дала подробные описания отделки купола *бимы*, *арон-кодеша* и стен синагоги. В своей статье Штокайте упомянула, что разговаривала с раввином синагоги в Юрбаркасе, который указал, что датой постройки синагоги был 1781 г. (а не 1790, как продолжают утверждать большинство публикаций до сих пор).

Имена строителей, плотников и художников литовских деревянных и каменных синагог в основном неизвестны, потому что интерьеры синагог не сохранились. Идея Паулюса Галауне и Витаутаса Бичюнаса о том, что синагоги в основном украшались литовскими мастерами, до сих пор жива. Студенческие работы пролили свет на важные факты и несколько имен. Шева Штокайте упоминает Тевье Каца, мастера из Каунаса, который сделал *арон-кодеш* для синагоги в Юрбаркасе, чье имя было на *арон-кодеш* (Кац не смог украсить всю синагогу в Юрбаркасе — он умер) (НХМ, R-1500, 9). Студент, который не указал свое имя, описал декор, резьбу и настенные росписи синагоги в Лаздияй и упомянул, что местный столяр Самуил из Лаздияй создал *арон-кодеш* и *биму* для синагоги, а стены были расписаны евреем из Каунаса (НХМ, R-1503). Описание синагоги в Пренай, сделанное Ч. Голдбергайте, также содержит много важной информации. Она отмечала, что дата на *арон-кодеш* в синагоге в Пренай, сделанном в стиле рококо и украшенном виноградом, арфами и вазами, позволяет датировать его 1740 г., а надпись рядом с датой гласит: «Это моя работа, и я, Шимшон, сын Иегуды-Лейбы, горжусь

<sup>7</sup> Работы из хранилищ Национального художественного музея имени М. К. Чюрлёниса (НХМ): Goldšteinaitė, E. 27.05.1931. *Žydu ornamentas*, 7 p., R-1499; Grinblatas, Natanas. 1933. *Taryba žydu sinagogose*, 10 p., R-1501; Kaplanas, Izrelis. 12.12.1933. *Altoriai žydu sinagogose*, 10 p., R-1502; Movšaitė, Šul. 28.02.1936. *Žydu ornamentika*, 16 p., R-1505; Stražas, A. 07.06.1937. *Sinagogų ornamentika*, 26 p., R-1506; Puneris, M. 14.05.1937. *Žydu ornamentas*, 5 p., R-1507; Halperinas F, *Žydu ornamentika*, 12 p., R-1507.

<sup>8</sup> Сегодня в литовских статьях о синагогах в местной периодике мы все еще можем столкнуться с непрофессиональным использованием терминов, когда синагога называется «еврейской церковью», *арон кодеш* — «алтарем», *бима* — «кафедрой», «месса в синагоге проводится в субботу» и т.п.

ею». Кроме того, надпись на стенах синагоги в Пренай показывает, что они были разрисованы в 1782 г. «художником Йохананом» (НХМ, R-1504, 3). Сегодня мы не сможем проверить все даты и имена авторов, упомянутые в работах студентов, потому что синагоги либо не сохранились, либо их интерьер был полностью уничтожен.

В семинарской работе Мины Швабскайте и Ицикаса Зингериса (НХМ, R-1508) о Паневежской синагоге также упоминается точная дата постройки синагоги — 1794 г. По сравнению с работами других студентов эта работа имеет наиболее четкую структуру описания и дополнена 10 фотографиями, изображавшими декор синагоги. Описание начинается с истории ее основания, далее рассматривается внешний вид — фундамент, стены, окна, двери и крыша, в том числе интерьер — проектный план, потолок, пол, *бима*, *арон-кодеш* и *менора*. Студенты также искали сходство между Паневежской синагогой и литовским народным творчеством.

В межвоенный период в Шяуляй активно действовало Общество региональных исследований «Аушра». Общество изучало не только костёлы и усадьбы, но и синагоги. В их экспедициях принимали участие, как литовцы, так и евреи, в том числе лингвист Хацкель Лемхен (1904–2001), фотограф Стасис Вайткус (1907–1989), этнограф Стасис Брашишкис (1896–1989) и художник Герардас Багдонавичюс (1901–1986). Они сделали обмеры и описали синагоги в Пакруоис и Шаукенай<sup>9</sup>. В 1941 г. синагога в Шаукенай была описана историком и реставратором Юозасом Пятрулисом (1904–1975) (ЛНБ, F. 127–147).

В Шяуляйском музее «Аушра» хранится очень важная коллекция наглядных материалов о синагогах Литвы — более 50 рисунков художника Герардаса Багдонавичюса. Рисунки были сделаны между 1930 и 1940 гг. Художник использовал карандаш, тушь и акварель. Рисунки очень подробно изображают экстерьеры и интерьеры синагог, в том числе их украшения. Таким образом, сегодня экстерьеры и интерьеры синагог в Юрбаркасе, Кельме, Кражяй, Пакруоис, Паневежисе, Шаукенай, Шяуляй, Укмерге, Ужвенте, Большой синагоги Вильнюса и др. можно частично восстановить по рисункам художника.

Статья Хацкеля Лемхена о деревянной синагоге в Пакруоис (Lemchenas 1938, 416–421) довольно непоследовательна и не может похвастаться какой-либо системой описания, в отличие, например, от семинарской работы Швабскайте и Зингериса. Тем не менее, описание Лемхена, фотографии Вайткуса и рисунки Багдонавичюса оказали большую помощь в восстановлении синагоги в Пакруоис в XXI в. Основываясь на этих материалах, в 2006 г. искусствовед Сергей Кравцов из Центра еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме сделал виртуальную компьютерную реконструкцию синагоги в Пакруоис<sup>10</sup>. Сама синагога и декор её интерьера были восстановлены в 2017 г. Лемхен писал, что на двери синагоги была указана дата ее постройки — 5161 год (1801 г.). Внутри был редкой красоты *арон-кодеш*, вы-

<sup>9</sup> Описания обмеров синагог в Пакруоис и Шаукенае хранятся в Шяуляйском музее «Аушра».

<sup>10</sup> 3D реконструкцию см.: <<https://cja.huji.ac.il/browser.php?mode=set&id=17526>>



Фото 3. Хацкель Лемхен исследует синагогу Пакруойса, 1938 г. С. Вайткус.  
Шяуляйский музей «Аушра».

резанный из дерева и расписанный не местным мастером. В 1895 г. синагога была перекрашена, а рисунки были обновлены местным мастером. Автор отмечал, что в мужской половине новый мастер ничего не делал, только обновил цвета, а в женской он нарисовал поезд. Лемхен обращал внимание на то, что в 1801 году в Литве не было поездов (первая железная дорога в Литве была построена в 1851 году), поэтому первые декораторы не могли нарисовать поезд в синагоге. Автор сообщал, что поезд был нарисован в женской, а не мужской половине, потому что «здесь мастер чувствовал больше свободы для творчества» (Lemchenas 1938, 419). Таким образом, в дополнение к описанию синагоги в Пакруоис, Лемхен также проанализировал и сравнил периоды, когда создавался ее декор и развеял миф ХХI века о ясновидящем художнике, который нарисовал поезд до его появления.

В 1931 г. Еврейское историко-этнографическое общество Литвы создало Еврейский этнографический музей и архив в Каунасе. В нём были собраны различные документы, рукописи, гравюры, книги, фотографии и записанный фольклор. На собрании Общества, состоявшемся в 1937 г., помимо сожалений о том, что фонды музея были очень ограничены, обсуждалась необходимость запечатлеть облики местечек и сохранять старые синагоги, поскольку, по словам докладчика Натанаса Йонасевичюса, «там происходят серьезные изменения» (Jonasevičius 1938, 5). К сожалению, эта работа так и не началась.

Ситуация с исследованием синагог в межвоенной Литве может быть обобщена словами архитектора Альгирдаса Мошинскиса (1905–1991). В 1937 году он писал: «Синагоги и мечети с научной точки зрения не изучены нами; они не упомянуты и вообще не включены в наши работы, опубликованные за рубежом; в то время как, например, мы часто встречаем польские исследования такого рода» (Mošinskis 1937, 923–924). Журнал *Technika ir Ūkis* («Техника и хозяйство»), издаваемый в 1929–1940 гг. Литовским обществом инженеров и архитекторов, не опубликовал ни одной статьи об архитектуре синагог; а регулярно писавший в журнал инженер и архитектор Юргис Гетнерис (Getneris 1938, 108–117), который подчеркнул роль костёлов и колоколен в формировании планов, панорам и структуры литовских местечек, ни словом не упомянул о стоящих рядом синагогальных комплексах.

Галауне первым рассказал о разрушении наследия и продаже ценностей за рубеж в своей статье, состоящей из двух частей, под названием «О судьбе древних памятников из нашего прошлого» (Galaunė 1926), опубликованной в 1926 г. А в работе «Народное творчество Литвы», опубликованной в 1930 г., он говорил о сохранении и правильном восстановлении старых архитектурных сооружений. Галауне рассматривал также проблемы, связанные с неправильным восстановлением синагог:

*«Некоторые деревянные синагоги были снесены «из-за их старости» и уступили место новым, иногда каменным синагогам, которые не могли похвастаться отличительными внешними чертами. Другие были по той же причине «восстановлены» или, скорее, ограблены, лишены того, что в них было особенного. Время от времени их конструкция искажалась; крыльца, галереи, балконы, угловые башни и особенно небольшие украшения, которые кажутся «ненужным балластом» в эпоху позитивизма искорверканы и разрушены» (Galaunė 1930, 143).*

Следует отметить, что Галауне пытался превратить архитектурное сооружение в статичный и неизменный объект. Он стремился вернуть любое строение, которое изменилось с течением времени, в его прежнее состояние, чтобы строение могло обрести свой *оригинальный, первозданный* вид.

В начале 1930-х гг. в Литве активизировалось строительство, что привело к трансформации исторического пространства городов и разрушению старых ландшафтов. Часть литовской интеллигенции 1920-х – 1930-х гг. и духовенство не всегда осознавали и ценили уникальность старой деревянной архитектуры. С ростом числа верующих в приходах старые деревянные костёлы сносились и возводились неоготические каменные храмы, которые в то время были очень популярны<sup>11</sup>. Та

<sup>11</sup> В 1933 году был снесен деревянный костёл в Кернаве, построенный в 1739 г. В 1938 г., когда планировалось снести церковь в Плунге, архитектор Альгирдас Мошинскис написал, что это «типичное явление для нас: по мере роста прихода и необходимости строительства нового более крупного костела старая обречается на разрушение и «разграбление». В результате часть его художественной ценности неизбежно исчезнет. [У нас] нет уважения к прошлому, к традициям» (Mošinskis 1938, 273).

же тенденция преобладала в отношении деревянных синагог. Многие из них были заменены каменными зданиями. Костёлы, синагоги и другие исторические здания были снесены, не будучи даже изученными.

В это же время начались несанкционированные ремонты и реставрации исторических зданий. Большое количество объектов было непоправимо повреждено непрофессиональными реставрационными работами. Статьи о плохо выполненных работах начали публиковаться в тогдашней прессе. Художник Викторас Визгирда (1904–1993) писал: «Многие ценные предметы искусства были также уничтожены различными реставраторами и другими злонамеренными художниками-любителями, которые для того, чтобы нажиться и потакать необразованному вкусу, ярко “раскрасили” заново довольно много хороших картин и старых фресок и тем самым навсегда уничтожили ценные произведения искусства» (Vizgirda 1934, 515).

С увеличением числа случаев, когда старая архитектура была снесена или реставрирована любителями, публикации в прессе, призывающие остановить снос исторических зданий и «варварский ремонт», стали все более частыми (Mošinskis 1937, 924). Авторы публикаций единодушно говорили о сохранении и управлении наследием, а также о необходимости издания всеобъемлющего закона об охране древних памятников, запрещающего несанкционированную переделку или снос исторических зданий (в Латвии и Эстонии подобные законы уже были приняты). Временные законы о защите памятников 1934 и 1936 гг., которые действовали до этого, упоминали только «попечительство» над памятниками, и даже не позволял и осмотреть памятник без согласия владельца. По словам Мошинскиса, «попечительство и реставрация фактически зависели от доброй воли граждан» (Mošinskis 1937, 924). Однако закон об охране древних памятников не разрабатывался до 1938 г., а фактически был принят только 20 июля 1940 г. (ЦКН ф.17, оп. 2, д. 7, л. 290–314; Galaunė 1938). За более чем двадцать лет независимости Литвы не было создано ни одного архива памятников архитектуры Литвы, содержащего их описания.

Очень мало внимания уделялось сохранению и управлению наследием национальных меньшинств. В 1935–1940 гг. Отдел охраны памятников культуры Литвы Музея культуры имени Витовта Великого начал инвентаризацию памятников архитектуры. Однако усилия по инвентаризации были в основном сосредоточены на памятниках археологии. На инвентаризации архитектурного наследия настаивал Мошинскис. Такая инвентаризация должна была включать синагоги и мечети (Mošinskis 1937, 923–924). А архитектор Блох прямо призывал общественность заниматься охраной зданий синагог. К сожалению, их голоса не были услышаны.

В 1938 г. художник Мстислав Добужинский (1875–1957) подвел итог дискуссии об охране наследия, проходившей в прессе все это время: он предложил принять «закон исторической беспристрастности», согласно которому все то, что «создано в Литве на протяжении веков и обладает истинной художественной ценностью, должно быть защищено независимо от того, какой

стиль представляют памятники или чьи руки их построили». Такие здания имели национальную ценность уже потому что были «освящены временем и стояли на литовской земле» (Dobužinskis 1938, 221).

Благодаря Галауне, Бичюнасу, Мошинскому, Блоху, Добужинскому и др., в конце 1940-х гг. этноцентричный подход к наследию Литвы начал меняться. Их публикации позволили гораздо шире взглянуть на наследие, дистанцировавшись от христианской идеологии и пережитков романтизма XIX в. Но начало Второй мировой войны, Холокост и советский период остановили процесс преодоления разрыва, отделяющего «свое» и «чужое» культурное наследие.

### ***В советской Литве***

В июне 1940 г. Советский Союз оккупировал Литву, и началась национализация. Это коснулось и еврейского культурного наследия: более 200 религиозных зданий — синагог, иешив и раввинских домов — были национализированы. Во время нацистской оккупации в 1941–1944 гг. еврейские музеи в Каунасе и Вильнюсе были закрыты, библиотека М. Страшуна и др. библиотеки были разграблены, а ценности, накопленные в Институте еврейских исследований, были конфискованы.

С 1944 г., со второй советской оккупацией, политика уничтожения памятников культуры была активно продолжена. По иронии судьбы, в то время в Литве не стало разделения между «своим» и «чужим» культурным наследием. В период коллективизации непоправимый ущерб был нанесен всему культурному наследию Литвы, особо пострадали сооружения, связанные с верой и религиозным обучением — костёлы и церкви, семинарии и монастыри, синагоги и иешивы.

В первые десятилетия советской эпохи в работах по архитектуре не найти описания синагог. Большая синагога Вильнюса не упоминалась даже в самых важных исследованиях, посвященных литовскому ренессансу и барокко. Историк архитектуры Алге Янкявичене (1930–2015) первой упомянула нехристианские молитвенные дома в Литве. В 1968 г. в книге «Литовская народная архитектура» (Jankevičienė 1968, 38-53) она писала о деревянных и каменных сакральных сооружениях — костёлах, капеллах, колокольнях, церквях, синагогах, мечетях и кенасах. Основной упор автор делала на описание структуры здания. Она разделила деревянные синагоги на два типа: компактные по объему синагоги лаконичной формы и сложной конфигурации по объему синагоги с богато украшенными фасадами. Архитектор разделяла идею, высказанную Паулюсом Галауне еще в межвоенный период, что конструкция синагог и большинство элементов фасада не отличались от зданий традиционной деревянной литовской архитектуры и сильно напоминали костёлы и клетки, а их стремящиеся ввысь многоярусные крыши и угловые башни фасадов были заимствованы из усадебной архитектуры.

В Советской Литве был создан ряд учреждений, комитетов и комиссий, которые формально занимались изучением, охраной и управлением истори-

ческих и археологических памятников. В 1950 г. начатые «последовательные» работы по спасению архитектурного наследия, привели к разрушению всего комплекса Большой синагоги Вильнюса<sup>12</sup> и многих других исторических зданий. Здания, которые образовывали синагогальные комплексы, такие как *миква'от* (*миквы*), ритуальные бойни и *батей-мидраш* были снесены. Сохранились только здания самих синагог, которые из-за размеров были переделаны в склады, магазины, производственные цеха, спортивные залы, бани, жилые дома, библиотеки и школы. Внешний вид зданий был изменен – чаще всего вырубались более широкие дверные проемы. Переделывались и внутренние конструкции – устанавливались перегородки, разделявшие единое пространство мужских молитвенных залов на отдельные маленькие комнаты. Синагоги утратили свою сакральность и семантическое значение: *аронот-кодеш* были демонтированы, стены – перекрашены однотонной краской, декоративные элементы были убраны. Только три синагоги были включены в список исторических, археологических, архитектурных и художественных памятников республиканского и местного значения, составленный в 1958–1972 гг.: Красная синагога в Йонишкисе (ее крыша была отремонтирована в 1956 г., а в 1981 г. архитектор Аста Мешкаускене провела исследование конструкции синагоги) и комплекс из двух синагог в Кедайняй (Lietuvos TSR kultūros paminklų sąrašas 1973, <sup>385, 389</sup>).

В официальных документах всегда отмечались только положительные достижения в области охраны и управления наследием, но сегодня, глядя на здания в стиле готики, ренессанса и барокко, невозможно различить что оригинальное, а что было создано в советское время в результате реконструкции и реставрации этих зданий. В 1988 году статья историка, искусствоведа и художника Владаса Дремы (1910–1995), опубликованная в журнале *Scyturis* («Маяк»), пролила свет на трагическую ситуацию с охраной и управлением наследием, а также степень разграбления художественных ценностей (Drėma 1988). Всесторонний анализ управления архитектурным наследием за период 1940–1990 гг. был проведен искусствоведем Эдитой Ряубене в 2003 г. в диссертации «Сохранение литовского архитектурного наследия (1918 – 2000-е гг.): правовые возможности и результаты реализации» (Riaubienė 2003). Изучив около 380 документов по реконструкции, реставрации и консервации различных зданий, автор пришла к выводу, что в советский период важным считался только объем, а не качество управления наследием, а любые исследования истории и архитектуры зданий проводились очень поверхностно или не проводились вообще.

### ***В независимой Литве***

В 1990 г. была восстановлена независимая Литовская Республика. В 1993 г. было опубликовано первое научное исследование синагоги. Это была работа о Большой синагоге в Вильнюсе, выполненное Алге Янкявиче-

<sup>12</sup> В 1955–1957 годах синагога была снесена, а на ее месте была построена школа.

не. Позже, в 1996 г., оно было опубликовано в виде монографии и переиздано в 2008 г. (Jankevičienė 1993; Jankevičienė 2008). Эта небольшая публикация описывает историю основания синагоги, ход ее строительства и реконструкции до ее разрушения после Второй мировой войны. Автор опиралась на материалы, хранящиеся в литовских и российских архивах, и представляет множество планов и рисунков. В результате долгих лет работы Янкявичене заложила основы изучения сакральной архитектуры Литвы<sup>13</sup>. Ее метод исследования фокусируется на структуре здания — плане, интерьере и наиболее важных его элементах.

Янкявичене создала Каунасскую школу историков архитектуры, где продвигала метод структурного анализа архитектуры. Одной из ее учениц была Мария Рупейкене, архитектор, которая много работала в области исследования синагог. С 1996 г. Рупейкене опубликовала в различных научных и культурных изданиях более двадцати статей, посвященных структурным и историческим исследованиям синагогальных зданий и анализу стилистики синагог, в которых она продемонстрировала особый интерес к барочным синагогам.

Работа Рупейкене «Исчезающее культурное наследие: архитектура литовских синагог», опубликованная на литовском языке в 2003 г. и на английском в 2008 г., значительно расширила границы исследований и знаний о еврейском культурном наследии Литвы (Rupeikienė 2008). Автор подчеркивала, что здания синагог равноценны сакральным зданиям других религиозных общин с точки зрения формирования планировки, панорамы и «духовной среды» литовских городов. Она представила изменения в архитектуре синагог, которые произошли в период между второй половиной XVI в. (от Большой синагоги в Вильнюсе) до Второй мировой войны, и как они возникали под влиянием различных стилей (ренессанс, барокко, классицизм, романтизм, историзм, модернизм) и литовской народной архитектуры, в том числе католических и православных храмов. Исследователь подчеркнула уникальность литовских деревянных синагог, которые могли возникнуть только в диаспоре.

Параллельно с работами Рупейкене архитектор и урбанист Альгимантас Мишкинис (1929–2015) рассматривал литовские синагоги в контексте малых городов. В 1996 г. он описал синагогу в Юрбаркасе (Miškinis 1992, 63–68). За десять лет, в 1999–2009 гг., Мишкинис издал шесть книг под названием «Городское наследие Литвы и его ценности» (Miškinis 1999–2009). Мишкинис был первым, кто проанализировал архитектуру других этнических общин в контексте литовского градостроительства. Он подчеркивал, что во многих городах не только костёл, но и синагога была доминантой. Его исследование

<sup>13</sup> Исследовательская деятельность Алге Янкявичене охватывала довольно широкую сферу: готические здания, предназначенные для общественных, жилых и оборонительных целей, деревянные усадьбы, колокольни, костёлы и строительные технологии. Автор объяснила типологию и эволюцию архитектуры существующих и не сохранившихся деревянных сакральных сооружений, проанализировала особенности деревянных костёлов, характерные для различных этнических регионов Литвы и раскрыла влияние профессиональных архитектурных стилей на деревянные сакральные здания.

показало, что с точки зрения объема и высоты синагоги в Эйшипшкес, Юрбаркасе и Валькининкай очень похожи на костёлы, расположенные там. Мишкинис скопил уникальную коллекцию изображений городов — около 23 тыс. фотографий и открыток XIX–XX вв., которые в настоящее время хранятся в Национальном музее Литвы.

Исследования синагог проводились местными этнографами и музейными работниками, чей вклад иногда незаслуженно игнорируется. Следует упомянуть, например, Лину Кантаутене и ее исследования синагоги в Расейняй (Kantautienė 2004, 46–53), Генриха Аграновского, Ирину Гузенберг и Илью Лемперта, которые описали синагоги Вильнюса (первое издание их книги вышло в 2005 г., а четвертое — в 2012 г.) (Agranovski, Guzenberg & Lempertas 2012), краеведа Бронисловаса Кериса, который изучал город Векшняй (Kerys 2001).

Исследования Янкявичене, Рупейкене, Мишкиниса и других привлекли внимание ученых, общественных деятелей и чиновников, занимавшихся охраной наследия, к проблеме быстро исчезающих зданий синагог, и изменили стереотипное мышление, сложившееся ранее, когда синагоги считались реликвиями чужой культуры, которые не стоит знать и защищать.

Хотя вышеупомянутые ученые не полагались исключительно на архивные материалы, но и сами проводили полевые исследования и фотографирование, четкая система исследований синагог еще не была сформирована. Еще один шаг к этому был сделан архитектором Юрате Маркевичене. В 2007 году она разработала методологию систематических исследований не только синагог, но и *шульбойфн*. Она подготовила таблицы данных для внешнего и внутреннего осмотра зданий, включая таблицы для осмотра окружающего пространства и территории, а также таблицы для чертежей с измерениями. Несколько десятков студентов Вильнюсской художественной академии и Вильнюсского университета провели всесторонние исследования литовских синагогальных комплексов, используя методологию, разработанную Маркевичене. Полученные данные были обработаны литовскими и израильскими учеными и включены в двухтомное издание «Синагоги в Литве» (Synagogues in Lithuania 2011; 2012). Таким образом впервые синагоги были всесторонне изучены в тесной связи с окружавшим их контекстом — инфраструктурой и ландшафтом, а акцент делался на планировке улиц и соотношении с торговой площадью и костёлом, близость к рекам и построение синагог на возвышенности. Всего в издание были включены сохранившиеся до настоящего времени 96 синагогальных комплексов из 59 литовских городов. Три давно забытые здания деревянных синагог были заново открыты в Йонишкелесе, Трошкунай и Жемайчю-Наместисе.

В это же время в 2011 г. была опубликована монография искусствоведа Аисте Нюнкайте-Рацюнене, в которой были проанализированы символы еврейского традиционного искусства Литвы (Niunkaitė-Račiūnienė 2011). Исследователь систематизировала элементы декора литовских синагог и проанализировала их символику. Ее монография чрезвычайно богата иллюстративным

материалом: было собрано и опубликовано более тысячи фотографий синагог и ритуальных предметов, хранящихся в различных научных учреждениях и частных коллекциях по всему миру.

После восстановления независимости Литвы система охраны памятников культуры была реорганизована. К 1996 г. Литва ратифицировала все международные конвенции ЮНЕСКО и договоры Совета Европы, др. международные конвенции об охране памятников культуры. В 1994 г. начались систематические обмеры и описания синагог. В 1994–1999 гг. архитекторы А. Янкявичене, М. Рупейкене, а также Антанас Рупейка, Бируте Ванагене и др. подготовили архитектурные описания зданий синагог и предложили Государственной комиссии по охране памятников включить около десяти синагог в Реестр недвижимых культурных ценностей Литовской Республики<sup>14</sup>. Гедре Микневичене, Яковас Менделевичус, Нийоле Степонайтите и другие ученые продолжили архитектурные, городские и исторические исследования, которые проводили их предшественники.

Сегодня в Литве 79 каменных и 17 деревянных синагог; 49 синагог или синагогальных комплексов включены в Реестр культурных ценностей. Сейчас в стране есть две действующие синагоги — в Вильнюсе и Каунасе, и молитвенный дом в Клайпеде; остальные здания синагог используются для других целей или пустуют.

Первое десятилетие XXI в. стало трагическим периодом для литовских синагог: в 2005 г. рухнула деревянная синагога в Седе, в том же 2005 г. — синагога из красного кирпича в Йонишкисе с сохранившимся уникальным украшением *арон-кодеш* (восстановлена в 2011 г.), в 2009 г. синагога в Пакруоис сильно пострадала в результате пожара (реконструирована и открыта в 2017 г.); в 2009 г. была снесена синагога в Плунге, а на ее месте был построен магазин с парковкой (фото 4) — еврейская община продала синагогу в Плунге частной компании. Благодаря вмешательству сторонников сохранения исторических зданий была сохранена синагога в Жемайтю-Науместисе, принадлежащая Шилутскому муниципалитету, хотя здание планировалось снести.

Тот факт, что здания синагог разрушались и затем сносились, привел к активному обсуждению проблем сохранения наследия. Увеличилось количество публикаций о реставрации, увековечивании и вводе в эксплуатацию синагог. Археологические исследования комплекса зданий Большой синагоги в Вильнюсе, начавшиеся в 2011 г. получили освещение в прессе<sup>15</sup>. Чтобы привлечь

<sup>14</sup> Документы по синагогам можно найти в Реестре культурных ценностей: <<https://kvt.kpd.lt/#/static-heritage-search>>.

<sup>15</sup> Исследования проводятся общественной организацией «Силы охраны культурного наследия Литвы», которая представляет собой команду специалистов по культурному наследию из Литвы, Израиля и США. В 2011 г. было определено место расположения синагоги и обнаружены фрагменты прилежащих кирпичных зданий. В 2016–2017 гг. были выявлены фрагменты здания общественных бань, принадлежавших еврейской общине, и места расположения двух миква'от. В 2018 г. был исследован периметр Большой синагоги и обнаружена северо-западная стена. В 2019 г. были обнаружены пол синагоги, места, где находились арон-кодеш и бима, и основание бимы. С тех пор, как начались раскопки, шли дискуссии о том, как сохранить память о месторасположении синагоги. С этой целью в 2017 г. в Вильнюсе была проведена международная конференция.



Фото 4. Синагога в Плунге, 2007. Фото автора.

внимание чиновников и общественности к исчезающему еврейскому наследию, здания синагог становились центром различных культурных проектов. Один из наиболее интересных и успешных примеров — 2006 г., когда израильская артистка Адина Бар-Он представила свой аудио-спектакль «Жертва» в синагоге на биеннале в Алитусе<sup>16</sup>. В 2015 году музеолог Моника Жаситене представила 3D-проект «Сохраним синагогу в Швекшне»<sup>17</sup>.

В последние пять лет восстановление синагог в Литве становится определенным трендом. Это связано, в немалой степени, с работой сторонника сохранения исторических зданий и историка Дианы Варнайте. В 2008–2018 гг. она возглавляла Департамент культурного наследия и совместно со своими коллегами разработала технологию реставрации синагог. В течение этого десятилетия Варнайте путешествовала по городам Литвы, убеждала местные общины и мэров городов в необходимости и преимуществах восстановления

---

<sup>16</sup> Когда солнце садилось, из оконных проемов Алитусской синагоги раздавались крики, стоны, вопли, лай собаки и детский крик. Жители и гости города были потрясены таким неожиданным прорывом боли из разрушенного здания Алитусской синагоги.

<sup>17</sup> Реалистичный 3D фильм об эволюции здания был показан на стене Швекшнской синагоги. После показа зрителям была предоставлена возможность сыграть в интерактивную игру: стать «архитекторами» и визуально изменить внешний вид здания синагоги.

синагог и предлагала планы по вводу синагог в эксплуатацию. Работа Варнайте и ее коллег принесла ощутимый результат: восстановлены и введены в эксплуатацию три синагоги в Кедайняй, две синагоги в Йонишкисе, синагога в Мариамполе и старейшая сохранившаяся деревянная синагога в Литве, находящаяся в Пакруоис; в Хоральной синагоге в Вильнюсе прошли ремонтные работы, в том числе была отреставрирована внутренняя отделка; ждут ввода в эксплуатацию отреставрированные деревянная синагога в Жежмаряй и каменная синагога в Калварии; завершаются реставрационные работы Алитусской синагоги и синагоги в Вильнюсе на улице Гелю. В синагогах в Жемайчю-Науместисе и Швекшне также проводятся ремонтные работы. Ожидается, что работы по консервации деревянных синагог в Аланте, Куркляй и Тиркшляй начнутся в 2020 г.

### **Заключение**

В начале XIX века под влиянием идей романтизма в Литве возрос интерес к прошлому, что привело к попыткам создания музеев. Однако романтизм и христианская идеология, которые были частью самоидентификации Литвы, сформировали четкую разделительную линию между «своим» и «чужим» культурным наследием. Анализ публикаций в литовских периодических изданиях 1920-х — 1940-х гг., показывает, что около 90% статей о культурном наследии Литвы и его охране не упоминают наследие других этнических групп. В межвоенной Литве интерес к наследию так и не приобрел государственных форм и был делом отдельных групп. Однако следует подчеркнуть, что до Второй мировой войны в Литве именно неевреи поощряли заботу о еврейском наследии. Сами евреи к наследию относились весьма безразлично, и с их стороны инициативы являлись очень редкими (в 1937 г. на собрании Еврейского историко-этнографического общества Литвы на призыв Натанаса Йонасевиčiusа документировать местечки и сохранять старые синагоги, местные еврейские общины так и не откликнулись). Одна из основных причин этой пассивности было идеологическое разногласие внутри еврейских общин. Сионизм, бундизм, равно как и разные другие социал-демократические и интеграционные движения, не интересовались религией как таковой, а наиболее образованная часть еврейского общества симпатизировала именно этим течениям. Вторая важная причина — это недооценка важности исторического наследия (как и в литовском католическом обществе и вообще в Литве в то время) и желание заменить старые деревянные синагоги новыми.

Первые описания синагог относятся к XVIII в.: они встречаются в исторических документах, например, жалобах на высоту и размер синагог, а позже — в художественных произведениях и путевых заметках. Серьезные исследования синагог начались в межвоенной Литве. Первое было выполнено в 1925 г., когда была описана, измерена и сфотографирована синагога в Вилиамполе. Статьи, опубликованные П. Галауне, Х Лемхеным, В. Бичюнасом, А. Мошинским и др. интеллектуалами, изменили в обществе отношение к тому, что такое наследие и почему его следует защищать. К сожалению, эти

позитивные изменения были прерваны Второй мировой войной и советской эпохой: лишь три синагоги были включены в Список памятников, охраняемых Литовской ССР, и лишь одна статья А. Янкявичене была посвящена общему устройству синагог.

Фундаментальные исследования синагог начались после восстановления независимости Литвы: к зданиям синагог стали применять структурный анализ (А. Янкявичене); методы исторического исследования и стилистического анализа (М. Рупейкене); исследование в контексте городского пространства и развития (А. Мишкинис); сравнительный иконографический анализ внутреннего убранства синагог (А. Нюнкайте-Рачюниене). Стала применяться методология систематических исследований синагог и прилегающей территории (*шувльгойфн*) (Ю. Маркевичене), на основе которой была опубликована двухтомная работа «Синагоги в Литве», в которой обобщается наследие оставшихся в Литве синагог.

До сих пор архитектура литовских синагог изучалась главным образом с точки зрения структуры, истории и стилистики, а новые области исследований все еще ждут своей очереди. Синагога является объектом со множеством смыслов, включенных в сложную семантическую систему. Ждет своего исследователя архитектура литовских синагог с точки зрения поиска духовного содержания, семантики сакральных пространств, семиотических значений синагогальных комплексов и изменений, через которые они прошли (например, как изменилось значение и роль синагоги, когда она для евреев, приговоренных к смерти, превратилась в место заключения). Это будут новые надстройки на уже прочной основе, заложенной предшественниками.

### **Библиография**

- Литовский государственный исторический архив (ЛГИА) ф.525, оп.8, д.667.
- Документы по охране памятников Учреждения охраны памятников культуры, 1934–1949 [в:] *Центр культурного наследия (ЦКН)*, ф.17, оп.2, дд. 7, 8, 50, 60.
- Закон об охране древних памятников, 1938 [в:] *Центр культурного наследия (ЦКН)*, ф.17, оп.2, д. 7, л.290–314.
- Исследовательские документы и фотографии синагоги в Вилиямполе, 1925 г. [документы не классифицированы] [в:] *Центр культурного наследия (ЦКН)*.
- Общество любителей еврейской старины, YIVO Archives, RG. 1.2, д.75, 78.
- Описания обмеров синагог в Пакруоис и Шаукенай [в:] *Шяуляйский музей «Аушра»* [документы не классифицированы].
- Семинарские работы о синагогах студентов Университета Витовта Великого, 1931–1937 гг. [в:] Национальный художественный музей имени М. К. Чюрлёниса R-1499; R-1500; R-1501; R-1502; R-1503; R-1504; R-1505; R-1506; R-1507; R-1508.
- Синагога в Шаукенай, 1941 [в:] Литовская национальная библиотека им. М. Мажвидаса: Фонд рукописей Юозаса Пятрулиса. F127–147.
- Ап-ски С. Письмо в редакцию (о работах этнографической экспедиции) [в:] *Еврейская старина* 1915, №8, с.239.
- Залменсон М. Письмо из Вильны. Еврейский музей [в:] *Рассвет* 1914, №4, с.34–35.

Лукин В. Академия, где будут изучать фольклор (Ан-ский — идеолог еврейского музейного дело) [в:] *Еврейский музей: [Сб. ст.]*. Санкт-Петербург, 2004. с. 57–94.

Мицкевич А. Стихотворения. Поэмы. М.: Худ. лит-ра, 1968. (Биб-ка всемирной лит-ры. Т. 96).

Раппопорт С. От еврейской этнографической экспедиции [в:] *Еврейская жизнь* 30 апреля 1917, с. 33–34.

Сергеева И. Этнографические экспедиции Семена Ан-ского в документах [в:] *Параллели* 2003, №2–3, с.97–124.

Стасов В. После всемирной выставки [в:] *Еврейская библиотека* 1879, №7, с.259.

Agranovski G., Guzenber I. & Lempertas I. Vilnius: 100 Memorable Sites of Jewish History and Culture. 4th ed. Vilnius: Vilna Gaon State Jewish Museum, 2012.

Belinfante J. Dubov I. (eds.) Tracing An-sky: Jewish Collections from the State Ethnographic Museum in St. Petersburg. Amsterdam, 1992.

Bičiūnas V. Paskaita apie sinagogas [в:] *Lietuvos žinios* 1933, #63, p.5.

Bičiūnas V. Lietuviškas stilius [в:] *Trimitas* 1928, #38, p.1247, 1250.

Dobužinskis M. Apie senovės paminklų globojimą [в:] *Naujoji Romuva* 1938, #9, p.221.

Drėma V. Naikinom, nesaugojom, ar atkursim? [в:] *Švyturys* 1988, #22, p.8–10; #23, p.8–10; #24, p.14–15.

Dubnow S. Under the Sign of Historicism [в:] Dawidowicz L. S. (ed.) *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*. NY: Syracuse University Press, 1996, pp.232–42.

Galaunė P. Lietuvių liaudies menas. Jo meninių formų plėtojimosi pagrindai. Kaunas, 1930.

Galaunė P. Paruoštas senovės paminklų apsaugos įstatymas [в:] *Lietuvos aidas* 1938, #144, p.5.

Galaunė P. (Pagielažietis). Prie mūsų praeities senovės paminklų likimo [в:] *Lietuvis* 1926, #36, p.7–9; #39, p.10–12.

Getneris J. Lietuvos miesteliai — mūsų urbanistinės kultūros lyaltiniai [в:] *Technika ir ūkis* 1938, #4–6, p.108–117.

Glogeris Z. Nemunu. Upių slėniais: Kelionės Nemunu, Vysla, Bugu ir Bebru. Vilnius: Mintis, 1992.

Gloger Z. Dolinami rzek. Opisy podróży wzdłuż Niemna, Wisły, Bugu i Biebrzy. Warszawa, 1903.

Gonen R. (ed.) Back to the Shtetl: An-sky and the Jewish Ethnographic Expedition, 1912–1914. Jerusalem, 1994.

Jankevičienė A. Mediniai ir akmens mūro kulto pastatai [в:] *Lietuvių liaudies architektūra*, t. 2, Vilnius, 1968. p. 38–53.

Jankevičienė A. Vilniaus Didžioji sinagoga [в:] *Kultūros barai* 1993, #8–9, p.97–100.

Jankevičienė A. Vilniaus Didžioji sinagoga. The Great Synagogue of Vilnius. Vilnius: Savastis, 2008.

Jonasevičius N. Istorinės etnografinės draugijos susirinkimas [в:] *Apžvalga* 1938, #14, p.5.

Kantautienė L. Apie Raseinių sinagogas, maldų namus rabinus ir kitus tarnautojus [в:] Kantautienė L. (red.) *Raseinių krašto žydai. Dokumentų ir straipsnių rinkinys*. Vilnius: Kronta, 2004. p. 46–53.

Kerys B. Vieškinių kraštas. Bibliografija ir žinio krašto istorijai. Vieškyniai. 2001. [электронная книга].

Lemchenas Ch. Pakruojaus medinė sinagoga [в:] *Gimtasai kraštas* 1938, #19–20, p. 416–421.

Lietuvos TSR kultūros paminklų sąrašas. Vilnius, 1973.

Lunsky H. A Half Year with An-sky [в:] Dawidowicz L. S. (ed.) *The Golden Tradition. Jewish Life and Thought in Eastern Europe*. NY: Syracuse University Press, 1996. p.312–315.

Lunsky H. Na-kloyzim be-vilne, hatsar beit-ha-kneset u-rehov ha-yehydim (Молитвенные дома в Вильно, синагогальный двор и еврейская улица) [в:] *Ha-tsfirah* 1921, #138, am.2; #139, am.2; #140, am.2; #141, am.2.

Lunsky H. Vilner kloyzn, di yidishe gas un der shulhoif (Вильноньский молитвенный дом, еврейская улица и синагогальный двор) [в:] *Fun Vilner geto: geshtalten un bilder (Из Вильнонского гетто: наброски и рисунки)*. Vilne, 1920. z.57–58.

Miškinis A. Jurbarko urbanistinė raida (iki 1940 m.) [в:] *Jurbarkas: istorijos puslapiai*. Vilnius, 1992. p. 63–68.

Miškinis A. Lietuvos urbanistikos paveldas ir jo vertybės. Vilnius: Savastis. 1999, 2002–2009 T. 1–6.

Mošinskis A. Dėl Lietuvos kultūros turtų [в:] *Naujoji Romuva* 1938, #11, p. 273.

Mošinskis A. Lietuvos architektūros paminklų apsauga [в:] *Naujoji Romuva* 1937, #49, p. 923–924.

Niunkaitė-Račiūnienė A. Lietuvos žydų tradicinio meno ir simbolių pasaulis. Vilnius: Valstybinis Vilniaus Gaono žydų muziejus, 2011.

Riubienė E. Lietuvos architektūros paveldosauga (1918–2000): teisinės galimybės ir tvarkymo rezultatai: [Disertacija]. Vilnius, 2003.

Rupeikienė M. A Disappearing Heritage: The Synagogue Architecture of Lithuania. Vilnius: E. Karpavičius' Publishing House, 2008.

Shik Z. 1000 yorn Vilne (1000 лет Вильно), Vilne, 1939.

Synagogues in Lithuania / Ed. by A. Cohen-Mushin, S. Kravtsov, Vl. Levin, G. Mickūnaitė, J. Verbickienė. Vol.1–2. Vilnius: Vilnius Academy of Arts Press, 2010–2012. Vol. 1–2.

Valančius M. Raštai. T.2. Vilnius: Vaga, 1972.

Valstybės archeologijos komisijos įstatymas [в:] *Laikinosios vyriausybės žinios* 1919, #11, p. 1.

Vilnius [в:] *Vilniaus žinios* 1905/01/01, #1, p. 3.

Vizgirda V. Bažnytinio meno muziejus [в:] *Naujoji Romuva* 1934, #184, p. 515.

Web M. Historical Materials about Jewish Education in Lithuania in the YIVO Archives [в:] *Материалы научной конференции «Просвещение и культура евреев Литвы до Катастрофы»*, Vilnius, 1991, p. 79–89.

## Арт-иудаика в украинском культурном пространстве

*Светлой памяти моих учителей и коллег:  
Фаины Сергеевны Петряковой (1931-2002),  
Генриха Иосифовича Фильварова (1927-2015),  
Ирины Анатольевны Сергеевой (1958-2019),  
стоявших у истоков новой научной школы  
еврейского искусства в Украине*

Начало 1990-х гг. открыло широкие горизонты для национального самоопределения Украины. Вся страна в сложных и противоречивых условиях бросилась строить свое будущее, все чаще обращаясь к опыту далекого прошлого, первых послереволюционных десятилетий XX в. Именно тогда закладывались основы новой украинской государственности, разрушенные в последующие десятилетия. Эти руины и пытались отыскать современное поколение. В полной мере это коснулось и украинского еврейства, которое наиболее варварскими и изощренными методами лишилось своих корней, истории и культуры в советский период, не говоря уже о трагедии Холокоста.

С тех пор прошло тридцать лет. За этот период в корне изменился украинский ландшафт еврейской культуры, стертый в предыдущие эпохи аккумуляцией и советизацией. Первое десятилетие независимости Украины эта культура, по сути, собиралась по крупицам ее новыми носителями, преимущественно энтузиастами, а ее первые плоды — научные, культурные, художественные — появились лишь в конце 1990-х гг. Оглядываясь назад на эти три десятилетия и еще дальше — на все столетие украинской арт-иудаики, важно подвести итоги и увидеть ее главные векторы, понять, «где мы стоим?»<sup>1</sup>.

До недавнего времени весь художественный мейнстрим был обращен к еврейскому прошлому, к ушедшему миру восточноевропейской еврейской цивилизации, который сегодня связывают с миром еврейского местечка — *штетла*. В границах бывшей Российской империи этот мир был ограничен чертой еврейской оседлости, где многие стороны жизни застыли в своих традиционных, уходящих к средневековью формах. Особый интерес вызывали первые полевые исследования все еще живой еврейской цивилизации 1920-х — 1930-х гг., которым не довелось увидеть свет ни в красивых многотиражных монографиях, ни в тонких брошюрах. Бурный расцвет еврейского искусства в постреволюционные годы менее чем за десятилетие сменился удручающим закатом, оборвавшим новаторский прорыв еврейского авангарда, и скромные,

---

<sup>1</sup> Арт-иудаикой (с англ. art judaica) принято называть широкую гуманитарную, творческую и производственную сферы, связанные с областью еврейского искусства и визуальной культуры. Как научная область арт-иудаика представляет собой одно из направлений еврейских исследований. Первая попытка осмысления ретроспективы и современной картины украинской арт-иудаики была осуществлена автором почти 10 лет назад, см.: Котляр 2012. Нынешняя статья существенно дополнена и расширена с учетом опыта последнего десятилетия.

но обнадеживающие научные достижения в сфере арт-иудаики и еврейской этнографии. Именно к этому, отчасти исчезнувшему, отчасти забытому наследию и стремилась прикоснуться нынешняя генерация художников и ученых, отрезанных от опыта прошлого.

### **Еврейское искусство в украинском контексте: открывая прошлое**

Рост интереса к еврейскому художественному наследию, его традиционным формам и светскому искусству пробудился еще в начале XX в. Чем больше он развивался, тем интенсивней разрушался многовековой уклад *штетла*, на глазах исчезала, по воспоминаниям одного из основателей украинского искусствоведения Павла Жолтовского, «старая крестьянская Украина» (Жолтовский 2013, 28). В это же время ярко блистал на украинской и западной авансцене еврейский авангард, черпавший свои истоки в народном творчестве и европейском модернизме. Дореволюционные еврейские экспедиции С. Ан-ского (1912–1914) (ил. 1), натурная графика и исследования синагог Г. Лукомского, уникальные фотоматериалы и «черновики» по еврейскому искусству украинских искусствоведов Д. Щербаковского (ил. 2) и упомянутого

Ил. 1. На выставке коллекции ритуальной иудаики, собранной в черте оседлости во время экспедиций Семена Ан-ского. Санкт-Петербург, помещение Еврейского историко-этнографического общества. Фотография 1914 г. В центре (слева направо) руководитель экспедиций С. Ан-ский и еврейский писатель Шолом-Алейхем.

Ил. 2. Данила Щербаковский. Рукописные материалы, рисунки и фотографии по теме «Синагоги и еврейское искусство». Научный архив Института археологии НАН Украины. 1920-е гг.



П. Жолтовского, многочисленные отчеты директоров местных музеев и сотрудников Всеукраинского археологического комитета (ВУАК), под эгидой которого развернулось музейное строительство и исследование памятников народного искусства, свидетельствуют о том, что старая арт-иудаика должна была занять достойное место не только в научном пространстве, но и в витринах украинской культуры (Лукин 2003, Лукін 2017, Котляр 2009). Право на жизнь ей дала советская политика коренизации, поддержавшая развитие национальных культур в 1920-е — начале 1930-х гг. Однако в научной и музейной сферах эта политика вошла в конфликт с реальным подходом ученых на местах, которые в ущерб идеологической повестке больше сосредотачивались на ценностях и популяризации этого наследия. В итоге, после 1933 г. началось свертывание этой политики, разгром и репрессии всей научной среды, которая работала над собиранием и концептуализацией национального искусства (Щербакова 2016).

Материалы, собранные украинскими музеоведами Ф. Молчановским для Бердичевского музея и Г. Брилингом для музея в Виннице, полевые исследования молодых искусствоведов Е. Левицкой, Н. Коцюбинской (ил. 3) и подобные изыскания их коллег как раз и создавали еврейское региональное краеведение и его музейные формы, нередко предполагая использовать для экспозиций старые деревянные синагоги<sup>2</sup>.

Еврейские музеи и коллекции в Одессе (Всеукраинский музей еврейской культуры имени Менделе Мойхер-Сфорима в Одессе, 1927-1941), Киеве (Еврейский музей при Культур-Лиге и собрания исторического музея), Харькове (Музей украинского искусства), еврейские отделы ряда провинциальных историко-краеведческих музеев (Полтавский краеведческий музей, Бердичевский социально-исторический музей), подотделы, экспозиции и собрания многих региональных музеев (Винница, Белая Церковь, Каменец-Подольский, Чернигов, Тульчин и пр.) действительно предвещали бурное развитие новой области — еврейской этнографии, искусства и его исследователей. Более того, выдающиеся украинские искусствоведы, в лице Г. Павлуцкого, Ф. Эрнста, Д. Щербаковского, молодого тогда П. Жолтовского и других справедливо считали еврейское искусство частью украинского художественного контекста, уделяя ему внимание в своих исследованиях в рамках новой концепции украинского искусства<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup>Это планировалось сделать в деревянной синагоге XVII в. города Погребище, см.: НАИА ВУАК 309/6

<sup>3</sup>К примеру, Ф. Эрнст вместе с Д. Щербаковским в «Очерке истории украинского искусства» — плане-концепте первого учебника по украинскому искусству (1925), отводили место и памятникам еврейского искусства. Позже, уже после смерти Щербаковского, Эрнст озвучивал их общее понимание сути украинского искусства и его границ: оно должно было в себя включать творчество украинских мастеров в Украине (мастеров всех национальностей, проживавших в Украине), творчество украинских мастеров, которые работают за пределами Украины, творчество «чужих» мастеров на Украине (очевидно, эмигрантов), а также отдельные художественные произведения, сюжетно связанные с Украиной, см.: Ходак 2009, 266.

Ил. 3. Наталья Коцюбинская. Зарисовки деревянных надгробий  
с еврейского кладбища в городке Гайсин. 1924 г.

Многие студенты и ученики Д. Щербаковского были проникнуты его научной программой и детально исследовали в экспедициях памятники еврейского искусства, руководствуясь методикой своего учителя. Среди них упомянутые Е. Левицкая и Н. Коцюбинская, а также М. Вязьмитина, М. Новицкая, Е. Спасская и др. (Котляр 2014а, 896), исследования которых сохранились в украинских архивах и музеях как драгоценные крупинки стертого культурного слоя. Усилиями ряда ученых они выходят из архивных хранилищ на свет, восстанавливая память о прошлом и обнаруживая зачатки научной школы еврейского искусства, которой не суждено было состояться в те годы из-за репрессий и навешанных ярлыков буржуазного национализма. Эти зачатки проявлялись, прежде всего, в фиксации, собирательстве и скромной аналитике художественных форм, далеко не выходящей за рамки контекстного опи-

сания, систематизации и типологии. Уже тогда существовала дистанция между учеными, носителями традиционной еврейской культуры и, собственно, самой еврейской художественной традицией<sup>4</sup>. Но здесь важно подчеркнуть, что тогда, во второй половине 1920-х — начале 1930-х гг., это была вторая в мире — после польской — научная среда изучения еврейского искусства.

Среди подвижников, задействованных в этом движении были художники Н. Валукинский (ил. 4) и Н. Гвоздецкий — участники экспедиций Д. Щербаковского (Котляр 2014а, 896), студенты-архитекторы Одесского художественного института Э. Мальц и У. Хитер — участники многочисленных экспедиций по черте оседлости от еврейского музея в Одессе (Котляр 2019) (ил. 5 и 6), В. Гагенмейстер и К. Кржеминский — фундатры Каменец-Подольской художественно-промышленной профшколы им. Г. С. Сковороды и разработчики уникальных книжных изданий по украинскому народному искусству, в т.ч. по иудаике (Котляр 2014b), инженер и архитектор Н. Топорков, оставивший после себя коллекцию зарисовок и акварелей традиционной еврейской застройки (Пламеницька 1996), И. Маневич — ценитель еврейской старины, коллекционер и крупный чиновник, который выдвигал инициативу организации еврейского музея в Киеве, и издания собранных им материалов по сакральному и народному искусству (НАИА ВУАК, д. 168, л. 3–4) и многие другие.

Ил. 4. Николай Валукинский. Синагога в Казатине. Рисунок 1921 г.

---

<sup>4</sup> Это становится ясным из общения Щербаковского с еврейскими мастерами в местечках во время экспедиций, см.: НАИА 9, д. 80а, л. 11-12.

Ил. 5. Ушер Хитер (в центре) и Элюким Мальц (справа) среди мацев на еврейском кладбище. Фотография из экспедиции на Волынь и Подолию, 1927 г.

Ил. 6. Одно из помещений Еврейского музея в Одессе с экспозицией рисунков и фотографий Ушера Хитера и Элюкима Мальца с видами еврейских памятников бывшей черты оседлости. Фото 1927 г. (Из еврейской газеты «Эмес», 1928)

Разрозненные и подчас одиночные материалы о памятниках еврейского искусства и художественном ремесле то и дело всплывают в архивах и музеях. Например, обнаруженная в середине 2010-х гг. в фондах Национального художественного музея Украины папка с серией литографий надгробий с еврейского кладбища в Каменец-Подольском, которая, похоже, стала единственным уцелевшим экземпляром этого, известного лишь по библиографии издания (Кржемінський 1926; Котляр 2014b, 1479-1485) (ил. 7). В той же папке хранились редкие снимки евреев-мастеров Барашевского фарфорового завода из собрания бывшего директора Киевского художественно-промышленного и научного музея Н. Беяшевского (НХМУ ф.33, оп.3, л.95) (ил. 8). Это дает новое представление о масштабах, географии и разнообразии еврейского художественного наследия, специфике еврейского художественного ремесла, а также интересе к нему довоенных исследователей.

Ил. 7. Еврейское надгробие 1837 г. в Каменец-Подольском. Литография Костя Кржеминского из альбома «Памятники еврейского искусства на Камениччине. Мацевы: еврейские надгробия» (укр.). 1926 г.

Ил. 8. Старые мастера-евреи — художники и формовщики бывшего Барановского фарфорового завода (село Бараши, вблизи Коростеня) с посудой для собственных нужд. Фото 1932 г.

Если к этому добавить Западную Украину — тогдашние польские и румынские территории, с главными городами-музеями еврейской культуры Львовом и Черновцами и выдающимися подвижниками, такими как историк М. Балабан, коллекционеры М. Гольдштайн (Goldstein 1935) (ил. 9) и М. Райхенштейн (Kravtsov 2015), архитектор, график и художественный критик Ю. Авин (Kravtsov 2010), учредивший Комитет по опеке над памятниками еврейского искусства во Львове, под эгидой которого в 1928 г. открылась большая выставка еврейского искусства во Львове (ил. 10), то картина становится поистине грандиозной. Но весь этот мир начал гибнуть еще в довоенное время — сразу после аннексии этих земель Советским Союзом, принесшим с собой атеизм и классовую идеологию.

Что же касается развития светских форм искусства, и в частности, более умеренных или радикальных модернистских течений, таких как «Общество независимых художников» в Одессе, возглавляемых Я. Переменом, «Культур-Лиги» в Киеве, евреев-бойчукистов в Киеве и Харькове, объединения «Артес» во Львове, то этот художественный процесс был настолько живой и открытый, что его тогда мало кто собирался анализировать и музеефицировать. Сами художники выступали здесь с собственными манифестами. Достаточно вспомнить программные тексты ведущих художников «Культур-Лиги» Иссахара-Бер Рыбака и Бориса Аронсона «Пути еврейской живописи» (1919)

Ил. 9. Максимилиан Гольдштайн рядом со своей львовской коллекцией иудаики.  
Фото 1930-х гг.

Ил. 10. Выставка еврейского искусства во Львове. Из альбома Комитета по опеке  
памятников еврейского искусства. Фото 1928 г.

и «Что такое «Культур-Лига»?» (1920), где авторы глубоко и эмоционально убеждали своих современников в важности формального модернистского языка искусства для выражения еврейского национального характера<sup>5</sup>.

Среди редких знатоков, идеологов и критиков еврейского искусства еще с дореволюционных лет звучали имена В. Стасова, Г. Павлуцкого, выдающегося философа М. Бубера, ведущего еврейского искусствоведа XX в. Р. Бернштейн-Вишницера, Н. Лаврского, А. Эфроса и др., определявших еврейское искусство как самобытную, самостоятельную и значимую область еврейской традиционной и современной жизни. Они же определяли и пути развития национального еврейского искусства и его движения от поэтики «гетто» к новаторству и пластическим (стилистическим) поискам идентичности.

Но голоса эти раздавались преимущественно из России, отдав сферу осмысления своего творчества на Украине самим мастерам. Один из них, Марк Эпштейн, великий художник и организатор художественной студии при «Культур-Лиге», позже еврейского художественного техникума, продержался с национальной программой искусства намного дольше его коллег, сменивших под нажимом пролетарской машины свои амплуа, — вплоть до начала 1930-х гг. (Казовский 2003, 51-57). Он не писал текстов, но внушал ученикам, что в их работах должен выражаться национальный фактор, «чтобы было видно, что писал еврей» (ил. 11). Именно этот тезис определял тогда, как и сейчас задачу выражения идентичности в искусстве.

Однако резкая смена парадигм того времени привела к тому, что творчество евреев, едва вырвавшись из оков гетто, сразу стало преодолевать свои бытописательские традиции и осваивать новые формы, выходя за предметное поле иудаики и искусства в целом в умоглядное пространство метафор, ассоциаций, художественных концепций и универсализма.

Что же досталось нашему поколению от того и более позднего советского времени? Если касаться традиционного искусства и материалов, вышедших в Украине, то это несколько статей и беглых упоминаний об исчезающем мире еврейской художественности. В 1927 г. в сообщении ВУАК была напечатана работа Д. Щербаковского «Памятники искусства в Правобережье» с разделом о еврейском искусстве, где уже в первых строках подчеркивалась важность исследования материальной культуры евреев, гибнущей из-за последствий мировой и гражданской войны, а также постоянных пожаров (Щербаківський 1927, 204-205). Трагическая смерть ученого в 1927 г. не позволила продвинуть в те годы его изыскания. Чуть позднее, в 1930-м г. в журнале «Украина» вышла статья его ученицы, Натальи Коцюбинской «Кое-что о каменецких серебряниках», посвященная техникам и секретам старых еврейских ювелиров (Коцюбинська 1930). Только через два десятилетия после войны начал публиковать материалы своих довоенных поездок П. Жолтовский. В 1966 г. в журнале «Декоративное искусство СССР» он выпустил статью о памятниках еврейско-

<sup>5</sup> Эти манифесты вышли в первой публикации на идиш в 1919 г. в журнале «Ойфганг» (К.: Культур Лиге. Вип. 1). Украинский перевод с сокращениями был напечатан: Казовский 2007, 64–77.



Ил. 11. Преподаватели и ученики Еврейской художественно-промышленной школы в Киеве во главе с руководителем школы Марком Эпштейном (в центре слева). Киев. Фото конца 1920-х гг.

го искусства (Жолтовский 1966). Позднее, в своей книге «Художественное литье на Украине» (1973) он поместил материал о еврейских ханукальных подсвечниках, а в 1988 г. в его посмертном издании о монументальной живописи в Украине XVII–XVIII вв. две страницы было отведено стенописи в деревянных синагогах. К этому добавим упоминания по архитектуре синагог XVI–XVIII вв. в текстах многотомных изданий «Всеобщей истории архитектуры» и «Истории украинского искусства» и нескольких монографий<sup>6</sup>.

Большая часть произведений украинского еврейского модернизма пострадала за «несоциалистическую» форму и национальное содержание и на многие десятилетия была скрыта от общественности, вывезена за рубеж (как коллекция «одесских парижан» Я. Перемена, открытая широкой публике Лесей Войскун), либо просто не пережила классового отбора в искусстве и военного лихолетья. Еврейская составляющая их творчества была нивелирована, а многие имена стерты и вычеркнуты из украинского контекста.

Забывтая и брошенная в советской Украине сфера арт-иудаики перекочевала в зарубежье, где стала объектом широких искусствоведческих обобще-

---

<sup>6</sup> П. Жолтовского вместе с Д. Щербаковским следует считать ведущими украинскими исследователями еврейского искусства в советский период. Подробно о вкладе ученого в эту отрасль и его научной библиографии см.: Котляр 2016.

ний и исследований, закрытых железным занавесом от нашего пространства вплоть до развала СССР. Фундаментальные монографии по истории еврейского искусства, выходявшие с послевоенных лет в Европе и Америке (Ф. Ландсбергера, С. Рот, Л. Гутфельда, Э. Кон-Винера, Э. Розенау, Б. Наркисса, К. и М. Пехоток, З. Амишай-Майзелс, В. Манн и др.), а также специализированные периодические издания в Израиле — журнал *Jewish Art* (издавался Еврейским университетом в Иерусалиме с 1974 по 1998 гг.), сменивший его в 2005 г. *Ars Judaica* (издатель — Университет имени Бар-Илана в Рамат-Гане), а также европейский журнал *Images. A Journal of Jewish Art and Visual Culture* (издается с 2007 г. в издательстве Brill) были неизвестны и малодоступны, хотя в них неизменно фигурировали украинские земли с их еврейским наследием.

Собственно, и сегодня крупные международные форумы по еврейскому наследию и искусству минуют украинское пространство, хотя региональные конференции по иудаике в целом проводятся более-менее регулярно. Огромная часть научной литературы по нашему региону, издаваемая в Польше, США, Израиле и других странах просто «не заходит» в Украину, и этот информационный вакуум сохраняется поныне. Развитие Интернета, еврейских научных и книжных форумов и порталов, вроде *amazon.com*, сайтов зарубежных центров, журналов и международных проектов (Центр еврейского искусства при Иерусалимском университете, «Еврейское наследие Европы» и пр.) отчасти заполняют эту пустоту, но не открывают данную сферу государственным программам и проектам, оставляя ее только как возможность для индивидуальных пользователей<sup>7</sup>. И в этом видится не только несовместимость научных форматов западной и украинской научной школы, но и цивилизационный разрыв. Вместе с тем, еврейское искусство и художественное наследие в Украине, как и прежде, привлекает внимание мировой научной общественности, но, к сожалению, не как зона тесного научного сотрудничества, а в основном как источниковая база.

Однако мир не стоит на месте, и три предыдущих десятилетия все же позволили приблизить к нам ушедший пласт еврейской культуры, реабилитировать многие имена и явления, нарастить пока еще тонкий, но ощутимый слой еврейских музеев, поднять уровень академической иудаики. За это время удалось проложить мосты творчества между прошлым и настоящим, вернуть модернистские достижения евреев в актуальность современного искусства, наметить новые темы и концепции современной арт-иудаики, сделать уверенные шаги навстречу ведущим научным школам еврейской искусствоведческой мысли в Европе, США и Израиле. И эти три десятилетия имеют свою историю достижений, надежд и открытых вопросов.

### **Украинская арт-иудаика сегодня: этапы, перспективы, вызовы**

В конце 1980-х гг. на фоне демократических преобразований в стране началось возрождение национальных общин, а с обретением Украиной независимости — активизировался процесс реконструкции еврейской национальной жизни. В этот период создается множество еврейских объединений, нацио-

<sup>7</sup> The Center for Jewish Art. The Hebrew University of Jerusalem <<https://cja.huji.ac.il>>; Jewish Heritage Europe <<https://jewish-heritage-europe.eu>>

нально-культурных обществ и фондов: Еврейский совет Украины, Ассоциация еврейских организаций и общин Украины (ВААД), Еврейский фонд Украины, Общество еврейской культуры, Еврейская конфедерация Украины, Еврейский конгресс Украины и др., не говоря уже о сети общинно-благотворительных, образовательных и культурно-просветительских центров в крупных городах и населенных пунктах, способствующих развитию еврейской общины и сохранению ее материального наследия. Среди первостепенных задач стало возрождение научной школы по изучению еврейской истории и культуры, а также восстановление синагог как институтов национальной и религиозной жизни. Многие советские художники и искусствоведы обратились к своим корням, стала наращиваться новая, национально мыслящая творческая генерация.

Искусство бывшей черты оседлости, прежде всего, на украинских территориях стало вновь привлекать исследователей. В 1991 г. вышел специальный «еврейский номер» журнала «Декоративное искусство СССР», открывший эту тему для общественности, художников и исследователей (Канцедикас 1991). Его составитель А. Канцедикас также инициировал многотомный проект «Шедевры еврейского искусства», в рамках которого в Москве с 1993 г. один за другим стали выходить тома, посвященные деревянным синагогам, еврейским надгробиям, ритуальному металлу, рукописям и станковому искусству. В Киеве, Москве и Петербурге централизуются усилия по формированию нового научного пространства арт-иудаики: основываются научные и образовательные центры, выделяется круг ученых, изучающих еврейское искусство, выходят сборники научных трудов и специальные издания. И здесь уже трудно говорить изолированно об Украине, т. к. ее еврейское наследие мыслится и изучается гораздо шире — как часть культуры восточноевропейского еврейского ареала. С этого времени почти каждый сезон в Украине работают международные научные экспедиции из Москвы («Сэфер»), Петербурга («Петербургская иудаика») и Иерусалима (Центр Еврейского искусства), которые в сотрудничестве с украинскими организациями документируют сохранившиеся еврейские памятники, собирают фольклор и следы сохранившейся культуры старого еврейства.

Две основные программы в Украине, учрежденные ВААД — Институт иудаики и Комитет по сохранению еврейского наследия (КСЕН), активно работавшие с середины 1990-х до начала 2000-х гг. консолидировали многие научные и общинные силы в регионах. Под эгидой Института иудаики, усилиями его директора Леонида Финберга и большого круга его коллег на протяжении полутора десятков лет проводились ежегодные конференции общей и тематической направленности, где неизменно представлялись исследования по еврейской архитектуре, искусству и материальной культуре. Среди участников этих и других форумов формировалась среда украинских специалистов по многим областям еврейской визуальной культуры: архитектуре синагог (Г. Фильваров, Ю. Лившиц, И. Гельстон, М. Кальницкий, Евг. Котляр, О. Бойко), еврейской мемориальной пластики (Ю. Ходорковский, К. Бойко, А. Корчак), декоративно-прикладному искусству (Ф. Петрякова, И. Сергеева, Т. Романовская,

Н. Левкович, О. Школьная, Л. Байбула), творчеству художников-евреев конца XIX – XX вв. (В. Сусак, Г. Глембоцкая, О. Лагутенко, Г. Скляренко, О. Петрова, И. Рашковецкий, Б. Пинчевская, И. Климова, Ел. Котляр) и др.

Участие в украинских проектах и собственные публикации зарубежных специалистов из стран СНГ и Израиля (в основном наших бывших советских соотечественников) подняли на совершенно иной уровень всю сферу еврейского искусства, тесно связанную с украинским контекстом. Среди них историки, архивисты, историки архитектуры, искусствоведы, культурологи и фольклористы из центра «Петербургская иудаика» (В. Дымшиц, А. Соколова, А. Иванов и др.), Центра еврейского искусства Иерусалимского университета (С. Кравцов, В. Левин), искусствоведов Бар-Иланского университета (Б. Янив, И. Родов, М. Райнер, Ц. Оргад), известные исследователи В. Лукин, Б. Хаймович, Г. Казовский, Л. Войскун, И. Духан, Н. Апчинская, И. Земцова, патриархи исследования синагог бывшей Речи Посполитой, польские историки архитектуры Мария и Казимир Пехотки, руководители и сотрудники Польского общества восточного искусства, а ныне — Польского института мирового искусства (Е. Малиновский, Р. Пятковска, М. Столярска-Фроня, М. Чекановская) и Еврейского исторического института в Варшаве (Э. Бергман) и многие другие исследователи.

Отметим, что одним из первых проектов, который открыл миру иудаику из украинского музейного собрания, в данном случае из Музея этнографии и художественного промысла во Львове, была большая выставка «Сокровища еврейской Галиции», открывшаяся в Музее диаспоры в Тель-Авиве в июле 1994 г. — она длилась полгода. Выставка произвела настоящий фурор для западного мира, вызвав не только зрительский и научный ажиотаж, но и судебные иски потомков бывших владельцев части этой коллекции. Но здесь следует отметить другое. Роскошный основательный каталог к выставке (Harel Hoshen 1996) сопровождался многочисленными статьями ведущих израильских специалистов: историка И. Барталя и искусствоведов Б. Янив, Ш. Цабара, Х. Беньямин и др., среди которых было всего два автора с украинскими, львовскими корнями С. Кравцов, который переехал в то время в Израиль, и сотрудница Музея этнографии и художественного промысла Ф. Петрякова, одна из первых исследовательниц этой коллекции на рубеже советского времени и украинской независимости, очень способствовавшая осуществлению этой выставки. Тем не менее, это все же была встреча израильской научной школы с украинской музейной иудаикой пока на пустующем отечественном научном поле. И это можно считать точкой отсчета и зарождения украинской арт-иудаики как научной отрасли.

Сегодня мы уже можем осмыслить непосредственно украинский опыт научно-исследовательской и музейной деятельности, а также архитектурного и художественного творчества в области арт-иудаики. Лучшим свидетельством академических достижений в этой сфере является хронология защищенных кандидатских диссертаций. Это исследования И. Сергеевой по традиции оформления еврейских общинных книг — пинкасов (Сергеева 1998), Евг. Котляра по исто-

рико-культурному феномену синагог Украины (Котляр 2001), ряд диссертаций об архитектурной застройке еврейских местечек в Галиции (Бойко 2000) и Подолии (Полішук 2002) (здесь важно упомянуть и работу петербургской исследовательницы А. Соколовой 2002), исследования архитектурной типологии еврейских театров Б. Гоя (Гой 2006) и особенностей архитектуры каменных синагог Правобережья О. Бойко (Бойко 2010), обращение к миру штетлов еврейских художников Украины довоенного времени (Ел. Котляр 2011), а также другие темы, которые разрабатываются сегодня аспирантами и соискателями.

В последние годы очертилось несколько направлений в фундаментальных исследованиях еврейских кладбищ (К. Бойко), религиозной утвари и декоративно-прикладного искусства (Н. Левкович), традиции синагогальных росписей (Евг. Котляр). По одному из них, декоративно-прикладному искусству евреев Восточной Галиции была защищена докторская диссертация (Левкович 2016) и издана одноименная монография. Подавляющая часть всех этих работ посвящена реабилитации уничтоженного и забытого наследия, явлений и имен, в том числе и тех, о которых говорилось выше.

Целый ряд исследований В. Лукина, И. Ходак и автора данной статьи возвращают из забвения в украинскую культуру участников довоенного движения и плоды их самоотверженной работы. Эту цель преследовали и первые публикации экспедиционных материалов начала 1990-х гг., фундаментальные исторические путеводители «100 еврейских местечек Подолии», издания библиотеки культурологического альманаха «І» во главе с Т. Возняком, посвященные штетлам Галиции и еврейскому Львову, а так же монографии О. Бойко о синагогах Львова и Б. Хаймовича о росписях сперва черновицкой синагоги (обе книги 2008 г.), а позже и новоселецкой, открытой в 2010 г. (2016), равно как и многие историко-краеведческие издания о еврейской истории и наследии отдельных городов Украины — И. Котлера, М. Полишук (Одесса), Н. Шевченко (Черновцы), В. Меламеда, А. Козицкого (Львов), М. Кальницкого (Киев), Р. Метельницкого (Луцк), Е. Котляра (Харьков), В. Щукина и А. Павлюка (Николаев), А. Лошак и В. Старостина (Днепр), В. Страшевич, Ю. Мариновский (Черкассы) и др. При всем различии профессионального уровня изданий, авторской методологии и направленности на те или иные аспекты еврейской жизни, все они выводят на свет документально-архивные и музейные источники, рассматривая и интерпретируя их в рамках современного взгляда на региональную историю еврейства, где доминирует хронологический подход, описание и попытки реконструкции еврейской жизни на исторической карте города. Целый ряд из указанных изданий фактически является путеводителями с проложенными еврейскими маршрутами.

Из последних масштабных проектов, связанных с архитектурно-художественным наследием, следует отметить большой двухтомный каталог по синагогам Волини (2017), подготовленный ведущими израильскими специалистами по еврейской архитектуре С. Кравцовым и В. Левиным (Центр Еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме) на основе многолетних экспедиций и работы в архивах разных стран (Kravtsov, Levin 2017). Рабо-

та такого масштаба современным украинским специалистам и институциям, к сожалению, пока еще не под силу.

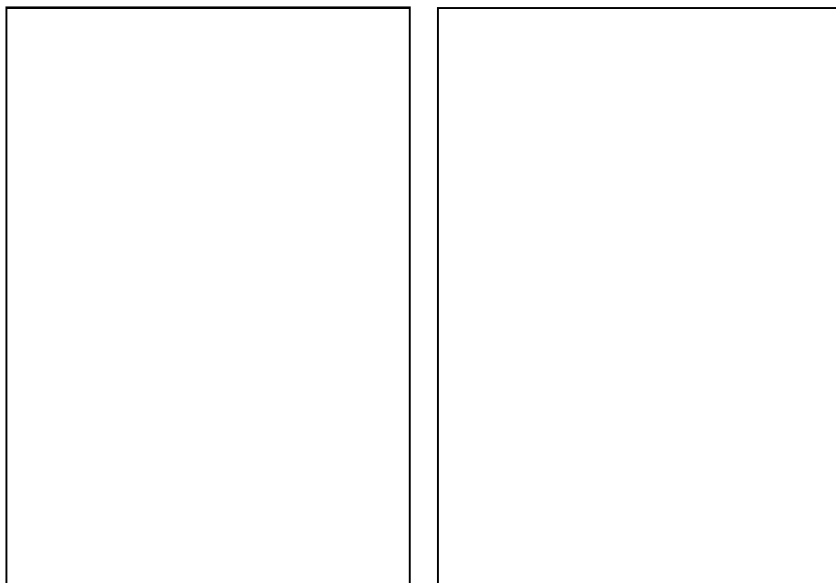
Говоря о научных центрах по иудаике, специальных изданиях и публикациях по еврейскому искусству, выделим киевский Центр исследования истории и культуры восточноевропейского еврейства (директор — Леонид Финберг), созданный на базе Института иудаики. В партнерстве с издательством «Дух и литера» Центром были выпущены десятки прекрасных изданий, среди которых книги и каталоги о творчестве еврейских художников объединения «*Культур-Лига*» (2007), презентации наследия А. Маневича, З. Толкачева, М. Эпштейна, З. Лерман, О. Рапай, а также монография о книжной графике «*Культур-Лиги*» Г. Казовского (2011), еврейской теме в произведениях художников Украины со второй половины XX в. до сегодняшнего времени (Киевская коллекция, 2015), истории еврейского театра в Украине И. Мелешкиной (2019).

Один из важных научно-издательских проектов центра объединил под одной обложкой специального академического выпуска — сборника научных трудов «*Евреи и славяне*» международный коллектив ученых, показал широкий культуротворческий контекст взаимодействия украинской и еврейской общин (Євреї та слов'яни 2017). В каждом номере художественно-публицистического альманаха «*Егупец*» отводится место для еврейских художников, издаются художественные календари, популяризирующие еврейское искусство. Известный киевский журнал «*Антиквар*» (ред. А. Шерман) в сотрудничестве с коллегами из этого центра периодически один из номеров посвящает арт-иудаике, расширяя аудиторию ее коллекционеров, поклонников и знатоков.

В западном регионе, во Львове уже около десяти лет функционирует Научный центр иудаики и еврейского искусства им. Ф. Петряковой под руководством Мейлеха Шейхета, который объединяет усилия специалистов и музейщиков по сохранности и популяризации памятников еврейской культуры западноукраинского региона, проводит конференции и исследования.

На Востоке, в Харькове, в 2002 г. был открыт Центр востоковедения Харьковской государственной академии дизайна и искусств (ХГАДИ), одним из приоритетных направлений которого стало расширение академического и художественного пространства еврейского искусства (куратор — Евгений Котляр). В этой области при Центре осуществляются исследования, идет подготовка аспирантов, организуются художественные выставки и экспедиции (ил. 12), готовятся научные издания. В течение 2008-2011 гг. Центр издавал академический сборник «*Сходознавчі студії*» (спецвыпуск журнала «*Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтв*»), существенная часть которого была посвящена арт-иудаике. В 2010-2011 гг. впервые в Украине вышло два академических тома, объединенные одной темой «Еврейское искусство и украинский контекст», где были помещены исследования ученых из многих стран по традиционному и современному искусству (Вісник 2010; 2011) (ил. 13). Это расширило внимание к украинской арт-иудаике в национальных кругах, открыло перспективу развития этой отрасли и коммуникацию специалистов различных научных школ.

Ил. 12. Пленэр на еврейском кладбище в селе Купин, Хмельницкая обл. Из хроники научно-художественной экспедиции по бывшим еврейским местечкам Украины в рамках проекта «Нешама: через искусство к сердцу». Фото автора, 2011 г.



Ил. 13. Двухтомник спецвыпуска «Еврейское искусство и украинский контекст» (укр.) периодического научного издания «Вестник Харьковской государственной академии дизайна и искусств». 2010, 2011.

Сегодня в Украине существуют три учебные программы и образовательно-научных центра еврейских исследований при Киево-Могилянской Академии, Украинском католическом университете и Острожской академии. Художественные направления не являются в них приоритетными, но так или иначе в своих междисциплинарных исследованиях они касаются еврейского наследия. Уже несколько лет подряд проводит международные конференции Украинская ассоциация иудаики, основанная в 2015 г. (президент — Виталий Черноиваненко), которая подобно многим другим национальным ассоциациям еврейских исследований объединяет украинских ученых и выступает медиатором совместных научных проектов, в т.ч. благодаря изданию академического международного журнала *«Judaica Ukrainica»* (с 2012 г.), где есть рубрика и по еврейскому искусству.

Еще в середине 1990-х гг. рядом украинских научных и общественных учреждений, таких как львовский институт «Укрзападпроектреставрация» и упомянутый ранее КСЕН совместно с другими украинскими и зарубежными институциями были запущены программы по изучению и описанию исторических зданий синагог. На основе этого львовский институт издал иллюстрированный каталог «Синагоги Украины» (1998) с описанием и обмерными чертежами многих сохранившихся синагог, в основном по западному региону (Синагоги Украины 1998).

Со временем распространилось реституционное движение, и сегодня около сотни старых зданий синагог возвращены общинам и реконструированы. Среди зданий, в которых в последние годы закончена или продолжается капитальная реконструкция, есть прекрасные образцы ренессансной, барочной, классицистической или выполненной в стиле модерн синагогальной архитектуры. Примеры тому — оборонные синагоги XVII в. в Сатанове, Жовкве и Остроге, XVIII в. — в Дубно, XIX в. — в Дрогобыче и Садгоре (Черновцы).

Показательным образцом стала реконструкция исторического здания синагоги на Подоле в Киеве конца XIX в. («Щекавицкая», «Синагога Розенберга»), выстроенного в эклектичном «кирпичном» стиле. Это уникальный пример реконструкции, целью которой было воссоздание первоначального проекта здания, который так и не был осуществлен изначально (Кальницкий 2012, 133-142) с сопутствующим обновлением архитектурно-художественного решения и технического оснащения (Котляр 2003, 36) (ил. 14).

За последнее десятилетие в ряде городов Приднепровья еврейские общины укрепились и начали возводить новые синагоги по оригинальным проектам (Кременчуг, Кривой Рог, Каменское, Запорожье, Житомир), что требует новых научных исследований и обобщающих работ. Одно из показательных изданий такого рода — роскошная книга-фотоальбом «Синагоги Украины» (рук. проекта — Я. Эпштейн, 2012), которая, прежде всего, представляет мировой обществу еврейское архитектурно-художественное наследие Украины на современном отрезке времени. Но научное осмысление этого наследия еще впереди (Синагоги Украины 2012).

Стоит ли говорить, что в первые послесоветские годы еврейского возрождения лидеры общин, сталкиваясь с реконструкцией старых синагог, слабо себе представляли правила ее обустройства и традиции художественного оформления. Централизованное содействие на местах — архитектурное, техническое, юридическое, финансовое и пр. во многих случаях оказывал



Ил. 14. Главная синагога Киева («Щекавицкая») на Подоле.  
Молитвенный зал до и после реконструкции. Фото автора 1997 г. и 2003 г.

«Джойнт», помогая в решениях затяжных процессов реституции, оптимизации функциональных задач, ремонтов и благоустройства зданий, а также реставрации сохранившегося декора и нового дизайна интерьеров молельных залов с учетом существующих традиций (Бейзер 2002).

Большинство сохранившихся зданий почти полностью утратило внутреннюю отделку. Оставшиеся единичные образцы относительно старых росписей в действующих синагогах Западной Украины (Львов, Черновцы, Хуст) не могли быть ориентирами, т. к. не согласовывались с новой эпохой жизни и идентичностью украинского еврейства. Нужны были современные подходы в трансформации традиций и новые концепции дизайна, которые наметились лишь в 2000-е гг., когда изменилась общая парадигма средового дизайна, стали возвращаться утраченные знания и традиции, налаживаться контакт с иностранными специалистами, имевшими опыт в проектировании и дизайне синагог.

Здания синагог, имевшие статус памятников архитектуры, стали вотчиной государственных проектных организаций, где неспешно разрабатывались проекты и осуществлялась реконструкция. На этом поприще пробовали свои силы и модные украинские архитекторы А. Дольник в Днестре, В. Штефан в Кривом Роге и др.; приглашались и израильские специалисты, к примеру, А. Острайхер, спроектировавший интерьеры многих синагог в Киеве, Харькове, Львове, Кривом Роге, Запорожье и других городах.

Сегодня есть удачные примеры комплексного обновления еврейской архитектурной застройки, как, например, в Садгоре, бывшем предместье Черновцов. Единый стиль реконструкции синагоги цадика Исраэля Фридмана

и его *огеля* на местном еврейском кладбище (2016) эстетически объединил два здания в единый комплекс, который стал визитной карточкой садгорского хасидизма и открыл новые перспективы соединения старого наследия с современностью. Подобный архитектурно-дизайнерский подход стал нормой и для многих еврейских общинных центров, ориентированных на вовлечение широких еврейских слоев в динамичную национальную жизнь.

Вместе с этим, продуманная реставрация и ревитализация старых синагог и синагогальных росписей является открытой проблемой с точки зрения современной музеефикации и презентации этого наследия и утраченной традиции с оглядкой на успешный западный опыт (Котляр 2002; 2018). В отдельных случаях мы сегодня приближаемся к этому, но в целом нам не хватает решения долговременных задач, чтобы донести до будущих поколений аутентичные следы прошлого взамен эффектных, но чужеродных для исторического контекста памятника решений.

Тема Холокоста и благоустройства мест массовых еврейских захоронений стало также программным направлением еврейского возрождения. Это дало толчок к развитию мемориальной эстетики со своими тенденциями и архитектурно-художественными формами выражения национальной скорби. Данная тема стала культивироваться во всем мире, в частности в Украине, где в ряде городов проводились открытые конкурсы, по итогам которых, как в Харькове, построены большие Мемориальные комплексы. Один из последних и наиболее значимых проектов — Мемориально-образовательный комплекс «Пространство синагог» во Львове (2016) с руинами древней синагоги «Золотая Роза» (1582). Проект стал частью широкой международной инициативы Львовского городского совета, направленной на увековечение еврейской истории, памяти жертв Холокоста, сохранения общего наследия и создание городских пространств памяти во Львове с их включением в контекст современности (ил. 15).

Ил. 15. Мемориальный комплекс «Пространство синагог» во Львове с законсервированными руинами синагоги «Золотая Роза». Фото автора, 2016 г.

Масштабные работы ведутся сегодня над реконструкцией дома отпевания «Бейт-Кадisha» на еврейском кладбище в Черновцах, на базе которого будет открыт большой музейно-образовательный комплекс. Ведется обсуждение архитектурных концепций современных музеев Холокоста в Одессе и в Киеве. Более скромно, но поэтапно увековечиваются места памяти во многих регионах и маленьких населенных пунктах. Все это создает отдельные мемориальные маршруты и карту памяти евреев Украины. Нет сомнений, что в ближайшие годы эта тенденция будет набирать обороты подобно многим европейским городам, скажем, польским, где при отсутствии евреев, места их жизни, синагоги и кладбища бережно восстановлены и охраняются государством как часть национального достояния. К сожалению, эта отрасль пока не нашла заинтересованных и знающих ученых со стороны искусства, хотя насущная необходимость в этом, как и в целом понимание подходов и методологии создания еврейских музейных пространств в стране назрела давно (Котляр 2006).

Пополнение материально-исследовательской базы и популяризация еврейского искусства, безусловно, связано с музейными экспозициями и сетью современных еврейских музеев и коллекций. Еще в 2000 г. под патронатом Л. Д. Кучмы вышло издание каталога памятников еврейской культуры в Украине, где были представлены в общем виде собрания иудаики в государственных музеях (Пам'ятки єврейської культури 2000). Несмотря на огромную утрату этого фонда в течение всего XX в., в украинских коллекциях все еще остались образцы традиционной иудаики, особенно в таких хранилищах, как Музей исторических драгоценностей в Киево-Печерской Лавре, куда были перевезены материалы закрытого еврейского музея в Одессе, а также во львовских Музее этнографии и художественного промысла, Музее истории религии, Историческом музее и Национальной галерее искусств имени Бориса Возницкого. Сохранились редкие собрания иудаики в краеведческих музеях Луцка, Винницы и других городов.

Наряду с этим, с конца 1990-х гг. стали возникать еврейские музеи при синагогах и общественных центрах, которые позже получили самостоятельное развитие. Из наиболее крупных еврейских музеев назовем основанные в 2002 г. Музей истории евреев Одессы «Мигдаль-Шорашим» (директор — Михаил Рашковецкий), в 2008 г. — Черновицкий музей истории и культуры евреев Буковины (директор — Николай Кушнир) и в 2009 г. — киевский Музей Шолом-Алейхема — первый государственный из еврейских музеев (директор — Ирина Климова)<sup>8</sup>. В 2012 г. также открылся крупнейший сегодня музей «Память еврейского народа и Холокост в Украине» в Днепре (ил. 16). Это может стать своеобразным вызовом киевлянам для мобилизации усилий и ресурсов, для создания центрального еврейского музейного проекта в украинской столице по типу Еврейского музея и центра толерантности, открытого в Москве в 2012 г. на территории знаменитого московского «Бахметьевского Гаража».

<sup>8</sup> Краткий обзор этих музеев приведен в специальном «еврейском» номере журнала «Антикар», посвященном украинской иудаике, см.: Шерман 2011.

Ил. 16. Днепр. «Еврейский центр “Ткума”. Память еврейского народа и музей Холокоста в Украине». Фото автора, 2012 г.

Активизация музейного движения, коллекционирования и презентации арт-иудаики в Украине одновременно обнаружила и проблемы, связанные с компетентностью и профессиональными навыками их владельцев, хранителей и исследователей как со стороны знания еврейской традиции и искусства, так и со стороны вопросов провенанса, музейного сотрудничества, внутренней и международной коммуникации. Преодолеть их позволяют новые возможности, ресурсы и зарубежные инициативы, такие как проект Европейского фонда Ротшильда «Кетер», который в 2012 г. провел серию научно-практических семинаров для украинских музейщиков с целью научить их профессиональным стандартам работы с музейными фондами иудаики для описания соответствующих коллекций их музеев (Susak, Rymska 2012). Такой же эффект дает членство нескольких украинских еврейских музеев (Львов и Черновцы) в Европейской ассоциации еврейских музеев. Это позволяет вывести на другой уровень украинскую музейную иудаику, интегрировать ее в международный контекст. Примером этого стал выставочный исследовательский проект «Как прекрасны шатры твои, Яков... Настенные росписи синагог Буковины», осуществленный в 2015-2016 гг. автором этой публикации совместно с черновицким Музеем истории и культуры евреев Буковины (руководитель проекта — Н. Кушнир) при поддержке ведущих израильских специалистов И. Родова и В. Левина. Ядром проекта стало исследование и описание восьми синагог исторической Буковины, сосредоточенных на территории современной Румынии и Украины, а ее итогом — основательный каталог и передвижная выставка, показанная в Черновцах, Харькове и Киеве (Kuschnir, Kotlyar, Yamchuk 2016).

Наиболее резонансными событиями последних лет можно считать две львовские еврейские выставки. Одна из них — выставка еврейских брачных контрактов (*ктубот*) итальянской работы конца XVII–XIX вв., собранных в довоенные годы М. Райхенштайном и неожиданно обнаруженных в фондах Львовской национальной галереи искусств им. Б. Возницкого. Эта коллекция была отреставрирована, описана ведущим израильским специалистом в этой области Ш. Цабаром и широко обнародована благодаря основательному каталогу (Susak 2015). Вторая масштабная экспозиция развернулась в Музее этнографии и художественного промысла «Реликвии еврейского мира Галиции» (2018), посвященная 85-й годовщине первого подобного по широте показа предметов еврейского ритуала во Львове (1933) (ил. 17, 18). Более 400 представленных экспонатов демонстрировали широкий репертуар, самобытность и качество ритуальной иудаики, а также творчества еврейских художников региона, что позволяет понять глубину и всеобъемлемость проникновения искусства в религиозную практику и повседневность галицийских евреев. К сожалению, это не было зафиксировано в каталоге, хотя такие выставки в мире обычно сопровождаются научно-издательской поддержкой.

Ил. 17. Афиша выставки  
«Реликвии еврейского мира Галиции». 2018 г.

Ил. 18. Экспозиция выставки «Реликвии еврейского мира Галиции».  
Фото автора, 2018 г.

К мыслям о будущем относится идея учреждения музея современного еврейского искусства с собранием традиционных и современных видов искусства и медийной визуальной культуры. Сюда же относится и восстановление статус-кво еврейского модернизма, довоенного и дореволюционного искусства, когда еврейская тема была на подъеме. В такой экспозиции важно отразить становление и развитие еврейской темы в искусстве, обращение к ней художников-евреев и выражение ими в своем творчестве меняющихся представлений о национальных задачах искусства и своей идентичности в соответствии с эпохой. В этой связи, соединяя старые достижения с днем сегодняшним, мы обратимся к ретроспективному обзору имен, событий и творческих акций в еврейском искусстве последних десятилетий.

Следует отметить, что основная масса художников-евреев советского времени не могла открыто выражать в творчестве свою национальную принадлежность. Определенным исключением были те, кто начинал это еще в довоенное время, скажем С. Толкачев, М. Фрадкин и Б. Бланк. Большая же часть раскрывала себя в универсальных темах и пластических поисках, и среди них киевляне А. Балазовский, М. Вайнштейн, Е. Рудминский, В. Морозова, Я. Левич, С. Лерман, Л. Раппопорт, одесситы Л. Дюльфан и И. Островский, львовяне В. Сипер, М. Лицинер, М. Штейнберг, С. Грузберг и И. Соболе-

ва, харьковские мастера Б. Вакс, А. Константинопольский, Л. Перешкольник, И. Дайц, П. Брозголь и др. Часть из них потом начала возвращаться к своим корням в творчестве, а некоторые, например, И. Островский и П. Брозголь, писали еврейские темы «в стол», начиная с 1970-х гг.

Рубиконом стал 1988 г., когда состоялась первая выставка еврейского искусства во львовском «Арсенале». После этого одна за другой во львовских музеях стали проводиться выставки традиционного еврейского искусства (1990) и творчества израильских художников (1991). Из выставок еврейских мастеров довоенного времени, прошедших за последнее десятилетие, вспомним львовский проект «Образы исчезнувшего мира» (Бірюльов 2003), киевские выставки «Культур-Лига. Художественный авангард 1910–1920-х гг.» (Казовський 2007), «Марк Эпштейн. Возвращение мастера» (Межевікіна 2010), несколько выставок еврейского изобразительного искусства, в т.ч. художников Парижской школы из собрания харьковского коллекционера и мецената А. Фельдмана (2000-2010), одесские выставки еврейских художников из собрания С. Канивца (2010) и др. Эти вернисажи перемежались с показами современных еврейских художников.

В Киеве первая подобная выставка «Нисайон. Испытания. Еврейская тема в творчестве современных художников Украины» открылась в 1994 г. (Петрова 1994). С конца 1990-х гг. подобные выставки уже демонстрируются в разных городах, представляя местных мастеров разных поколений, от классиков советского времени до молодых авторов, сформировавшиеся за годы перестройки и независимости Украины. В 2001 г. в столичном Национальном музее был представлен выдающийся цикл полотен на тему Холокоста М. Туровского — бывшего киевлянина, который переехал в Нью-Йорк. Вместе со многими художниками-эмигрантами из Украины, к примеру, М. Глейзером или А. Скорубским-Кандинским, этот пример показывает активность украинского еврейского зарубежья в развитии арт-иудаики. В том же году в Одесском художественном музее состоялась выставка одесских художников-евреев XIX–XX вв. «В предощущении чуда», которая развернула фантастическую панораму еврейской художественной жизни и галерею художников. Спустя несколько лет, в Израиле Л. Войскун открыла миру ту самую коллекцию «одесских парижан» Я. Перемена (Войскун 2006), которая была перевезена на Святую землю и чудом сохранена в целостности. Два раздела своей фундаментальной монографии о парижской среде украинских художников посвятила художникам-евреям из Украины и Восточной Галиции в Парижской школе В. Сусак (Сусак 2010). Добавим к этому ряд исследований творчества старого поколения еврейских художников Галиции, увидевших свет в монографиях Б. Пинчевской (Пінчевська 2013) и Г. Глембоцкой (Глембоцкая 2015).

Многочисленные последующие выставки, как коллективные («Возращение в штетл», Харьков, 2005, «Еврейское измерение», Львов, 2011), так и персональные, являли хрестоматийные, известные и новые имена десятков художников, которые так или иначе были связаны с еврейской темой. Это мастера из Одессы (А. Ройтбурд, Д. Тихолуз, М. Черешня, Ю. Зильбер-

берг, Л. Межберг, Л. Палатников), Киева (Я. Левич, О. Рапай, Л. Раппапорт, М. Вайсберг, П. Фишель, И. Климова), Харькова (П. и М. Брозголь, В. Колтун, Евг. Котляр, Ел. Котляр), Львова (П. Гуменюк, Е. Колодиев, Ю. Кох, М. Лицинер, А. Погребной-Кох, А. Фридман, арт-студия «Метаморфозы»), Черновцов (Б. Тутельман), Житомира (Б. Портной), Черкасс (А. Дувинский) и многие другие.

Среди художественных акций можно отметить желание многих художников и искусствоведов вновь прикоснуться к миру *штетла*: творческие экспедиции и семинар-пленэры украинских и израильских художников «Дороги, дворцы, города: пространство в еврейском искусстве и в еврейских классических текстах» (2002) и харьковский проект «Нешама: через искусство к сердцу» (Kotlyar 2012) как раз и были призваны воодушевить творческие искания современных художников, дать им возможность по-новому выразить старые образы вечно живого еврейского наследия.

Как и прежде, творчество современных еврейских художников отражает три основные тенденции: следование традиционным прототипам, поиски отвлеченной поэтики и метафорики, и, наконец, наиболее радикальный транс-авангардный вектор. Из адептов последнего назовем знаменитого одессита А. Ройтбурда со своим эпатажным проектом «Если в кране нет воды» (2011), а также молодого художника из Черкасс А. Дувинского, декларирующего сложную взаимосвязь между своим творчеством и еврейским мироощущением. Подобные проекты, проникнутые иронией и мифологизмом, осовременивают еврейскую тему, дают ей глобальную космополитическую трансформацию и включают в дискурс актуального искусства.

Симптоматично, что попытки открыть еврейскую художественную школу либо студию для профессионального обучения художников с четкой направленностью на воспитание национальных кадров, хотя и имели место, но не увенчались успехом. Нынешнее время сильно отличалось от 1920-х гг., когда на это был социальный запрос общества, воспитывавшего из молодых поколений, вырвавшихся из черты оседлости в крупные города «нового еврея». Тогда на это работал весь комплекс культурных институций «советского идишленда»: образование, издательства, музеи, театры, рабочие клубы и пр. Все это требовало профессиональных художественных кадров, которые и возвращала художественная школа «Культур-Лиги», давая путевку в жизнь еврейским юношам и девушкам из многодетных семей, оставшихся в местечках. Однако в наше время сам характер национального возрождения предполагал лишь приобщение к культурным ценностям, что не создало предпосылок для институализации еврейского художественного образования, в отличие от многих гуманитарных областей иудаики.

Подводя общие итоги, отметим безусловную динамику всей еврейской художественной жизни в Украине, а также возникающих новых задач, которые касаются изучения, реабилитации и ревитализации еврейского наследия в его строго академическом и общественно-культурном форматах. К последнему относится не только восстановление исторических объектов еврей-



ской жизни, прежде всего синагог и исторических кварталов, где сегодня не осталось евреев, но и наполнение их новой жизнью, пример чему показывают наши польские соседи. К этой теме относятся и паломнические маршруты бывших мест зарождения хасидских династий, которые среди прочего составляют отдельную тему развития внутреннего и внешнего туризма на карте современной Украины и нуждаются в аттрактивности. Доля участия украинских инвесторов, фондов и государства в этой сфере сегодня незначительна, но еще больше удручает то, что она развивается вне связи с национальными интересами государства и во многом оторвана от официально рекламируемых маршрутов.

Сегодняшнее пространство арт-иудаики в украинском ландшафте мозаично и многогранно. Разноплановое творчество художников, соприкасающихся с еврейской темой, выставки и музейное дело, широкий круг исследователей традиционного и современного еврейского искусства наполняют это пространство взаимосвязями и дают ощутимый синергетический эффект. В свою очередь эта область становится не только частью еврейского национального возрождения. Она интегрируется в профессиональную среду и украинскую культуру, придавая им толерантность и открытость. За последние два десятилетия поколение первых энтузиастов сменилось профессионалами. Благодаря диалогу с эмиграцией и Израилем, а через них и с западной цивилизацией, мир украинской арт-иудаики все больше приобщается к ее стандартам, ценностям и тенденциям, что очень вдохновляет новыми перспективами и возможностями. Насколько оправдаются эти ожидания и в какую форму выльются — покажет будущее десятилетие. Одно можно сказать однозначно. На территории современной Украины сосредоточен огромный культурный слой многовековой жизнедеятельности еврейского народа, равного которому практически нет в Европе. Более того, и во многих еврейских музеях мира — в Европе, Израиле и Америке — довольно много еврейских артефактов и художественных произведений, которые происходят из украинских земель. Все это подчеркивает неисчерпаемый потенциал украинской арт-иудаики для развития и обогащения всей украинской культуры как внутри, так и в международном пространстве. И это важно понимать для воспроизведения исторического ландшафта украинской культуры и видения его новых горизонтов.

### **Библиография**

Научный архив Института археологии НАН Украины (НАИА). Фонд Всеукраинского археологического комитета (ВУАК), дд.168, 309/6; ф.9, д.80а.

Национальный художественный музей Украины (НХМУ). Архивно-документальный отдел ф.33, оп.3.

Бейзер М. Синагоги СНГ в прошлом и настоящем. Иерусалим – Москва: Гешарим – Мосты культуры, 2002.

Бойко О. Г. Архітектура мурованих синагог Правобережної України XVI–XX ст.: Дис. ... канд. архітектури: 18.00.01. Львів, 2010.

Бойко Х. С. Архітектурно-просторовий уклад єврейських дільниць у містах та містечках Галичини у кінці XIX – на початку XX ст.: Дис. ... канд. архітектури: 18.00.01. Львів, 2000.

Войскун Л. (сост.). Одесские «парижане». Произведения художников-модернистов из коллекции Якова Перемена: Каталог. Рамат-Ган: Музей русского искусства им. Цетлиных, 2006.

*Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва*, 2010, №8 (Сходознавчі студії, вип. 3 «Єврейське мистецтво і український контекст. Обрії традиційної художньої культури», укл. Котляр Е.).

*Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва*, 2011, № 9 (Сходознавчі студії, вип. 4 «Єврейське мистецтво і український контекст. У русі європейських новацій», укл. Котляр Е.).

*Глембоцкая Г. Художники-евреи Львова первой половины XX ст. Жизнь, творчество, судьба. Львов: Ставропигион, 2015.*

Гой Б. В. Архітектура єврейських театрів України. Принципи типології та проектування: Дис. ... канд. архітектури: 18.00.02, Львів, 2006.

*Євреї та слов'яни. Українсько-єврейська зустріч: культурні виміри*, ред. В. Москович та А. Родал. Т.25. Київ: Дух і Літера, 2017.

Жолтовский П. Н. «Памятники еврейского искусства» [в:] *Декоративное искусство СССР*, 1966, № 9, с. 28–33.

Жолтовський П. Umbra Vitae. Спогади. Листування. Додатки / Наук. коментар В. С. Романовського; підготовка тексту Ж. Д. Сімферовської, О. О. Савчука, В. С. Романовського. Харків: Видавець Савчук О.О., 2013, т. I.

Казовский Г. Художники Культур-Лиги. Москва: Мосты культуры, 2003.

Казовський Г. (упор.) Культур-Ліга: художній авангард 1910–1920-х років: альбом-каталог; Упор. Г. Казовський (укр./англ), під. ред. І. Сергеевої. Київ: Дух і Літера, 2007.

Кальницкий М. Еврейские адреса Киева: Путеводитель по культурно-историческим местам. Киев: Дух і Літера, 2012.

Канцедикас А. (сост.). *Декоративное искусство*, 1991, № 11.

Котляр Е. А. Синагоги Украины второй половины XVI – начала XX веков как историко-культурный феномен: Дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.01. Харьков, 2001.

Котляр Е. Двадцать лет Ренессанса. Еврейское искусство в современной Украине: этапы, достижения, перспективы [в:] *Лига Культуры*, 2012, №1, с. 72–78.

Котляр Е. Еврейские музеи и коллекции первой трети XX века: судьба и следы художественного наследия (Львов – Санкт-Петербург – Одесса – Киев) [в:] *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва*, 2009, №12 (Сходознавчі студії, вип. 2), с. 113–133.

Котляр Е. Еврейский музей: дефиниции, типология, методология и практика экспозиционного проектирования. К постановке проблемы [в:] *Вісник Харківської державної академії дизайну і мистецтва*, 2006, №12, с. 64–94.

Котляр Е. Образ еврейского Ренессанса. К реконструкции Главной синагоги г. Киева [в:] *Ватерпас*, 2003, № 45, с. 34–38.

Котляр Е. Синагоги Украины. Чувство веры и меры в архитектурной традиции и современной реконструкционной практике [в:] *Ватерпас*, 2002, № 40, с. 28–33.

Котляр Е. Творческое наследие Ушера Хитера и Элюкима Мальца в контексте развития еврейской этнографии и музейной практики межвоенного времени [в:] *Judaic-Slavic Journal*, 2019, №1(2), с. 80–118.

Котляр Е. Данило Щербаківський: наукові розвідки та відкриття єврейського мистецтва [в:] *Народознавчі зошити*, 2014, №5 (119), с. 884–913 (а)

Котляр Е. Пам'ятки єврейського мистецтва Кам'янецьчини у виданнях школи Гагенмейстера: пошуки і відкриття [в:] *Народознавчі зошити*, 2014, №6 (120), с.1474–1487 (б)

Котляр Е. Увічнення спадщини: стан, збереження та презентації синагогальних розписів в Україні [в:] *Єврейська культурна спадщина України*. Київ: Дух і Літера, 2018, с. 56–79.

Котляр Є. "Українська юдаїка Павла Жолтовського" [в:] *Народознавчі зошити*, 2016, №2 (128), с. 418–450.

Котляр Е. Р. Образы штетла в украинском искусстве первой трети XX в. в контексте европейских художественных исканий: Дис. ... канд. искусствоведения: 17.00.05. Харків, 2011.

Коцюбинська Н. Дещо про кам'янецьких срібників [в:] *Україна*, 1930, № 5–6, с. 85-89.

Кравцов С. Марек Райхенштайн: колекціонер і його колекція [в:] *Єврейські шлюбні контракти. Збірка ктубот Львівської національної галереї мистецтв ім. Б.Г.Возницького*, Львів, 2015, с. 11–29.

Кржемінський К. Пам'ятки єврейського мистецтва на Кам'яничині. Мацеви: єврейські надгробки. Видання Кам'янецької художньо-промислової профшколи ім. Сковороди, Кам'янець-Подільський, 1926.

Левкович Н. Декоративно-ужиткове мистецтво євреїв Східної Галичини XVIII – першої третини XX ст.: типологія, символіка, художні особливості: Дис. ... док. мистецтвознавства: 18.00.06. Львів, 2016.

Лукин В. Традиционное еврейское искусство глазами украинских краеведов [в:] *Канон и свобода. Проблемы еврейского пластического искусства*. М.: Дом еврейской книги, 2003, с. 72–84.

Лукін В. Традиційне єврейське мистецтво та українські історики мистецтва: збирання, збереження і дослідження в період царизму, в радянський та пострадянський час [в:] *Євреї та слов'яни. Україно-єврейська зустріч: культурні виміри*, № 25. Київ: Дух і літера, 2017, с. 230–247.

Межевiкiна О. (упор.). Марк Епштейн. *Повернення майстра. Альбом-каталог*. Київ: Дух і Літера, 2010.

Бірюльов Ю. (ред.). Образи зниклого світу. Євреї Східної Галичини (середина XIX ст. – перша половина XX ст.). Каталог виставки. Львів: Центр Європи, 2003.

Пам'ятки єврейської культури в Україні: Пам'ятки музеїв і заповідників. Видання Спільної українсько-американської Комісії з культурної спадщини. Київ, 2000.

Петрова О. Сенс «Нісайону» [в:] *Нісайон. Випробування = Ordeal: Єврейська тема в творах сучасних художників України*. Альбом. Київ, 1994, с. 5–11.

Пінчевська Б. *Творчість єврейських художників Східної Галичини 1900–1939 років. Корсунь-Шевченківський: Корсунський видавничий дім «Всесвіт»*, 2013.

Пламеницька О. Деякі риси архітектури подільських міст і містечок за матеріалами колекції Миколи Топоркова [в:] *Архітектурна спадщина України. Питання історіографії та джерелознавства української архітектури*. Київ, 1996, вип. 3, ч. 2, с.189-198.

Поліщук М. В. Архітектурно-просторова організація єврейських містобудівних комплексів XV – поч. XX ст. у структурі історичних поселень Поділля: Дис. ... канд. архітектури: 18.00.01. Київ, 2002.

Сергеєва І. А. Історико-книгознавчий аналіз та археографічний опис єврейських декорованих рукописних пам'яток України XVIII – початку XX ст.: Дис. ... канд. істор. наук: 07.00.08. Київ, 1998.

Синагоги України. Книга-фотоальбом, т.1. Симферополь: Открытый мир, 2012.

*Синагоги України: Вісник інституту Укрзахідпроектреставрації*. Львів, 1998, №9.

Соколова А. В. Традиционная архитектурная среда штетлов Подолии: XVIII – начало XX вв. Дис. ... канд. архітектури: 18.00.01. СПб., 2002.

Сусак В. Українські мистці Парижа 1900–1939. Київ: Родовід, 2010.

Ходак І. Концепція історії українського мистецтва Данила Щербаківського [в:] *Мистецтвознавство України*, 2009, №. 10, с. 265–275.

Щербаківський Д. Пам'ятки мистецтва на Правобережжі [в:] *Коротке звітлення Всеукраїнського археологічного комітету за 1926 рік*. Київ: УАН; ВУАК, 1927, с. 191–209.

Щербакова М. «Собрать и сохранить...»: Иудаика в украинских музеях межвоенного периода (1919–1940) [в:] *Антиквар: Журнал об антиквариате и коллекционировании*, 2016, № 11–12 (99), с. 18–27.

Шерман А. (ред.). *Антиквар. Журнал об антиквариате, искусстве и коллекционировании*, 2011, № 10 (57).

Goldstein M., Dresdner K. *Kultura i sztuka ludu zydzowskiego na ziemiach polskich. Zbiory Maksymiliana Goldsteina*. Lwów. 1935.

Harel Hoshen S. (ed.). *Treasures of Jewish Galicia. Judaica from the Museum of Ethnography and Graft in Lvov, Ukraine*. Tel Aviv: Beth Hatefutsoth, the Nahum Goldman Museum of the Jewish Diaspora (Catalogue of the exhibition), 1996.

Kotlyar E. (ed.). «Jewish Atlantis.» *World of Shtetl in the Works of Kharkov Artists. Exhibition of Visual Arts in Conclusion of Project «Neshama: Through Art to Heart»*: Catalogue. Kharkov: Center for Eastern Studies at KSADA, 2012 (Russ./Engl.)

Kravtsov S. R. Jozef Awin on Jewish Art and Architecture [in:] Jerzy Malinowski and others (eds), *Jewish Artists and Central-Eastern Europe. Art Central – Identity – Heritage from the 19th century to the Second World War*, Warszawa: DiG, 2010, p.131-144.

Kravtsov S. R., Levin V. *Synagogues in Ukraine: Volhynia*: In 2 vols. Jerusalem: Zalman Shazar Center and Center for Jewish Art, 2017.

Kravtsov S. R. Marek Reichenstein: Collector and His Collection [in:] *Jewish Marriage Contracts. Collection of Ketubbot in the Borys Voznytsky National Art Gallery of Lviv*. Lviv, 2015, pp. 11–29. (Ukr./Engl.)

Kuschnir M., Kotlyar E., Yamchuk A. (eds.). “How Goodly Are Thy Tents, O Jacob...” *Wall Paintings in Bukovinian Synagogues: Catalogue of the Exhibition*. (Ukr./Engl.). Chernivtsi-Kyiv: The Chernivtsi Museum of the History and Culture of Bukovinian Jews, Dukh i Litera, 2016.

Susak V. *Jewish Marriage Contracts. Collection of Ketubbot in the Borys Voznytsky National Art Gallery of Lviv*. Lviv, 2015 (Ukr./Engl.)

Susak V., Rymyska N. (eds.). *The Keter Programme. Understanding and Caring for Judaica Collections in Ukrainian Museums* (Ukr./Engl.). Vienna, 2012.

В. Ельяшевич

## Караимский молитвенный дом (бет га-кнессет, синагога, кенаса): религиозный и исторический аспекты

### Введение

Со времени возникновения караимского движения и вплоть до XX века, караимская община (*кагал*, *эда*) представляла собой религиозное сообщество, жизнедеятельность которого регламентировалась предписаниями (заповедями) Торы. Поэтому непременным атрибутом любой караимской общины являлся молитвенный дом (*бет га-тефилла*), называемый *бет га-кнессет* (в переводе с иврита «дом собрания») или *кенаса*. Старейшей из сохранившихся кенас является кенаса в Иерусалиме, по преданию построенная основателем караимизма Ананом бен Давидом еще в VIII в. (Симха Йичхак бен Моше 1966, 89)<sup>1</sup>. Первые караимские молитвенные дома действительно появились в центральных районах Ближнего Востока, где зародилось караимское учение, но по мере расселения караимской диаспоры кенасы строились также в Египте, Византийской империи, Восточной Европе и на Крымском полуострове.

С появлением караимов в Крыму, что, согласно достоверным источникам, произошло не позднее XIII в. (Кизилев 2011, 114–117), на его территории за четыре столетия возникло пять караимских общин — это общины Солхата (Старый Крым), Каффы / Кефе (Феодосия), Чуфут-Кале, Мангуп-Кале и Гезлева (Евпатория). В XIV и XV вв. появляются общины на территории современной Литвы и Западной Украины.

В российский период в Крыму возрастает число городов, а вместе с тем и число караимских общин, таких как община Армянского Базара (Армянска), Симферополя, Севастополя, Керчи, Ялты, но в то же время исчезают общины Солхата и Мангуп-Кале. Одновременно с этим, в связи с открывшимися торговыми перспективами, караимские общины появляются в Новороссии: сперва, в начале XIX века, в Одессе, Херсоне и Николаеве, а затем, после Крымской войны (1853-1856 гг.), — в Бердянске, Мелитополе, Харькове, Екатеринославе (Днепре) и других городах, вплоть до Москвы и Санкт-Петербурга. Так сформировалась обширная община караимов Восточной Европы или восточноевропейских караимов. Всего в Российской империи к 1917 году от Крыма и до Вильны насчитывалось 18 караимских кенас в собственных зданиях, не считая наемных молитвенных домов (К вопросу о содержании кенаса 1911, 118).

В данной статье речь пойдет о традиционной крымской кенасе, по образцу которой были построены кенасы современных российских и украинских городов. Под термином «традиционная крымская кенаса» мы подразумеваем кенасы Крымского полуострова, построенные в период Крымского ханства (XV–XVIII вв.) и ранний российский период (начало XIX в.) с характерным

<sup>1</sup> Здесь и далее транслитерация приводится в соответствии с нормами произношениями крымских караимов (напр. Йичхак — Йичхак).

устройством, которое не всегда соблюдалось в кенасах, построенных позднее и за пределами Крыма.

Изучение кенасы как религиозного и архитектурного объекта началось с караимского газзана Евпатории Бориса Саадьевича Ельяшевича, издавшего в 1928 г. брошюру «Евпаторийские караимские кенасы. Краткое описание». Задуманная как экскурсионное пособие, эта работа описывает весь комплекс караимских кенас Евпатории, включая два молитвенных дома и три двора, благодаря чему она не потеряла актуальности вплоть до наших дней. В разной степени к истории и архитектуре караимской кенасы обращались и многие современные исследователи, занимающиеся вопросами караимской истории и религии (см.: Герцен 2000, Котляр 2003, Приднев 2006, Тирияки 2008, Прохоров 2009, Кизилов 2011). В данной статье впервые будет рассмотрена караимская кенаса как религиозный и исторический объект в целом, с анализом его конфессиональных особенностей, сделанном на основе как ранее известных, так и неизвестных или не введенных в научный оборот письменных источников.

### Название

В караимском контексте первым термином, обозначающим молитвенный дом, является арамейский термин *бет-книста*, который встречается в книге основателя караимизма Анана бен Давида «Сефер га-мичвот» («Книга заповедей») VIII в. (Ликкуте кадмониот 1903, 35). Этот термин состоит из слов «бет» (сопряженная форма слова *байит*) — «дом», и «книста» — арамейский перевод древнееврейского слова *эда* (община) (Еврейская энциклопедия т.14, 254). К старейшим названиям молитвенного дома у караимов следует также отнести термин *микдаш мэ'ат* (буквально — малое святилище), заимствованный из книги пророка Иезекииля (Иез. 11:16). Среди первых караимских законоучителей существовало мнение, что данный термин следовало применять только по отношению к Храму Соломона, однако со временем возобладала точка зрения, согласно которой *микдаш мэ'ат* является названием любого места, в котором Израиль собирается на молитву (Аарон бен Элия 1864, 35). В караимских источниках термин встречается редко, но, тем не менее, он сохраняется вплоть до XIX в., что следует, например, из текста закладной плиты Малой кенасы Евпатории, построенной в 1807 г. (Тирияки 2014, 7).

У Аарона бен Элии из Никомедии (1300–1369) мы находим термин *книса*, означающий молитвенное собрание, и *бет-кнесия* — дом для молитвенного собрания (Аарон бен Элия 1864, 35). У другого авторитетного караимского законоучителя Эльягу бен Моше Башиячи (ум. в 1490 г.) можно встретить термины *кнесия* и *кнессет* в значении «собрание» или «община», а также производный от последнего и более знакомый нам термин *бет га-кнессет* (дом собрания) (Башиячи 1531, 64). Из поздних авторов у Авраама Самуиловича Фирковича в «Сефер Авнэ зиккарон» термин *книса* в значении общины (Фиркович 1872, 25). В основе всех перечисленных терминов лежит древне-

еврейский корень «к-н-с» со значением «собирать», употребительный в библейском иврите.

Термин *бет га-кнессет* (дом собрания) прочно вошел в книжный караимский язык и являлся основным термином для обозначения молитвенного дома. Гораздо реже встречаются такие термины как *бет-Элоим* (дом Божий) и *бет-Адонай* (дом Господа) (ГАРК ф.241, оп.1, д.1411, л.1; ГАРК ф.241, оп.1, д.1868, л.2; Прохоров 2016, 236). В то же время для русскоязычных караимов более привычным является термин *кенаса / кенасса*. Несомненно, данный термин также является производным от корня «к-н-с»; однако как образовалась именно эта форма и почему она использовалась исключительно в разговорном языке караимов, до конца не ясно.

Крымским караимам разговорным языком служил крымскотатарский язык (караимский этнолект), который в письме применялся крайне редко (Ельяшевич 2019), в то время как языком караимов Литвы и Западной Украины (Галич, Луцк) является самостоятельный караимский язык (Мусаев 1964). Однако с начала XIX в. крымскотатарский язык становится языком переписки между караимскими общинами и отдельных сочинений, предназначенных для широкой читательской аудитории. Благодаря этому мы узнаем, что в разговорной речи караимов применительно к молитвенному дому использовался термин, записанный еврейским алфавитом (без огласовок) в форме *кнса* (*каф-нун-самех-гай*), в современном произношении *кенаса*<sup>2</sup> (ГАРК ф.499, оп.1, д.2).

Согласно русской транскрипции, термин *кнса* имел как минимум два варианта произношения: *кенеса* и *кенаса*. Первый вариант произношения, вероятно, был более ранним, так как именно он используется в одном из самых ранних вокализованных текстов на разговорном языке — сочинении «Тешуат Йисраэль» («Спасение Израиля») на древнееврейском языке, изданном с переводом А. С. Фирковича на разговорный (крымско-татарский) язык в 1841 г. (Тешуат Йисраэль, 14–15). Кроме того, можно упомянуть караимский катехизис Я. В. Дувана (1890), исторический очерк Ю. Д. Кокизова «Караимы» (1898) и др. источники (Дуван 1890, 71; Кокизов 1898, 10), в которых также используется форма *кенеса*. Данная форма также зафиксирована в словаре В. В. Радлова «Опыт словаря тюркских наречий» (1899) и в «Караимско-русско-польском словаре» (1974), в первом случае с переводом «синагога», во втором — «караимский храм» (Радлов 1899, 10771078; Караимско-русско-польский словарь 1974, 34).

В то же время первый караимский автор, писавший на русском языке, газзан в Чуфут-Кале Соломон Авраамович Бейм, использовал форму *кенаса*. В историческом очерке «Чуфут-Кале и его первоначальные обитатели» С. А. Бейм объясняет термин *кенаса* как «священное собрание» (Бейм 1858, 434). В брошюре «Память о Чуфут-Кале» (1862) караимский молитвенный дом он называет «*синагога или Кенаса*», с пояснением, что второй термин оз-

<sup>2</sup> В современном написании чаще всего используется форма *кенаса* с одной буквой «с», которую мы будем использовать и далее.

начает «собор» (Бейм 1862, 46). Эту же форму можно найти у С. М. Шапшала (1896) и ряде других источников начала XX в., написанных на русском языке (Шапшал 1896, 15). В караимской прессе начала XX в. (журналы «Караимская жизнь» и «Караимское слово») используются обе формы: *кенеса* и *кенса*, но с преобладанием *кенса* (иногда с удвоенной «с» — *кенасса*) и чаще всего в несклоняемой форме — например, *пойти в кенса*. Именно этот, но склоняемый вариант стал общепринятым у восточноевропейских караимов в наши дни (Тирияки 2008).

У нас есть некоторые основания предполагать, что термин *кенса* возник в иудейской диаспоре Ближнего Востока и в своем изначальном значении применялся по отношению к синагоге вообще, без конфессионального различия. Так, например, по словам исследователя стамбульских караимов, доктора Биньямина Леви, автора книги «Караимы Стамбула от Византии до наших дней», термин *кенса* (именно в такой форме) используется «хазарам-караимами» (под которыми, вероятно, имеются в виду восточноевропейские караимы), «иранцами», а также караимами, приехавшими в Стамбул из России. Кроме того, автор сообщает, что термин *кенса* использовался ранее «раббанитами Израиля» (евреями-талмудистами) (Levi 2016, 54). Интересно, что форму «кенса» использовали также и среднеазиатские иудеи караимского толка, проживающие в Ферганской области, о чем мы узнаем из письма 1909 года в Таврическое и Одесское Караимское духовное правление (ГАРК ф.241, оп.1, д.1125, л.81) коммерсанта И. Е. Ельяшевича, ведущего торговлю на Ближнем Востоке и в Средней Азии. Это свидетельство значительно расширяет географические границы распространения термина и доказывает, что его происхождение однозначно не следует искать у восточноевропейских караимов.

Доказательством ближневосточного происхождения термина может служить также и языковой аспект. Дело в том, что в словарях народов Ближнего Востока зафиксирован ряд терминов, имеющих фонетическое и семантическое сходство с термином *кенса*, что наводит на мысль об их общем происхождении. Так, например, в арабском языке это термин *каниса* со значением «церковь», то есть христианский храм, в «Опыте словаря тюркских наречий» В. В. Радлова *кенса* — «синагога», в персидском языке *кенэшт* (вероятно от «кнессет») и *канис*, *канисэ* с первым лексическим значением «синагога» и вторым — «немусульманский храм» (Баранов 2006, 702; Радлов 1899, 1077-1078; Персидско-русский словарь 1970, 361). В современном иврите термин *кнесия* означает «церковь» (Дрор 1992, 460). Пример с персидским языком дает нам основание предположить, что ближневосточные народы заимствовали термин у иудеев (так как первое значение — синагога), распространив его значение на все немусульманские храмы (второе значение — немусульманский храм). Из всего вышесказанного следует, что термин *кенса* изначальным образом не принадлежал исключительно восточноевропейским караимам. Однако, приняв во внимание тот факт, что в настоящее время термин почти не используется евреями-талмудистами и восточными караимами (Турции



и Израиля), мы можем говорить о том, что он является специфическим термином восточноевропейских караимов.

После присоединения Крыма к Российской империи в обиход крымских караимов стал входить русский язык. Это был очень медленный процесс, но, тем не менее, уже к 1897 г. пятая часть караимов считала русский своим родным языком (Синани 1911, 35). При взаимодействии караимов с русской частью общества произошла замена привычного караимам, но совершенно неизвестного русским, термина *кенеса* / *кенаса* на «синагога». В результате сложилась следующая терминологическая ситуация: в русскоязычных деловых бумагах и других письменных источниках караимского происхождения на русском языке, за исключением исторических сочинений, использовался термин «синагога», в то время как в источниках на разговорном языке, предназначенных для прочтения только караимам, — традиционный термин *кенеса* / *кенаса*.

Лишь в конце XIX в. караимы пришли к необходимости полного отказа от термина «синагога» и замены его на термин «кенаса». Начало этому было положено в 1893 г., когда трокский караимский гахам<sup>3</sup> обратился в Министерство внутренних дел с ходатайством о переименовании караимской синагоги в кенасу. В свою очередь министерство обратилось за заключением к Таврическому и Одесскому Караимскому гахаму Самуилу Моисеевичу Панпулову, который, однако, посчитал этот вопрос несущественным и относительно названия дал следующее пояснение: «...в означенном отношении заменению хотя и иноязычного освященного долговременным употреблением названия караимских молитвенных домов их оригинальным названием, в особенности и потому что название *кенеса* (выделено – В. Е.) не библейское как говорит Г. Трокский Гахам, оно не встречается нигде в книгах Ветхого Завет, а возникло после разрушения второго Храма и дается совершенно одинаково без различия как караимским, так и еврейским молитвенным домам» (ГАРК ф.241, оп.1, д.572, л.1–3).

В ответе С. М. Панпулова видна следующая основная мысль: поскольку термин «кенеса» не библейского происхождения и используется не только караимами, то он не имеет приоритета перед другими терминами, и, следовательно, вопрос переименования не является существенным. Тем не менее, данный вопрос, вероятно, оставался актуальным, так как в 1910 г. на Национальном караимском съезде в Евпатории все же было принято постановление о замене термина «синагога» на «кенаса», в соответствии с которым уже гахам С. М. Панпулов обратился с ходатайством в Министерство внутренних дел (ГАРК ф.241, оп.1, д.1188, л.17; О наименовании «кенаса» 1911, 109).

Окончательно молитвенный дом караимов был переименован в «кенасу» уже при гахаме Серайе Марковиче Шапшале (1916-1920), который, вероятно, в этом вопросе был более принципиален, чем его предшественник гахам С. М. Панпулов. Отдельные караимские газзаны начали использовать термин

<sup>3</sup> Здесь и далее «гахам» — председатель Таврического и Одесского караимского духовного правления, глава караимской общины Российской империи.

*кенаса* на типографских бланках еще в 1913 г., однако, массовый характер это явление стало приобретать только с 1916 г. (ГАРК ф.241, оп.1, д.1219, л.14; ГАРК ф.241, оп.1, д.1263, л.4). В 1916–1918 гг. термин «синагога» практически полностью исчезает из караимской документации и деловой переписки. К 1917 г. «синагога» была заменена на «кенасу» в бланках караимских метрических свидетельств (ГАРК ф.241, оп.2, д.103, л.68). С этого времени и до сегодняшнего дня караимы используют исключительно термин *кенаса*, который является специфическим и характерным только для караимских молитвенных домов.

### Устройство и традиции

Невозможно представить себе иудейскую диаспору без молитвенного дома, служащего местом для общественной молитвы, идея которого была подчерпнута в ТАНАХЕ. О том, каким должен быть молитвенный дом у караимов, сообщают два самых авторитетных средневековых караимских законоучителя, которых мы уже упоминали ранее: это — Аарон бен Элия из Никомедии (1300–1369) в сочинении «Ган Эден» («Райский сад») и Эльягу бен Моше Башпьячи (ум. в 1490 г.) в «Аддерет Эльягу» («Мантия Эльягу»). Оба эти сочинения представляют собой свод религиозных законов (галаха), которыми караимы руководствовались в затруднительных вопросах, не прописанных в ТАНАХЕ. Причем авторитет книги «Аддерет Эльягу» был настолько велик, что она была обязательной к изучению в старших классах караимских религиозных школ — мидрашей, а класс, в котором изучался этот труд, назывался «аддерет» (Катык 1911, 42; Дуван 1911, 66). Поэтому в вопросах касающихся традиционной модели кенасы мы будем обращаться именно к этим двум книгам, и в первую очередь — к книге «Аддерет Эльягу», в которой тема устройства кенасы раскрыта значительно шире, чем в «Ган Эден».

По мнению обоих авторов, необходимость молитвы и соответственно молитвенного дома в диаспоре вытекает из Священного Писания, а именно из двух пророческих стихов, предрекающих израильтянам жизнь на чужбине. Для примера приведем фрагмент из книги «Ган Эден»:

*«Итак, мы находим в Писании, что молиться можно не только в микдаш<sup>4</sup>, но даже за пределами [Святой] Земли, как написано «...оттуда (с чужбины — В.Е.) искать будешь Господа Бога Твоего и найдешь» (Втор. 4:29)<sup>5</sup>, «...и будете звать меня и пойдете, и будете молиться мне» (Иер. 29:12)» (Аарон бен Элия 1864, 35).*

Таким образом, в Священном Писании находится основание для молитвенного дома, но, естественно, в нем отсутствуют сведения о том, каким об-

<sup>4</sup> Храм Соломона в Иерусалиме.

<sup>5</sup> Здесь и далее в цитатах в круглых скобках даются ссылки на книги Ветхого Завета, которых нет в оригинальном тексте.

разом должен быть устроен этот дом. Из всех караимских законоучителей Эльягу бен Моше Башиячи, по всей видимости, является единственным автором, который дает некоторые указания относительно устройства молитвенного дома, называемого им *бет га-кнессет*, беря за основу строительство Скинии Собрания. Приводим этот фрагмент из его книги полностью:

*«Итак, необходимость кнессета вытекает из Писания. И поэтому каждая община должна построить бет га-кнессет, чтобы собираться в нем на молитву. Стену и крышу бет га-кнессета необходимо сделать всем членам этой общины, подобно тому, как мишкан (Скиния Собрания – В. Е.) был построен со сбора серебра искупления. Богатым же и благородным общины следует сделать пожертвования на разного рода украшения [бет га-кнессета]. На общине лежит также обязанность на общий сбор приобрести Свиток Торы, как написано «а теперь напишите себе эту песню» (Втор. 31:19), что надо понимать как «напишите Тору с песней», потому что волею Бога было записать всю Тору, а не только одну песню. Также необходимо приобрести один экземпляр Пятикнижия, для того, чтобы не все время читать по Свитку Торы для сохранения перед ним любви и трепета. Также [необходимо приобрести] гафтарот и молитвенник. И назначить газзана молиться по ним. И нужно членам общины входить в бет га-кнессет утром и вечером, как написано: «В собраниях благословляйте Бога...» (Пс. 67(68):27)» (Башиячи 1531, 64–65).*

Одним из важнейших требований при устройстве *бет га-кнессет* является направление его продольной оси. Согласно Аарону бен Элия, этот вопрос не вызывал разногласий среди караимских законоучителей, утверждавших, что при молитве надо обращаться к югу, за исключением Мешви га-Акбари, считавшего, что направление молитвы должно быть выбрано на запад (Аарон бен Элия 1864, 35). Прочным основанием для четкой и однозначной позиции в данном вопросе служили законоучителям следующие два стиха из ТАНАХА: «И когда обратятся к Тебе всем сердцем своим и всею душою своею в земле врагов, которые пленили их, и будут молиться Тебе, обратившись к земле Твоей, которую Ты дал отцам их, к городу, который Ты избрал, и к храму, который я построил имени Твоему» (3 Цар. 8:48). «Даниил же, узнав, что подписан такой указ, пошел в дом свой; окна же в горнице его были открыты против Иерусалима, и он три раза в день преклонял колени и молился своему Богу, и славословил, как это делал он и прежде» (Дан. 6:10).

Наиболее детально данный вопрос рассмотрен Эльягу бен Моше Башиячи, подробно, с приложением схемы (см. рис. 1), описавшем, как следует определять сторону света для строительства бет га-кнессет:

*«Итак, Писание говорит нам, что снаружи Святилища (т.е. Микдаш, храм Соломона в Иерусалиме – В.Е.) надо молиться [по направлению] к нему. Поэтому следует быть гехалу [т.е. алтарю] со священ-*

*ными свитками, перед которым мы поклоняемся, в той стене бет га-кнессета, которая обращена к Святилищу. И надо построить такую стену, обращенную к Святилищу, точно, без ошибок высчитав ее направление, чтобы поклоняться там. И вот каким образом надо высчитать это направление...». (Башиячи 1531, 65).*

Рис.1. Схема расчета южного направления из «Аддерет Эльягу»

Итак, на основании библейских стихов караимы строили *батей га-кнессет* по направлению к храму Соломона или Иерусалиму. Поэтому у восточноевропейских и в частности крымских караимов любая кенаса представляет собой прямоугольное в плане здание, вытянутое по оси север – юг. Данное правило, по всей видимости, строго соблюдалось при строительстве кенас, но в то же время известны случаи отступления от общепринятой нормы. Так, например, кенаса Мангупа (XV в.) ориентирована по оси север – юг с небольшим от-

клонением к востоку, а кенаса Симферополя (постройка 1896 г.) развернута на юго-восток (Герцен 2000, 22). Если в случае с Мангупом отклонение к востоку может быть объяснено рельефом горной местности, то в Симферополе пожертвовали установившимися правилами ради архитектурного проекта.

Известно, что при строительстве симферопольской кенасы возник вопрос о том, можно ли нарушить традицию и повернуть здание кенасы на юго-восток или нет, и путем баллотировки было принято положительное решение. В ответ на жалобу одного из симферопольских караимов на это нарушение, противоречившее, по его мнению, Закону Моисея, газзан Исаак Мордехаевич Султанский дал следующий ответ: «...В Законе Моисея нет никаких указаний на то, чтобы алтарь в синагогах был непременно обращен на юг, что ни в построенном св. пророком Скинии, ни в Соломоновом Храме, место, называемое Святая Святых, не было обращено на эту сторону, и что установившийся в этом отношении у нас, караимов, обычай не имеет для нас обязательного религиозного значения» (Шайтанов 2014, 2–3). Как видим, караимский газзан не видел ничего предосудительного в том, чтобы отступить от установленного правила, которое отсутствует в законодательстве Моисея. Поскольку и гахам не возражал против принятого симферопольскими караимами решения, то, следовательно, в данном вопросе у крымских караимов, во всяком случае, в конце XIX в., отсутствовала принципиальность. Тем не менее остальные сохранившиеся кенасы в Крыму — Евпатории, Севастополе и Чуфут-Кале — ориентированы строго по оси север — юг, и кенаса Симферополя в этом смысле является интересным исключением (Приднев 2006, 86).

Поскольку кенаса сравнивалась со скинией (*мишкан*) и Храмом Соломона (*бет га-микдаш*), то по их образцу она делилась в плане на три части, каждая из которых имела свое название. Более того, было замечено, что соотношение длины здания Большой кенасы Евпатории к ее ширине близко к такому же соотношению Храма Соломона в Иерусалиме (Приднев 2006, 86). Впервые внутреннее устройство кенасы описано в книге газзана Чуфут-Кале С. А. Бейма «Память о Чуфут-Кале» (1862) (Бейм 1862, 47–48). Вслед за ним такое же описание, отличающееся только деталями, дают нам караимские авторы С. М. Шапшал и Б. С. Ельяшевич. Если мы объединим все эти в общем схожие между собой описания, то получим следующее устройство кенасы — в порядке расположения частей с юга на север:

1. *Гехал* (в принятом у караимов переводе на русский язык «алтарь») — первое и главное отделение кенасы, примыкающее к южной стене, в центре которого находится *арон га-кодеш* («святой ковчег»), который иногда назывался *девир* — «Святая Святых храма Соломона» (ГАРК ф.241, оп.2, д.55, л.2 об). *Арон га-кодеш* представляет собой глубокую нишу, закрытую специальной завесой *парохет*, в которой хранится *Сефер Тора* — свиток Торы. В сохранившихся старинных кенасах Крыма ниша со свитком Торы, то есть *арон га-кодеш*, закрыта не только занавесом, но также и двустворчатой дверью и действительно представляет собой шкаф (*'арон*). Термины *гехал* и *парохет* являются прямыми заимствованиями из ТАНАХА. О гехале как о храме Божьем («гехал Адонай») говорится в Книге пророка Иеремии (Иер. 7:4), как о части храма, в которой находится Святая Святых — у пророка Иезекииля (Иез. 41:1, 4), с пе-

реводом «храм». *Парохет* в Торе — это завеса в Скинии Завета, закрывающая Ковчег Завета и отделяющая Святилище от Святая Святых Исх. 26:31-33).

Между первым и вторым отделением находится место, в караимской традиции называемое *меком асара* («место десяти»), которое не встречается ни у одного из вышеупомянутых авторов, вероятно, считавших его частью *гехала*. Тем не менее такой термин существовал, известен по некоторым источникам, и, согласно А. С. Фирковичу, обозначал место, где находился свиток Торы, духан (аналой) и стоял газзан во время молитвы, что следует из его описания ремонта иерусалимской кенасы в 1863 году (ГАРК ф.241, оп.1, д.1868, л.2 об; ГАРК ф.241, оп.2, д.1551, л.5). Примерно это же место в кенасе термином *меком асара* отмечено на плане, составленном Самуилом Вайсенбергом (Weisenberg 1903, 142)<sup>6</sup>. На основе этих двух описаний мы можем прийти к выводу, что термином *меком асара* называлось небольшое пространство от духана до арон га-кодеш (см. рис. 2). Термин, вероятно, является сокращенным вариантом *асара деварим* — «десять заповедей» и отсылает к символическому изображению Скрижалей Завета, которое находилось как раз в этом месте, либо вообще на десять заповедей как на основу основ религии караимов. Отделение *меком асара* обычно находилось на небольшом возвышении с двумя-тремя ступенями, и иногда с двумя боковыми балюстрадами.

Рис. 2. Вид на гехал и меком асара Большой кенасы Евпатории после реставрации 2005 г. (фото автора).

---

<sup>6</sup> Автор выражает глубокую благодарность М. Б. Кизилову за предоставленный источник.

2. **Шулхан** (в переводе на русский язык «трапеза», «место трапезы») — второе, центральное и основное отделение кенасы, место для молитвы прихожан (исключительно для мужчин), в которой молятся, сняв обувь. Термин является прямым заимствованием из ТАНАХА, например, *шулхан га-ма'арехет* — «стол предложения» в Храме Соломона (Чис. 4:7). В книге пророка Иезекииля о жертвеннике говорится как «трапезе перед Господом» (Иез. 41:22). Данный термин, вероятно, берет начало в представлении о молитве как замене жертвоприношений, и отсюда жертвенник («шулхан») — место для молитвы в кенасе (Башиячи 1531, 65 об).

На плане кенасы С. Вайсенберга термин *шулхан* отсутствует и ему соответствует редко встречаемый термин *меком эсрим* («место двадцати»), значение которого неясно (Weisenberg 1903, 142). Можно предположить, что термин относит нас к так называемому *эсрим* — двадцати членам правления общины, если бы мы не знали, что до 1917 г. в правление входило десять человек (*асара*) (Хроника 1917, №2, 10–11). Единственный источник, кроме статьи С. Вайсенберга, где нам удалось обнаружить термин *меком эсрим* — это инвентарная книга феодосийской кенасы (Инвентарная книга 1906, с.117).

3. **Мошав зеккеним** («седалище старцев», «место для старцев») — третье отделение кенасы, начинающееся от входа и имеющее видимую границу со вторым отделением по линии колон, служащих опорой для женского балкона. По объяснению всех троих цитируемых караимских авторов *мошав зеккеним* — это часть кенасы, в которой на скамьях сидели старики и те, кто держал траур по близким родственникам и, согласно обычаю, не мог войти в основную часть кенасы. Необходимость в *мошав зеккеним* станет нам понятнее, если мы вспомним, что в традиционной кенасе главным образом молились на коленях (Казас 1911, 78). В «Аддерет Эльягу» перечисляется пять возможных положений во время молитвы: поклон, низкий, коленопреклонение, падение ниц, стояние на ногах. При этом предпочтение все же отдается коленопреклонению, что подтверждается стихами из Священного Писания (Башиячи 1531, 65). Весьма показательны в этом отношении и письмо гахама Бабакая Соломоновича Бабовича одесским караимам от 1870 года, в котором утверждается, что молитва в кенасе должна быть коленопреклоненной со ссылкой на стих из 3-й Книги Царств: «Когда Соломон произнес все сие моление и прошение к Господу, тогда встал с колен от жертвенника Господня» (3 Цар. 8:54). «Требованием к молитве является преклонение колен, а если будем сидеть на креслах и скамьях, то как будем выполнять это требование?» — спрашивает гахам (ГАРК ф.241, оп.1, д.1441, л.3). Исключение делалось только для пожилых людей (зеккеним), для которых у входа в кенасу стояли скамьи, а само место со скамьями называлось *мошав зеккеним*. Термин *мошав зеккеним* являлся специфическим сначала только для крымских кенас, а позже и для кенас, построенных в Российской империи выходцами из Крыма. Он также является заимствованием из ТАНАХА со значением «сонм (т. е. «собрание») старейшин» (Пс. 106(107):32).

По имеющимся у нас сведениям, в прошлом отделение *мошав зеккеним* имело иное предназначение, отличавшееся от указанного у трех авторов описания устройства кенасы. Во-первых, это было единственное отделение кенасы, куда можно было входить в обуви. Так, например, Эфраим Дейнард в своей книге «Массо Крым» свидетельствует о том, что в *мошав зеккеним* молилось большинство прихожан, не желавших снимать обувь и входить внутрь кенасы (вероятно, имеется в виду *шулхан*) (Дейнард 1878, 86). Этот обычай упоминает караимский педагог Илья Ильич Казас, сообщающий нам о том, что без обуви можно было входить только в первое (*гехал*) и второе отделение (*шулхан*) кенасы (Казас 1911, 78), и караимский общественный деятель XX в. Борис Яковлевич Кокеный, утверждающий, что без обуви входили во вторую часть кенасы (Кокеный Б.г.). Еще одно свидетельство мы находим в рассказе караимского газзана, писателя, драматурга Аарона Ильича Катька. Молодой учитель, главный герой рассказа «Учитель», находится в кенесе в ботинках и снимает их только тогда, когда его пригласили читать в *гехале* свиток Торы (Катък 1912, 52).

Во-вторых, отделение *мошав зеккеним* являлось местом молитвы не только для стариков и держащих траур, а для всех прихожан, в то время как *шулхан* был предназначен только для священнослужителей и их помощников. Об этой традиции упоминается в ряде источников. Как уже говорилось, Э. Дейнард свидетельствует о том, что все прихожане (за исключением тех, кто снимал обувь) во время молитвы находились в *мошав зеккеним*, а в «внутри кенасы» (в отделении *шулхан* — В. Е.) были священнослужитель и ученики мидраша (Дейнард 1878, 86). Княгиня Наталья Горчакова, ставшая свидетельницей богослужения в караимской кенесе Евпатории, сообщает следующее: «В другую часть синагоги (*шулхан* — В. Е.), за колоннами (за колоннами, служащими опорами для женского отделения — В. Е.), могут входить только раввины и их помощники» (Горчакова 1883, 28). Здесь же Н. Горчакова отмечает, что весь пол кенасы (у нее «синагоги» — В. Е.) устлан коврами, вероятно, включая и *мошав зеккеним*. И еще одно свидетельство от историка Григория Ивановича Спасского, также имевшего возможность своими глазами увидеть богослужение в кенесе Евпатории. «Мужчины, — пишет Спасский, — помещались от дверей до балюстрады (то есть до границы *мошав зеккеним* — В. Е.), отделяющей раввина от мирян» (Спасский 1850, 18)<sup>7</sup>.

Итак, согласно письменным источникам, второе отделение в кенесе, *шулхан*, куда нельзя было входить в обуви, предназначалось главным образом для священнослужителей, а отделение *мошав зеккеним* — для всех остальных прихожан, где можно было находиться в обуви, даже, вероятно, при наличии ковров. Причем размещение прихожан в *мошав зеккеним* зависело от их социального положения: богатые сидели ближе к *гехалу*, а бедняки возле входа (Катък 1912, 51; Из воспоминаний 2017, 29).

Со второй половины XIX в. отделение *мошав зеккеним* стало расширяться за счет новых рядов скамеек, которые ставили также и в отделении *шулхан*. Это нарушение, которое со временем стало правилом, было допущено

<sup>7</sup> Автор выражает глубокую благодарность С. И. Шайтанову за предоставленный источник.



в виду нехватки сидячих мест для прихожан в отделении *мошав зеккеним*, что приводило к низкой посещаемости кенасы и, соответственно, обеднения общественной кассы, пополняемой за счет прихожан. Об этом мы в частности узнаем из письма гахаму одесского газзана Исаака Авраамовича Бейма, в котором он сообщает, что приходящей в кенасу молодежи не хватает мест на скамьях и они, не желая молиться на коленях, вынуждены стоять на ногах, вследствие чего многие вообще отказываются приходить на молитву. Газзан И. А. Бейм просит разрешения у гахама поставить перед *мошав зеккеним* дополнительно четыре ряда скамеек (ГАРК ф.241, оп.1, д.1548, л.1). Так, к началу XX в. сиденья для прихожан в отделении *шулхан* становятся нормой. Об этой перемене пишет И.И. Казас в своей статье «Богослужение караимов»: «Ныне и большая часть 2-го места (*шулхан*. – В.Е.) обставляется скамьями, свободным от которых оставляется лишь небольшое пространство для желающих оставаться верными древним обычаям» (Казас 1911, 78). После восстановления в 1999 и 2005 двух кенас в Евпатории некоторые традиции претерпели дальнейшие изменения. Так, например, внутрь помещения кенасы строго запрещено входить в обуви, а прихожане во время молитвы находятся не в *мошав зеккеним*, а в отделении *шулхан*. В остальном реставрация обеих кенас была осуществлена по образцу кенасы начала XX в.

Рис. 3. План устройства кенасы (по образцу Большой кенасы Евпатории): 1.Гехал. 2. Меком асара. 3.Шулхан или Меком эсрим. 4.Мошав зеккеним. 5.Азара (рис. Д. В. Давыдова).

Интересно, что кроме общеизвестного описания устройства кенасы, существует неизданное описание Б. Я. Кокеная, хронологически самое позднее, и имеющее небольшое отличие. Согласно этому описанию, кенаса делилась на следующие три части: 1. Мошав зеккеним (сиденье для старцев); 2. Шулхан (трапеза); 3). Кодеш кудашим (Святая Святых) (Кокеная Б.г.).

По сложившейся традиции, женщины в караимской кенасе молятся отдельно от мужчин. В караимской галахе, или, как караимы предпочитали ее называть, — *севель га-йеруша* («бремя наследия»), нами не найдено никаких указаний на этот счет, кроме того, что обязанность молитвы лежит на женщине наравне с мужчиной (Башиячи 1531, 65 об). Вероятнее всего, что обычай является естественным следствием, вытекающим из общевосточной традиции, запрещающей женщине контакты с посторонними мужчинами. «Подобно мусульманкам, — пишет Б. С. Ельяшевич, — караимки вели затворнический образ жизни, прятались от мужчин и держали себя везде и всюду особняком» (Ельяшевич 1994, 63). Данная модель поведения, конечно же, распространялась и на кенасу, вследствие чего в ней появилась зарешеченное женское отделение с отдельным входом. Описывая помещение для женщин в кенасе Чуфут-Кале, Б. Я. Кокеная прямо говорит о татарском влиянии: «Такое тщательное изолирование женщин не должно казаться странным, если мы вспомним ту эпоху, когда обычаи, быт, костюм и домашняя обстановка ничем не отличалась от татарского» (Кокеная Б.г.).

Для женщин в кенасе выделялось отдельное помещение (хоры, балкон, антресоль) с отдельным входом, которое находилось над *мошав зеккеним* (рис. 4). В караимской терминологии такое помещение называлось *бет га-кнессет га-нашим* или *эзрат га-нашим* (иногда *хедер га-нашим* — женская комната), а на разговорном языке *хатынлар кенаса* и *кысаяклы кенаса* («хатын» и «кысаяклы» — это «женщина»), то есть все эти термины имеют одно значение — «женская кенаса» (Ельяшевич 2018, 24; ГАРК ф.241, оп.1, д.1868, л.2 об; д.1575, л.64 об). Нередко такие «женские кенасы» были двухъярусными, как, например, в кенасах Чуфут-Кале, Евпатории и Симферополя (Приднев 2006, 89; ГАРК ф.Р-1129, оп.2, д.52, л.107). В единственной действующей в настоящий момент кенасе Крыма, Большой кенасе Евпатории, верхний ярус используется как помещение для детей и называется *эзрат йеладим* («азара<sup>8</sup> для детей») (Тирияки 2008, 30). Данный термин не известен по письменным источникам, и, вероятно, был придуман по аналогии с *эзрат га-нашим*.

Посещать кенасу могли только замужние женщины, и во время молитвы они были скрыты от глаз густой решеткой, так что все меры предосторожности, чтобы мужчины не видели женщин, были соблюдены (Ельяшевич 1928, 12). Естественно, женщинам строго запрещалось находиться в нижнем помещении кенасы и тем более участвовать в богослужении. Первый (и, возможно, единственный) известный нам случай, когда это правило было нарушено, произошел во время посещения гахамом С. М. Шапшалом кенасы Одессы (Объезд караимских общин 1917, 33).

<sup>8</sup> Азара — см. ниже.

Рис. 4. Вид на мошав зеккеним и эзрат га-нашим  
(женское отделение) Большой кенасы  
Чуфут-Кале (фото автора).

Помещение «женской кенасы» часто использовалось учителями для практических занятий с учениками караимской религиозной школы-мидраша, а в кенасе Севастополя в 1878 г. в женском отделении кенасы проходили все занятия мидраша, по причине отсутствия для него отдельного здания (ГАРК ф.241, оп.1, д.1575, л.64 об; ГАРК ф.241, оп.1, д.1342, л.127–128; ГАРК ф.241, оп.1, д.260, л.8 об).

Неотъемлемой частью архитектурного ансамбля крымской кенасы является примыкающая к ее северной стене аркадная галерея, в караимской терминологии называемая *бет-азара* или просто *азара* (рис. 5). Термин заимствован из ТАНАХА, где *азара* — это «притвор», «предхрамие» (2 Пар. 4:9 с переводом этого слова как «большой двор»). Функциональное значение *азара* описано несколькими караимскими авторами (Фиркович 1907, 11–12;

Ельяшевич 1928, 10). Согласно этим описаниям, *азара* главным образом служила местом сбора перед началом молитвы, и только С. А. Бейм, который объясняет этот термин как «седалище духовное», сообщает о том, что в *азара* старейшины собирались для обсуждения религиозных вопросов — буквально «для разбирательств жалоб по делам религий» (Бейм 1862, 46–47).

Рис. 5. Вид на азара Большой кенасы Чуфут-Кале (фото автора).

Действительно, обычай собираться в *азара* по различным общественным вопросам существовал. Так, например, нам известно, что караимское общество Николаева в воскресенье 10 июня 1912 г. собралось в «азара-кенаса» (так в тексте, термин не склоняется. — В.Е.) для выбора уполномоченного от общества и для решения вопроса о продолжении деятельности действующего на тот момент газзана (ГАРК ф.241, оп.1, д.868, л.156). В мае 1917 г. в *азара* Большой кенасы Евпатории производился подсчет голосов при повторном выборе гахама С. М. Шапшала, а в августе этого же года в *азара* кенасы Одессы было устроено общественное собрание по случаю приезда гахама С. М. Шапшала (Официальный отдел 1917, 4; Объезд караимских общин 1917, 33). По мнению Б. Я. Кокеная, *азара* в кенасе соответствует преддверию в мечеть, где мусульмане совершают омовение (Кокеная). Как правило, вдоль ее стен находились скамейки со специальными нишами для обуви.

В данной статье мы сознательно не касаемся традиционного храмового служения у крымских караимов, уже подробно рассмотренного И. И. Казасом в его статье «Богослужение караимов» (Казас 1911), к которой мы и отсылаем читателя, интересующегося этой темой. Мы поговорим о характерных

для караимов традициях устройства кенасы и их конфессиональных особенностях. Уникальность таких традиций заключается с одной стороны в их отличии от обрядов ашкеназских евреев, с другой стороны — от обрядов, существовавших в других караимских общинах. Эта уникальность во многом была сформирована под влиянием исламской религиозной культуры Крымского ханства, наложившей свой отпечаток на внешний и внутренний облик караимской кенасы. Эфраим Дейнард в книге «Массо Крым» перечисляет двадцать пять обычаев крымских караимов (не только религиозных), которые, по его мнению, были заимствованы у татар. Так, например, он отмечает, что караимы, входя в кенасу, падают ниц, касаясь лбом пола, и делают так в подражание татарам (Дейнард 1878, 86). Отличие караимской кенасы от синагоги подчеркивается в катехизисе Моисея Яковлевича Фирковича: «Обстановка караимского молитвенного дома и отправление молитвы у караимов совершенно иначе, чем у талмудистов» (Фиркович 1915).

В то же время, такие караимские авторы как И. И. Казас, Б. С. Ельяшевич и Я. Б. Кокенай находят сходство кенасы с мечетью (Казас 1911, 49). «*В устройстве караимской кенасы (храма) очень много общего с мечетью*», — пишет Б. С. Ельяшевич. По его мнению, алтарь (так у автора — *В. Е.*) обращен к югу, так же как у мусульман. К мусульманскому влиянию Б. С. Ельяшевич относит обычай снимать обувь, женские хоры с густой решеткой (с той лишь разницей, что в мечетях они были предназначены для хана и его свиты), а также висевшие в кенасе страусиные яйца (согласно Ельяшевичу их было три), по его словам «*лишь недавно устраненные*» (издание по рукописи 1929 года) (Ельяшевич 1994, 57). А вот, что пишет о караимской кенасе Б. Я. Кокенай:

*«Кенаса своим видом и убранством мало отличалась от мечети: алтарь напоминает михраб, хоры над входом те же, что в мечети. Азара — преддверие кенасы — соответствует преддверию в мечети, где мусульмане совершают омовение. Те же люстры, но более многочисленные, и, наконец, пол покрыт коврами, как и во всех мусульманских храмах, а также отсутствуют всякие изображения»* (Кокенай Б.г.).

С большинством этих утверждений можно согласиться. Действительно, старинный обычай подвешивать к потолку страусиные яйца идентичен мусульманскому. Этот давно забытый обычай очень редко упоминается в письменных источниках, благодаря которым мы знаем, что по два страусиных яйца были в кенасах Чуфут-Кале и Одессы (Бейм 1862, 47; ГАРК ф.241, оп.1, д.260, л.50 об). Вероятно, речь идет не о настоящих яйцах, а о деревянных моделях. Сейчас одна из таких моделей хранится в фондах Центрального музея Тавриды, а другая — в караимской коллекции Государственного музея истории религии (Прохоров 2015, 220).

Наличие женских балконов, как мы уже говорили выше, также можно отнести к влиянию Востока. Что касается южного направления алтаря, то, как

было показано нами выше, этот обычай, имеющий библейские корни, упоминается еще у караимских авторов Византии XIV–XV вв., и поэтому у нас есть все основания полагать, что он не является заимствованием у мусульман.

Теперь остановимся на обычае застилать пол кенасы коврами и входить в помещение без обуви. Э. Дейнард относит это к влиянию ислама и сообщает нам буквально следующее: «Магометяне, входя на молитву, снимают в коридоре свою обувь и падают на колени, также делают и караимы» (Дейнард 1878, 93). В книге «Аддерет Эльягу» отсутствуют указания на необходимость снимать обувь в *бет га-кнессете*, однако в более поздней караимской традиции у некоторых караимских авторов мы находим объяснение этого обычая через Тору. Например, И. И. Казас считает, что в данном случае караимы следуют написанному в книге Исход, где говорится о том, как Господь, явившийся Моисею на горе Хорив в образе несгораемого куста, повелел ему снять обувь: «Сними свою обувь с ног своих, ибо место, на котором ты стоишь есть, земля святая» (Исх. 3:5) (Казас 1911, 78). Такого же мнения придерживается, например, М. Я. Фиркович и С. М. Шапшал (ГАРК ф.241, оп.2, д.55, л.2 об). В катехизисе М. Я. Фирковича мы читаем следующее: «Мы признаем полную святость Гехалу, так как там находится Сефер-Тора и пред ним же священнослужитель отправляет богослужение, а потому, где Гехал, подходим, сняв обувь» (Фиркович 1915). И далее М. Я. Фиркович ссылается на указанный нами стих из книги Исхода. Является ли данная трактовка лишь позднейшим осмыслением заимствованного обычая, или это действительно оригинальный обычай, берущий свое начало в Торе, сказать сложно.

И, наконец, следует упомянуть еще один характерный для крымских караимов религиозный обычай — омовение рук и ног перед входом в кенасу. Несмотря на явное сходство с идентичным обычаем у мусульман, он, вероятно, все же имеет более глубокие корни. Этот вывод следует из предписания делать омовение рук и ног, которое мы находим у Эльягу бен Моше Башиячи:

*«Совершать молитву можно при условии, если будет совершено омовение рук и ног, как написано: «...и пусть Аарон и сыны его омывают из него руки свои и ноги свои» (Исх. 30:19). Мытьё рук считается более важным, чем мытьё ног, исходя из написанного: «Омою в чистоте руки свои и обойду жертвенник Твой» (Пс.25(26):6). И еще написано: «...который лил воду на руки Эльягу» (4 Цар. 3:11). И хотя это касается жертвоприношений (в Храме), но ведь молитва в изгнании является заменой жертвоприношения, как написано: «...и возместим (жертвенных) быков словами уст наших» (Ос. 14:3)» (Башиячи 1531, 65 об).*

В соответствии с этим обычаем при крымских кенасах были специальные емкости для воды с краном, которые назывались *рагат* или *муслук* (на разговорном языке). Вплоть до середины XIX в. такие муслуки еще были в старейших крымских кенасах Чуфут-Кале, Евпатории и Феодосии. После разрушения феодосийской кенасы в военное время муслуки остались в Чуфут-Кале

и Евпатории. Все три евпаторийские муслука действующие, имеют посвященные надписи, а самый ранний из них датирован 1832 г. Интересно, что ни Э. Дейнард, ни кто-либо из караимских авторов не относят этот обычай к мусульманскому влиянию.

К специфической караимской религиозной традиции следует отнести существование наряду с кенасой так называемого «священного дома» — в караимской терминологии *бет га-кодеш*, или *кодеш эви* на разговорном языке (где *эв* — «дом»). По причине крайне редкого упоминания «священного дома» в письменных источниках происхождение этого названия, также как и роль самого здания в караимской богослужебной практике не совсем ясны. Термин *бет га-кодеш* применительно к Малой кенасе Чуфут-Кале используют в разные годы такие авторы как С. А. Бейм, А. С. Фиркович и С. Ш. Пигит, и из них только А. С. Бейм дает некоторые пояснения относительно функционального значения данного здания (Бейм 1862, 50; Пигит 1894, 10; Дни минувшие 1911, 50; Фиркович 1872, 11). Приведем отрывок из книги С. А. Бейма «Память о Чуфут-Кале», в котором упоминается *бет га-кодеш*:

*«Рядом с синагогой, направо от нее, построен молитвенный дом, названный бет гаккодеш (т.е. священный дом), где служили во время стечения множество народа, не помещавшегося в одной синагоге. В этом же доме собиралось общество для исполнения церемоний, не допускаемых в синагоге» (Бейм 1862, 50).*

Исходя из сообщения С. А. Бейма о том, что в *бет-га-кодеш* Чуфут-Кале собирались на молитву при большом скоплении людей, что могло происходить в праздничные дни — «микраэ кодеш» («священные собрания») в караимской традиции, можно предположить, что название возникло в результате замены слова «микраэ» («собрание») из «микраэ кодеш» на «бет» («дом»), откуда и возник термин *бет га-кодеш*, а само здание служило для молитвы только по праздникам. Вероятно, *бет га-кодеш* являлся своего рода резервным молитвенным домом в тех караимских общинах, где в силу исторических обстоятельств были построены две кенасы — в поздней традиции обычно называвшиеся Большая и Малая Кенаса, или же Соборная и Малая кенаса. В Крыму две кенасы были построены в Чуфут-Кале и Евпатории, и в обоих случаях Малая кенаса называлась «бет га-кодеш» (ГАРК ф.499, оп.1, д.2, л.3). Два молитвенных дома, которые А.С. Фиркович в 1863 г. называет *бет га-Элогим* («Божий дом») и *бет га-кодеш*, были также и в Иерусалиме (ГАРК ф.241, оп.1, д.1868, л.2).

В завершение скажем, что главной особенностью караимской кенасы является ее священность, сравнимая со священностью храма Соломона. Кенаса являлась местом, отделенным от будничного (*холь*), где запрещались все действия, производимые в обычной повседневной жизни. Вот что пишет о должном быть отношении к кенасе Эльягу бен Моше Бапиячи:

*«Необходимо всему Израилю чтить и уважать, и содержать здания бет га-кнесет и мидраша в полной чистоте, снаружи и, тем более, внутри, как написано: «...сделать прекраснее место Святилища Моего» (Ис. 60:13). И не едят, и не пьют, и не смеются в них, и ничего не устраивают, кроме того, что заповедано (Торой), и делают только то, что согласно с мнением всей общины, а не отдельных ее членов или большинства. Необходимо также знать, что все то, что делает человек в повседневной жизни, запрещено делать в бет га-кнесете и мидраше» (Ба-пшячи 1531, 65).*

За отсутствием источников ранее XIX в. сложно сказать, насколько строго соблюдались данные предписания, но мы точно знаем, что к началу прошлого столетия некоторые послабления в этом отношении все же были допущены. Доказательством тому служит речь гахама С. М. Шапшала, произнесенная перед караимским обществом на праздник *Шемини ачерет* в 1918 г., которую он закончил критикой недопустимого поведения в кенасе. По словам С. М. Шапшала, прежде чем войти в кенасу, надо разуться, оставить все свои мысли о насущных делах, сосредоточившись на молитве, не разговаривать, не толкаться, не сидеть вальяжно, в общем, следует вести себя, как в особом, священном месте (ГАРК ф.241, оп.2, д.55, л.2 об.). С. М. Шапшал подчеркивал святость кенасы, назвав ее *меком га-кодеш* («место святыни», «священное место») и сравнив с Храмом Соломона.

### **Кенаса и структура общины**

В заключительной части данной работы мы расскажем об организации караимской общины, которая также имеет свои особенности, отличные от других еврейских общин. Для этого мы вновь обратимся к катехизису М. Я. Фирковича с представленной в нем схематически структурой религиозной общины:

*«При каждом кенаса должен быть: а) Газзан, духовное лицо, которое говорит проповеди, учит народ религии и совершает религиозные обряды; б) Митпаллель или шелияг-чибур, т.е. посланник общества для отправления молитвы к Богу, эту должность большею частью несет газзан; в) Шамаш, который должен прислуживать Газзану, при богослужении, возглашает чедака, пожертвования прихожан за здравие – бераха, или за упокой – зехер. При чем молитвы за здравие или за упокой читает Газзан; г) Габбай, который должен заведовать общественной кассой» (Фиркович 1915).*

Чтобы община могла полноценно существовать и развиваться, необходима материальная независимость. Для этого практиковались сборы в общественную кассу посредством добровольных взносов, которые у караимов назывались термином *ареха* (в русском переводе часто — «раскладка»). Происхождение термина, видимо, следует искать в ТАНАХЕ, где *эрех* — это



понятие стоимости, в переводе на русский язык «оценка», (Лев. 27:3). Взнос *ареха* обеспечивал общину доходом, а его плательщику давал право голоса на совете, или, другими словами, право принимать участие в управлении общиной, причем степень этого участия определялась размером *ареха* (состоятельные члены общины могли платить за бедных). Данный обычай отразился в караимской поговорке на разговорном языке: *Арехана коре лафын олсын* — «Смотря по взносу бери слово» (Филоненко 1929, 140). Помимо восточноевропейских караимов, термин *ареха* существовал также у иудеев (раввинистов и караимов) Каира, а сам обычай сбора общественной кассы был распространен во многих иудейских общинах (El-Kodsi 1986, 55).

На основе взносов — *ареха* — формировался бюджет общины, который расходовался на содержание кенасы, школы-мидраша, жалование должностным лицам, а также на помощь бедным (К вопросу о содержании кенаса 1911, 117). Но данная система не всегда была эффективной, особенно в небольших общинах, где число состоятельных караимов, являющихся основными плательщиками *ареха*, было незначительно. Так, например, в малочисленной общине Армянского Базара (совр. — Армянск) вследствие обеднения местных караимов и сокращения пожертвований, чтобы хоть как-то пополнить общинный бюджет, было принято решение продавать места у решетки в женском отделении кенасы (ГАРК ф.241, оп.1, д.1446, л.2–4). Поэтому неудивительно, что в начале XX в. в караимской прессе система *ареха* получала в основном критическую оценку, однако замены ей так и не нашлось (Караимский национальный банк 1911, 81). Наиболее надежным источником дохода служила вакуфная недвижимость: земельные участки, дома, сдаваемые в наем, или магазины, которые приносили прибыль общине. Но такие вакуфы были не во всех общинах.

Взнос *ареха* был основным, но не единственным источником дохода. Бюджет общины пополнялся также за счет *чедака* (цедака — «подавание») — плата за прочтение особых молитв родственникам: благословения живущим (*берахот*) и поминовения умершим (*зехер*); *маалот* — плата прихожан за право чтения пийютов, молитв и разделов Торы во время богослужения; и *недер* — пожертвование частного лица по обещанию (или завещанию) в память об умершем родственнике (ГАРК ф.851, д.38; ГАРК ф.499, оп.1, д.63; ГАРК ф.241, оп.1, д.1087, л.29; ГАРК ф.241, оп.1, д.1195, л.2).

Все движимое и недвижимое имущество общины находилось в распоряжении должностного лица, называемого *габбай* (в русском переводе обычно «староста», реже — «ктитор», «казначей»). Согласно «Еврейской энциклопедии», первоначально этим термином обозначались сборщики налогов из евреев в подвластной Римской империи Иудее (Еврейская энциклопедия т.5, 920). В талмудический период *габбай удака* — сборщик подаваний для бедных (Никитин 1891, 137). Об обязанностях *габбая* в караимских общинах XIX — начале XX вв. лучше всего сказать языком документа 1917 г.: «Каждая община избирает на Общем Собрании прихожан одного или нескольких *габбаев*, которые заведуют имуществом и капиталами кенасы и общины, а также суммами, по-

ступающими в виде пожертвований в пользу храма или отдельных учреждений общины» (Примерный проект устава 1917, 12). В отношении кенасы заботой *габбая* было обеспечение ее всем самым необходимым: топливом, свечами и т.д. (ГАРК ф.241, оп.1, д.264, л.77-78). Должность *габбая* была выборной и неоплачиваемой, как правило, ее занимал состоятельный член общины.

В средних и крупных общинах могло быть несколько *габбаев* с узконаправленной деятельностью. Например, в караимской общине Москвы в 1884 г. было два *габбая* — заведующих кассой бедняков и сирот, два *габбая* — заведующих кассой для покупки земли под кладбище, и один *габбай* — заведующий пожертвованиями на кенасу (которая еще не была построена). Кроме этого, был еще так называемый старший *габбай* (*габбай колель*), заведующий общей кассой (ГАРК, ф.241, оп.1, д.378, л.112). В караимской общине Армянского Базара в 1860 (совр. Армянск) всего было два *габбая*: *габбай чедака* (*цдака* в произношении крымских караимов), т.е. заведующий пожертвованиями, и *габбай га-ани'им* т.е. заведующий кассой бедняков (ГАРК, ф.241, оп.1, д.1625, л.2). По всей видимости, существовало также общее для всех разделение полномочий между двумя *габбаями*, что следует из проекта положения об управлении делами евпаторийской караимской общины в 1917 г., в котором были внесены два *габбая*: *габбай кенасы* и *габбай* имущества, принадлежавшего кенасе (Проект положения 1917, 8). Кроме того, существовала должность *габбая* иерусалимской кенасы (на иврите *габбай шель ир-кодеш* — «габбай священного города»), в ведении которого находились пожертвования в пользу караимской кенасы и общины Иерусалима. О значимости должности *габбая* для караимской общины можно судить по тому факту, что каждую субботу в кенасах читали специальную молитву о здравии *габбаев* под названием «Благословения *габбаев*».

Как ни широки были полномочия *габбаев*, все же их деятельность была ограничена в основном финансовой стороной, а непосредственное руководство общиной находилось в руках людей, носивших звание *гевир* (евр. «гевир» — господин, см. в Быт. 27:29 об Иакове: «будешь господином над братьями»). Это звание носили самые состоятельные члены общины, платившие самые крупные взносы *ареха* и потому имеющие подавляющее большинство голосов. Единственное обнаруженное нами определение должности *гевир* выглядит следующим образом: «Одна из выборных руководящих должностей общины, на которую избирались наиболее уважаемые, видные деятели, в основном из зажиточных» (Сефер Авнэ зиккарон, 47). Вопреки данному утверждению, что эта должность была выборной, нами не найдено ни одного документа об избрании *гевира*, из чего мы делаем вывод, что если такие выборы и проводились, то делалось это неофициально. Вообще в караимских источниках практически отсутствуют сведения о правах и обязанностях *гевирим*, что затрудняет наше понимание этой должности.

По своему значению очень близкой к ней была должность под названием *мангиг* (евр. «руководитель»), которая в русском языке произносилась в форме «манег» и обычно переводилась как «выборный». К сожалению, на основе

караимских архивных документов трудно установить разницу между *гевиром* и *мангигом*, так как те и другие находились в руководстве общины. Например, в одном документе 1894 г. должность *мангиг* определяется как «член правления караимского общества при синагоге» (ГАРК ф.241, оп.1, д.644, л.27 об).

И, наконец, перейдем непосредственно к служителям культа, или «духовным» как их называли в переписке XIX – начала XX века, ежедневно исполнявших *аводат бет Элогим* – «работу в доме Божьем». С утверждением в 1837 г. Таврического и Одесского караимского духовного правления (ТОКДП) к духовенству были отнесены следующие лица: гахам, газзан и шамаш.

**Гахам.** Этим именем («хахам» в караимском произношении, евр. «мудрец») обычно называли караимских законоучителей и религиозных авторитетов. В контексте российского законодательства титул получил иное значение – председатель ТОКДП, под контролем которого находились все караимские общины Российской империи. Как духовное лицо *гахам* должен был осуществлять контроль за соблюдением в караимских общинах всех религиозных канонов и российских законов. В официальной переписке на русском языке полностью эта должность имела название *Таврический и Одесский Караимский Гахам*, в переписке на иврите и разговорном языке названий было несколько: *рош га-гахамим* («глава мудрецов», «главный мудрец»), *ав бет-дин га-гадоль* («глава Большого суда» (название ТОКДП), *ав га-Сангедрин* («глава Синедриона»), *рош га-голь* («глава в изгнании»), *наси Элогим* («Божий князь») (ГАРК ф.241, оп.1, д.378, л.112). В некоторых документах могли перечисляться все эти титулы одновременно. Должность *гахама* была выборной. После двенадцати лет службы *гахам* имел право перейти в состояние потомственного почетного гражданства (ГАРК ф.241, оп.1, д.148, л.8).

**Газзан.** Термин *газзан* («хаззан» в караимском произношении), вероятно, заимствован из талмудической литературы. Согласно Еврейской энциклопедии слово *хаззан* происходит от глагола «хазз» – «смотреть» и соответствует ассирийскому *chazan*, что значит «надсмотрщик», «заведующий». В Талмуде термином *хаззан* называется лицо, исполняющее второстепенные и служебные обязанности (в судебном органе, синагоге, Храме). Например, в трактате «Йома» *хаззан* заведует храмовыми сосудами и помогает священникам одеваться, в трактате «Сота» *хаззан* вынимает из *арон га-кодеш* свитки Торы для недельного чтения и кладет их обратно. (Еврейская энциклопедия т.5, 494).

В еврейских общинах в обязанности хаззана входило открывать и закрывать синагоги, заботиться о чистоте молитвенного дома и его утвари, зажигать светильники и следить за порядком священнодействий. Прочитируем одно из известных определений должности хаззана: «Хазан есть служитель синагоги, на котором лежит бремя забот о делах синагоги: очищать ковчег и все в синагоге приводить в порядок». С течением времени на хаззана были возложены также и более ответственные обязанности, в число которых входило обучение детей и чтение молитв, вследствие чего значение этой должности заметно возросло и в настоящее время ей соответствует должность

певчего (кантора) (Никитин 1891, 165-166). Исторически термину газзан соответствуют такие термины как *шалиах га-чибур* (посланник общины, *шли-яг-чибур* у М. Я. Фирковича) и *митпаллель* (молящийся). Например, в «Аддерет Эльягу» термины *газзан* и *шалиах га-чибур* используются в одном значении — это выбранный общиной человек для чтения молитв в *бет га-кнессете* (Башиячи 1531, 64–65).

Согласно Высочайше утвержденному положению о Таврическом Караимском духовенстве, при каждой кенасе должен состоять старший и младший газзан, которые в караимских документах на иврите и разговорном языке соответственно назывались *газзан гадоль* (евр. «старший газзан») и *газзан мишнэ* (евр. «второй газзан») (Сборник старинных грамот 1890, 128; ГАРК ф.241, оп.1, д.1562, л.9). В некоторых документах можно встретить тюркско-еврейский аналог младшего *газзана* — *экинджи газзан* (тюрк. «экинджи» — второй) (ГАРК ф.241, оп.1, д.260, л.1, 30 об, 66, 107). В этом же положении прописано, что *газзан* подчиняется непосредственно *гахаму*. О превосходстве мудреца-гахама (то есть раввина) над газзаном и о второстепенном значении последнего при отправлении религиозных обрядов писал еще Эльягу бен Моше Башиячи. С одной стороны, караимский богослов предписывает караимским общинам назначить для чтения молитв газзана, с другой, он говорит о том, что все же преимущество остается за мудрецом, который устанавливает порядок и время молитвы (Башиячи 1531, 65). В своде законов Российской империи прописаны права и обязанности караимских газзанов:

*«Газзанам Старшим предоставляется преимущественно обрезание младенцев мужского пола, наречение имен, совершение и расторжение браков, а Младшим отправление молитв и исполнение духовных треб для прихожан. Впрочем, в случае отсутствия или болезни Старшего Газзана, обрезание и брак могут быть совершены и его помощником, или Младшим Газзаном»* (Свод законов 1857, т. 11, ч. 1, 206).

Далеко не каждая караимская община могла позволить себе содержание сразу двух газзанов, поэтому достаточно распространенным явлением было наличие только одного газзана, старшего или младшего, которому приходилось совмещать обе должности. Нередко газзан являлся одновременно и учителем-меламмедом. Богослужение в кенасе газзан проводил два раза в день, утром, с шести или семи часов, и вечером, перед заходом солнца, а также каждую субботу и праздничные дни. В Российской империи место газзана было выборным. Процедура утверждения в должности была следующей: сначала община выбирала одного или нескольких кандидатов и проводила выборы путем баллотировки, по итогам которых обращалась в Духовное Правление письмо (оно называлось «приговор») об избрании на должность победившего кандидата и просила ходатайствовать перед Губернским Правлением об его утверждении. Затем кандидатуру рассматривал и испытывал гахам и после ее одобрения обращался с ходатайством в Губернское Правление об утверж-

дении избранного кандидата на должность. Только после того как Правление утверждало кандидата, он становился *газзаном*.

Обряд посвящения в сан проходил в кенасе в присутствии другого газзана (или нескольких). Посвящаемого приглашали к свитку Торы и при этом надевали на него ритуальное облачение *таллет* (талит) с чтением соответствующих молитв. После этого посвящаемый читал 8-ю главу книги Левит и самостоятельно проводил богослужение, по завершении которого обращался к общине с приветственным словом и проповедью. Затем газзан, проводивший обряд посвящения читал благословения новому газзану и после благословений общине, гахаму и всему караимскому духовенству обряд заканчивался, а новый газзан вступал в должность (Хроника 1917, №5–6, 53).

**Шаммаш.** Третий ранг в духовной иерархии караимов занимал *шаммаш* (евр. — «служба» или «прислужник») — человек, прислуживающий в кенасе. В положении о Таврическом Караимском духовенстве должность шаммаша определяется как «надзиратель имуществ синагоги», но в действительности спектр его обязанностей был намного шире (Сборник старинных грамот 1890, 128). Например, шаммаш выполнял очень важную роль во время богослужения в кенасе — он объявлял, кому читать молитвы, а также имена тех, за кого были куплены молитвы за здоровье или за упокой, полностью освобождая от этого газзана (Фиркович 1915; ГАРК ф.241, оп.2, д.55, л.2). Собственно говоря, помощь газзану и являлась основной обязанностью шаммаша, тогда как все другие считались дополнительными.

Пожалуй, из всех должностей, должность шаммаша носила самый неопределенный характер, т.к. границы его обязанностей менялись в зависимости от времени и места. На *шаммаша* возлагалась вся разнообразная работа, которой не касались *газзаны* и *габбаи*, что было закреплено и на законодательном уровне:

*«На обязанности Шамашей или Надзирателей лежат: обучение приходящих для сего в синагогу детей, управление хозяйственными делами синагоги, смотрение за имуществом ея и представление в конце каждого года Гахаму отчета о суммах, поступивших, употребленных в расходе и остающимся за оным»* (Свод законов 1857, т.11, ч. 1, 207).

Со временем некоторые обязанности с шаммаша были сняты, и он стал в большей степени заниматься своим непосредственным делом, как мы можем прочитать об этом в письме Таврического и Одесского Караимского Гахама в Департамент Духовных Дел:

*«На шамашей теперь в смысле побочных обязанностей возлагается исключительно лишь наблюдение за целостью церковной утвари, облачений и прочих предметов, находящихся внутри кенас. Прямою же обязанностью шамашей является посредничество между прихожанами и газзаном в виде передачи последнему просьб об отслужении молебна,*

*панихиды и других треб, а равно замена в храме газзана во время болезни, отпуска или отсутствия последнего. В самое же последнее время, при все продолжающемся дроблении крупных караимских общин на более мелкие, когда в караимских храмах вместо положенных по чину двух всего лишь по одному газзану — в них шамаша фактически исполняют обязанности младших газзанов и, отправляя богослужение, исполняют наряду с газзанами почти все службы и требы в своих приходах»* (ГАРК ф. 241, оп. 1, д. 1275, л. 27).

На караимском религиозном съезде 1917 г. в Евпатории было предложено отредактировать положение о караимском духовенстве и дополнить его новой должностью под названием *озер* (евр. «помощник») (Съезд караимского духовенства 1917, 8). Сведений об этой должности у нас не имеется, можно только предположить, что на *озера* хотели возложить некоторые обязанности *шаммаша*.

Процедура избрания *шаммаша* была аналогичной процедуре избрания газзана и габбая. *Шаммаш* избирался общиной, испытывался Гахамом и утверждался Губернским Правлением, после чего его приводили к присяге. Как газзаны, так и *шаммаша* после двенадцати лет службы имели право перейти в состояние личного почетного гражданства (ГАРК ф.241, оп.1, д.290, л.1). В период службы они освобождались от всех податей (Сборник старинных грамот 1890, 129).

Кроме того, в каждой общине были две общественные должности, не имевшие духовного звания — это *шомер* и *каббар*. *Шомер* (евр. «страж», «сторож») — это попросту сторож. *Каббар* (вероятно, от евр. глагола «лекаббер» — «погребать, хоронить») — человек, назначенный общиной специально для омовения покойника в соответствии с принятой у караимов нормой обращения с мертвым телом, считавшимся источником ритуальной нечистоты. О каббарах М. Я. Фиркович сообщает следующее: «Покойника моют, одевают в саван и укладывают в гроб особо назначенные люди «кабарлар», которые обязательно вечером очищаются омовением и тогда могут сидеть за общим столом» (Фиркович 1915). В некоторых западных караимских общинах в XIX веке появился обычай нанимать в качестве каббаров евреев-талмудистов, но в Крыму, видимо, он не был введен (Пилецкий 2018, 14). Труд каббаров могли оплачивать как деньгами, так и натурой. Например, за их услуги в Евпатории раз в год давали пару сапог, два раза в год баранью шубу и платили за них подати (ГАРК ф.241, оп.1, д.1898, л.1). Кроме того, они получали оплату во время похорон — существовал обычай сбора денег в специальный платок, положенный на стуле или столе (Съезд караимского духовенства 1917, 8). Каббаров было несколько, и их число варьировалось от размера общины. В самой многочисленной караимской общине Евпатории, к примеру, в 1870-х годах было двенадцать каббаров, а в общине Феодосии в 1910 — четыре (ГАРК ф.241, оп.1, д.1898, л.1; ГАРК ф.241, оп.1, д.1195, л.9). Кроме того была должность *меламмеда* (учителя), содержание которого платило не общество, а родители учеников, но как уже говорилось выше учителями часто были газзаны.

Итак, мы рассмотрели традиционную модель молитвенного дома крымских караимов, начиная от ее названия и заканчивая созданной на ее основе общественной структурой. Нами были показаны и проанализированы конфессиональные особенности кенасы, а также прослежены их корни, которые в одних случаях находятся в караимской галахе позднего Средневековья, в других — в исламской религиозной культуре. Сочетание двух культур и создало неповторимый облик традиционной караимской кенасы. В целом, как было нами показано, традиционная модель кенасы носит на себе отпечаток ближневосточной культуры.

### **Библиография**

Государственный архив Республики Крым (ГАРК) ф.241, оп.1, дд. 148, 260, 264, 290, 378, 572, 644, 868, 1087, 1125, 1188, 1195, 1219, 1263, 1275, 1342, 1411, 1441, 1446, 1548, 1562, 1575, 1625, 1868, 1898; ф.241, оп.2, дд. 55, 103, 1551; ф.499, оп. 1, дд. 2, 63; ф. Р-1129, оп.2, д.52.

Инвентарная книга кенасы Феодосии. Рукопись. 1906 [в:] *Караимская национальная библиотека «Карай Битклиги» (Евпатория)*.

Кокеная Б. Я. Караим-Калэ. Древний пещерный городок близ Бахчисарая (Исторический очерк) [Недатированная рукопись] [Б.г.] [в:] *Архив Б. Я. Кокеная. Караимская национальная библиотека «Карай Битклиги» (Евпатория)*, № 2292.

Сефер Авнэ зиккарон: Перевод Д. М. Гумуша (машинопись) [в:] *Караимская национальная библиотека «Карай Битклиги» (Евпатория)*.

Аарон бен Элия из Никомедии. Сефер мичвот гадоль га-никра Ган Эден (Большая книга заповедей Райский сад). Геэлев (Евпатория): Изд. Юфуда Савускан, тип. Авраама бен Шемуэля Фирковича, 1864.

Баранов Х. К. Большой арабско-русский словарь. М., 2006. Т. 2.

Башпаячи Эльягу бен Моше. Сефер га-мичвот га-никра Аддерет Эльягу (Книга заповедей, называемая Плащ Ильи). Константинополь (Стамбул), 1531.

Бейм С. А. Память о Чуфут-Кале. Одесса. 1862.

Бейм С. А. Чуфут-Кале и его первоначальные обитатели [в:] *Новороссийский календарь на 1859 год*. Одесса, 1858, с. 431–444.

Герцен А. Г. Мангупская синагога – кенасса (По данным археологических исследований) [в:] *Материалы Седьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике: Ч.1*. М., 2000, с. 20–27.

Горчакова Н. Воспоминания о Крыме. М., 1883.

Дейнард Э. Массо Крым (История Крыма). Варшава, 1878.

Дни минувшие: Из воспоминаний С. Ш. Пигита / Пер. И. Круглевича [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 7, с.43-51.

Дрор М. Еврейско-русский словарь Тель-Авив: Изд-во «Ам Овед», 1992.

Дуван Я. Катехизис. Основы караимского закона. Руководство к обучению Закону Божию караимского юношества. СПб., 1890.

Дуван Я. В. Мои детские и юношеские годы: Из автобиографии Я. В. Дувана [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн.7, с.64-71.

Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / С. М. Дубнов [и др.]. Санкт-Петербург: Общество для научных и еврейских изданий и Издательство Брокгауз-Эфрон, 1908-1913.

Ельшевич Б. С. Евпаторийские караимские кенасы. Евпатория, 1928.

Ельяшевич Б. С. Караимы Крыма: Историко-этнографические очерки (1926-1929) [в:] *Материалы к серии «Народы и культуры», вып. XIV; Караимы. Кн.3.* М., 1994, с.51-81.

Ельяшевич В. А. Традиционная караимская культовая терминология по материалам описей имущества кенас и других источников [в:] *Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры: вып.6.* Симферополь, 2018, с.19–25.

Ельяшевич В.А. От «татарского языка» к крымскому диалекту караимского языка: к проблеме идентификации разговорного языка крымских караимов [в:] *Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры*, 2019, вып. 7, с. 21–28.

Из воспоминаний Александра Федоровича Рофе [в:] *Известия Духовного управления караимов Республики Крым*, 2017, №22(31), с. 28–31.

Казас И. И. Богослужение караимов [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 3, с.78–85.

Казас И. И. Общие заметки о караимах [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 3–4, с.38–71.

Караимский национальный банк [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 2, с. 81.

Караимско-русско-польский словарь / Под. ред. Н. А. Баскакова, А. Зайончковского, С. М. Шапшала. М., 1974.

Катык А. И. Записки караимского школьника: II: В мидраше [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 5–6. с. 34–45.

Катык А. И. Учитель [в:] *Караимская жизнь*, 1912, кн. 8–9, с. 38–57.

К вопросу о содержании кенаса [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 3-4, с.117-118.

Кизилов М. Б. Крымская Иудея: Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен и до наших дней. Симферополь, 2011.

Кокизов Ю. Д. Караимы. Краткий исторический очерк. СПб., 1898.

Котляр Е. Караимы в архитектурном пространстве Украины [в:] *Вісник Міжнародного Слов'янського університету (Харків)*, 2003, т.6, № 2, с.38-45.

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

Мусаев К. М. Грамматика караимского языка. Фонетика и морфология. М.: Наука, 1964.

Никитин А. Синагоги иудейские как места общественного богослужения. Киев, 1891.

Проект положения об управлении делами Евпаторийской Караимской Общины [в:] *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*, 1917, №2, с. 6–8.

Объезд караимских общин Высококостепенным Гахамом Таврическим и Одесским [в:] *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*, 1917, №5–6, с. 35–39.

О наименовании «кеннаса» [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 1, с. 109.

Официальный отдел [в:] *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*, 1917, №1, с. 4–5.

Персидско-русский словарь: Т. 2. М., 1970.

Пигит С. Ш. Иггерет нидхе Шемуэль (Послание изгнанников Израиля). СПб., 1894.

Пилецкий М-И. Религиозно-бытовые обрядности трокских караимов. Смерть и погребение [в:] *Известия Духовного управления Республики Крым*, 2018, №29(38), с.13–16.

Приднев С. В. Предреставрационные исследования караимских кенас в г. Евпатории [в:] *Материалы научно-практических конференций. Вестник музея [Евпаторийский краеведческий музей].* Евпатория, 2006, вып. 4, с. 68–101.

Примерный проект устава об управлении делами Караимских Общин, выработанный Съездом Духовенства в гор. Евпатории на заседании от 21-го июня 1917 г. О габбаях [в:] *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*, 1917, №4, с.11-13.

Прохоров Д. А. Музейные коллекции по истории и культуре крымских караимов. Симферополь, 2016.



Прохоров Д.А. Предметы религиозного культа и утварь караимских кенас из фондов Бахчисарайского историко-культурного и археологического музея-заповедника [в:] *Крымское историческое обозрение*. [Казань-Бахчисарай], 2015, №3, с. 216–235.

Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий: Т. 2. СПб., 1899.

Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно прав и состояния русско-подданных караимов / Изд. З. А. Фирковича. СПб., 1890.

Свод законов Российской Империи изд. 1857 года: Т. 11. Часть I: Уставы духовных дел иностранных исповеданий. СПб., 1857.

Симха Йичхак бен Моше. Орах чаддыким (Путь праведников) [в:] *Дод Мордехай* [издано Йосефом бен Овадией Эльгамилем и Хаймом бен Йицхаком Леви]. [Израиль,] 1966, с. 77–120.

Синани В. К статистике караимов (по переписи 1897 г.) [в:] *Караимская жизнь*, 1911, кн. 1, с. 30–37.

Спасский Г. И. Евпатория (из путевых записок о Крыме) [в:] *Отечественные записки*, СПб, 1850, т. LXXIII, №11, с. 9–23.

Съезд караимского духовенства в Евпатории (18–27 июня 1917) [в:] *Известия Таврического и Одесского Караимского духовного правления*, 1917, №3, с. 4–11.

Тирияки Д. Караимские кенасы Евпатории. Севастополь, 2008.

Тирияки Д. Надпись над входом в Малую кенасу Евпатории [в:] *Известия Духовного управления религиозных организаций караимов Украины*, 2014, №12(21), с. 5–7.

Тешуат Йисраэль (Спасение Израиля). 1841.

Филоненко В.И. «Аталар созы». Караимские пословицы и поговорки [в:] *Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии*. 1929. Т. III (60-й). С. 138–151.

Фиркович А. С. Сефер Авнэ-зикарон (Книга «Памятные камни»). Вильна, 1872.

Фиркович М. Я. Старинный караимский городок Кале, называемый ныне Чуфут-Кале. Вильна, 1907.

Фиркович М. Я. Караимский катехизис вкратце. Мелитополь, 1915 (без нумерации страниц).

Хроника [в:] *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*, 1917, №2, с. 10–11.

Хроника [в:] *Известия Таврического и Одесского караимского духовного правления*, 1917, №5–6, с. 51–57.

Шайтанов С. И. К истории симферопольской караимской кенасы и ее настоятелей [в:] *Известия Духовного управления религиозных организаций караимов Украины*, 2014, №12(21), с. 2–5.

Шапшал С. М. Караимы и Чуфут-Кале в Крыму. СПб., 1896.

El-Kodsi Mourad. The Karaite Jews of Egypt 1882–1986. NY, 1987.

Levi B. Bizans'tan gününüze Istanbul karaileri. Istanbul, 2016.

Weisenberg S. Karäer der Krim [в:] *Globus* 84, 1903, s.139–143.

## **Караимские кенасы Юга Российской империи в XIX – начале XX вв.: историко-архитектурный аспект**

В рамках развития отечественной иудаики одной из малоизученных и, как следствие, дискуссионных является проблема научной реконструкции прошлого крымских караимов. И хотя в последние годы данная тема привлекает внимание многих исследователей различного уровня и специализации, тем не менее, отдельным эпизодам истории этого старожильческого народа Крыма до сих пор уделялось недостаточно внимания. В частности, важным аспектом историко-культурного наследия караимов, проживавших на территории Российской империи в XIX – начале XX в., является история караимских кенас. Несмотря на значительное число изданий научного и научно-краеведческого характера, появившихся в последние годы, указанная тема до сих пор не изучалась в полном объеме, а многие исследования проводились без привлечения всего комплекса источников. Частично она получила рассмотрение в публикациях А. Г. Герцена, Б. С. Ельяшевича, В. А. Ельяшевича, Е. Акав, М. В. Кутайсовой, Е. А. Котляра (Акав 2016, 131–136; Герцен 2000, 20–27; Ельяшевич 2005, 57–65; Ельяшевич 2016а, 19–21; Ельяшевич 2016б, 18–23; Ельяшевич 2017, 19–25; Ельяшевич 2018, 122–148; Кутайсова 2006, 21–27; Котляр 2007, 181–199; Котляр 2016, 150–154 и др.). И если караимским кенасам Крыма уделялось значительно большее внимание (Прохоров 2009, 118–159; Прохоров 2011, 174–204; Прохоров 2013, 32–36; Прохоров 2015, 237–278; Ельяшевич 2018, 122–148; Шайтанов, 2020), то до сих пор вне поля зрения остаются многие нюансы, связанные с историей учреждения, постройки и функционирования молитвенных домов караимов юго-западных и центральных губерний Российской империи в XIX – начале XX вв.

В задачи предлагаемой статьи входит рассмотрение вопроса о возникновении караимских кенас в городах Юга Российской империи в XIX – начале XX вв., расположенных вне традиционных регионов проживания караимов – Крымского полуострова и территорий Северо-Западного края. При работе над публикацией использовались материалы Российского государственного архива (РГИА, г. Санкт-Петербург), Государственного архива Республики Крым (ГАРК, г. Симферополь), Государственного архива Николаевской области (ГАНО, г. Николаев) и Государственного архива Херсонской области (ГАХО, г. Херсон). Некоторые выявленные документы вводятся в научный оборот впервые.

В современных справочно-энциклопедических изданиях термин «кенаса» определяется как специальное молитвенное здание, «молитвенный храм караимов», при этом этимологию данного слова авторы статей о кенасах приводят разную, вплоть до арабского и арамейского «канаса», «каниса» (немусульманский храм, собор).

До начала XX в. все караимские молитвенные дома, расположенные на территории России, именовались синагогами, однако впоследствии это назва-

ние было изменено на кенаса: 1911 г. является датой принятия официального решения об изменении названия «синагога» на «кенаса» в правовом поле Российской империи (Прохоров 2011, 174–204).

В 1861 г. в Таврической губернии насчитывалось семь караимских кенас, в 80-х гг. XIX в. их было уже десять (по две в Евпатории и Чуфут-Кале, по одной — в Симферополе, Перекопе, Бахчисарае, Севастополе, Феодосии и Мелитополе), а также три молитвенных дома (в Ялте, Керчи и Бердянске) (ГАРК ф.241, оп.1, д.37. л.87; ГАРК ф.241, оп.1, д.419, л.34). Одной из первых на Крымском полуострове была возведена караимская кенаса Солхата. Её развалины находились на Греческой слободке, примыкающей к холму Кемаль-Ата (ныне — район ул. Виноградной в г. Старый Крым) (Гаврилов и др. 2014: 148–150; Ломакин и др. 2016, 372–386). Караимская кенаса Феодосии также считалась одним из наиболее древних культовых сооружений на полуострове (по некоторым сведениям, её возведение относится к 1292 г.) (Сумароков 1800, 91; Ельяшевич 2018, 123–125). Строительство наиболее древних из сохранившихся в Крыму на сегодняшний день кенас Чуфут-Кале датируется, по разным сведениям, XIV–XVII вв. (Большая кенаса) и концом XVIII в. (Малая кенаса). Постепенно караимы переняли европейские строительные и архитектурные традиции, что придало их постройкам ярко выраженный эклектизм — особенно ярко это отразилось на стиле зданий караимских кенас (симферопольской, севастопольской, евпаторийских и др.) (Прохоров 2015, 237–278; Прохоров 2012, 115–120).

Вскоре после присоединения в 1783 г. Крыма к России караимы избирают новые территории для своей экономической деятельности, переселяясь из традиционных мест проживания в города материковых губерний Российской империи. С возникновением там караимских общин с течением времени возводятся кенасы (или же арендуются здания под молитвенные дома), как непреходящий атрибут существования любой религиозной общины караимов.

Во второй половине XIX в. караимские кенасы появляются и в городах материковых уездов Таврической губернии. По некоторым сведениям, в Бердянске караимский молитвенный дом существовал уже в 1860-х гг. (Историко-статистическое 1867, 326). Для нужд прихожан и с целью открытия молитвенного дома и при нём школы для обучения детей караимской общиной в сентябре 1867 г. было приобретено здание. Несколько раз, в январе 1876 г. и в 1895 г., бердянские караимы направляли в высшие инстанции прошения (сначала о разрешении открыть в городе молитвенный дом, а затем и об открытии кенасы), в соответствии с которыми Таврическое и Одесское караимское духовное правление (ТОКДП) обращалось уже к губернским властям (ГАРК ф.241, оп.1, д.217, л.1–26; РГИА ф.821, оп.8, д.568, л.80, 80 об.). В одном из таких прошений в частности говорилось, что местная караимская община, «не имея на месте жительства синагоги, или молитвенного дома со школою, встречает затруднения

в исполнении духовных обрядов». В общественном приговоре, подписанном 22 января 1876 г., речь шла о том, что на содержание молитвенного дома и мидраша при нём бердянская община готова расходовать по 1200 руб. ежегодно (ГАРК ф.241, оп.1, д.1556, л.19, 19 об.). Первоначально прошение об открытии именно молитвенного дома, а не кенасы в Бердянске было обусловлено тем, что численность местной караимской общины была сравнительно небольшой: в середине 1870-х гг. в городе проживало всего 274 караима, или 48 семейств (ГАРК ф.241, оп.1, д.1556, л.21), и поэтому содержание, в соответствии с «Положением об управлении духовными делами караимов», двух газзанов и шамаша стало бы обременительным с точки зрения финансирования их деятельности. В связи с этим в разъяснениях, которые вынуждено было давать ТОКДП вышестоящему губернскому начальству, в частности, говорилось о том, что в случае открытия молитвенного дома паства могла бы находиться «под руководством и управлением духовных ближайшего города лиц», а в молитвенном доме прихожане смогли бы «производить чтение Святого Писания, пение духовных песней с произведением молитв без всяких толкований, прибавлений и без духовника» (ГАРК ф.241, оп.1, д.1556, л.19 об.). То же касалось и открытия при молитвенном доме караимского начального училища (мидраша), без которого караимские дети не могли получать традиционное образование. В качестве аргумента ТОКДП приводило в пример ситуацию в Кременчуге, где местной общине в июле 1870 г. удалось открыть молитвенный дом и школу с разрешения министра внутренних дел (ГАРК ф.241, оп.1, д.1556, л.20).

В соответствии со ст. 258 Строительного устава (1857) «синагоги и молитвенные школы, вновь устраиваемые на одной улице или площади с Православными церквами, должны быть располагаться в расстоянии от сих последних по крайней мере на сто сажень, на другой же от церкви улице — не ближе пятидесяти сажень». Строительство новых культовых объектов евреев и караимов должно было производиться с учётом этих обязательных правил. Помимо этого, данная статья устава предполагала, что «новые построения синагог и молитвенных школ должны быть производимы по одобренным начальством планам и фасадам, при представлении коих молитвенные общества обязаны вместе с тем представить особый акт, имеет ли общество на предполагаемое сооружение собственные средства, или полагает прибегнуть к добровольным приношениям, и какую ему нужно собрать для сего сумму» (Свод законов 1857, 57).

По требованию Таврического губернского правления были сделаны необходимые топографические замеры с целью установить, на каком расстоянии от сооружений христианского культа будет располагаться молитвенный дом. Было выяснено, что от Вознесенского собора это расстояние составляло 220 сажень, от Покровской церкви — 450 сажень, от католического костёла — 158 сажень, и от лютеранской церкви — 150 сажень (ГАРК ф.241,

оп.1, д.1556, л.20). Таким образом, ситуационный план молитвенного дома караимов Бердянска, находившегося в 107-м городском квартале, вполне соответствовал требованиям ст. 258 Строительного устава Российской империи. Заключение губернского начальства было благожелательным: определение, сделанное губернским архитектором Еремеевым, гласило, что открытие молитвенного дома «может вполне соответствовать открытию в нем молельни и школы для обучения детей» (ГАРК ф.241, оп.1, д.1556, л.21 об., 22). Таким образом, молитвенный дом караимов в Бердянске Таврическое губернское правление утвердило своим постановлением 31 декабря 1877 г. (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.7).

В конце 1890-х гг. на средства местной караимской общины возвели новое здание для кенасы. Его постройка осуществлялась по инициативе и при деятельном участии членов местной общины братьев О. М. и М. М. Панпуловых, а также М. Д. Бурназа, И. М. Айваза, Б. И. Бабая (Хроника 1911b, 120–121). Таврическое губернское правление предписанием от 30 мая 1902 г. №2682 (кстати, тем же самым, что было сделано и в отношении карасубазарской кенасы) разрешило переименовать молитвенный дом, открытый в Бердянске в декабре 1877 г., в синагогу (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.7; ГАРК ф.241, оп.1, д.642, л.1–17). Для постройки нового здания бердянской кенасы караимами было собрано пожертвований на общую сумму 16 тыс. руб., а само строительство обошлось в 25 тыс. руб. (Хроника 1911b, 122). Казначеем комитета по постройке кенасы был избран И. М. Айваз; алтарь (*гехал*) для неё был сооружён братьями О. М. и М. М. Панпуловыми, а железная беседка (*сукка*) во дворе кенасы – построена на средства М. Д. Бурназа. Как полагали современники, по архитектуре и отделке здание бердянской кенасы, возведённое на месте прежнего молитвенного дома, считалось одним из интереснейших сооружений города.

Церемония торжественного освещения нового здания кенасы состоялась в 1899 г. и прошла в присутствии гахама С. М. Панпулова и представителей местной караимской общины (Хроника 1911b, 120–121). В приход бердянской кенасы (см.: фото 1, 2, 3) входили общины Бердянска, Ногайска, Таганрога, Мариуполя, Ташкента, Новороссийска, Сухума, Екатеринодара, Кременчуга и Ростова-на-Дону (ГАРК ф.241, оп.2, д.52, л.4). Газзанами при ней в разное время состояли Е. И. Ходжаш, Ч. Мичри, Б. М. Бабаев, Я. И. Культе, С. И. Культе, С. М. Кумыш (ГАРК ф.241, оп.1, д.316, л.1–27; ГАРК ф.241, оп.1, д.475, л.2–7; ГАРК ф.241, оп.1, д.476, л.1–9; ГАРК ф.241, оп.1, д.1020, л.1–6; ГАРК ф.241, оп.1, д.1250, л.1–8). В середине 1920-х гг. кенаса была закрыта, а все её имущество национализировано. В акте об изъятии и распродаже имущества бердянской караимской кенасы фигурировали 86 наименований, в том числе: пять свитков Торы, 250 молитвенников, бронзовые подсвечники и пр. С 1930-х гг. здание кенасы (ул. Красная, 12) используется не по назначению. Сейчас в её стенах расположен спортивный клуб «Спартак» (Караимская кенаса 2020).

Фото 1. Караимская кенаса в Бердянске  
(из журнала «Караимская жизнь», 1912 г.).

Фото 2. Интерьер караимской кенасы в Бердянске  
(фото из журнала «Караимская жизнь», 1912 г.).

Фото 3. Здание бердянской кенасы. Современный вид  
(фото сайта «Фото Бердянск»).

В Мелитополе купцы 2-й гильдии братья Авраам, Моисей и Самуил Танатары 13 сентября 1866 г. передали в дар местной общине земельный участок с домом, приобретённым ими за 114 руб. 14 коп. серебром у дьяка Ф. Бодина; по этому поводу в сентябре 1853 г. между сторонами состоялось совершение купчей крепости. Впоследствии на этом участке Авраам Танатар выстроил новое здание; общая площадь землевладения стоимостью 600 руб. серебром составляла 24 аршина в длину (17,06 м), а в ширину — восемь трёхаршинных (казённых, или косых) сажений (17,28 м). «Подарили мы это имущество с тем, — говорилось в дарственной купцов Танатаров, — чтобы оно было всегда принадлежностью Мелитопольского караимского молитвенного дома; наперёд же чего подаренные нами дома с планом земли от нас никому другому не подарено, не заложено, ни за что не отписано и ни в какие крепости не укреплены» (ГАРК ф.241, оп.1, д.260, л.112 об., 113). Одним из условий этой дарственной стало то, что если бы молитвенный дом по каким-либо причинам перестал соответствовать своему предназначению (например, была определена ветхость строений, неудобство для проведения богослужений и пр.), то на их месте караимская община Мелитополя обязывалась на собственные средства возвести новое здание. В общественном приговоре караимов Мелитополя, утверждённом 3 февраля 1865 г., специально указывалось, чтобы «в память родителей Танатаровых — отца Шебетия и матери Тотай — делать по караимскому обряду и в надлежащее время и каждую субботу поминовение» (ГАРК ф.241, оп.1, д.260, л.111 об., 114). Мелитопольская кенаса была официально утверждена 18 ноября 1866 г. распоряжением Таврического губернского правления №8191 (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.6 об.). Её приход составляли караимские общины Мелитополя, Геническа, Александровска и Полтавы.

Газзанами при мелитопольской кенасе в разное время служили: Ю. Дуван, А. Чачке, И. Б. Бабович-Хаджи, С. Ш. Бабович, А. М. Кефели, С. Е. Ельяшевич, С. М. Кумыш, шамашем — И. Туршу, габбаем — Я. Кискачи (ГАРК ф.241, оп.1, д.44, л.87; ГАРК ф.241, оп.1, д.241, л.1–5; ГАРК ф.241, оп.1, д.243, л.38; ГАРК ф.241, оп.1, д.260, л.289 об., 290; ГАРК ф.241, оп.1, д.1104, л. 1–6; ГАРК ф.241, оп.1, д.632, л.1–7; ГАРК ф.241, оп.1, д.317, л.1–18; ГАРК ф.241, оп.1, д.1556, л.13; ГАРК ф.241, оп.2, д.52, л.4 об.; Ельяшевич и др. 2017, 7).

Закладка здания для караимской кенасы в Николаеве состоялась в начале 1840-х гг., построить её было решено на пересечении ул. Католической, 26 (ныне — ул. Адмирала Макарова), и Рождественской (ул. Лягина, 23а). Работы по возведению здания были закончены 12 февраля 1847 г. В донесении николаевского газзана в ТОКДП от 23 декабря 1879 г. №22 сообщалось, что николаевская кенаса официально утверждена военным губернатором Николаева адмиралом М. П. Лазаревым в 1848 г. (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.1 об.). Тем не менее, по утверждению ряда авторов (Н. Сапак, А. Хаецкий), Николаевская караимская кенаса была построена либо в 1841 г., либо в 1846 г. (Сапак 2005, 208; Хаецкий 2005, 212).

Однако приведённые в этих публикациях сведения не вполне соответствуют действительности. Так, в отзыве, направленном 10 марта 1844 г. от членов местной караимской общины в городскую полицию Николаева, в частности, указывалось, «что как Синагога в здешнем городе нами ещё не устроена, а только испрашивается на то разрешение, то мы и не можем избрать теперь газзана, ибо кроме того, что должны определить ему тотчас же и содержание, которое без Синагоги будет только к нашему обременению, но и не имеем ещё в виду и человека, достойного к занятию этой должности». Далее уполномоченные от николаевской караимской общины (среди них были купцы Илья и Исаак Когены, И. Чавке, Ш. Чабак, А. Илик, Я. Казас, И. Башиячи, М. Панпулов, И. Ферик, Я. Сарибан, А. Исакович и др.) сообщали, что обязываются к окончанию постройки кенасы избрать для неё и священнослужителя (ГАРК ф.241, оп.1, д.3, л.53, 53 об.).

В информации о дате окончания строительства кенасы также имеются противоречия: по одним данным это 1841 г., по другим — 1846 г. (Сапак 2005, 208; Хаецкий 2005, 212). В работе действительного члена-сотрудника Императорского Одесского общества истории и древностей Российских протоиерея П. П. Еланского имеется упоминание о том, что караимская кенаса уже существовала в городе в 1844–1847 гг. (Еланский 1896, 62). Архивные документы свидетельствуют о том, что николаевская кенаса была официально утверждена лишь в 1848 г., а мидраш при ней открылся несколько ранее — в 1844 г., и содержался он на добровольные пожертвования караимов (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.1 об.; ГАНО ф.230, оп.1, д.11538, л.6, 6 об.; РГИА ф.821, оп.8, д.582, л.114; РГИА ф.821, оп.8, д.568, л.84). В статистических отчётах по Николаеву за апрель 1850 г. сообщалось, что в городе уже действовали караимская кенаса и еврейская синагога, имевшие каменные здания, причём для оформления здания кенасы использовались готические элементы (отме-



тим также, что к концу 1890-х гг. еврейских синагог в Николаеве насчитывалось уже семь, тогда как новых культовых сооружений для караимов больше не возводилось) (ГАНО ф.230, оп.1, д.424, л.7, 7 об.; Ге 1890, 28, 98; Шукин 2011, 8). В Николаеве старшим газзаном долгие годы служил Я. Я. Калиф (с 1848 г.), и. о. младшего газзана – С. Пембек, газзанами – И. М. Султанский, М. А. Коген, М. С. Бейм, С. С. Иртлач-Мангуби; и. о. шамаша С. Туршу, Я. Чавке. С 1905 г. должность газзана занимал С. С. Иртлач-Мангуби. Габбаем в общине в начале 1900-х гг. состоял купец и гласный Николаевской городской думы И. И. Феруз (ГАНО ф.230, оп.1, д.8430, л.1, 2; ГАНО ф.230, оп.1, д.11503, л.2, 2 об.). К приходу николаевской кенасы (см. фото 4) относились города Николаев, Елизаветград и Херсон.

Фото 4. Караимская кенаса Николаева (1920-е гг.).

В Одессе, где существовала одна из наиболее крупных караимских общин Российской империи, караимская кенаса, согласно рапорту, представленному одесским караимским старшим газзаном И. А. Беймом в ТОКДП 20 декабря 1879 г. №35, была утверждена одесским градоначальником в 1854 г. (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.1). До этого члены одесской караимской общины для проведения богослужебных мероприятий использовали наёмное помещение. Здание одесской кенасы было возведено, по некоторым сведениям, в 1860 г. на ул. Троицкой, 31 (см. фото 5) (Прик 1907, 1). Отличительной чертой постройки стал её выраженный готико-романский стиль, с большим круглым окном над главным входом (Jacobs & Brunner 1906, 638). В начале XX в. здание подверглось капитальному ремонту и реставрации: в нём было «устроено электроосвещение и паровое отопление», а также изменена внутренняя отделка, в том числе, как писал журнал «Караимская жизнь», убран и «пережиток времени» — женское отделение (Хроника 1911а, 129). Ещё в 1874 г. от представителей одесской караимской общины в ТОКДП даже поступило ходатайство о расширении мест для сидения

внутри кенасы (ГАРК ф.241, оп.1, д.1548, л.1). Справа от самой кенасы находилась постройка, в которой размещались мидраш и квартира газзана (некоторые одесские газзаны имели квартиры и в самом городе, так, например, старший газзан И. М. Кефели в 1904 г. проживал по адресу ул. Ришельевская, 33) (Лисянский 1904, 7). Впоследствии мидраш преобразовали в училище для детей обоего пола, затем переехавшее в доходный дом караимского общества. Заведующей караимским училищем работала Е. В. Кобецкая, а учителями — С. С. Синани, Д. И. Оксюз, врач Б. С. Эгиз, зубной врач С. М. Казас. Одесская кенаса функционировала вплоть до начала Первой мировой войны, затем в 1935 г. здание было разрушено при расширении бывшего молочного завода Чичкина.

Фото 5. Вид на ул. Троицкую в Одессе, (слева — здание кенасы).  
Дореволюционное фото.

Ежегодно караимская община Одессы расходовала до 4200 руб. на нужды кенасы. В этот список входили такие пункты: на жалованье старшему газзану (1500 руб.), на жалованье младшему газзану (900 руб.), на оплату занимаемых ими квартир (500 и 300 руб. соответственно), на жалованье шамашу (360 руб.), на содержание его квартиры (120 руб.); кроме того, полагалась оплата кабарам<sup>9</sup> (320 руб.) и кладбищенскому сторожу (200 руб.) (Прик 1907, 4).

<sup>9</sup> Кабары — представители похоронного братства у караимов. В соответствии с караимской религиозной традицией родственники не должны были прикасаться к покойному. Этим занимались кабары, причём, по некоторым сведениям, к ним могли принадлежать только члены определённых родов. Как правило, в начале XX в. кабаров нанимали из числа беднейших представителей общины.

Необходимость улучшения финансового обеспечения кенасы привела некоторых членов одесской караимской общины к мысли о постройке «доходного дома» (фото 6), а экономический эффект по расчётам должен был составить 11 200 руб. чистой прибыли за 30 лет (Прик 1907, 7). «Взгляните на наш храм, Кенаса! — восклицал инициатор проекта, подполковник в отставке С. А. Прик. — Не нуждается ли он в ремонте? И какая сумма для этого необходима? Всего 2 500–3 000 руб. И что же? И этой маленькой суммы мы не можем извлечь из нашего дома. Да будет нам стыдно, если мы ещё долго будем откладывать постройку дома. Взгляните на принадлежащее Общине Караимское кладбище! Не нуждается оно в кое-чём? А где взять средства?». Поэтому постройка доходного дома, по мнению сторонников проекта, должна была считаться «священнейшею обязанностью» караимов Одессы, которые должны были сделать все зависящее, «дабы не позорить себя такою жалкою недвижимостью нашею, которою мы обладаем в настоящее время и содержим его в страшно невозможном виде» (Прик 1907, 5).

Идея строительства доходного дома вскоре была одобрена, и в комиссию по его постройке избрали членов одесской караимской общины: И. А. Кальфа, И. С. Сарача, А. С. Панпулова, С. С. Эгиза, М. С. Хаджи, С. М. Сарибана, А. С. Исаковича, А. Е. Бабаджана, а также С. И. Кальфа, Л. М. Сарача, И. О. Кальфа, Ю. И. Коген-Оксюза, И. В. Аксуяка и др. (Проект Б.г., 1). В 1912 г. состоялась закладка доходного дома при кенасе (на месте склада Е. Абазы, построенного в 1848 г.). Проект, разработанный гражданским архитектором А. С. Панпуловым (сыном Таврического и Одесского караимского гахама С. М. Панпулова), утвердили в ходе конкурса проектов, проводившемся в Одесском отделении Императорского русского технического общества. Строительство дома подразумевалось разделить на три этапа: сначала планировалось возведение 4-этажного корпуса, выходящего фасадом на ул. Ришельевскую; затем такой же корпус должен был быть выстроен фасадом на ул. Троицкую, и, наконец, последним должны были возвести трёхэтажный корпус – флигель, выходящий фасадом во двор кенасы. На первом этаже флигеля планировалось устроить квартиры для газзана и шамаша, на втором – училище с тремя классами, и на третьем этаже – зал для проведения собраний и вечеров караимской общины Одессы (Хроника 1912, 100; Пилявский 2010, 132). Тем не менее, несмотря на достаточный объём финансирования, во время строительства доходного дома между одесской караимской общиной и подрядчиком Х. Я. Скведером возникли серьёзные разногласия, вызванные многочисленными техническими недоделками (дело дошло даже до вмешательства мирового и третейского судов), в связи с чем сдача объекта в эксплуатацию была произведена с нарушениями (РГИА ф.1364, оп.13. д.978. л.3–6, 31–35).

Фото 6. Бывший доходный дом одесской караимской общины на углу ул. Троицкой, 38 и Ришельевской, 48 (архитектор А.С. Панпулов). Современный вид.

В приход одесской кенасы, помимо самой Одессы, был включён также Кишинёв. Газзанами в одесской кенасе в разное время состояли: А. Д. Бейм (1831–1856), М. И. Джигерсиз (1838), А. Катлама (1838), И. М. Султанский (? –1859), А. М. Ефет (1859–1864, 1865–1867), З. Максимаджи (1859–1863), Ш. А. Бейм (1860–1867), С. Коген-Пенбек (1867), старший газзан Я. В. Дуван (с 1859 по 1862 гг.), старший газзан И. А. Бейм (1867–1892), старший газзан Ю. И. Савускан (с 1892 по 1900 гг.) младший газзан И. С. Еру (с 1871 г.), старший газзан И. М. Кефели (с 1904 по 1927 гг.), младший газзан И. С. Хаджи. Шамашами числились Ш. М. Телал (в 1842 г.), М. Я. Кефели (в 1887 г.), Э. Я. Кефели (в 1906–1914 гг.). Габбаями общины избирались С. Эгиз, В. Бабджан, М. С. Сарач, И. Сарач, И. Нейман, М. С. Казас, А. М. Майкапар (ГАРК ф.241, оп.1, д.1804, л.9, 10; ГАРК ф.241, оп.1, д.342, л.1–11; Лисянский 1904, 7; ГАРК ф.241, оп.1, д.433, л.1–9; ГАРК ф.241, оп.1, д.457, л.1–11; Дуван 1911, 64–72; Ельяшевич 1993, 49; ГАРК ф.241, оп.1, д.565, л.1–26; ГАРК ф.241, оп.1, д.588, л.1–7; ГАРК ф.241, оп.1, д.903, л.1–20; ГАРК ф.241, оп.1, д.188, л.1–13; Ельяшевич и др. 2017, 9–10; Новороссийский 1841, 198).

Что касается караимской кенасы в Херсоне, то точных сведений о дате её открытия пока обнаружить не удалось (ГАРК ф.241, оп.1, д.13, л.2). Известно лишь, что в конце 1870-х гг. каменное здание херсонской кенасы уже было построе-

но, оно располагалось по ул. Суворовской, 28. Обязанности старшего газзана в ней исполняли И. Пенбек, Ю. И. Савускан, М. И. Султанский; младшего, а затем и старшего газзана — Ш. Я. Фуки. Впоследствии газзанскую должность занимали М. А. Коген, А. Е. Дубинский и Е. С. Фуки. Шамашами состояли А. Л. Ялпачик (с 1871 г.), М. Е. Эринчек (в 1910-х гг.) (ГАРК ф.241, оп.1, д.108, л.35; ГАРК ф.241, оп.1, д.161, л.1–40; ГАРК ф.241, оп.1, д.341, л.1–19; ГАРК ф.241, оп.1, д.864, л.1–67; Памятная 1911, 24; Ельяшевич и др. 2017, 16–18). В приход херсонской кенасы были включены караимские общины Херсона, Алешек и Голой Пристаней.

В архивохранилищах Российской Федерации и Украины сохранились описи имущества караимской кенасы Херсона, составленные в конце XIX в. и в 1920-х гг., а также архитектурные планы её здания и списки активистов караимской общины, относящиеся ко времени после установления советской власти и передачи кенасы в управление «двадцатки» (ГАРК ф.241, оп.1, д.1858, л.1–4; ГАХО ф.Р-457, оп.1, д.19, л.114; ГАХО ф.Р-1887, оп.3, д.736, л.119, 120). К 1921 г. среди имущества кенасы числились: экземпляры пергаментных свитков Пятикнижия в деревянных футлярах, Пятикнижие в серебряной Кетер Тора, серебряная доска с изречениями из ТАНАХА, ритуальное облачение газзана и пр. (ГАХО ф.Р-1887, оп.3, д.690, л.189). Вскоре число караимов, посещавших кенасу, сократилось до 50 чел. В состав правления «двадцатки» тогда входили: С. А. Эринчек, Е. Д. Япиш, И. Ш. Шакай, И. С. Фиркович. В 1928 г. решением местных властей кенаса была закрыта, а её здание передано жилищному кооперативу.

Таким образом, можно констатировать, что вторая половина XIX – начало XX вв. ознаменовались для караимских общин Российской империи периодом активного строительства новых и реконструкции уже возведённых ранее кенас. Увеличение численности самих общин, расширение географии проживания караимов Российской империи, а также то обстоятельство, что многие из уже существовавших помещений караимских кенас требовали капитального ремонта или же полной перестройки, — всё это способствовало открытию новых молитвенных домов и возведению для них современных зданий. Появление караимских общин в городах Юга России стало причиной активизации строительства кенас в Бердянске, Мелитополе, Одессе, Николаеве и Херсоне. Инициатива в проведении указанных мероприятий принадлежала как членам отдельных общин, так и органам караимского конфессионального самоуправления. Средства на строительство зданий для кенас или их аренды собирались среди членов общин, а также жертвовались отдельными меценатами из числа состоятельных караимов. В наши дни фактически все сохранившиеся здания караимских кенас в этих городах используются не по назначению.

### **Библиография**

- Государственный архив Николаевской области (ГАНО) ф.230, оп.1, дд.424, 8430, 11503, 11538.  
Государственный архив Республики Крым (ГАРК) ф.241, оп.1, дд.3, 13, 37, 44, 108, 161, 217, 241, 243, 260, 316, 317, 341, 342, 419, 433, 457, 475, 476, 565, 632, 642, 864, 903, 1020, 1250, 1548, 1556, 1804, 1858; ф.241, оп.2, д.52.

Государственный архив Херсонской области (ГАХО) ф.Р-457, оп.1. д.19; ф.Р-1887, оп.3, дд.690, 736.

Российский государственный исторический архив (РГИА) ф.821, оп.8, дд.568, 582; ф.1364, оп.13, д.978.

Акав Е. Караимская кенаса: структура интерьера, ритуальная атрибутика и предметы литургии [в:] *Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры*, 2016, № 2, с.131–136.

Гаврилов А. В., Майко В. В. Средневековое городище Солхат-Крым: Материалы к археологической карте города Старый Крым. Симферополь: Бизнес-Информ, 2014.

Ге Г. Н. Исторический очерк столетнего существования города Николаева при устье Ингула (1790–1890). Николаев, 1890.

Герцен А. Мангупская синагога-кенасса (По данным археологических исследований) [в:] *Материалы VII Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*, М., 2000, ч.1, с.20–27.

Дуван Я. В. Мои детские и юношеские годы (Автобиография) [в:] *Караимская жизнь*. Москва, 1911, кн.7, декабрь, с.64–72.

Еланский П. П. Местные исторические монографии (К вопросу о времени первого столетия г. Николаева). Николаев: Тип. А. Г. Шнейдера, 1896.

Ельяшевич Б. С. Караимский биографический словарь (от конца XVIII века до 1960 г.): Караимы. Материалы к серии «Народы и культуры» / Под ред. М. Н. Губогло, А. И. Кузнецова, Л. И. Миссоновой. М., 1993, вып. XIV, кн.2.

Ельяшевич Б. С. Евпаторийские караимские кенасы: Краткое описание [в:] *Крымские караимы: происхождение, этнокультура, история*. Симферополь: Доля, 2005, с.57–65.

Ельяшевич В. А. Краткая история караимского молитвенного дома (кенасы) Севастополя [в:] *Известия Духовного Управления караимов Республики Крым*. Евпатория, 2016, №20(29), с.19–21.

Ельяшевич В. А. Краткая история караимского молитвенного дома (кенасы) Севастополя (окончание) [в:] *Известия Духовного Управления караимов Республики Крым*. Евпатория, 2016, № 21(30), с. 18–23.

Ельяшевич В. А. История караимского молитвенного дома (кенасы) Карасубазара [в:] *Известия Духовного Управления караимов Республики Крым*. Евпатория, 2017, №22(31), с.19–25.

Ельяшевич В. А. Феодосийская кенаса: история и архитектура [в:] *Караимы Феодосии: история, религия, культура* / Ред. и сост. В. А. Ельяшевич, М. Б. Кизилов. Симферополь, Феодосия: Таврида, 2018, с.122–148.

Ельяшевич В. А. Традиционная караимская культовая терминология по материалам описей имущества кенас и других источников [в:] *Вопросы крымскотатарской филологии, истории и культуры*, 2018, №6, с.19–26.

Ельяшевич В. А., Шайтанов С. И. Лувах газзаним [в:] *Известия Духовного Управления караимов Республики Крым*, Евпатория, 2017, № 24, с.1–17.

Историко-статистическое описание городов Таврической губернии [в:] *Памятная книжка Таврической губернии* / Под ред. К. В. Ханацкого. Симферополь: Тип. Таврич. губ. правления, 1867, вып.1, с.248–341.

[Лисянский Л. А.] Вся Одесса. Адресная и справочная книга на 1906 г.; изд-е Л. А. Лисянского. Одесса: типо-литогр. и нотопечатня И. А. Копельмана, 1904, ч. I.

Караимская кенаса в Бердянске. История Бердянская в фотографиях [в:] Фото Бердянск. 02.06.2020. <[https://yuris-design.io.ua/s393790/karaimskaya\\_kenassa\\_v\\_berdyanske](https://yuris-design.io.ua/s393790/karaimskaya_kenassa_v_berdyanske)>

Котляр Е. Караимская община Харькова и «Родовое гнездо» караимов в Крыму: опыт изучения историко-архитектурных связей [в:] *Параллели: русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах*, Москва, 2007, №8–9, с.181–199.

Котляр Е. Р., Маникина М. Н., Хлевой В. А. Семантика символических изображений караимского декора кенас [в:] *Изобразительное искусство народов Крыма: искусствоведческий и культурологический аспекты* / Крымский инженерно-педагогический университет. Симферополь: Ариал, 2016, с.150–154.

Кутайсова М. В. Караимские кенасы в г. Евпатории [в:] *Историческое наследие Крыма*, Симферополь, 2006, №12–13, с.21–27.

Ломакин Д. А., Прохоров Д. А. К истории караимской общины Солхата – Старого Крыма: археографический и археологический аспекты [в:] *История и археология Крыма*, Симферополь, 2016, вып. III, с. 372–386.

Новороссийский календарь на 1842 год, издаваемый от Риппельевского лица. Одесса: Гор. тип., 1841.

Опочинская А. И. Молитвенные дома крымских караимов Чуфут–Кале и Евпатории [в:] *Архитектурное наследие*, М., 1996, с.153–161.

Памятная книжка Херсонской губернии на 1911 год / Сост. Херсонским губернским правлением; Под ред. А.А.Золотарева. Херсон: Тип. Херсонского губ. правл., 1911.

Пилявский В. Здания, сооружения, памятники Одессы и их зодчие: Справочник. Одесса: Optimum, 2010.

[Прик С. А.] Проект по постройке дома Одесского караимского общества / Сост. членом одесского караимского общества подполковником Приком. Одесса: Тип. «Издатель» Я. Х. Шермана, 1907.

Проект общественного приговора с инструкциями для Строительной и Ревизионной комиссий. Одесса: Тип. «Техник», [Б. г.]

Прохоров Д. А. Караимские молитвенные дома – кенасы – на территории Российской империи в конце XVIII – начале XX вв.: историография вопроса [в:] *Проблемы гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений в Крыму: Сб. науч. тр.* Симферополь, 2009, с. 118–159.

Прохоров Д. А. Молитвенные дома караимов в Российской империи в XIX – начале XX вв.: К вопросу об изменении названия «синагога» [в:] *Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2011, т.П, с.174–204.

Прохоров Д. А. Историко-архитектурные достопримечательности Симферополя в контексте истории крымских караимов [в:] *Материалы Научно-практической конференции «Симферополь на перекрестках истории»* / Музей истории г. Симферополя. Симферополь, 2012, с.115–120.

Прохоров Д. А. Караїмські молитовні будинки «кенаси» на території України: сучасний стан та перспективи використання [в:] *Сіверщина в історії України*, 2013, вип.6, с.32–36.

Прохоров Д. А. Историко-архитектурные объекты и особенности застройки городов Крымского полуострова в контексте истории караимов [в:] *Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма* / Ред.-сост. М. М. Чорев. Севастополь – Тюмень – Нижневартовск, 2015, с.237–278.

Сапак Н. Караимы в Николаеве. История и современность [в:] *Миколаївщина багатонаціональна: з історії етнічних спільнот регіону. Вид. 1.* Миколаїв: Атол, 2005, с.212–214.

Свод законов Российской империи: Т.12, Ч. I: Уставы путей сообщения, почтовый, телеграфический, строительный, и пожарный. Санкт-Петербург: Тип. Второго Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1857.

Сумароков П. Путешествие по всему Крыму и Бессарабии в 1799 г. Москва, 1800.

Хаецкий О. Пам'ятки історії та культури караїмів на півдні України та Миколаївщині [в:] *Миколаївщина багатонаціональна: з історії етнічних спільнот регіону. Вид. 1.* Миколаїв: Атол, 2005, с.206–209.

Хроника текущей жизни. Общие известия. Одесса. Новый дом караимского общества [в:] *Караимская жизнь*, Москва, 1911, кн.7, декабрь, с.129 (а)

Хроника текущей жизни. Общие известия. Бердянск. Бердянская кенаса [в:] *Караимская жизнь*, Москва, 1911, кн.8–9, январь-февраль, с.120–122 (б)

Хроника текущей жизни. Общие известия. Одесса. Постройка доходного дома [в:] *Караимская жизнь*, Москва, 1912, кн.12, май, с.100.

Щукин В. В. Дорога к храму. Еврейские культовые сооружения и религиозные общины в г. Николаеве. Очерк истории. Николаев: Изд. П. Н. Шамрай, 2011.

Шайтанов С. И. Симферопольская кенаса [в:] *Энциклопедия крымских караимов* 09.05.2020. <<http://karaimbook.com/?p=1206?>>

J [Jacobs J.], A. W. B. [Brunner A. W.] Synagogue architecture [in:] *The Jewish Encyclopedia: Vol. XI*, 1906, p. 631–640.



Л. Слущкая

## Евреи в палитре национальных меньшинств Литвы в 1918–1924 гг. (по документам Дипломатического архива Франции)

В Дипломатическом архиве Министерства иностранных дел Франции (Le Centre des Archives diplomatiques de la Courneuve)<sup>1</sup> хранится большой комплекс документов по Европе межвоенного периода — «*Европа 1918-1929*» (*Europe 1918-1929*). Данная коллекция включает в себя фонд «*Литва*» (*Lithuanie*), где собраны материалы, раскрывающие различные направления внутренней и внешней политики балтийского государства, взаимоотношения с Францией и ее союзницей Польшей, деятельность Французской военной миссии в Литве<sup>2</sup> в период между двумя мировыми войнами и другие аспекты. Среди этих документов имеются архивные материалы, касающиеся участия евреев в политической и культурной жизни страны. Они достаточно разрознены и располагаются по большей части в делах по внешней политике за 1919-1921 гг.; незначительная часть таких материалов представлена среди дел по внутренней политике и деятельности Французской военной миссии в Литве за 1919-1926 гг.

Цель данной статьи — проследить эволюцию литовской политики в отношении евреев и их роль в палитре национальных меньшинств Литвы на основе документов Дипломатического архива Франции. Поскольку Литва, с этнической точки зрения, всегда была гетерогенной страной, в архивных фондах содержится информация не только о политическом устройстве и экономическом положении страны, но и о литовском населении, этнографических особенностях литовских территорий, о положении национальных меньшинств (поляках, евреях, белорусах), их значимости для литовского государства. Наличие таких материалов свидетельствует о важности этнических общностей, издавна проживавших на этих территориях, для литовского правительства. Несмотря на то, что в первой трети XX века в научном и политическом дискурсе отсутствовал термин «политика мультикультурализма», можно отметить, что литовское правительство после восстановления независимости 16 февраля 1918 г. достаточно последовательно проводило дан-

<sup>1</sup> Центр дипломатических архивов Ля-Курнёв (Le Centre des Archives diplomatiques de La Courneuve) был открыт в 2009 г. В нем хранятся материалы центральных административных служб Министерства иностранных дел, архивы периода французской оккупации Германии и Австрии, а также личные архивы дипломатов и государственных деятелей.

<sup>2</sup> Французская военная миссия в Литве действовала с 19 марта 1919 г. по 1 марта 1921 г. Возглавил миссию подполковник Селестен Ребуль, а с августа 1920 г. — генеральный комиссар в балтийских странах Луи де Сартиж. Цель миссии — минимизировать прогерманские настроения в Литве, нормализовать польско-литовские отношения, активизировать франко-литовское экономическое и военно-политическое сотрудничество. Для укрепления доверия к Франции миссия занималась пропагандой: показом французских фильмов, представлением новейших тенденций во французской культуре, литературе и музыке; в литовских школах было увеличено количество часов на уроки французского языка. Кроме того, миссия осуществляла разведывательную деятельность.

ную политику в отношении национальных меньшинств. Этому есть логичное объяснение: поликультурному обществу для сохранения политического единства были необходимы дополнительные усилия по созданию единства в новых условиях и, в первую очередь, поддержка традиционных национальных общностей. Более того, в условиях польско-литовского конфликта за Вильно, их антипольская политическая позиция имела важное стратегическое значение для признания независимости Литвы ведущими державами. Евреи играли основополагающую роль в палитре национальных меньшинств Литвы, и, хотя они «не искали реализации своих государственных устремлений в этом регионе, их демографический и экономический вес позволил им оказывать большое влияние на процесс создания государства...» (Mačiulis, Nikžentaitis, Safronovas 2010, 42). В свою очередь, признание евреями новой власти государства и правительства позволяло им приобрести самоуправление и равные гражданские и политические права с литовцами.

Значимым шагом на пути признания национальных меньшинств стало назначение уже в декабре 1918 г. двух министров без портфелей: по еврейским и по белорусским делам. Наличие в правительстве представителей от национальных общностей усиливало политическую поддержку литовской власти и должно было оказать положительное влияние на международное общественное мнение. В 1922 г. позиции еврейской общины Литвы укрепились: в составе правительства появилось Министерство по еврейским делам, которое «стремилось к национальной и культурной автономии евреев, контролировало деятельность еврейских учреждений, являлось посредником между еврейскими и государственными учреждениями, поддерживало связи с международными и зарубежными еврейскими организациями, заботилось об еврейских общинах, об организации семинарии еврейских учителей и просвещении евреев, занималось делами военных беженцев и эмигрантов, а также вопросами благотворительности, взаимопомощи и национальной культуры» (Литовская республика в 1918-1940 гг. [Б.г.]).

Несомненно, присутствие национальных меньшинств, лояльно относившихся к литовскому правительству, обещало выгоду молодому государству, поскольку были усилены его аргументы в борьбе с Польшей за юго-восточные территории и за международное признание. Благодаря толерантной этнической политике литовцы получили поддержку со стороны евреев и белорусов. Евреи, пережившие репрессии со стороны польских властей, поддержали борьбу за независимость Литвы. В секретном отчете «Литва – Польша – Россия» от 16 сентября 1919 г., предназначенном для Генерального штаба армии Франции и лично маршала Фоша, представлены факты, полученные от информатора, где говорится о политике «пылкого империалистического шовинизма», проводимой поляками в отношении других национальностей:

*«На повестке дня массовые убийства белорусов, литовцев и евреев... Всех евреев принимают за шпионов и солдат, пытаются их, чтобы вырвать признания. Конечный результат допросов – массовые расстрелы.*

*На территориях Вильно и Гродно царит сильная ненависть к полякам» (АМАЕ vol.57, l. 264).*

Далее, в отчете указано, что «у евреев есть веские причины объединиться с литовцами. Сообщения из Вильно указывают на то, что если войска приблизятся к этому городу, 100 000 вооруженных евреев восстанут против поляков» (АМАЕ vol.57, l. 266). На репрессии в отношении евреев обратил внимание и министр иностранных дел Литвы А. Вольдемарас<sup>3</sup>, полагая, что они провоцируют пробольшевистские настроения. Так, в письме Председателю Парижской мирной конференции Ж. Клемансо он писал: «что касается евреев, которые составляют большинство городского населения Литвы, они до сих пор находятся под негативным впечатлением, вызванным польскими погромами, это подтолкнет их к большевизму и, возможно, они будут вынуждены активно поддерживать большевиков против поляков» (АМАЕ vol. 2, l. 5). О поддержке евреями литовского правительства отмечал в своих путевых заметках французский аббат Ш. Кёне<sup>4</sup>: «Еврейский элемент желает присоединения к Литве, более толерантной к нему, чем Польша» (АМАЕ vol.6, l. 156; vol. 58, l. 184).

Важным источником, демонстрирующим значимость еврейства в литовской истории, является документ под названием «Географическая и этнографическая ситуация Литвы», подготовленный для Версальской конференции. В нем последовательно раскрывается роль каждого из национальных меньшинств Литвы, и особое место уделено евреям: «В исторических границах Великого Княжества Литовского евреи занимают очень важное место. Статистика показывает, что они были столь же многочисленны, как и чистокровные литовцы, жившие повсюду, но они преобладали в некоторых городах, например, таких как Ковно. Роль, которая была им отведена в Беларуси, сдела-

---

<sup>3</sup> Вольдемарас Августинас (1883–1942) — литовский политик, историк, председатель первого правительства Литвы, один из организаторов Союза литовских националистов (таутининков). В 1911–1914 гг. — доцент Санкт-Петербургского университета. В 1916–1917 гг. — профессор Пермского университета. В 1918–1920 гг. — министр иностранных дел Литвы. В 1919 г. — Председатель делегации Литвы на Парижской мирной конференции. В 1922–1926 гг. преподавал в Литовском университете (сейчас — Каунасский университет Витовта Великого). Один из организаторов государственного переворота в 1926 г. В 1926–1929 гг. — министр иностранных дел и премьер-министр. В 1927 г. основал ультра-радикальную организацию «Железный волк». В 1928–1929 гг. — министр национальной обороны. В 1929 г. выведен из состава правительства и до 1934 г. жил в Зарасай под наблюдением полиции. С 1934 по 1938 гг. после неудачного военного переворота был заключен в тюрьму. С 1938 по 1940 г. жил во Франции. После возвращения в 1940 г. в Литву был арестован и выслан в г. Орджоникидзе (ныне — Владикавказ), затем заключен в Бутырскую тюрьму, где умер в 1942 г.

<sup>4</sup> Шарль Александр Кёне (1883–1946) — французский историк, славист, аббат. Прекрасно владел русским языком, благодаря этому в 1918 г. в составе французской военной миссии был отправлен в Сибирь. По возвращении во Францию в конце 1919 г. Кёне — преподаватель истории в школе Амьена, с 1922 г. — секретарь архиепископа парижского И. Шапталы по связям с иностранцами и член правления Института славянских исследований. Более подробно о нем, а также полный текст заметок см.: Слуцкая 2020.

ла их главными действующими лицами в претворении в жизнь идеи Великой Литвы» (АМАЕ vol. 2, l. 120). Согласно документу, «еврейская диаспора, менее многочисленная, но более сплоченная, сконцентрирована вокруг четырех партий: ортодоксальной, сионистско-националистической, национал-социалистической и социалистической интернационалистической, или палестинской. Ее значимость варьируется в зависимости от географических границ литовского государства, и она довольно ограничена на территории этнографической Литвы, несмотря на существование Ковно, крупного еврейского города. Но она выглядит совершенно замечательно в контексте исторического Великого княжества. Евреи доминируют в Беларуси, благодаря своему богатству, торговле, промышленности. Сионистская партия во главе с Розенбаумом<sup>5</sup> согласилась бы даже на союзную связь с Россией» (АМАЕ vol. 2, l. 125). Согласно статистике, подготовленной к мирной конференции «евреи составляют 40% населения Вильно» (АМАЕ vol.3, l. 47).

В докладе о защите национальных меньшинств в Литве, подготовленном французской делегацией министру иностранных дел Франции Р. Пуанкаре в марте 1922 г., отмечалось: «Еврейская часть населения, которая пользуется, наряду с другими гражданами, полным равенством в гражданских и политических правах, располагает очень широкой автономией, которая обеспечивается Еврейским национальным советом, признанным официальным органом, а также Министерством по делам евреев, входящим в состав Кабинета министров Литвы. Она имеет в Учредительном собрании шесть представителей и пользуется свободой обучения на идише. Этот язык признан третьим официальным языком после литовского и польского, и названия улиц также дублируются на идише. Более того, согласно закону от 10 января 1920 г. еврейские общины также уполномочены взимать налоги с еврейского населения» (АМАЕ vol. 7, l. 112–113).

В документах, посвященных защите национальных меньшинств в Литве подчеркивались позитивные стороны национальной политики:

*«Литва, еще до вступления в члены Лиги Наций уже совершенно по-иному относилась к национальным меньшинствам. Их четыре и они представлены польским, еврейским, русским или белорусским и немецким элементами. За исключением поляков, отношение к трем другим национальностям до сих пор всегда заслуживало похвалы и тем более прискорбно, что оно не действует с той же терпимостью в отношении польских или колонизированных элементов» (АМАЕ vol. 7, l. 112).*

Наиболее часто в архивных документах встречается имя выдающегося, литовского политического деятеля и дипломата еврейского происхождения Симона Розенбаума (1860–1934), который сыграл яркую роль в политике

<sup>5</sup> В архивных документах фамилия Розенбаум употребляется также и в литовском варианте — Розенбаумас. В данной статье используется вариант фамилии, употребляющейся в источниках на русском языке.

Литвы первой половины 1920-х гг. Еще во времена Российской империи он получил юридическое образование, некоторое время служил присяжным поверенным и зарекомендовал себя профессиональным политиком. С. Розенбаум был одним из лидеров сионистского движения в России, депутатом I Государственной Думы; в период Первой мировой войны возглавлял сионистскую организацию в Вильнюсе. После восстановления независимости Литвы осенью 1918 г. вместе с представителями других национальных меньшинств он, в качестве заместителя министра иностранных дел, был включен в состав литовского правительства, сформированного А. Вольдемарасом.

С. Розенбаум неоднократно фигурирует как один из лидеров литовской дипломатии. В составе делегации Литвы он присутствует на мирной конференции в Париже:

*«Первой, кто прибыл в Париж 29 декабря 1918 года, была делегация, направленная Временным правительством господина Вольдемара. В нее входят христианский демократ, прелат Ольшевский, старый литовец Юргис Дауйотас, белорус Доминик Семашко, еврей-сионист Розенбаум» (АМАЕ vol. 2, l. 130).*

Последний энергично защищал международные позиции Литвы и собирал полезную информацию, что было, несомненно, выгодно для правительства. Летом 1920 г. С. Розенбаум — ключевая фигура литовской делегации на мирных переговорах с Москвой. «Есть определенные аспекты, — отмечает литовский историк, профессор А. Каспарявичус, — в которых мы можем быть уверены даже сегодня: у нас нет сомнений в отношении еврейского патриотизма Симона Розенбаума, терпимости к литовцам, лояльности к литовскому государству и дипломатического таланта. Этот еврейский представитель внес особенно большой вклад в защиту прав Литвы на Вильнюс, Гродно и Лиду» (Kasparavičius 2000, 36).

Неслучайно межвоенный период в литовской истории для евреев зачастую характеризуют как «золотой век», что подтверждается словами известного британского историка Пола Джонсона: «...великая еврейская община была, пожалуй, самой счастливой в Европе за все годы между войнами» (цит. по: Kasparavičius 2000, 35). Однако этот век можно точно определить хронологическими рамками — 1918–1926 гг.

В 1922 г. была принята литовская конституция, а парламентские выборы 1922–1923 гг. привели к формированию правительства Христианско-демократического блока, которое уже не нуждалось в поддержке национальных меньшинств. В 1924 г. правительством Литвы было решено прекратить финансирование Министерства по делам евреев и еврейского Национального совета. В том же году С. Розенбаум переселился в Палестину, и несмотря на то, что с 1927 г. он стал почетным консулом Литвы, а с 1929 г. — генеральным консулом в Тель-Авиве, его роль в литовской дипломатии уже утратила то значение, которое было в самом начале.

Дипломатические документы Франции рубежа 1922–1923 гг. свидетельствуют о росте националистического движения, «не только антипольского, но и антикоммунистического, и антиеврейского», которое «похоже хочет быть вдохновленным фашистскими методами» (АМАЕ vol. 59, l. 64). В Литве стали проявляться тенденции к ограничению демократии, отсутствие терпимости к политическим оппонентам и игнорирование культурных потребностей самоуправлявшихся национальных меньшинств.

Следует отметить, что начиная с 1923 г., в архивных документах сведения о евреях встречаются крайне редко, лишь краткие упоминания. Они связаны с единственной переписью населения межвоенного периода, которая была проведена в Литве 17 сентября 1923 г. Перепись не учитывала население Виленского края, находившегося в то время под контролем Польши. Согласно статистическим данным, евреи занимают второе место после поляков и составляют 513 332 чел. Из переписи следует, что «85% населения Литвы живет в сельской местности, тогда как города в основном населены евреями. Так, в Ковно евреи составляют 27% населения, Паневежисе — 35%, Шауляе — 25%, Вилкмерге — почти 37%» (Population de la Lithuanie 2013). По мнению французского представителя в Литве Ж. Лескауёра,

*«эти пропорции не соответствуют действительности, потому что численность еврейского и польского меньшинств несомненно больше, чем указывают цифры в таблице... Поэтому надо полагать, что по результатам последней переписи населения многие евреи и поляки были представлены как литовцы в силу разных обстоятельств. Население Ковно достигает 91 392 жителей, из них 27% — евреи. Доля последних на самом деле всегда выше в городах, чем в сельской местности» (АМАЕ vol. 59, l. 127 об.).*

Французского дипломата тревожило, что ущемление прав национальных меньшинств влекло за собой стремление скрыть свое происхождение.

Интерес французов к проблеме национальных меньшинств угас после признания ими в декабре 1922 г. независимости Литвы де-юре и литовского восстания в 1923 г. против французского корпуса в Мемеле<sup>6</sup>. Кроме того, проблема Вильно была решена в пользу французских союзников — поляков, что привело к утрате интереса французских представителей к евреям Литвы.

Материалы Дипломатического архива Франции позволяют сделать вывод, что политика литовского правительства в отношении этнических меньшинств эволюционировала по мере укрепления государственности Литвы. Анализ документов, касающихся еврейского национального меньшинства

---

<sup>6</sup> Согласно условиям Версальского договора (ст. 99) основная часть территории Мемельланда (Клайпедский край) была отделена от Германии и передана под временное управление Франции. 15 января 1923 г. произошло вооруженное восстание против французской администрации, в результате которого литовцы заняли Клайпедский край. Спустя год Клайпеда перешла под управление Литвы.

в 1918–1924 гг., позволяет сделать вывод, что к началу 1923 г. евреи, как и белорусы, выполнили свою роль в укреплении независимости Литвы и больше не рассматривались руководством страны как значимые акторы политического процесса. Французское правительство после 1923 г. было озабочено сохранением своего влияния в Балтийском регионе, в результате чего проблема национальных меньшинств ушла с повестки дня внешней политики Франции.

### **Библиография**

Archives du Ministère français des Affaires étrangères (AMAE). Série: Europe 1918–1940. Lituanie. Vol. 2 ; Vol. 3 ; Vol. 7 ; Vol. 57 ; Vol. 59.

Kasparavičius A. Šimšonas Rozenbaumas: vieno žydų patrioto diplomatinis eskizas // Iš Lietuvos diplomatijos istorijos (III), Kaunas: VDKM leidykla, 2000. L. 35–50.

Mačiulis D., Nikžentaitis A., Safronovas V. L'appropriation symbolique d'une ville multiculturelle : les cas de Kaunas, Klaipėda et Vilnius // Revue germanique internationale. 2010, № 11, p. 41–60.

Population de la Lithuanie. Données du premier du 17 septembre 1923. <[statistikouzasai.files.wordpress.com/2013/05/lietuvos-gyventojai-pirmojo-1923-m-rugsc497jo-17-d-visuotinio-gyventojc5b3-surac5a1ymo-duomenys.pdf](http://statistikouzasai.files.wordpress.com/2013/05/lietuvos-gyventojai-pirmojo-1923-m-rugsc497jo-17-d-visuotinio-gyventojc5b3-surac5a1ymo-duomenys.pdf)>

Литовская республика в 1918–1940 гг. [Б.г.] [на сайте:] Литовская государственность: из прошлого в будущее <<http://valstybingumas.lt/RU/saltiniu-apzvalga/LR-1918-1940-saltiniai/Pages/default.aspx>>.

Слущкая Л. «Христианская дипломатия» Шарля Кёне: в поисках франко-литовского сближения [в:] *Przegląd Środkowo-Wschodni*, #5, 2020, s. 403–424.

## The Forest as a Synagogue: Upholding Jewish Tradition and Religion in the Partisan Units

*The forests were perceived as unknown and unpredictable places... Alien and alienating, sinister and threatening places, devoid of whimsy or appeal. Survivors recall the strange howls of the wind and animals, especially at night (Kweit 2019, 66).*

*In the forest they entered a new world. Even people they had known earlier assumed a different appearance in the forest camp. There, one's speech was different, the way one walked was different, and one's thoughts were different (Tourey 1990, 66).*

### Introduction

This article seeks to examine a unique chapter in Jewish history, that of Jews who fled ghettos and forced labor camps during WWII, headed to nearby forests and joined Soviet partisan units. They were integrated into mixed partisan units — Jews and non-Jews — in which the latter were the majority; separate all-Jewish units; and what was called “family camps”. The forests referred to here are in Lithuania and west Belarus, mainly Rudniki, Narocz, Koziany, Nacza, and Naliboki. Jews from large and small ghettos escaped to them with the aim of surviving, fighting, and taking revenge against the Germans and their local collaborators. The obstacles were huge, and the integration of the Jews into the Soviet partisan movement was far from smooth. Daily life was harsh, and obtaining food, supplies, weapons, and ammunition required exceptional efforts. Maintaining morality, humanity and faith was particularly complicated. Further on I focus on the manner in which they perceived the forest and adapted to life in its wilderness, with special emphasis on the way in which they managed to preserve Jewish tradition, culture and holidays, and practice religion in those challenging times.

This research is based mostly on testimonies, memoirs, and life stories of former Jewish partisans, who related their memories immediately after the war and in the years that followed. Some of the testimonies are written or oral, most are on filmed videos, and all are dispersed among different archives around the world. Some of those testimonies have never been studied or used in historical research, and one of my goals was to explore and bring to light the voices of the survivors, letting them be heard.<sup>1</sup> A specific focus of this article will be depicting and analyzing the cultural and religious aspects of the partisan's lives and seeing the forest as a synagogue — a place of worship and one that provided a degree of comfort.

---

<sup>1</sup> Three important video testimonies collections are: the Fortunoff Archive at Yale University, the Yad Vashem Archive's video testimonies collection, and the USC Shoah Foundation Visual Archive, located at the University of Southern California, Los Angeles. Additional video testimonies of Holocaust survivors are dispersed among different archives.



In their testimonies, former partisans recounted their daily experiences in the forests, and how important it was for them to adhere to their traditions as much as they could in the new reality. Observing Jewish holidays, engaging in group or individual prayers, longing for their old Promised land in Eretz Israel (Palestine), reaching out to divine providence in times of danger and deadly peril, were part of a unique phenomenon which differentiated them from their non-Jewish comrades. We must remember that those Jews had escaped from sites of persecution and mass murder. They had been imprisoned in ghettos, or held in forced labor camps, and some even miraculously managed to escape from death sites, like Ponary near Vilnius and the Ninth Fort near Kovno. And so, they arrived at the forests having already experienced hardships and persecutions, and after witnessing scenes of mass violence. Most of them were not military people and had no combat experience. In the forests they had to overcome enormous difficulties.

Many Jewish partisans found ways in which to interact with nature; they tried to study the forest physically and spiritually. Many regarded the forest as an alternative synagogue, a place of community gathering and proximity to God, in which survival, faith, vengeance and resistance were practiced together. Yet, they knew how to adapt to the new reality and not to be strict with themselves when circumstances so required. As anthropologist Suzanne Wiener Weber put it, “Vitiating former socio-cultural practices became necessary” (Wiener Weber 2012, 5).

### **The Forest as a New Space**

Jews who escaped from ghettos and camps to the forests of Eastern Europe, were mostly accustomed to urban life. Upon their arrival at the forests they encountered a wholly new space. They were trying to find refuge from the mass violence imposed on them by the Germans and wanted first and foremost to save their lives. Those of them who managed to do so, joined partisan groups, and were determined to fight the Germans and take revenge, while adjusting to the harsh reality of living outdoors and adapting to nature. The forest was indeed a wild, savage space, and held many challenges and risks. The constant humidity, the winter cold, snow, frost, swamps, lice, leeches, wild animals and more, were all part of the daily life facing the partisans. Interestingly, in the vast historiography that depicts the Jewish experience in the partisan units, not enough attention was hitherto focused on the spatial experience of living in the wild (see: Cole 2016 and Kweit 2019). The following words aim to fill this void, concentrating mostly on the oral histories of former Jewish partisans who survived and told their life stories.

Following the initial period of shock and getting used to the wild conditions in the forest, with time many of the Jewish partisans also discovered the bright side of life in this new space, which offered unprecedented freedom and lent spiritual meaning to their life. From former Jewish partisans’ testimonies and memoirs one comes to the realization that living in a community such as they

used to in their previous life and upholding remnants of their traditions to the best of their ability – strengthened their ability to survive the hardships, overcome feelings of despair and depression, and gave them hope for the future. The forest replaced the synagogue as a space of togetherness and belonging and despite the harsh conditions, some of the former partisans regard their time in the forest with affection and nostalgia.

In her work on what she calls ‘fugitives’ in the forests during WWII, Weiner Weber claims that, “The material aspects of the forest were only part of their experience. The forest, as an objective material space, enabled the ‘possibility for creative social practices’. In addition to its material elements, the forest was also a place charged with subjective meaning and culture. It became the stage for the fugitives’ survival practices – the material, philosophical and spiritual platform for their agency” (Weiner Weber, 2008, 35-60).

I find that observation helpful when trying to analyze the ways in which Jewish partisans in the forests practiced religious laws and followed Jewish traditional customs, celebrated Jewish holidays, and upheld their faith even under the extremely strange conditions of forest life. Jewish faith and prayers were practiced not only during calm and rather quiet times, but also in times of danger and in life-threatening situations. The forest as an unfamiliar space created unique reactions among the mostly urban Jews who sought refuge under its canopy. Some feared its mysteries while others admired its beauty and found it almost mystical. The forest evoked various emotions among its inhabitants and was simultaneously a trap and a refuge for them. In the memoirs and testimonies of former partisans they often speak of the forest as an entity in and of itself, with ambivalence and with awe. Shmerke Kacerginski, a Yiddish poet and partisan, described a cruel battle between his partisan battalion and a German unit in the forest of Narocz, west Belarus, near the town of Miadziol (Myadzyel). He began his report with a romantic image of his commander as part of the forest:

*“Sun. Light wind rocks the branches of the tree which stands erect by the window and its shadow falls on the suntanned round face of commander Sadikin... The blue sky is reflected in his bright eyes, his golden hair swings lightly. Sadikin stands close to the rustle of the green branches in the snowy blue space”* (Kacerginski, *Yad Vashem Archive*, O.33-31). *When they ride back to the forest after overcoming the Germans, killing many of them and carrying a heavy load of plunder, Kacerginski refers again to the forest as an eyewitness, an accomplice: “Who is singing? What whisper comes from the tree branches?”* (Kacerginski, *Yad Vashem Archive*, O.33-31).

Chaya Shapira (Lazar), was a 19-year-old partisan in the Rudniki forest, who escaped from the Vilna ghetto on the day of the final liquidation, September 23, 1943. As the Ukrainian collaborators were kidnapping Jews from the ghetto streets and corralling them in convoys to be led to Rossa Square on Subocz street, she managed to flee from the convoy on Konska street (now Arkliu). After the

end of the *Aktion* she started her escape towards the Rudniki forests with the aim of joining the partisans there. She recounted in her video testimony, 54 years after the events took place, the story of her escape from the ghetto to the forest, all by herself. She recalled:

*Soon the forest begins its nightly chorus. The voices of beast and bird are intermingled with the branches of the rustling trees.*

*I rise and leave my hiding place. I am going to try and reach the next village, where a German garrison is stationed. To my left and right are walls of trees. The howl of the autumn night is quite deafening. But I am not frightened. I have faith that the four-legged beast of prey is more humane than its counterpart on two legs.*

*Suddenly I see green lights flickering among the trees. They circle around me like falling stars. I think that they are the searchlights of the police looking for me and for a moment I consider climbing a tree... Then the lights are gone... I walk along for some time, when suddenly, a pair of green lamps comes straight at me at a terrific speed. It lets out a slight bark and continues on its way. I am greatly relieved. They are wolves, who have left their lairs at nightfall to seek out their prey for food.*

*For some reason this does not frighten me. These beasts of prey have their own codes of morality. They sense that they are confronted with a more persecuted animal and they do not touch me. At that moment I think to myself: Do not be afraid of animals – beware of men (Lazar, USC Shoah Foundation, 30238).*

### **Community, Togetherness and Kinship**

In the Narocz forests Jews joined the partisan brigade of *Polkovnik* Fiodor Markov. He was a former teacher in the town of Swiecziany, who knew some of the Jews who had escaped to the forests. Additionally, he had a Jewish wife, a communist named Ettel Distink, and those facts determined his willingness to allow the establishment of an all-Jewish partisan unit. For a short while, seven weeks, they managed to maintain a separate Jewish unit called *Miest* (Neqama in Hebrew, Revenge in English) (on the *Miest* unit see: Bender 2012). However, on September 23, 1943 seven weeks after its formation, the unit was disbanded in a rather humiliating and anti-Semitic manner, under the pretense that the partisan units should be formed on territorial national bases, and therefore, there could not be a separate Jewish unit. The Jewish fighters from *Miest* were absorbed into other partisan units. A group of qualified workers, who had necessary professions, were ordered to establish a working partisan unit, *Proizvodstvennia Gruppya*. Markov appointed Boris Groinman as the head of the unit, whose duties were to provide the fighting partisans with services such as baking, sewing, shoemaking, tanning, etc. (Levin 1974, 10-13). "I especially remember those nights of singing together," recounted Moshe Kalchheim. Some Jews who sang well used to sing and play instruments, such as guitars and organs. There was a Russian partisan

from a nearby unit who used to join them. He brought a guitar, and knew how to sing, “and that is how we spent many hours, lasting into the nights. I remember especially the wonderful Yiddish songs that Yechiel Burgin sang and taught us. He was a member of the Yiddish puppet theater ‘Meydim’ in Vilna” (Kalchheim 1991, 80–81).<sup>2</sup> Jews in the forest used to sit in the evenings around a bonfire, discuss Zionist issues, and sing Eretz Israel songs. Those activities provided cheer, raised morale, and offered hope in the hard times of the forest. “They were an escape from the hardship, and to an extent a small piece of Eretz Israel in the spiritual desert in which we were,” recalled Kalchheim (Kalchheim 1991, 81; Geffen et al. 1958, 130). Singing around the bonfire was a means of leisure and comfort, but it was also used politically for Zionist action. In the “family camp” of the Bielski brothers in Naliboki forest, where not only fighters stayed, but also women, children, the elderly and non-combatants, talks about Eretz Israel and Zionist aspirations were common on such evenings: “There was no other framework,” wrote Tuvia and Zusia Bielski in their memoir. “The group was in fact Soviet and the commissar a Russian communist, so who dared to publicly advocate for Zionism? ... We tried to ask him why did he tolerate the public praying of several *minyans* [quorum of ten men required for public prayer service] of Orthodox Jews [and not allow open Zionist activity]... and he said: in Russia churches are open for the homeland war, so let them pray for victory here too” (Bielski 1946, 234).

Chaim Lazar, who was walking with a partisan group through the Rudniki forest, recalled in a newspaper article that he wrote a few years after the war, that they encountered a small group of partisans who were returning to their base after a successful operation, and were surprised by their singing:

*We heard Hebrew singing, encouraging and cheering; its sounds were carried by the wind to the end of the world, announcing that the eternal people is strongly faithful; sounds that defied the hostile world that was trying to annihilate us, saying that our enemy's efforts were in vain, since the People of Israel is alive and we are going to our land” (HaMashkif, April 9, 1948).*

Indeed, many partisans report this manner of overcoming despair and distress, getting together and singing. Nissan Reznik, a former member of the headquarters of the FPO (United Partisan Organization) Jewish underground in the Vilna ghetto, and a partisan in the Miest unit, saved a group of Jewish women and non-combatant men, during the German raid on the Narocz forests in September 1943. Those Jews had been abandoned by Soviet commanders who escaped to

---

<sup>2</sup> Burgin was born in 1914 in Nowa Wilejka, and the family moved to Vilna where they lived in great poverty. He studied in a Jewish religious school and in the “*Mefitsei Haskalah*” school. He began an artistic career as an actor and singer. He performed with his puppet theater across Lithuania, focusing on political and social criticism. He was also influential within the Jewish literature club run by Chaim Garda. In the partisan unit in Narocz he was a soloist in the singing and dancing partisan group, in addition to performing combat actions. He died in Israel in 1991.

a safer nearby forest, taking only Jews who were fighters. The abandoned Jews were left without arms or supplies. They had to survive in great danger, and they managed to do so against all odds. Reznik lead that group. For a whole day, with the Germans close by, they hid in a swamp with only their heads above water. When they came out, they were wet, cold, and dirty. Rita Kuperberg who was among them, remembered: “We had nothing, so we sat around a fire and sang.” All the members of that group, who had almost no chances of survival — survived. Kuperberg explained that by saying: “The very fact that we were a group gave us power. No one fled. We helped one another” (Kuperberg, *Moreshet Archive*, A. 472).

Kinship in extreme situations such as war, genocide and other forms of violence is immensely important, sometimes critical for survival. Kinship in such times provides emotional, practical and social support and a sense of community for individuals who, in many cases, had no previous affinity. The family camps were organized by Jews who had escaped catastrophic realities in ghettos. With time, communities of close yet complex kinship ties were created. Bonds were formed by persecuted and victimized individuals.

### **Religious practices**

One survivor who shed light on upholding Jewish religion in the forest was Chaim Menachem Basok.<sup>3</sup> He escaped from the Vilna ghetto and found refuge in the Narocz and Koziany forests. He recounted in two video testimonies his experience as a religious Jew in the forest. Before the war Basok had been a member of “*Hashomer Hadati*” (The Religious Guard) youth movement.<sup>4</sup> He escaped from the ghetto as part of a group on September 10, 1943, on their way to the Narocz forests. It was a Saturday evening, *Parashat*<sup>5</sup> “*Ki Tetze*”. In his testimony he recalled:

*I came home... My mother knew that I would come to perform the blessings of Shabbat. She prepared a soup from onion and some potatoes and baked a chala<sup>6</sup> like pastry. Mother lit the Shabbat candles and cried. My grandmother lit the Shabbat candles and cried. The sisters cried, the aunts cried, everyone cried... They all knew that I was about to leave them, possibly for good. I was in the first group to be leaving the ghetto that night to go to the partisans. I prayed for the welcoming of the Shabbat... I took the Tefilin and put them in my coat pocket... I took the Tehilim [the book of Psalms] and put it in my shirt pocket” (Basok in Bogen et al. 2006, 114-115).*

---

<sup>3</sup> Chaim Basok was born in Vilna in 1923. He was a lawyer and Deputy Mayor of the city of Tel-Aviv.

<sup>4</sup> “Hashomer Hadati” is an under-researched political movement, established in 1929, which was connected to the “Mizrachi” movement in Europe. This movement combined Zionist and pioneering activities with maintaining Jewish traditions and legacies. Its members studied and sang in Hebrew.

<sup>5</sup> A section of the Tora read on the sabbath in the synagogue.

<sup>6</sup> Sabbath bread.

Basok mentioned that he used his *Tehilim* book the whole time he was in the partisans, in times of danger, and afterwards, when he served in the Israeli army. Interestingly, in his testimony on the way from the ghetto to the forest, a road that was full of dangers and risks, Basok compared the escapees' situation to the biblical story of the Children of Israel who crossed the desert, on their way from Egypt to the promised land, and said that history repeats itself (Basok in Bogen et al. 2006, 116).

In the partisan unit of Kazimir, the communist colonel who was sent from Moscow and parachuted into the Narocz forest, Jews were treated kindly. He welcomed them to his unit and provided them with arms, which meant the world to them.<sup>7</sup> On September 30, 1943, the partisans from Kazimir unit, under the command of the paratrooper Krabilis, who was a long-time Lithuanian communist, went on a combat mission to attack a police garrison at dawn. They were supposed to attack the police building with P.T.R (anti-tank weapons). It was Rosh Hashana, the Jewish New Year. Basok participated in that action. He went to it carrying his *Tefillin* and *Tehilim*. Kazimir greeted the partisans who left for battle, and the politruk of the unit added: "Comrades ('*Raviata*'), for the homeland! For Stalin!" The partisans responded: "Hurra!" (Basok in Bogen et al. 2006, 118). As the partisan group went through a meadow, they heard cows moo. "I heard the sound of a Shofar," Basok recalled, "it was like that in the revelation of Mount Sinai. I sang softly to myself: 'God, you wake the dead, release the imprisoned, support the fallen, you are our savior.'"<sup>8</sup>

He prayed to God to help him. "I imagined the voices from the synagogue and sang like I used to: On Rosh Hashana they will write and On Yom Kippur they will sign — who will live and who will die'... We are on our way to attack. Who will come next, and who next will come?" (Basok in Bogen et al. 2006, 118–119). Zipora Kuperberg recalled Yom Kippur in the Rudniki forests: "I was amazed to see groups of partisans standing around trees... and praying. Here and there was a *tallit*, or a *siddur* — things we were already far away from. We found out it was Yom Kippur. We were fasting anyway. It had been days since we had eaten. We joined the Jews in the prayer. It was so powerful and so moving that I cannot forget" (Kuperberg, *Massuah Archive*, 60565).

A major problem for the partisans in the forests was the question of eating pork, which is strictly forbidden in the Jewish religion. Even those who were not Orthodox and did not observe religious laws avoided it, like Nissan Reznik, who wrote many years later: "There was only one way of obtaining food — stealing it... More than once I threatened Christian farmers with my gun and took eggs, vegetables, bread, meat, milk and pigs, everything we could. I did not eat pork, but others did, and we brought it to them" (Reznik 2003, 133).

Shmuel Shapira was a religious man who lived in the Lipuvka neighborhood near Vilnius. He escaped with his young daughter Betti to the Rudniki forests in

<sup>7</sup> On the Kazimir's kind treatment of the Jews see also the testimony of Verbin, *Massuah Archive*, 59461.

<sup>8</sup> A song from the prayer book.

September 1943. About ten days after his arrival at the forests he volunteered to go on a partisan mission. The paratroopers' Russian partisan unit of Capitan Mishka, whose base was not far from the Jewish base, conducted a mission in a nearby village. Shapira entered a local farmer's pigsty and was planning on taking a pig. However, as he was coming out of there carrying a pig he was shot and wounded by one of his fellow Soviet partisans. At the demand of his Jewish comrades he was taken back to the base and died few days later. Before his death he asked that the *Kaddish* be read at his grave. That incident was a warning to the Jewish partisans not to trust their comrades, some of whom were anti-Semitic. Sanka Nisanilevicz who witnessed the event, recalled: "He was our first victim in the forest, and that was the first and last attempt by us to cooperate with the Russians. We learned a lot from that case... and became more independent" (Nisanilevicz, *Moreshet Archive*, A.43; Nisanilevicz, *Jabotinsky Institute Archive*, k7a-8/4). It also shows that in those days of hunger, at the beginning of setting up the partisan base, pigs were a legitimate part of the partisan's food supply (Lazar 1988, 181–183).<sup>9</sup>

In the Bielski camp, where it was difficult to meet the needs of the religious people, they tried to supply Kosher meat and allowed the Orthodox members to cook separately in their own *Zimlankas*. People who requested to be released from work on Saturdays were relieved of duty (Tec 2009, 216). Chaya Lazar described a surreal scene in Rudniki forests, on the eve of Yom Kippur (the most holy Jewish Day of Atonement) when she and her friends were set to go on a military mission: "A slice of bread and a big chunk of fat pork was given to everyone who planned to fast. The trees whispered a prayer. They were silent and ate the impure food while preparing for the holy day..." On another occasion, Chaim Basok spoke about his visit to a family camp in the Kozianny forest: "I noticed a strange and intriguing vision... A few bearded Jews were sitting around a *shohet* who held a knife and slaughtered a few sheep. A strange thing, I thought; people are fighting for their lives and standing at the edge of the abyss, and yet they are concerned about their meat being Kosher..." (Basok, *Massuah Archive*, 58265).

So, the two approaches lived side by side with no criticism. "The forest was a place where everything one knew about the world and their selves radically changed. That foreign landscape muddled and transformed traditional values and norms" (Weiner Weber 2008, 14).

Chaim Lazar wrote about celebrating Passover in the Rudniki forest in April 1944. The partisans marched back from an attack on a German convoy on the main road between Vilna and Grodno:

*"When we arrived at the forest, we gathered around the bonfire and started singing, first in Russian, then in Yiddish<sup>10</sup> and later in Hebrew. The Hebrew songs so close to the heart, pulling at the heart strings. Hands were intertwined and a wild dance started around the fire. Suddenly, the oldest member of the*

---

<sup>9</sup> Shapira was the first Jewish victim of the Rudniki partisan base.

<sup>10</sup> In partisan units in which the majority were Jews, Yiddish was the major language and at times military orders were given in Yiddish.

*group stood up and said: It is Passover today! We did not arrange the seder nor did we eat matza, but no Jew in the world fulfilled the holiday commandments like we did that night. We drank four glasses of blood, pure German blood” (HaMashkif, April 23, 1948).<sup>11</sup>*

Shalom Yoran mentioned in his memoir from Narocz forests that:

*“On nights when we did not go on operations we sat around the fire, sang beautiful emotional Russian songs and dreamed about liberation at the end of the war and about our future. The song that was my favorite called ‘Let us Light a Cigarette’. I liked the words and the melody... ‘When Hitler will not exist anymore and we will return home in glorious victory, I will remember my unit and you my friend, for giving me a cigarette. Let us light it” (Yoran 1998, 150-151).*

### **Celebrating Soviet Holidays**

At the partisan base in the Rudniki forests the partisans celebrated the Red Army Day, in February 1944. The Jewish partisan Sima Zack Kagnovich recalled in her testimony:

*“Red Army Day would be marked the following week, and in the unit, it was decided to celebrate it with much joy and merriment. It was necessary to estimate how much dry wine each partisan might drink that day, and it turned out that we had to prepare at least 40 liters of drink. We traveled through villages in order to barter animal skins for samogon.<sup>12</sup> The next day we returned from our journey with our eyes half closed from fatigue and drunkenness, as the smell of the dry wine emanated from us for quite a distance. In the large zimlanka tables were set and farmer’s fabric was spread over them, branches of fir trees decorated the tablecloths with merry green bouquets. For the holiday we fried cutlets...Everyone sat around the tables, friends and guests. The commanders spoke and we drank wine from large cups, while tears flowed from our eyes, from both joy and sorrow”.<sup>13</sup>*

Another Soviet partisan joined the party and recounted a glorious episode in the annals of the Red Army.

Besides drinking, one of the major joys of partisan life was smoking. During *Zagatwokas* – partisan operations in local villages to obtain food and supplies – partisans would loot tobacco leaves and bring them back to their base. The production of cigarettes was a veritable ceremony: drying the leaves by the fire,

---

<sup>11</sup> One of the Passover customs is drinking four glasses of wine during the *seder* – the holiday celebration.

<sup>12</sup> Drinking *samogon*, the homemade alcoholic drink of villagers, was extremely popular among the partisans. Although it was forbidden to drink it while on duty, many partisans did so anyway.

<sup>13</sup> Testimony of Sima Zack Kagnovich, *Moreshet Archive*, A. 41.



crumbling them and rolling them in paper. A newspaper in which to roll the dry leaves was very precious in the forest. And one of the most respected gestures a partisan could do to a friend was to present him with a cigarette (Cholavsky 2001, 374).

The tradition and way of life of sitting around a fire, singing, playing instruments and drinking came from the Russian culture and was adopted by the Jews in the forests. So was the return to nature and to the land, the soil (*земля*). Although some Jews who had been members of youth movements before the war, were familiar with that type of activity, others were influenced by the Soviet partisans. This “bonfire” way of life replaced in a way the feeling of close community which was so desperately needed by the Jews who had lost their sense of community during the years of occupation. This group sitting together around the bonfire also replaced the family feeling of belonging and gave the Jews a sense of brotherhood and a deep connection to one another. They all shared the same fate. Additionally, those rituals of bonding and unification were extremely important before setting out to a battle or a combat operation. It provided the people with a sense of responsibility towards one another, nurtured comradeship and relieved the stress and fear. “Sitting together in the evenings around the bonfire was one of the most common means of entertainment in the forest,” Dov Levin recalled. “The atmosphere of spiritual uplifting and bringing together that prevailed there, made it easier on the people, individuals and groups, to spontaneously express their feelings through singing and talking” (Levin 1974, 213).

### **The Unique Case of Family Camps**

Perhaps the most well-known family camps were those founded by Tuvia Bielski and his brothers and that of Shalom Zorin, both in the Naliboki forests. They doubtlessly saved many Jews who stood no chance of being accepted into the fighting partisan units. In order to join a partisan unit, one had to know how to fight and possess a weapon. Not many Jews had the chance to acquire arms and become skilled fighters. However, the Bielski group also came under certain criticism. The other partisan units accused them of not being actual fighters, and of spending most of their time and efforts on providing food and supplies to the Jewish inhabitants of the family camp, while not undertaking sufficient combat actions against the Germans (Bakshat, *Moreshet Archive*, A.126).<sup>14</sup> Additionally, the reactions of some Soviet partisans’ units to the Jewish units of Bielski and Zorin were antagonistic. In one incident, when Jews from the Bielski unit who were leading cows passed near a Soviet unit, the Soviets falsely accused the Jews of stealing the cows from them. A brawl ensued, in the course of which six Jews and four Russians lost their lives (Parvozin, *Moreshet Archive*, A. 122).

Interestingly, complaints about the management of the groups were also voiced by the Jews themselves. Some found differences between the two large family camps. The Bielski inhabitants accused their leaders of not providing enough food and

<sup>14</sup> On Soviet partisans’ anti-Semitism in other Jewish family camps see Cholavsky 2001, 373. See also the article of Arad 1989, 219–239.

accused the wives of the commanders of being lazy and living luxuriously (Parvozin, *Moreshet Archive*, A.122). At night, the men would go out to the nearby villages in search of food. And during the day they would simply rest or wander between the small camps. Some family camps built their underground bunkers somewhat far from one another, so that in case of an attack, some would still stand a chance to survive (Cholavsky 2001, 370–371). Interestingly, some families decided to stick together and separate themselves from the rest. Such was the case of the Reznik family, who escaped from Ivanava to the Zavishchanskoye forests. Arie Reznik knew some of the farmers in the forest and maintained good relations with them. In order to keep the peace with the surrounding farmers the partisans sometimes needed to go far away and obtain food from remote villagers. During the winter of 1943–44 the most stressful struggle for the inhabitants of the family camps was obtaining food. Survivors spoke about the grim and even oppressive atmosphere which enveloped the camps. The cold required having warm clothes and good boots, which were not always at hand; the snow – which was blinding at times – the feeling of insecurity, and the sense that they actually had been left for dead, not only by the Germans, but also by the Russians. Several fatal encounters occurred between Jews and Soviet partisans in the forests. Such was the fate of five Jews who escaped from Ivanava to the forests and were shot dead by Soviet partisans (Cholavsky 2001, 371–373).

Ben-Zion Feinstein spoke about the daily life in the family camp near Ivanava: every morning they woke up and got dressed in whatever they had managed to bring from home. For five months they wore the same clothes and underwear. Breakfast consisted of flour and water which was cooked as a kind of soup, with a small piece of bread. Sometimes they added a little bit of onion or fat to the porridge, to give it a better taste. They ate it also for lunch and dinner. Sometimes they stole potatoes from the villagers. “Most days we used to tell each other our life stories.” They sat around the fire and one by one they approached the fire, got undressed and hung the clothes above the fire so that the lice would fall and burn (Cholavsky 2001, 372-374; Basok, *Massuah Archive*, 58265).<sup>15</sup>

It is important to note, that in addition to their physical needs, the Jews in the forests had to face mental issues, such as the horrific sights that they had witnessed in the ghettos. The life-threatening escape to the forests sometimes entailed harsh and violent experiences, including seeing relatives and friends being killed.<sup>16</sup> While in the forests, many Jews continued to think about their families whom they left behind, and feelings of uncertainty and guilt were common.

### **Before Liberation**

During the last weeks of the occupation, while still in the forests, after realizing that the war was about to end, and with the Red Army approaching, Jewish partisans started reflecting on their lives and what the future might hold

---

<sup>15</sup> The war against lice was considered by the partisans the second front after the war against the Germans. It was almost a sport to extract lice from clothing and kill them with one's bare hands or in the fire.

<sup>16</sup> For example, the testimony of Fintel who escaped the Szarkowszczyzna ghetto to the nearby forests, *USC Shoah Foundation Visual History Archive*, 14091.

for them. Yitzchak Sutin, who was among the fighting partisans of the Zorin unit, recalled:

*“We started thinking about liberation. After the terrible suffering in the forests, for over three years, after endless fights against the occupier, we would be free. We would start living as human beings. The morale in the base rose. Each one of us started making plans for the future”* (Sutin, *Moreshet Archive*, A.123; Geffen et al. 1958, 535-536).

Dov Levin, who escaped from the Kovno ghetto to the Rudniki forests and joined the Kovno partisan units there, testified on the last night in the forest, between July 7 and 8, 1944:

*“Few of the partisans closed their eyes that last night in the forest and they did not join the spontaneous joyous expressions of singing, dancing, drinking, and firing into the air. For the Jewish fighters who got carried away on that joyful night, it was also a night for self-examination and a deep crisis. They thought troublesome thoughts: where would they go and who would they find”* (Baron and Levin 1962, 378).

There were some who planned to join the Red Army and continue to fight. Others thought about taking revenge against the perpetrators, including Byelorussians, who had killed their family members. Everyone had a plan. Sutin spoke about a family camp in Naliboki, in which he estimated that at least 700 Jews lived. The children sang and danced with joy, the inhabitants washed their clothes and got ready to return to the towns. However, the older women knew that they were about to face devastation and had nowhere to return to. They cried. “I tried to console them: we will go to Eretz Israel, we will live there free among Jews, you will be our mothers and we will be your children” (Sutin, *Moreshet Archive*, A.123). Zorin ordered the fighting partisans to continue fighting the Germans who might try to flee into the forests. He also said that as Jews they bore another responsibility – not only to fight and take revenge against the Germans, but also to safeguard the women and children who found refuge in the forest – and make sure to bring them safely back to their towns and villages. “I call for discipline, obedience and leadership. We will prove that we Jews fought like all the other partisans,” said Zorin (Sutin, *Moreshet Archive*, A.123). He wanted to maintain the mutual solidarity which had been developed in the forest and make sure that people would not disperse and take care only of themselves.

### **Conclusions**

Researching the daily life of Jews in the forests and not only their part as fighters and combatants, sheds light on interesting perspectives that have not been previously examined in the historiography. What did those partisans do in

between combat operations? How did they spend time in the family camps? What were their ways of coping? The Jews found a home in the forest which replaced their destroyed home in the town. They found a community among their comrades, which replaced the lost and destroyed Jewish communities. An alternative Jewish community was formed among Jewish partisans, a new kind of kinship, including an alternative synagogue amidst the trees, where some Jews were able to return to their religion and cultural rituals. "In a world turned upside-down, the fugitives negotiated existing structures and participated in a forest culture that helped enhance their odds of survival," stated Weiner Weber (Weiner Weber 2012, 23). And yet, part of the survival strategy was to uphold familiar rituals and traditions and maintain Jewish solidarity and human dignity. Many of the young partisans were members of youth movements who had moved away from the strict commandments of the Jewish religion even before the war. For others who were more observant, it was often impossible to follow the religious customs and rules. And yet, they all found ways to practice their Judaism in a variety of ways, be it by celebrating holidays, fasting on Yom Kippur, praying or creating an imaginary synagogue in the forest in which they could dream and hope for different life in Eretz Israel.

Partisans found unexpected ways to stay connected to their past – some carried Jewish objects such as *Tefillin* or *Tehilim* books, some joined others in prayers or prayed by themselves, refrained from eating pork or observed the Sabbath. They did it in times of danger and in times of calm. Jewish holidays symbolized meaningful moments of connecting to a greater power – that of divine providence, but also that of the unity and continuity of the Jewish people. The Jewish holidays provided the opportunity to join together, connect to their roots and find some comfort. They remembered their parent's homes, their former life in the *Shtetl*, and the life they had lost. But being a partisan also offered some comfort and hope.

An interesting question to ask, is whether Jews who upheld their religion and faith, coped mentally and spiritually better than those who did not. Did those who maintained the Jewish tradition and religion provide strength or reassurance to their comrades in the extreme situations that they faced? From the testimonies of former partisans, we can learn about acts of mutual aid and Jewish solidarity in the forest (Kuperberg, *Moreshet Archive*, A.472; Reznik 2003, 143–144).

After liberation, and over the following years, Jewish survivors looked back on their time in the forest with fondness, remembering the brotherhood and comradeship. Chaim Lazar wrote in his diary about a partisan gathering that was organized in Ramat Gan in the garden of a former partisan's house, to commemorate the 25th anniversary of leaving the forests: "In the garden a bonfire was lit, the electric light was turned off and the trees around were supposed to provide a sort of partisan base. The sounds of harmonica and balalaika added to the atmosphere... On that evening about 50-60 people ate and drank in good spirits" (Diary of Chaim Lazar, September 7, 1969). On another occasion he told of a party that was organized by former partisans in the Ben-Shemen forest near

Jerusalem, in June 1981. Former partisans and their families gathered and Tuvia Bielski was also present. "There was an improvised orchestra, speeches, steaks and high spirits. People who had not seen one other since the days in the forest met. The excitement brought some of them to tears" (Diary of Chaim Lazar, June 21, 1981).

### **Bibliography**

#### *Unpublished Material*

- Bakshat D. "Iskara Brigade in the Iwye Ghetto". *Moreshet Archive*, A.126.  
Basok C. 1986. *Massuah Archive*, 58265.  
Fintel S. 10.04.1996. *USC Shoah Foundation Visual History Archive*, 14091.  
Kaczerginski S. "The Chapaiev Partisan Battalion in Narocz Forest". 17.04.1944. *Yad Vashem Archive*, O.33-31.  
Kuperberg R. *Moreshet Archive*, A.472.  
Kuperberg Z. 1991. *Massuah Archive*, 60565.  
Lazar C. 28.05.1997. *USC Shoah Foundation Visual History Archive*, 30238.  
Nisanilevicz S. "The Partisans in Rudniki". *Moreshet Archive*, A.43.  
Nisanilevicz S. "The First Victim". *Jabotinsky Institute Archive*, k7a-8/4.  
Parvozin M. "In the Forests of Naliboki". *Moreshet Archive*, A.122.  
Sutin Y. "The Last Days in the Forests of Naliboki". *Moreshet Archive*, A.123  
Verbin M. 1991. *Massuah Archive*, 59461.  
Zack Kagnovich S. *Moreshet Archive*, A.41.

#### *Published Material*

- Arad Y. Jewish Family Camps in the Forests: An Original Means of Rescue [in:] Marrus, Michael (ed.) *The Nazi Holocaust: Historical Articles on the Destruction of the European Jews*, 7, Jewish Resistance to the Holocaust, Westport, 1989, p.219-239.
- Baron Z. & Levin D. Toldoteha shel makhteret: ha-irgun ha-lochem shel yehudei Kovna be-milchemet ha-alam ha-shniya (The Story of an Underground: The Resistance of the Jews of Kovno [Lithuania] in the Second World War). Jerusalem: Yad Vashem, 1962.
- Bender S. Life stories as testament and memorial: The short life of the Neqama Battalion, an independent Jewish partisan unit operating during the Second World War in the Narocz forest, Belarus [in:] *East European Jewish Affairs*, #42(1), April 2012, p.1-24.
- Bielski T. and Z. Yehudei ya'ar: mi-sipurei partizanim yehudim be-ya'arot Russia ha-levana (Forest Jews: Jewish Partisans' stories in the forests of Belarus). Tel-Aviv: Am Oved, 1946.
- Bogen A., Biber A., and Kolpanitzky K. (eds.). *Partizanim Mesaprim: Antologia (Memories of Partisans: Anthology)*. Tel-Aviv: Misrad Habitachon, 2006.
- Cole T. *Holocaust Landscapes*. London: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Cholavsky S. *Meri ve-lochama partizanit (Resistance and Partisan Struggle)*. Jerusalem - Tel Aviv: Moreshet and Yad Vashem Publishing, 2001.
- Geffen M., Grossman C., Cholavsky S., Segal Y., Kovner A. and Korczak R. (eds.). *Sefer ha-partizanim hayehudim (The Book of the Jewish Partisans)*. Merhaviva: Sifriyat poalim, 1958.
- Kalchheim M. (ed.). *Be-koma zkufa 1939-1945 (With Proud Bearing 1939-1945)*. Tel-Aviv: Organization of Partisans, 1991.
- Kweit K., Forests and the Final Solution [in:] Klei A, und Stoll K. (Hrsg.) *Leerstelle(n)?, Der Deutsche Vernichtungskrieg 1941-1944 und die Vergewenwärtungen des Geschshens nach 1989*, Berlin: Neofelis Verlag, 2019, p.40-69.

Lazar C. *Destruction and Resistance*. Tel-Aviv: Museum of Fighters and Partisans and Jabotinsky Publishing, 1988.

Levin D. *Lochamim ve-omdim al nafsham: milchemet yehudei lita ba-natzim 1941-45 (They Fought Back: Lithuanian Jewry's Armed Resistance to the Nazis 1941-45)*. Jerusalem: Yad Vashem, 1974.

Reznik N. *Nitzanim me-efer (Budding from the Ashes)*. Jerusalem: Massuah and Yad Vashem, 2003.

Tec N. *Defiance. The Bielski Partisans*. Jerusalem: Yad Vashem, 2009.

Toury A. *Surviving the Holocaust. The Kovno Ghetto Diary*. Cambridge London: Harvard UP, 1990.

Weiner Weber S. *The Forest as a Liminal Space: A Transformation of Culture and Norms during the Holocaust* [in:] *Holocaust Studies*, #14(1), 2008, p.35-60.

Wiener Weber S. *Shedding City Life: Survival Mechanisms of Forest Fugitives during the Holocaust* [in:] *Holocaust Studies*, #18(1), 2012, p.1-28.

Yoran S. *Ha-kor'e tigar (The Defiant: A True Story)*, Tel Aviv: Moreshet, 1998.

В. Месамед

### **Еврейская община Ирана: «золотой век»**

«Золотой век» — так принято называть несколько десятилетий нахождения у власти в Иране последнего монарха Мохаммада-Резы Пехлеви (1941–1979), когда положение еврейской общины страны, история которой насчитывает несколько тысячелетий, характеризовалось крайне положительно.

Но прежде необходимо хотя бы конспективно обозреть путь, который прошла община, существенно уменьшившись за годы исламского режима, который был установлен в стране в феврале 1979 г. На фоне почти завершившегося еврейского присутствия в странах региона Ближнего Востока, еврейская община Ирана, тем не менее, остается самой большой за пределами Израиля восточной еврейской общиной: по оценкам исследователей в стране ныне проживают порядка 25 тыс. чел. (Раванди-Фадаи 2013, 180). Такую же цифру сообщил СМИ нынешний депутат иранского парламента от еврейской общины Сиамак Море-Седдек. При этом израильская газета оценивала число иранских евреев в 2019 г. цифрой менее 10 тыс. чел. (*Израэль га-йом* 16.12.2019, 3).

Еврейское присутствие на земле исторического Ирана началось в VIII в. до н.э., когда евреи впервые оказались в Мидии — первом крупном государстве на территории современного Ирана. Дважды веками позже, в 550 г. до н.э. иранский царь Кир (перс. — Курош) основал империю Ахеменидов, в границах которой проживали практически все евреи того времени. Таким образом, на территории современного Ирана образовалось первое ядро еврейской диаспоры к востоку от Евфрата. Многие века евреи жили там в условиях мира, а их жизнь в инородном окружении определялась известным изречением пророка Иереми: «Ищите мира в том городе, в котором вы находитесь в изгнании».

Накануне исламизации Ирана в VII в. н.э. там было уже достаточно многочисленное и хорошо организованное еврейское население, пользовавшееся развитым местным общинным самоуправлением. Власть же проявляла достаточную толерантность по отношению к еврейской общине. Евреи находились и в высших властных структурах. Случались даже совместные браки. В качестве примера можно привести женитьбу царя Ездигерда I на еврейке Шушандохт.

Однако были отмечены и гонения на евреев, которые достигли пика в 472 г. н. э. при царе Фирузе. Вместе с тем непосредственно перед исламизацией Иран демонстрировал пример подлинной межконфессиональной гармонии.

С приходом ислама на территорию Ирана евреи, вместе с христианами, были законодательно признаны «людьми Книги», что давало им защиту жизни и имущества и право исповедовать свою религию. В X в. вступил в действие запрет евреям поступать на государственную службу и занимать любой официальный пост, который давал бы им власть над мусульманами. Однако

наступившее в XIII в. монгольское нашествие на Иран отмечено редкой веротерпимостью, ибо завоевавшие Иран монголы были язычниками-шаманистами. Евреи пережили в этот период эпоху расцвета и полного использования способностей, получив уникальную возможность активно участвовать в государственных делах. Но именно в те же годы отмечены и первые еврейские погромы, которые прошли в 1291 г. в Тебризе. Пришедшее вскоре завоевание Ирана Тимуридами в конце XIV в. не обошло стороной еврейскую общину, которая в тот период несла неисчислимые потери от жестокости завоевателей.

Действительно драматическое ухудшение положения иранских евреев зафиксировано с объявлением шиизма государственной религией Ирана в правление Сефевидов (1502–1736 гг.). Ухудшение в статусе было связано с сущностью шиизма, который характеризуется обостренной нетерпимостью к «неверным». В этот период невиданные масштабы приняла насильственная исламизация.

Но уже при династии Афшаров, правившей в Иране с 1736 по 1795 гг., уровень шиитского экстремизма был существенно снижен. Впоследствии, при Каджарах (1796–1925 гг.) повседневной реальностью жизни еврейской общины стали бесчисленные религиозные и социальные ограничения. Вся жизнь евреев стала цепью жестоких преследований и гонений. В иранском обществе они считались низшими существами — перс. «*наджес*». Знаменитый востоковед-путешественник Арминий Вамбери, по происхождению венгерский еврей, много странствовавший в XIX в. по Ирану, следующим образом описал положение иранских евреев того времени: «Я не знаю никого более жалкого, беспомощного и вызывающего такое сострадание, кроме евреев этой страны» (Vambery 1905, 424.). А посетивший Иран в середине XIX в. американский коммивояжер Дж. Перкинс писал: «Если Мессия немедленно не придет, евреев ждет смерть» (Менашри 2005, 2).

Страшная антисанитария, свойственная всему тогдашнему Ирану, приводила к эпидемиям, унесшим в середине XIX в. жизни почти половины проживавших в стране евреев. Оставшиеся были сконцентрированы в основном в Хамадане, Тегеране, Йезде, Ширазе, Исфахане, Урмие, Керманшахе и Мешхеде, где мусульманское население в массе своей относилось к евреям враждебно. Наблюдавший жизнь иранских евреев в конце XIX в. П. А. Риттих сравнивал их «убогие дома» с «берлогами диких зверей, с неестественно низкими дверями, что еще больше подчеркивало бесправное состояние их обитателей» (Риттих 1896, 50).

В каждом городе существовали свои специфические правила, регламентировавшие повседневную жизнь евреев. Так, в Йезде в число ограничений входили запреты носить персидскую национальную одежду, выходить из дома в дождливые дни, проезжать по улицам на животных, касаться некоторых видов продуктов на базаре и др. В Курдистане для своей «идентификации» евреи должны были нашивать красный лоскут на одежду.



При этом уровень грамотности среди евреев существенно превосходил такой же показатель у мусульманского населения, где даже около половины представителей купеческого сословия было неграмотным. У евреев же грамотность среди мужчин составляла 90%, а среди женщин — 20% (Кузнецова 1983, 182). Это достигалось общинной системой образования, включавшей в себя религиозные школы, где детей в основном обучали Торе, древнееврейскому языку, еврейской истории.

Еврейские кварталы иранских городов, по сути — гетто, пребывали в том же состоянии, что и в средневековье. Там были те же узкие улочки, отсутствие элементарных бытовых удобств. Еврейский квартал Исфахана, города, бывшего в течение веков столицей страны, не имел дорожного каменного покрытия, и в сезон дождей — зимние и осенние месяцы — превращался в непролазное болото. Лишь в начале 1940-х гг., по инициативе молодежи, принадлежавшей к сионистскому движению *Ге-Халуц*, главная улица квартала, длиной примерно в один километр, была вымощена каменным покрытием.

Судьбоносным событием в истории иранских евреев стала революция 1905–1911 гг., которая прошла под знаменем демократического переустройства страны. Она ограничила шахскую деспотию, отменив абсолютную монархию и ознаменовав переход к ее конституционной форме, учредила парламент, ликвидировала средневековые феодальные институты. Наиболее важным для религиозных меньшинств было то, что в стране было провозглашено равенство представителей всех конфессий, в том числе евреев. Они, наряду с христианами и зороастрийцами, получили «почти равное с мусульманами» право на представительство в парламенте, и могли свободно выбирать депутата от своей общины (Еврейские общины на Востоке 2005, 85). Первым избранным депутатом стал Азизолла Сеймани, который, однако, не смог работать в парламенте, ибо депутаты-мусульмане, привыкшие считать евреев отверженными и презренными, не смогли примириться с тем, что еврейский депутат, так же как и они, является полноправным парламентарием, и устроили ему обструкцию, неуклонно показывая свою враждебность иноверцу. Сеймани вынужден был отказаться от мандата. Тогда евреи передали мандат на представительство от своей общины аятолле Сеййеду Абдолле Бехбехани. В 1914–1944 гг. еврейскую общину в парламенте второго — двенадцатого созывов представлял известный общественный и политический деятель д-р Локман Нахурай (1882–1952), много лет стоявший одновременно во главе столичной еврейской общины. Л. Нахурай не раз удостоивался аудиенции у Резы-Шаха, представляя перед ним руководство еврейской общины страны (Еврейские общины на Востоке 2005, 86). Выборы еврейского депутата иранского парламента, как они регламентировались Законом о выборах, проходили только внутри общины, а избирательные участки создавались исключительно в городах, где было еврейское население. Последним депутатом иранского парламента до установления в стране режима исламской республики был адвокат Йосеф Кохен (1976–1979).

Важную роль в радикальном переустройстве жизни иранских евреев в тот период сыграла либерализация политической и социально-экономической жизни. Поистине решительным шагом было разрешение выйти из гетто. Была значительно расширена сеть светского и религиозного образования. В стране накануне Первой мировой войны возникло сионистское движение; появилась еврейская печать: в 1915 г. вышел в свет первый номер еженедельной газеты на персидско-еврейском языке «Шалом». Под влиянием вышедшей в ноябре 1917 г. Декларации Бальфура, провозгласившей возможность создания еврейского национального очага в Палестине, в Иране была основана Всеиранская сионистская организация. Следом возникли молодежные и женские еврейские организации. Это время вполне справедливо называют «годами национального пробуждения иранских евреев» (Levy1999, 511). Осознание иранскими евреями себя в качестве интегральной части мирового еврейства привело к тому, что сионистская деятельность в странах Европы и подмандатной Палестине постепенно находила горячий отклик в среде многочисленной тогда еврейской интеллигенции Ирана.

Дальнейшая эмансипация иранского еврейства связана с установлением в 1925 г. новой династии Пехлеви, основоположник которой Реза-шах Пехлеви поставил своей целью секуляризацию и модернизацию страны, наметив для этого серию значительных социальных и экономических реформ. При нем на законодательном уровне было прекращено взимание с евреев унизительного налога — *джизьи*.

Толчок к подъему экономического положения иранских евреев дало разрешение открывать лавки и другие торговые заведения вне еврейских кварталов. Установление в Иране новой династии, навевавшей ассоциации «...с эпохой господства Сасанидов, могущественной династии доисламского средневековья» (Современный Иран 1993, 66), привело к снижению уровня клерикального засилья, имевшего своим непосредственным следствием развитие еврейской общинной жизни в стране. Не питая особых симпатий к евреям, Реза-шах Пехлеви не отличался и юдофобством. Инициированные и реализованные им многочисленные реформы в общественно-политической и культурной жизни — переход к светской системе просвещения, сужение сферы вмешательства шиитского духовенства во внутреннюю жизнь — благотворно сказались на жизни еврейской общины. Закон о всеобщей воинской повинности 1929 г., проведенный в жизнь в рамках модернизации общественной жизни, дал евреям возможность служить в армии, а спустя некоторое время и в полиции, где они вскоре смогли занять достаточно высокие посты. Одной из многочисленных реформ, реализованных при этом шахе, было введение единого образца одежды для всех граждан страны, что уменьшило дискриминацию евреев на бытовом уровне. При Реза-шахе было отменено использование любых символов, отличающих национально-конфессиональные меньшинства от мусульманского большинства.

Еще одним шагом к эмансипации еврейской общины явилось снятие запрета евреям на учебу в государственной системе среднего специального

и высшего образования и поступление на государственную службу. Проведенные в эпоху Резы-шаха глубокие экономические реформы дали иранским евреям возможность максимально проявить предпринимательские способности и инициативу, в течение веков ограничивавшиеся в условиях гетто.

1930-е – 1940-е гг. были отмечены появлением различных еврейских общинных организаций, как на общеиранском, так и регионально-городском уровнях. Всеиранский Еврейский Совет носил наименование *Ва'ад ба-кейила* (Совет общины). Во главе его обычно стоял еврейский депутат иранского парламента (Еврейские общины на Востоке 2005, 90). К компетенции Совета были отнесены такие вопросы внутриобщинной жизни как деятельность синагог, кладбищ, общинной больницы «Курош» в Тегеране, помощь неимущим, ритуальный забой скота и кашрут, еврейское образование и т.д. В 1962 г. был принят закон, по которому решения Совета утверждались Министерством юстиции. В 1974 г. Всеиранский Совет получил название *Анджоманэ кали-мийанэ Иран* (Еврейский Совет Ирана): он был высшим органом иранского еврейства, его президиум состоял из 12 чел., каденция которых продолжалась четыре года.

Внутри еврейской общины Ирана действовали и женские организации. Первой в 1947 г. была основана *Сазманэ бануйанэ йахуди-йе Иран* (Организация еврейских женщин Ирана), которую возглавила Мелиха Сапир-Кашани. Активистам этой организации приходилось серьезно отстаивать права женщин, добиваться их реального равноправия, что было актуальным в стране с доминирующим мусульманским населением.

Несомненно важно и то, что начавшаяся с приходом к власти новой династии политика иранского национализма, подразумевавшая возвеличивание доисламской истории страны, ее самобытности, была с одобрением воспринята большинством евреев, которые, живя в стране несколько тысячелетий, вновь ощутили себя частью культурного наследия страны и ее древней истории.

Однако 20-е – 30-е гг. XX в. отмечены для еврейской общины страны и рядом отрицательных тенденций. Проявившаяся в свете иранского национализма политика насильственной ассимиляции национальных и религиозных меньшинств привела к запрету на деятельность еврейских школ, и они были временно закрыты. Безусловно негативным влиянием на положение еврейской общины во второй половине 1930-х гг. отмечено временное сближение Ирана с нацистской Германией и обусловленные этим пронацистские симпатии монарха. Как писала историк иранской еврейской общины Элиз Санасариан, тогдашняя идеология монарха несла «серьезную угрозу существованию еврейской общины страны» (Sanasarian 2000, 46), хотя на деле такая политика не привела к физическому преследованию евреев, ограничившись антиеврейскими публикациями в прессе. Прочитируем в этой связи издание *Иран-э бастан* за 1934 г.: «Главная цель германской нации состоит в том, чтобы вернуть ей былую славу, возрождая национальную гордость, возбуждая ненависть к инородцам и предотвращая хищения и измену со стороны евреев и иностранцев. В точности таковы и наши цели» (Цит. по: Алиев 2002, 509).

Но начавшаяся эпоха национализма подвигла и местных евреев к поиску своих корней. Евреи Ирана все больше стали ощущать себя частью еврейского народа. В стране появляется литература, призванная ознакомить общину со своими корнями. В этом ряду отметим такие работы как *Тарихе джонбеше ционит* («История сионистского движения») (Тегеран, 1920), написанную Азизоллой Наимом, четырехтомник основ иудаизма под названием *Дерех хайим* («Дорога жизни») (Тегеран, 1921), принадлежащий перу слепого ученого рабби Хайма Морэ, его же книгу *Байанатэ морэ* («Слова учителя») (Тегеран, 1929) и др. Несколькими десятилетиями позже Парвизом Рахбаром была переведена на персидско-еврейский и издана персидским шрифтом книга главного раввина Британской империи в 1913-1946 гг. Йосефа Цви Герца *Толдот ам Йисра'эль ми-галут бавель ад ямейну* («История народа Израиля от периода вавилонского рассеяния до наших дней») (Тегеран, 1946). Большое число читателей привлекла трехтомная *Тарихэ яхудэ Иран* («История иранского еврейства»), выпущенная в 1956-1960 гг. в Тегеране известным исследователем еврейской общинной жизни в Иране Хабибом Леви.

Появляется и национальная интеллигенция, вышедшая за границы общинной жизни и снискавшая общеиранскую известность. Первым в этом ряду можно упомянуть завоевавшего мировую славу ученого-лексикографа и драматурга Солеймана Хаййима (1886-1970). Он был из первых иранских евреев, получивших современное светское образование в Американском колледже в Тегеране. Как указывают современные историки, «до последнего дня своей жизни С. Хаййим принимал активное участие в жизни еврейской общины и сионистском движении» (Еврейские общины на Востоке 2005, 19). Созданные им драматургические произведения описывали историю иранского еврейства в разные периоды и имели успешную сценическую жизнь. В их числе назовем созданную в начале 1930-х гг. пьесу «Йосеф и Зулейха» по произведению классического персидско-еврейского литератора Шахина и написанную в 1954 г. «Ардашир и Эстер» по мотивам *Мегилат Эстер*.

Все его драматургические произведения были поставлены молодежными театральными труппами, созданными при еврейских общинах Исфахана, Решта, Хамадана, Шираза и других городов. Однако еще большую известность приобрели созданные С. Хаййимом двуязычные словари, в частности, выходявшие многочисленными изданиями персидско-французский и французско-персидский, англо-персидский и персидско-английский, начавшие издаваться с 1937 г. До настоящего времени эти словари широко используются при изучении фарси в ведущих университетах Европы и США.

Перу С. Хаййима принадлежит получивший высокую оценку специалистов первый современный иврит-персидский словарь, изданный в Иерусалиме в 1966 г. Несмотря на разнuzданный антиизраилизм в Иране, в стране чтут память этого ученого. Так, в 2013 г. состоялась презентация детища всей его жизни — полного персидско-ивритского словаря. Важно, что словарь представил экс-спикер парламента страны Голам-Хоссейн Хаддад-Адель, возглавлявший много лет Академию языка и литературы Ирана. Одновременно

с презентацией словаря, прошло торжественное заседание, отметившее научные и литературные заслуги С. Хаййима.

В предвоенные десятилетия в Иране появились первые врачи, адвокаты, инженеры из среды местных евреев. В их числе назовем уже упомянутого выше Хабиба Леви (1896-1984). Он родился в Тегеране и был первым иранским евреем, получившем в Париже диплом дантиста со специализацией по хирургии. Работал военным врачом, а затем открыл частную клинику в Тегеране. Начиная с 1921 г. он много лет возглавлял различные организации еврейской общины Ирана. Приобрел огромную известность своими трудами по истории иранского еврейства, в первую очередь трехтомником «История иранского еврейства», опубликованном в 1956-1960 гг. в Тегеране на фарси, а в 1991 г. в английском переводе.

1930-е – 1940-е гг. были временем культурного расцвета иранской еврейской общины. Кроме театральных коллективов, возникли музыкальные коллективы, а в городе Урмие широкой популярностью пользовался еврейский оркестр, дирижером которого был выходец из местной еврейской общины Азиз Шабани. Тегеранское радио часто передавало классические персидские мелодии и песни в исполнении известных еврейских артистов, таких как Мортеза Ней-Дауд (1900–1990), прославившийся как композитор и виртуоз игры на таре, и Иона Дардашти (1907–1993), обладавший несравненной красоты голосом. Подлинной звездой иранского театра в 1940-е гг. была талантливая актриса Пери Абрахамиан, начинавшая карьеру на сцене театра Решта – столицы североиранской провинции Гилян. Ее известность обрела общенациональный масштаб.

В 1940-е гг. возникли первые спортивные организации еврейской общины Ирана. Большим успехом в Тегеране пользовались футбольные команды «Курош» и «Ярден». Иранские евреи отстаивали в те годы и честь своей страны в международных соревнованиях. Так, Хушанг Рахимиан из Тегерана выиграл в конце 1940-х гг. мировое первенство по боксу; Рахмат Морадзадэ из Исфахана тогда же выступал в составе Олимпийской сборной Ирана по волейболу; Солейман Бинафард не раз завоевывал медали на мировых чемпионатах по классической борьбе; Жанет Кохен-Цедек несколько раз была чемпионом Ирана на стометровой дистанции среди женщин.

Годы подъема еврейской общины Ирана отмечены возникновением целого ряда печатных изданий. В их числе отметим несколько газет: *Га-Геула* («Спасение»), выходившая в 1920-1923 гг. под редакцией Азизоллы Наима и носившая сионистскую направленность, *Хайим* («Жизнь»), издававшаяся в 1922-1926 гг. Шмуэлем Хаймом, *Рахнамайе йахуд* («Наставник евреев»), редактировавшаяся братьями Мешхедеиан и выходившая в течение 1944 г. (газета носила признаки левой идеологии, что вполне объяснимо, ибо это было время оккупации Северного Ирана частями Красной Армии). В 1945-1954 гг. издавалась газета *Аламэ йахуд* («Еврейский мир»), которая историком еврейской печати Ирана Амноном Нецером определялась как «газета общего направления» (Еврейские общины на Востоке 2005, 141). Из изданий того

же периода отметим также выходившую в 1946-1948 гг. *Израэль*, редактировавшуюся Рахимом Кохеном. В этот же период — 1948–1953 гг. — специальную газету для еврейской общины Ирана издавала иранская коммунистическая партия *Тудэ* («Массы»). Она называлась *Нисан*, ее редактировал Шмуэль Анор. Факты свидетельствуют о том, что на рубеже 1940-х — 1950-х гг. в Иране одновременно выходил целый ряд общинных газет: *Сина* (1949–1950, редактор-Акахиан Тув), *Бней Адам* («Люди») (1951-1952, редактор — Локман Цалех, *Донийае йахуд* («Еврейская вселенная») (1912-1952, редактор — Маджид Наахурай), *Даниэль* (1952, редактор — Яков Ориан), *Недайе Давод* (1952–1954, редактор — Исмаил Дарвур).

Важным периодом консолидации и роста самосознания иранских евреев были годы Второй мировой войны. Тогда в Тегеране оказалась большая группа польских евреев, ехавших через Иран в Эрец-Израэль. Одним из существенных фактов, показавших растущую связь иранских евреев с мировым еврейством, стала история с «тегеранскими детьми». Речь идет о еврейских детях из Польши, оказавшихся на территории Советского Союза в 1939 году и прибывших в Эрец-Израэль через Тегеран в феврале и в августе 1943 г. В Иране взрослые еврейские беженцы с помощью членов местной еврейской общины организовали еврейский детский дом, разместившийся в палаточном лагере. Иранские власти оказывали его жителям всяческое содействие. Еврейское агентство, открыв специальное отделение в Тегеране (*Eretz Israel Office*), зафрахтовало корабль и получило разрешение от британских властей на иммиграцию детей в Эрец-Израэль. Оно наладило связи между тогдашней Палестиной и еврейскими и сионистскими организациями Ирана. Впоследствии, с образованием Израиля, на его базе сформировалось первое представительство молодого государства в Иране.

К концу Второй мировой войны у иранских евреев уже сложились отлаженные контакты с различными еврейскими общинами стран Европы и Америки. Это повлекло за собой оживление религиозной и культурной жизни местных евреев, интенсифицировало изучение иврита. В 1944 г. были созданы сионистские общества *Брит-Тора* («Союз Торы») и *Оцар ха-Тора* («Сокровище Торы»). Последнее занималось религиозным образованием и создало сеть школ по всей стране. Тогда же было положено начало сети национального профессионально-технического образования в Иране: училища ОРТ для еврейской молодежи были основаны вначале в Тегеране, а затем и в других городах Ирана. Одновременно в стране начал свою работу Американский еврейский объединенный распределительный комитет («Джойнт»), оказывавший повседневную помощь малоимущим членам еврейской общины. Таким образом, к окончанию Второй мировой войны иранская еврейская община стала интегральной частью всевозможных международных еврейских организаций.

Вместе с тем конец 1940-х гг., совпавший с образованием Государства Израиль, стал временем массовой репатриации иранских евреев в молодую страну. Отметим, что переселение иранских евреев на свою историческую роди-

ну началось за несколько десятилетий до создания Израиля. Количественные данные показывают, что если за период между 1919 и 1948 гг. в подмандатную Палестину из Ирана уехало 3 536 чел., то лишь в 1948-1949 гг. в Израиль репатриировались 1 821 чел.; суммарно же за первые четыре года после провозглашения независимости Израиля — 24 524 чел. Репатриация в этот период затрагивала в основном евреев периферии страны, причем представителей преимущественно слабых слоев населения. Зажиточные евреи, в большинстве своем жители Тегерана, предпочитали пока оставаться в Иране (Sanasarian 2000, 47). Так, если в год образования Государства Израиль иранская еврейская община составляла 95 тыс. чел., то к 1956 г. она уменьшилась до 65 тыс. чел., а к 1966 г. — до 60 тыс. чел. Дальнейшая динамика этого, по сути, «исхода» выглядит следующим образом: 1976 г. еврейское население Ирана оценивалось в 62 тыс. чел., в 1988 г. — 26 тыс. чел., в 2000 г. — 23 тыс. чел. По оценке израильского демографа из Еврейского университета в Иерусалиме Серджио Делла Пергола, еврейская община Ирана в 2012 г., насчитывала от 9 до 12 тыс. чел (Iran (Islamic Republic of) [S.a.]).

Такая же примерно динамика видна и в городах. Так, в Исфахане, где в год образования Израиля проживало 10 тыс. евреев, к 1960 г. их число уменьшилось до 4 600 чел, а к 2000 г. составляло 1 500 чел. Однако еще более резкое уменьшение еврейского населения отмечено в одном из самых известных еврейских центров страны — Хамадане. В 1948 г. там было 3 тыс. евреев, а к 2000 г. осталось всего 15 чел. Еврейское население другого важного центра еврейской жизни — Шираза — уменьшилось с 15 тыс. в 1948 г. до 3 тыс. в 2000 г.

В Кашане с его 1 200 евреями в год образования Израиля к 1973 г. еврейское присутствие вообще завершилось. Тот же факт можно констатировать в отношении Мешхеда, где в 1948 г. было 2 500 евреев, и Керманшаха с 3 500 евреями в том же 1948 г. (Еврейские общины на Востоке 2005, 29-35).

Временем апогея подлинного расцвета иранской еврейской общины правомерно считать годы реализации «Белой революции» (1963-1978). Официальная иранская пропаганда того времени называла ее «революцией шаха и народа». Она совпала с выходом страны из кризиса во внутренней и внешней политике, сложившегося к началу 1960-х гг. Эти полтора десятилетия, окончившиеся событиями Исламской революции 1978–1979 гг., явились для Ирана временем существенных успехов в промышленном подъеме страны, реформах в аграрном секторе, ознаменовавшихся и заметными культурными преобразованиями. Иранский монарх Мохаммад-Реза Пехлеви планировал превратить страну в «пятую индустриальную державу мира», привести ее «к высшей цивилизации» (Агаев 1987, 6). Как отмечала современная американская писательница иранско-еврейского происхождения Далия Софер, шах хотел, «чтобы и он, и его страна были такими, какими они никогда не могли быть» (Софер 2009, 138).

В эти годы шах последовательно ограничил роль исламского духовенства (Menashri 1992, 161), резко выступившего против его планов. Нефть, как ука-

зывали советские иранисты, «позволила Ирану испытать почти невиданные ранее темпы экономического роста и окунуться в фантастические по своей амбициозности проекты» (Агаев 1987, 7; Школьников 1985, 8). Страна превратилась в подлинно индустриальную, увеличив удельный вес промышленности в валовом национальном продукте с 27,5 до 72,1% и войдя в первую десятку развивающихся стран мира. Все это сопровождалось социальной и политической стабильностью. Осенью 1971 г. страна отметила 2 500-летие иранской государственности, собравшее в Персеполисе, древней столице государства Ахеменидов, мировую политическую элиту, что напомнило о былом имперском величии.

Для иранской еврейской общины годы «Белой революции» стали периодом подлинного расцвета. Она стала реально пользоваться неограниченной культурно-религиозной автономией. В сфере политических прав положение евреев, как и других религиозных меньшинств страны, в эти годы практически ничем не отличалось от мусульманского населения страны (Menashri 2005, 5). С повышением культурно-образовательного уровня иранских евреев в их среде стали нередкими такие специальности как врачи, инженеры, фармакологи, преподаватели вузов. В нескольких городах страны, в частности, Тегеране и Ширазе, появились религиозные учебные заведения — иешивы, возросло количество школ, где преподавались еврейские традиции, Тора, иврит, история еврейского народа. В Тегеране открылся Еврейский учительский институт, готовивший кадры преподавателей для таких школ, охватывавших около половины еврейских детей. Большой размах получило книгоиздание по еврейской тематике на фарси и иврите.

Руководство еврейской общины страны поддерживало тесные отношения с шахом Мохаммадом-Резой Пехлеви, который неоднократно принимал в своем дворце руководителей общины, ее религиозных авторитетов. Повышению престижа и роли иранских евреев в жизни страны в немалой мере способствовал рост международного авторитета Израиля, особенно после его победы в Шестидневной войне в июне 1967 г., а также успехи еврейского государства в развитии передовых технологий, экономики, культуры, науки. Сюда же можно отнести достигшие в этот период пика двусторонние связи между Ираном и Израилем, носившие взаимовыгодный характер и полностью отвечавшие ожиданиям иранского руководства. Для шаха Мохаммада-Резы Пехлеви, декларировавшего себя преемником легендарного Кира, расцвет еврейской общины страны и высокий уровень отношений с Израилем реально демонстрировали его верность национальным ценностям и идеалам отечественной истории; все это несло значительную идеологическую нагрузку.

Накануне исламской революции 1978-1979 гг. еще достаточно многочисленное еврейское население Ирана было сосредоточено преимущественно в крупных городах (Тегеран, Исфахан, Шираз) и являлось второй по величине общиной после Израиля на Ближнем Востоке (62 тыс. чел). Это была одна из самых богатых еврейских общин в мире. По подсчетам А. Нецера, 10%



иранских евреев были очень богатыми людьми, такой же процент составляли бедняки, а оставшиеся 80% принадлежали к среднему классу (Нецер 1982, 226). При относительной доле в населении страны в 0,25%, евреи составляли 6% врачей, 2% профессоров и старшего преподавательского состава иранских университетов, 4% студентов иранских вузов (Menashri 1992, 213), причем большая часть из них обучалась самым престижным специальностям.

Отметим интересный факт. Существовавшая в предреволюционные годы Организация еврейских студентов была единственной официально разрешенной властями общественной структурой студентов иранских вузов (Менашри 1992, 295).

Иран в эти годы гордился двумя обладателями высшей государственной премии в области науки из среды местных евреев: проф. Ираджем Лалхазари — деканом фармацевтического факультета Тегеранского университета и профессором-генетиком Шмуэлем Рахбаром, работавшим на отделении биохимии того же университета. Практически все еврейские дети Ирана посещали школы, тогда как в целом по стране ситуация была достаточно плачевна, и ни о какой полной грамотности населения говорить не приходилось.

Однако ускоренная модернизация и вестернизация, проходившие в годы «Белой революции» на иранском общенациональном уровне, породили негативные явления и на уровне еврейской общины. Для мусульманского большинства эти процессы формировали стремление к возврату к традиционным нравственным ценностям, которых его лишали, но которые оставались желанными. Поскольку у среднего статистического мусульманина нравственность олицетворялась в религии, то его глашатаями выступило духовенство. Внутри еврейской общины, среди ее духовных авторитетов также вызревала обеспокоенность. Выход евреев из гетто ослабил связи между членами общины, затруднял культурно-религиозную деятельность, проведение традиционных национально-религиозных праздников. Стала ощущаться эрозия традиционной еврейской духовности, проявлявшаяся, например, в отходе значительной части молодежи от религии. В эти годы был отмечен феномен, который трудно было предсказать всего несколько десятилетий тому назад: появились, правда относительно немногочисленные, смешанные браки, в основном с мусульманами (Sanasarian 2000, 7), которые для духовных авторитетов общины ассоциировались с опасностью потери иранскими евреями своей идентичности и угрозой ассимиляции.

В предреволюционные годы община столкнулась и с более серьезными вызовами. Они были связаны с подъемом антишахского движения, во главе которого стояло традиционное духовенство, сохранившее в своем большинстве культивировавшуюся веками в Иране неприязнь к евреям. Шестидневная война 1967 г. и Война Судного дня 1973 г. привели к обострению отношений между радикальным мусульманским духовенством и еврейской общиной Ирана. Значительная часть населения страны считало еврейскую общину шахской «пятой колонной». При стремительном росте антимонархических настроений в иранском обществе и быстрой пауперизации мусульманского

населения накануне революции материальное преуспевание значительной части еврейской общины, объяснявшееся многими ее близостью к шаху, форсировало антисемитские настроения в иранском обществе. В одной из листовок, которые приклеивали летом 1978 г. на двери еврейских квартир в Тегеране, писалось: «Эй, вы, пьющие кровь каждого из нас, мусульман, накопившие и накапливающие свое богатство за наш счет в нашей мусульманской стране путем хищнических ростовщических процентов, воровства, обмана, и переводящие его в сионистский Израиль..., пришел конец вашей золотой жизни. Мы предупреждаем вас: как можно скорее покиньте нашу страну. Если вы не последуете нашему призыву, мы вырежем всех вас от мала до велика» (Menashri 1995, 196–197). Нарастание антисемитских настроений в иранском обществе в немалой мере объяснялось позицией лидера исламской революции аятоллы Рухоллы Хомейни, при каждом удобном случае ставившего в вину шаху его связи с Израилем и евреями. Антишахские демонстрации, охватившие за несколько месяцев до победы революции практически всю страну, стали принимать антисемитский характер и их участники требовали депортации иранских евреев в Израиль (Еврейские общины на Востоке 2005, 21). На таком фоне неоднократно фиксировались случаи разгрома еврейских общинных учреждений в столице и на периферии. Таким образом, все преимущества иранских евреев обратились им во зло.

Нараставшие процессы ослабления центральной власти и консолидации антишахской оппозиции не сулили еврейской общине страны ничего хорошего. Новый импульс антиеврейским настроениям в иранском обществе дали события 8 сентября 1978 г., когда произошли кровавые столкновения между правительственными войсками и силами оппозиции, сопровождавшиеся многочисленными жертвами. По Тегерану распространились слухи, что в разгоне демонстрации участвовали израильские военнослужащие. Нагнетанию антиеврейских настроений способствовали и публикации иранской прессы, сообщавшие, что на стороне израильских военных формирований были активны и многочисленные иранские евреи. В таких условиях руководство еврейской общины посчитало разумным отмежеваться от шаха и проявить в ноябре солидарность с демонстрантами, выступавшими под антигосударственными лозунгами, выразив тем самым безусловную поддержку надвигающейся исламской революции. Отъезд из Тегерана 16 января 1979 г. шаха Мохаммада-Резы Пехлеви и прибытие в Тегеран 1 февраля 1979 г. аятоллы Хомейни, размеры встречавшей его массы приверженцев — 4 млн чел., все это говорило о том, что для иранских евреев наступают новые времена. 13 февраля 1979 г., через два дня после победы исламской революции, руководство еврейской общины организовало демонстрацию в Тегеране под лозунгами поддержки нового режима. Но несмотря на явно проявившийся конформизм основной массы иранских евреев, очень скоро выяснилось, что евреям Ирана будет трудно вписаться в новые условия, которые регламентировались проводимой в стране политикой всесторонней исламизации иранского общества и радикальной перестройки всех сфер жизни.

Значительную опасность для еврейской общины Ирана представляла медленно проявившаяся антиизраильская направленность внешней политики. Это обуславливалось политической ориентацией Хомейни, занимавшего крайне экстремистские позиции по отношению к еврейскому государству, что вполне логично вытекало из его враждебности ко всем силам, поддерживавшим последнего иранского шаха. Усилившееся давление на евреев как «пятую колонну» только что свергнутого режима сопровождалось массовой экспроприацией имущества по решению революционных трибуналов. Как следствие, исламская революция положила начало исходу еврейской общины из Ирана. Потерянное имущество оценивается сейчас в \$31,3 млрд (*Израэль дайом* 2019, 2–3).

Гипертрофированно враждебное отношение к сионизму и Израилю как глобальной угрозе, нагнетавшееся в Иране с начала существования нового режима, привело к тому, что в стране была развязана кампания террора, жертвами которой пали десятки евреев, в основном — активисты еврейской общины и крупные бизнесмены. В их числе — многолетний глава еврейской общины, бизнесмен Хабиб Элганиан, казненный по обвинению в сионистской деятельности в 1979 г. Вскоре такая же участь постигла другого крупного бизнесмена — Альберта Даниэльпура, затем — владельца сети гостиниц Берухима Аврахама. До середины 1983 г. было казнено еще десять руководителей иранского еврейства и конфисковано их имущество. В последующие годы репрессии были продолжены, и до конца 1990-х гг. были суммарно казнены через повешение 19 чел. (Месамед 2007).

По сравнению с шахским периодом существование еврейской общины в условиях исламского режима может быть охарактеризовано как амбивалентное. Одной гранью амбивалентности является официальный статус этноконфессиональной общины, пользующейся равными правами с другими подобными немусульманскими общинами исламского Ирана — зороастрийцами и христианами. Второй ее гранью являются не стихающие все годы после провозглашения исламской республики волны антисемитизма на бытовом и государственном уровне, закономерно вытекающие из реализации политики антиизраилизма. Такие тенденции чрезвычайно обострялись в кризисные для страны годы, когда на базе экономических трудностей и финансового кризиса возникала необходимость в поиске цементирующего нацию внешнегo врага. Имеется достаточно фактов утверждать, что антисемитская пропаганда и различные акции по дискредитации евреев являются спланированной кампанией, рассчитанной на конкретные слои иранского общества. Каждая из таких акций преследует определенные цели, достигаемые как на внутреннем иранском, так и внешнем поле.

Реалии существования еврейской общины Ирана до 1979 г. не имеют продолжения в условиях Исламской республики. Это делает возможным предположение, что еврейскую общину этой страны рано или поздно постигнет такая же участь, что и общины соседей на ближневосточном пространстве.

### Библиография

- Агаев С. Л. Иран между прошлым и будущим. События, люди, идеи. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1987.
- Алиев А. Иран vs Ирак. История и современность. М.: Изд-во МГУ, 2002.
- Софер Д. Сентябрь Шираз. М.: Книжники, Текст, 2009.
- Кузнецова Н. Иран в первой половине XIX века. М.: «Наука», 1983.
- Месамед В. Иран: равноправны ли персы, курды, армяне, евреи, сунниты, бехайты? 19.04.2007 г. <<http://www.iimes.ru/?p=5692>>
- Раванди-Фадаи Л. М. Этно-конфессиональные проблемы в современном Иране. [в:] *Иран при М. Ахмадинежаде*. М.: Институт востоковедения РАН, 2013, с.172-181.
- Риттих П. А. Политико-статистический очерк Персии. СПб., 1896.
- Современный Иран: Справочник. М.: Наука, 1993.
- Школьников Б. А. Иран в конце 50-х – начале 60-х годов XX в. Социально-экономические и политические предпосылки «Белой революции». М.: «Наука», 1985.
- Iran (Islamic Republic of) [S.a.] <<https://www.worldjewishcongress.org/en/about/communities/IR>>
- Levy H. Comprehensive History of the Jews of Iran. Costa Mesa, CA: Mazda, 1999.
- Menashri D. Education and the Making of Modern Iran. Ithaca and London: Cornell University Press, 1992.
- Sanasarian E. Religious minorities in Iran. [S.l.]: Cambridge University Press, 2000.
- Vambery A. The Story of My Struggles. London: T. Fisher Udwin, 1905.
- Menashri, David. Yahudei Iran ba-tekufot shoshelet Pahlavim ve-republika islamit (Евреи в Иране в период династии Пехлеви и Исламской республики: [Рукопись]. Тель-Авив, 2005.
- Menashri, David. Iran ba-maharakha (Давид Менашри. Иран в революции). Тель-Авив: Ġa-кибуц ġa-меухад, 1995.
- Kehilot Israel ba-Mizrakh ba-me'ot ha-tesha'-esreh ve-ha-esrim. Iran (Еврейские общины на Востоке в XIX–XX вв. Иран) / Под ред. Хаима Саадун. Иерусалим, 2005.
- Netzer, Amnon. Tarikh-e Yehud dar doure-ye jadid (История евреев в новое время). Тель-Авив, 1982).

Ф. Саллум

## **К истории евреев Сирии**

### **Евреи в Леванте (вместо введения)**

Достаточно трудно определить дату появления евреев в Сирии. Существует несколько объяснений этого факта. Согласно одной из версий, примерно в начале II тыс. до н.э. Авраам остановился в Сирии во время своего путешествия в землю Ханаан, делясь козьим молоком с бедными. Халеп или Алеппо в переводе с арабского означает «он доил», и подразумевается, что город был назван в честь пребывания на этой земле Авраама. По другой версии, евреи постоянно проживали в Сирии со времен царя Давида (I тыс. до н.э.), когда иудейский военачальник Иоав взял под свой контроль древний Алеппо (Hourani 1997, 320).

Имеются и менее мифологические версии. Происхождение некоторых иудеев Леванта связано с семитскими племенами бану Кайнука и бану Надир, однако большинство евреев происходит из племени Хайбер на Аравийском полуострове, которые затем расселились в Сирии, Палестине, Египте и Ираке после их изгнания из Хиджаза в правление халифа Омара (634-644 гг.) (Ma'a Joumat 2018).

В 312-281 гг. до н.э. диадох Селевк Никатор переселил евреев в греческое поселение, которое было построено рядом с древним Алеппо, где сегодня распложены городские рынки. Греческий правитель желал, чтобы евреи занялись торговлей — именно для развития торговли в регионе это поселение собственно и строилось. Оно просуществовало вплоть до римского завоевания — с 333 до 64 г. до н.э.

В VII в. Сирия была завоевана арабами. Мусульмане позволяли христианской и иудейской общинам сохранить веру на условиях платы ежегодной дани. Все арабские авторы подчеркивают, что именно под арабским правлением евреи почувствовали себя свободно и в безопасности, что в свою очередь привело к расцвету еврейской жизни — прекратились те преследования, которые продолжались весь византийский период. Кроме того, находясь под влиянием исламской мысли, евреи содействовали развитию культуры в государстве Омейядов, и позднее весь период нахождения под арабской властью (Akenji 2017).

Некоторые историки настаивают на том, что именно контакты евреев с мусульманами стали причиной обогащения еврейской культуры; они подчеркивают пользу, которую евреи получили от исламского правления. Об этом в частности пишет египетский исследователь, профессор семитских языков Израэль бен Зеев (Абу Зуэйб), автор исследования «История евреев в арабских странах» (Ben Zeev 1927, 203).

Иудеи продолжали пользоваться свободой и в Османской империи, а султан Баязид II принял десятки тысяч евреев, бежавших из Испании в 1492 г. и обосновавшихся в некоторых османских владениях.

Политика Танзимата (1839–1876 гг.), проводившаяся османскими властями, предоставила евреям новый статус и повлияла на стремление евреев к образованию, что в свою очередь расширяло коммерческие возможности еврейской общины и способствовало занятию евреями некоторых руководящих постов (Akenji 2017).

В 1839 г. Гюльханейский хатт-и-шериф формально уравнил в правах с мусульманами султанских подданных — христиан и евреев. В период правления султана Абдул-Меджида I (1839-1861), в 1855 г., была отменена джизья, но представители религиозных меньшинств обязывались платить налог в обмен на освобождение от военной службы. А в 1876 г. по «Конституции Мидхата» религиозные меньшинства получили представительство в османском парламенте, где четыре места было выделено для евреев, а христиане заняли 44 кресла (Hritani 2008, 87).

В 1860-х гг. в Османской империи появляются школы Альянса (*Alliance Israélite Universelle*), что стало ответом на развитие христианского миссионерского образования в Империи. Альянс во многом изменил стиль жизни и мышление евреев на Востоке, пропагандируя идею европейского просвещения (Hritani 2008, 90). При этом нельзя упускать из виду, что интеграции евреев в исламское общество препятствовали как влияние религии, так и существование консервативных основ в образе жизни. Вдобавок к этому, как утверждают все арабские исследователи, появление арабского национального движения и панисламизма, а также усиление напряженности между мусульманами и евреями в 1880-х гг., вызванное спором с сионистами за Палестину, также не способствовали взаимным симпатиям. Некоторые арабские авторы (например, Al-Sahmarani 2007; Al-Mahadimi 2005) дополняют этот список, считая, что взаимная вражда арабов и евреев была вызвана вмешательством великих держав в дела Османской империи.

Все это привело к новому витку межконфессиональных конфликтов. Евреи, симпатизировавшие османским властям, подвергались гонениям со стороны христиан, которые в середине XIX в. вытеснили евреев из тех сфер деятельности, которые раньше ими контролировались — легкая промышленность и международная торговля. Затем в 1840 г. в Дамаске был убит католический священник, и османские власти обвинили в этом евреев. «Дамасское дело» вызвало волну погромов, после чего евреи начали покидать Сирию, переезжая в Египет, а затем и в Англию. В 1908 г. большой поток сирийских евреев прибыл в Нью-Йорк, где сегодня проживает самая большая сирийская еврейская община. Новый же виток эмиграции сирийских евреев был вызван желанием их служить в османской армии накануне и в период Первой мировой войны (Kırgacı 2013).

Все эти сюжеты хорошо знакомы историкам. Но работ, посвященных непосредственно истории сирийских евреев, очень мало. В арабской историографии данная проблематика по разным причинам оказалась малоизученной. Те немногие работы арабских авторов построены вокруг нескольких тезисов. Во-первых, они подчеркивают идею положительного влияния исламско-

го правления на иудеев. Во-вторых, арабские историки во всех проблемах региона обвиняют сионистское движение. По их мнению, сионизм вызвал эмиграцию евреев из Сирии (Al-Sahmarani 2007, 14; Al-Mahadimi 2005, 26–45). И в-третьих, большинство арабских исследователей ограничиваются описанием еврейской жизни до создания Государства Израиль в 1948 г. Именно догосударственный период, по их мнению, отличался веротерпимостью и взаимным уважением (см. например: Hourani 1997, 323; Hritani 2008, 102). Попытаемся подробнее рассмотреть еврейские общины Сирии, сложившиеся там в XII – начале XX вв. вокруг трех городов – Алеппо, Дамаск и Эль-Камышлы – и игравших важную роль в экономике Сирии до конца XX в., в особенности в таких сферах как медицина, производство серы и меди, обработка золота, ювелирное дело, торговля алмазами, финансы.

### **Демографические аспекты**

Источники точно не называют количество проживавших в Сирии евреев, а все имеющиеся данные противоречивы. Так, более-менее точные данные относятся к 1848 г. Тогда в Алеппо проживало 10 тыс. евреев, а в Дамаске – 6 тыс. Численность же еврейского населения Сирии к моменту распада Османской империи оценивалась в 50 тыс. чел. (Tarih S.a). Согласно оценкам 1943 г., в Сирии жило 30 тыс. евреев, причем подавляющее большинство из них – в Алеппо (Hritani 2008, 134).

Рубеж 1990-х – 2000-х гг. характеризуется такими количественными данными. В 1992 г., после снятия запрета на выезд из страны, из 5 тыс. евреев Сирии уехали 2,6 тыс. Часть иммигрантов поселилась в Израиле, но большинство предпочли уехать в США, создав крупнейшую диаспору сирийских евреев в Бруклине (Нью-Йорк) (Al-Sheikh 2016). В 1994 г. в ходе тайной операции Израиля 1 262 сирийских еврея были вывезены в еврейское государство. Имеются сведения, что некоторые представители еврейской общины тогда решили остаться в Сирии. В 2001 г. в стране было приблизительно 200 евреев, из которых 150 чел. проживали в Дамаске, 30 чел. – в Алеппо и 20 чел. – в Эль-Камышлы. В 2003 г. еврейская община уменьшилась до 100 чел. В 2005 г., по данным Госдепартамента США, приводимым в ежегодном докладе о свободе вероисповедания в мире, число евреев в Сирии составляло менее 80 чел. В 2012 г. в том же отчете говорилось, что в Сирии осталось только 22 еврея, большинство из которых – пожилые люди. В 2019 г. количество евреев в Сирии составляло менее 10 чел., жили они в Старом Дамаске – в еврейском квартале в районе Аль-Амин (Jawla 2019).

### **Алеппо**

В Алеппо евреи начали прибывать с XII в. вместе с иностранными купцами – из итальянских городов, Испании, Португалии и Греции. Алеппо тогда являлся одним из крупнейших коммерческих центров Средиземноморья. Семьи прибывавших торговцев находились на попечении иностранных консу-

лов, что приводило к изъятию их из статуса *ḥaḥlī az-zimma* (буквально «люди договора» — юридический статус немусульман в арабских странах).

В XV в. от преследований со стороны инквизиции в Сирию, и в частности в Алеппо, бежало большое количество испанских евреев. В итоге в стране образовались две относительно замкнутые еврейские группы: те, кто ранее жил на этих землях, и новоприбывшие, которых, как утверждают арабские историки, называли «европейцами».

Между двумя группами евреев в городе практически сразу же возникла напряженность. Армянский патриарх в Ливане Ардафст Сир-Мальян отмечал в 1944 г., что некоторые евреи были самыми богатыми людьми города Алеппо, а некоторые — самыми бедными (цит. по: Hritani 2008, 48). Соответственно, у новоприбывших возникали трудности в интеграции в городское сообщество. По источникам известно, что одной из причин конфликта между двумя группами еврейской общины стал следующий факт: богатые не признавали за главным раввином Алеппо его статуса. Местные источники оценивали число привилегированных евреев Алеппо в конце XVIII в. в 1500 чел. Они отделились от «людей договора» (*zimma*) и признавались отдельной социальной группой, признаком которой в Алеппо стала роскошная меховая шапка, символизировавшая, по мнению арабских историков, внушительный социальный статус (Akenji 2017).

Первоначально евреи работали на иностранных торговцев в качестве секретарей и переводчиков. Известно, что в 1680 г. первый переводчик первого французского консула в Алеппо был евреем. После этого еврейские купцы стали партнерами французских негодантов. Безусловно, сложившееся положение позволило евреям воспользоваться привилегиями, которые иностранные торговцы получили от Османской империи начиная с 1535 г. — личный иммунитет и освобождение от уплаты налогов (Hritani 2008, 65).

Благодаря партнерству с иностранцами, евреи расширяли свой бизнес. Более того, прибывшие евреи жили по соседству с кварталами иностранцев, поэтому отношения между еврейскими купцами и иностранными торговцами стали настолько крепкими, что евреев начали назначать консулами иностранных держав. К примеру, Голландия в начале XVIII в. назначила своим консулом в Алеппо Самуила Бегуто (Hritani 2008, 66). А в 1784 г. император Иосиф II назначил консулом Австрии в Алеппо сына Самуила Бегуто — Рафаэля (Hritani 2008, 69).

Важно подчеркнуть, что профессиональная деятельность евреев не ограничивались переводом, секретарской и дипломатической работой, их интересы распространились на финансовый сектор, поскольку отсутствие в стране банков и кредитных учреждений оставило открытым поле для ростовщичества. И большинство из сирийских ростовщиков были евреями: они принимали депозиты, обменивали деньги и давали кредиты.

При этом интересно отметить, что при всей профессиональной занятости в торговле и финансовом деле, евреи Алеппо не проявляли большой заинтересованности в приобретении собственности. За некоторым исключени-



ем. В XIX в. евреи Алеппо владели несколькими объектами недвижимости, отнесенными к категории вакуфных имуществ. Их арендовали после землетрясения в 1822 г., когда многие здания были разрушены. Из-за нехватки финансовых ресурсов для восстановления вакуфного имущества любой подданный мог отремонтировать и/или реконструировать его, таким образом становясь владельцем реконструируемых объектов, в то время как сама земля оставалась вакуфной собственностью, за которую каждый год платилась аренда (Hritani 2008, 155).

В собственности евреев Алеппо были и молельные дома. О количестве синагог в Алеппо арабский историк Камель аль-Газзи в 1933 г. писал, что с 1266 по 1847 гг. их было 18, в то время как армянский патриарх в Ливане Ардафст Сир-Мальян писал о 20 синагогах Алеппо (Hritani 2008, 20). В свою очередь, сирийский журналист Зафер Каллос, проживавший с евреями до их ухода из Алеппо в 1948 г., упоминает о существовании трех синагог — «Аль-Джамиля», «Бахасита» и «Тадеф». Каллос указывает, что после эмиграции евреев остались только две синагоги — «Бахасита» и «Аль-Джамиля» (Hritani 2008, 34). Неоспоримо, что число синагог указывает на присутствие большой еврейской общины в Алеппо, которая была одной из крупнейших в арабских странах.

Несомненно, внешние связи позволяли евреям Алеппо обладать значительными финансовыми средствами. Укрепились также отношения между евреями Востока и европейцами. Арабские историки пишут о том, что в еврейской общине Сирии процветала благотворительность, что было не только результатом еврейской традиции, но и следствием сплоченности конфессионального меньшинства перед лицом внешней незащищенности. По мнению сирийского историка М. Хритани, практика доказала, что обращение в ислам представляло самую большую угрозу еврейскому коллективному самосохранению (Hritani 2008, 126).

Арабские авторы уверены, что в отличие от европейских евреев, евреи восточные, жившие в Сирии изначально, были более интегрированы в окружающее общество, знали арабский язык, а также уважали убеждения своих мусульманских соседей. Так, Зафер Каллос, пишет о том, что евреи, имея дружеские отношения с исламскими и христианскими семьями, не чувствовали себя изолированными, сливаясь с обществом Алеппо. В качестве иллюстрации этого тезиса, он добавляет, что в Алеппо не было места, где жили бы только евреи, как в гетто в некоторых европейских странах. В Алеппо иудеи жили вместе с мусульманами, в десяти кварталах Старого города и двух кварталах Нового города. Зафер Каллос подчеркивает, что евреи Алеппо не изъявляли желания уехать в еврейскую Палестину. Исключение составляли лишь поездки на небольшой срок для совершения религиозных обрядов (Hritani 2008, 19).

Известно, что во время голосования в Организации Объединенных Наций по резолюции о разделе Палестины 29 ноября 1947 г. в Алеппо было 10 тыс. евреев (Hritani 2008, 103). Арабо-израильская война 1948 г. изменила ситуацию. Евреи были уволены со всех правительственных постов и под-

вергались нападениям; участились поджоги домов, принадлежащих евреям, школ, синагог. Сами сирийские евреи стали избавляться от имущества и эмигрировать в Ливан.

В 1949 г. правительство Сирии издало указ об изъятии из владений еврейских семей вакуфной собственности и выставления ее на торги. Позднее, в 1966 г., был принят указ, согласно которому имущество еврейских арендаторов было заморожено и сдано в аренду мусульманам. Этим имуществом управлял комитет Министерства внутренних дел совместно с палестинскими организациями, находящимися в Сирии. На месте разрушенных еврейских жилых домов возводились новые здания (Hadidi 2015).

### Дамаск

Дамаск стал еще одним центром жизни евреев Сирии. Известно, что еврейское население города в конце XIX в. составляло 6 тыс., а в 1945 г. — 15 тыс. чел. Вся общину Дамаска можно условно разделить на три группы: евреи, изначально жившие здесь, сефардские евреи, прибывшие после 1492 г., и ашкеназы, приехавшие в Турцию в начале XIX в.

Известно, что евреи Дамаска отличались своим богатством. Здесь так же, как и в Алеппо евреи занимались выдачей кредитов под проценты и валютно-обменными операциями. Известный арабский историк А. Хурани указывает на то, что евреи занимали особые позиции в выплавке золота. Это занятие было довольно распространенным в Дамаске, для чего строились особые подземные мастерские. Нередко евреев Сирии именовали даже «королями золота» (Akdam 2006).

Еще одной сферой профессиональной деятельности евреев Сирии стала медицина. Известны выдающиеся сирийские еврейские врачи — Джамиль Раби и Насим Хасбани из Дамаска.

Среди известных деятелей еврейской общины Дамаска был глава общины — Ибрагим Хамра (возглавлял иудейскую общину с 1980-х гг. до 1994), а также Юсуф Джадати (Абу Халиль), возглавивший общину в 1994 г. (Al-Ajlani 2008, 44). В 2001 г. в заявлении американским СМИ Абу Халиль подчеркивал, что дорожит своей принадлежностью к Сирии и даже выразил надежду, что в случае возобновления сирийско-израильских мирных переговоров, он станет представлять на таких переговорах Сирию.

В Дамаске евреи жили компактно в квартале Аль-Амин, в Старом Дамаске, и пригороде Дамаска Джобаре. В Джобаре имеется синагога, которая является самой известной и самой старой из 22 синагог, сохранившихся в Дамаске до настоящего времени. Синагога Джобара расположена на улице Аль-Мадраса, в центре Джобара, рядом с храмом пророка Илии. Источники указывают на то, что в этой синагоге хранилась самая старая в мире версия Торы, написанная на шкуре оленя, датировка которой не известна. В той же синагоге находилась коллекция важных исторических документов об истории евреев Сирии. Во время гражданской войны, когда Джобар контролировался незаконными вооруженными формированиями (между 2013

и 2018 гг.), многие здания города пострадали, в том числе и синагога Джобара, а старейшая версия Торы исчезла и появилась на рынке в Турции (Hamid Manal 2018).

Многие арабские историки подчеркивают, что Сирия на протяжении многих веков была известна своей религиозной терпимостью. Так, исследователь Шамс ад-Дин аль-'Ажлани утверждает, что в Дамаске никогда не было религиозного фанатизма и дискриминации, и все различные религиозные общины жили одной семьей. Аль-'Ажлани упоминает, что в 1348 г., когда Дамаск был охвачен чумой, все жители города вышли на улицу и в едином порыве молились Всевышнему Богу, чтобы бедствие исчезло (Al-'Ajlani 2008, 77).

В то же время, А. Хурани упоминает о случаях преследования евреев и христиан при мамлюках (в 1250–1517 гг.). При этом Хурани подчеркивает, что эти действия предпринимались по требованию народа во время войны или бедствия, а правители живо реагировали на требования народа, однако вскоре все возвращалось на круги своя (Hourani 1997, 326).

А. Хурани настаивает на том, что евреи не пытались заниматься политикой, хотя у иудеев было представительство и в сирийском парламенте. Историки указывают на то, что евреи принимали активное участие в политической жизни Сирии до 1948 г. (Hourani 1997, 333). В 1919 г. еврей Юсуф Ленадо, представитель Дамаска, стал депутатом Всеобщего сирийского конгресса, где представлял Дамаск до 1943 г. Затем представительство «Моисеевой религии» перешло от Дамаска к Алеппо — к 'Азаре Азраку. В 1947 г. в Сирии были проведены всеобщие выборы депутатов Палаты представителей, в которых иудеев представлял Вахид Мазрахи из Дамаска. Но в 1949 г. представительство евреев в парламенте было упразднено, причиной чему стала Палестинская война 1948 г. (Al-'Ajlani 2008, 67).

Евреи стали покидать Дамаск, как и всю Сирию, после войны 1948–1949 гг. Эмиграционные тенденции усилились после поражения арабов в войне 1967 г. Затем последовали антисемитские указы сирийского правительства — ограничение свободы передвижения, запрещение занятия государственных должностей, в т.ч. службы в финансовых учреждениях и банках, получения водительских прав, не допуск к военной службе, замораживание счетов в банках, запрет на продажу частной собственности, закрытие еврейских школ и благотворительных фондов. Все эти меры сопровождались размещением агентов тайной полиции в еврейских кварталах. Более того, для еврейских граждан были выпущены личные карточки красного цвета с надписью *муссови* (т.е. «еврей») (Ma'aloumat 2018).

Арабские историки сходятся на том, что с приходом к власти в Сирии президента Хафеза Асада в 1970 г. в отношении евреев произошли изменения в лучшую сторону. В 1976 г. Х. Асад встретился со старейшинами еврейской общины — равом Ибрагимом Хамру, главным раввином Дамаска, и Салимом Тота, в то время главой еврейской общины. После этого было снято множество ограничений для евреев; единственным запретом однако оставался запрет на выезд за границу вместе с членами семьи (Tuttle 2006). Он действовал до 1992 г. До

этого, в 1989 г. сирийские власти дали разрешение на эмиграцию 500 одиноких еврейских девушек, было также принято решение разрешить эмиграцию 24 евреев ежегодно в США для воссоединения семей (Akdam 2006).

Известный в Дамаске врач Насим Хасбани в 1975 г. говорил о президенте Х. Асаде:

*«По нашему мнению, он был, конечно, настоящим Мессией. До него мы не могли пройти и четырех километров без разрешения. Нам не разрешали продавать и покупать. Когда мы шли по улице, мы боялись [даже] сказать, что мы евреи. Да, были еврейские школы, но там всегда присутствовал кто-то из правительства, висевший у нас над головой, и творивший все, что хотел».*

Хасбани добавлял, что Хафез Асад был первым сирийским лидером, который обратил внимание на положение евреев в стране (Tuttle 2006; Hadidi 2015). А сирийский писатель Набиль Файяд в 2006 г. подчеркивал, что при президенте Х. Асаде евреи даже имели определенные привилегии:

*«Еврея не просили выполнять сельскохозяйственные работы, если он был врачом или фармацевтом; он не служил в армии, не изучал предметы религиозного содержания, в то время все это требовалось от сирийцев» (Akdam 2006).*

Историки склонны объяснять облегчение положения евреев при Хафезе Асаде тем, что алавиты, к которым принадлежал президент Асад, были ранее такими же угнетенными, как и иудеи. Арабские авторы подчеркивают, что Асады вернули евреям стабильность и уважение (Tuttle 2006).

Известно, что евреи, оставшиеся в Сирии, или эмигрировавшие на Запад, предпочитали не влезать в политику после 2011 г. В ливанской газете аль-Ахбар было опубликовано интервью одного молодого сирийского еврея по имени Альберт, посетившего Дамаск в 2019 г. На вопрос о мнении сирийских евреев, проживающих в США, по поводу войны в Сирии юноша отвечал:

*«Нам не нравится, когда нам задают вопрос о том, как евреи пережили сирийский кризис... Все сирийцы страдали от войны, и мы, евреи, являемся такими же [сирийцами]. [Мы] вместе переживали трудные условия и вместе радовались улучшению условий жизни. Большинство детей сирийской еврейской диаспоры в Соединенных Штатах недовольны тем, что произошло в их родной стране, они молятся для достижения мира в Сирии» (Hallaq 2019).*

По словам молодого сирийца, евреи боятся потерять свои связи с Сирией и арабским языком, поскольку большинство сирийских евреев, родившихся за пределами Сирии, не посещали свою родину [ни разу] в жизни. Альберт

подчеркивал, что многие сирийские евреи предпочитают посещать Сирию, но не Иерусалим. «Сирия — эта наша родина, и я не заинтересован в посещении Иерусалима, если впоследствии я буду лишен возможности посетить Дамаск», — утверждал молодой человек. «Мой визит в старый Дамаск, его окрестности и его стены имеет для меня большее значение, чем посещение Стены плача (Аль-Бурак)», — добавил он (Hallaq 2019).

В 1990-х гг. Альберт Фоерти, один из активистов сирийско-еврейской общины, эмигрировавший в 1991 г. в Соединенные Штаты, в одном из своих телевизионных интервью сразу же после отъезда заявлял: раньше евреи жили с мусульманами и христианами вместе, и мы были одной семьей. При этом все его интервью было пропитано ностальгией по Сирии (Tuttle 2006).

### **Эль-Камышлы**

Эль-Камышлы был третьим центром проживания еврейской общины Сирии. Вообще же, информация о евреях Эль-Камышлы весьма скудная. Известно, что в 1920 г., когда над этим районом получили контроль французы, а французская администрация приступила к строительству города, сюда прибыло около 150 еврейских семей. Известно, что в начале 1927 г. все население Эль-Камышлы насчитывало 2 тыс. чел., а в конце того же года — уже 12 тыс., причем большинство составляли евреи (Al-Kat'a 2019).

Считается, что первым евреем, посетившим город, был раввин Моше Наум, по прозвищу Абдулла («слуга Господа»), и случилось это в 1934 г. (Al-Obaid 2018). Вначале он купил несколько земельных участков, затем к нему присоединились еще переселенцы. Так на западном берегу реки Джахджа появился рынок и магазины и этот район стал известен как Еврейский квартал. Евреи сформировали собственный орган управления, состоящий из семи человек, собиравший доход за счет налогов, взимаемых с религиозных обрядов, например, ритуального уоя скота или обрезания.

Моше Наум пожертвовал деньги на строительство первой школы и синагоги, длиной 30 м и шириной 8 м, появившихся на площади 1200 кв. м в Еврейском квартале. Источники отмечают, что в Эль-Камышлы евреи превосходно уживались с арабами, но испытывали неприязненное отношение со стороны курдов и христиан, прибывавших туда из Турции (Al-Kat'a 2019).

Важную часть городского хозяйства составляла торговля, и эту нишу занимали евреи. Согласно французской статистике, еврейская община Эль-Камышлы была небольшой, но евреи были богаче, чем все остальные жители города. В 1943 г. в Эль-Камышлы было 1 319 евреев (Hussain 2019).

Историк М. аль-Ката указывает на то, что на сирийском севере действовали сионистские организации. По его сведениям, несколько маклеров Алеппо приобрели деревни на реке Джахджа, зарегистрировав их на евреев, проживавших в Эль-Камышлы, сделав таким образом город перевалочным центром на пути еврейских мигрантов из Восточной Европы в Палестину. Это вызвало возмущение арабских националистов в Сирии и Палестине (Al-Kat'a 2019).

Известно также, что в 1970 г. в Эль-Камышлы было 414 евреев. В начале 1990-х гг. большинство евреев Эль-Камышлы эмигрировали в Израиль и др. страны. Их имущество было сдано в аренду влиятельным сирийцам по заниженной цене (Al-Obaid 2018).

### **Заключение**

Подводя итог сказанному выше отметим, что представляется очень трудным определить дату появления евреев на территории Сирии. Разные данные дают источники и в отношении численности еврейского населения. В Алеппо евреи начали прибывать с XII в. Массовая волна еврейских мигрантов прибыла в Алеппо в конце XV в. после изгнания евреев из Испании. С течением времени евреи приобрели важное место в хозяйственной жизни Сирии, заняв в ней важные отрасли — медицину, обработку золота, банковскую деятельность. Войны между Израилем и арабскими странами отрицательно сказались на положении сирийских евреев, вызвав к жизни эмиграцию и антисемитские законы. Возможно, некоторые евреи были солидарны с идеей создания в Палестине еврейского государства и желали эмигрировать туда, однако, часть их считали Сирию своей родиной, и не планировали покидать ее, если бы не репрессивные действия сирийских властей, которые рассматривали евреев как «пятую колонну» Израиля в Сирии. Позитивные изменения в положении евреев произошли с приходом к власти президента Х. Асада в 1970 г. На сегодняшний день в Сирии осталось около десятка евреев — менее 10 человек, проживающих в Дамаске.

### **Библиография**

- Akdam wa agna taifa. Kesset awal kanis wa taurat lahom (Самая старая и богатая конфессия. Сказание об их первой синагоги и Торы). 04.04.2006. <<https://www.alarabiya.net/articles/2006/04/04/22581.html>>
- Akenji A. Al-jahoud fi al-daula al-osmanijah (Евреи в османском государстве). 14.10.2017 [на:] <<https://www.dailysabah.com/arabic>>
- Al-'Ajlan Sh. Al-'ailat al-dimashkija al-jahoudija (Дамасские еврейские семьи). Dimashek, 2008.
- Al-Kat'a M. Al-jahoud fi al-qamishli (Евреи в Эль-Камышлы). 03.08.2019 [на:] <<https://syrmh.com>>
- Al-Mahadimi A. Mashroua al-sharek al-ausat al-kabir (Проект Большого Ближнего Востока). Al-Jazaer: Dal al-oulum, 2005.
- Al-Obaid J. Jahoud qamishli (Евреи в Эль-Камышлы). 12.03.2018. <<https://firatn.com/?p=400>>
- Al-Sahmarani A. Al-mashrou'a al-sahjuni al-gadid (Новый сионистский проект). Libnan: Dar al-nafaes, 2007.
- Al-Sheikh Amani. Jahoud fi zakitert dimashek (Евреи в памяти Дамаска). 24.06.2016 [на:] <<https://raseef22.com>>
- Ben Zeev I. Tarih al-jahoud fi bilad al-'arab...fi al-jahilijah wa al-islam (История евреев в арабских странах ... в доисламские времена и время ислама). Maser: Matbaad al-iatimad, 1927.
- Nadidi S. Jahoud souria: Al-asad hatta harab al-balad (Сирийские евреи: С Асадом до смерти). 05.11.2015. [на:] <<https://www.alquds.co.uk>>
- Hallaq M. Kabla al-faseh al-jahoudi: Safir al-shaouk fi dimashek (Впереди «еврейская пасха»: тоскующий посол в Дамаске). 10. 05. 2019 [на:] <<https://al-akhbar.com/Sham/270229>>

Hamid Manal. Hazihi kesset ihtifa asar jahoudija nadira kadima min dimashek (История исчезновения редких еврейских древностей из Дамаска). 18.06.2018 [на:] <<https://alkhaleejonline.net>>

Hourani A. Tarih al-shoub al-'arabija (История арабских народов). Dimashek: Dar Tlas, 1997.

Hritani M. Tarih al-jahoud fi halab (История Евреев в Алеппо). Sourja: Dar Sia, 2008.

Hussain F. Man hom jahoud al-qamishli wa ila aina hom zahabo? (Кто такие евреи из Эль-Камешли и куда они уехали?). 11.03.2019 [на:] <<https://orient-news.net/ar>>

Jawla fi haratihem fi dimashek. Kam 'adad al-jahoud al-jaum fi dimashek? (Экскурсия по их кварталам в Дамаске. Сколько евреев сегодня в Сирии?). 12.08.2019 [на:] <<https://www.aksalser.com/news>>

Kirjaki G. Mazbahet al-masihin fi dimashek 1860 (Резня христиан в Дамаске, 1860). 10.07.2013 [на:] <<https://ghassankeriaky.wordpress.com/2013/07/10/article19>>

Ma'aloumat an jahoud dimashek (Данные об евреях Дамаска). 10.02.2018 [на:] <<http://www.alraafed.com>>

Tarih al-jahoud fi al-Iraq (История евреев в Ираке) [S.a] <<http://jimenaxperience.org/iraq/ar/about-jimena/past-and-present>>

Tuttle R. The Jews of Syria. March 2006. <[http://www.maaber.org/issue\\_march06/lookout5e.htm](http://www.maaber.org/issue_march06/lookout5e.htm)>

## О некоторых аспектах современной еврейской жизни во Франции

Согласно данным Фонда за ближневосточный мир (*Foundation for Middle East Peace*), за пределами Израиля живет около 16 млн евреев. Во Франции (на 2018 г.) проживала самая большая еврейская община в Европе и вторая в мире — 600 тыс. чел., что составляет однако всего 1% от общего населения Франции (Чернин 2018). Тот факт, что французская еврейская община — крупнейшая на территории Европы, делает ее интересным объектом изучения; к тому же следует принять во внимание факт ее уязвимости: в отношении представителей общины совершается более половины актов физического насилия в целом по стране. Сами евреи, согласно различным исследованиям, причиной насильственных действий видят в первую очередь свою религиозную принадлежность.

В настоящий момент во Франции же насчитывается около 500 синагог и молельных домов (*Combien d'églises* 2019). Это не только места отправления религиозного культа, но и здания, относящиеся к историческому наследию — недействующие синагоги или молельные дома. Если учесть, что «подавляющее большинство французов считает евреев хорошо интегрированными [во французское общество]» (*Juifs de France* 2016), то можно говорить о том, что евреи и их культура — неотъемлемая часть Франции, как истории, так и нашего времени. Тем не менее, существует ряд проблем, с которыми представители еврейской общины сталкиваются ежедневно. И самой значительной из них является антисемитизм.

### **Антисемитизм: статистические данные и социологические исследования.**

По оценкам С. Делла Перголы, демографа из Еврейского университета в Иерусалиме, численность французской еврейской общины в 2016 г. составила около 600 тыс. чел. Более половины еврейской общины Франции проживает в Париже и его пригородах, но есть и другие значительные еврейские общины в Марселе, Лионе, Тулузе, Ницце, Страсбурге, Гренобле, Меце и Нанси; всего же во Франции насчитывается около 230 еврейских общин. Если говорить о составе общины, то в 1950-х и 1960-х гг. преимущественно ашкеназская община Франции подверглась серьезной демографической трансформации с прибытием сотен тысяч североафриканских евреев. В результате — французское еврейство на современном этапе на 60% состоит из сефардов (*Demography* 2019).

Согласно статистическим данным, которые приводит С. Делла Пергола, численность групп французской еврейской общины такова: сефарды — 300 тыс. чел., мизрахим, или восточные евреи, — 200 тыс. чел., ашкеназы — 100 тыс. чел. (*World Jewish Population* 2013).

Несмотря на малочисленность евреев по отношению к населению Франции, существует множество организаций, направленных на содействие еврейской общине. К таким можно отнести Федерацию еврейских организа-



ций Франции (*Fédération des sociétés juives de France*), Организацию «Сыновья и дочери депортированных евреев Франции» (*Fils et filles de déportés juifs de France*), Представительный Совет еврейских учреждений Франции (*Conseil représentatif des institutions juives de France*) и Французское движение скаутов Израиля (*Les Éclaireurs israélites de France*), главной задачей которого является обучение и воспитание детей из еврейских семей.

На территории Франции функционируют государственные, региональные и частные центры — целью их стоит исследование социальных явлений, связанных с жизнью диаспоры. К примеру, французский Фонд иудаизма, который является признанным государственным учреждением, в состав Совета его правления входят два государственных представителя. По числу входящих в него индивидуальных фондов, он является третьим французским фондом, после Фонда Франции и Института Франции. Одним из важных направлений инвестиций Фонда является исследовательская деятельность, в которой изучение культуры играет значимую роль. Так, по заказу Фонда, международная исследовательская компания *Ipsos* провела исследование, длительностью в 18 месяцев, целью которого было выявить отношение коренных французов к еврейской общине во Франции, а также существующие во французском обществе стереотипы. Результаты были опубликованы в 2016 г. во французском *Le Journal du Dimanche*.

По данным, приведенным *Ipsos*, подавляющее большинство французов «считает евреев хорошо интегрированными» во французское общество. При этом 56% опрошенных согласны с тем, что евреи «имеют слишком большую власть» или «более богаты, чем среднестатистический француз», а 60% полагают, что евреи сами несут значительную долю ответственности за рост антисемитизма во Франции. Как результат, для более чем одного из десяти опрошенных, утверждение, что «во Франции слишком много евреев», считается подходящим (*Juifs de France 2016*).

Исходя из данных *Ipsos*, среди главных проблем страны еврейские граждане Франции выделяют антисемитизм (67%), терроризм (50%) и религиозный фундаментализм (47%), что далеко опережает проблему безработицы (23%) и покупательскую способность (27%), которые являются актуальными среди всего французского населения (*Teinturier 2016*). Для подавляющего большинства опрошенных верно утверждение, что «за последние пять лет во Франции усилился антисемитизм», а три четверти полагают, что «во Франции сейчас трудно быть евреем». Как результат, около 40% евреев, принявших участие в исследовании, уже планировали покинуть Францию и переехать в Израиль (*Juifs de France 2016*).

В марте 2019 г. Институт изучения общественного мнения и маркетинга во Франции (*IFOP*) по запросу Союза еврейских студентов Франции (*UEJF*) провел исследование среди евреев — студентов Университета Гренобль-Альпы. Результаты, опубликованные в газете *L'Express*, демонстрируют, что 89% опрошенных студентов-евреев во время учебы стали жертвами по крайней мере одного антисемитского акта, такого как оскорбление, агрессия, стереотип (*Hirou 2019*).

В январе 2020 г. тот же Институт *IFOP*, опубликовал результаты опроса, проведенного для Фонда инновационной политики и Американского еврейского комитета (АЖС). Согласно опросу, религиозная принадлежность находится на первом месте в списке угроз для евреев; 44% опрошенных считают, что за прошедший год их положение во французском обществе стало хуже, а 77% — что в стране наблюдается рост антисемитизма (*Antisémitisme 2020*).

Эти опросы показывают, что евреи обеспокоены низким уровнем безопасности, а также полагают, что в государстве растет антисемитизм. Однако в то же время, население Французской Республики не питает какой-либо ярко выраженной неприязни по отношению к евреям и считает их хорошо интегрированными во французское общество.

Одним из моментов, вызвавших дискуссию среди французской еврейской общины, а также в еврейском научном сообществе, стало резонансное, с точки зрения еврейского населения, выступление президента Э. Макрона на семьдесят пятой годовщине «Облавы Вель д'Ив»<sup>1</sup>: «Мы не допустим распространения идей антисиионизма, поскольку это обновленная форма антисемитизма» (Облава Вель д'Ив 2015).

Этими словами Э. Макрон продолжил мысль, выраженную ранее в совместном заявлении, направленном Координационным советом еврейских организаций и «Бнай Брит» в Комиссию по правам человека и Экономический и Социальный Совет ООН 16 февраля 2005 г. В документе говорится о том, что «сионизм имеет отношение к еврейскому народу и не конкурирует с основным человеческим правом на самоопределение любого другого народа» (*Joint written statement 2005*). Понятно, что поскольку Израиль опирается на принцип сионизма как на один из основополагающих моментов при формировании своей внешней политики, он выступает против его трактовки как формы расизма. В том же заявлении сказано, что «поскольку антисиионизм стремится подорвать это основное право евреев, он является антисемитским».

Мнение, что антисиионизм является формой антисемитизма, придерживался и профессор Роберт Вистрих, глава Международного центра Видала Сассуна по изучению антисемитизма, который в работе «Антисиионизм и антисемитизм» писал: «Антисиионизм стал самой опасной и эффективной формой антисемитизма в наше время, благодаря его систематической делегитимизации, диффамации и демонизации Израиля» (*Wistrich 2007*).

Но у этого заявления Э. Макрона появились и критики. Так, Д. Видаль, известный французский журналист еврейского происхождения, который вслед за речью опубликовал работу под названием «Смешение антисиионизма с антисемитизмом: Франция на мушке», утверждал, что «Макрон спутал преступление, антиеврейский расизм (антисемитизм)... с мнением (антисиионизм), которое оспаривает представление о том, что евреи не могут ассимилироваться...» (*Vidal 2018*). Учитывая это, можно сделать вывод, что и со

<sup>1</sup> Облава Вель д'Ив — крупнейшая серия арестов евреев во Франции, происходившая 16–17 июля 1942 г. в Париже и его предместьях. В результате арестов было задержано более 13 тыс. человек, треть из которых составляли дети.

стороны еврейской диаспоры, еврейского государства существует предвзятое отношение к Франции как к стране, в которой проводится антисемитская политика и которая скептически, если не негативно, настроена к Государству Израиль (Vidal Sassoon International Center 2014).

И средства массовой информации, и государственные органы часто поднимают вопрос о безопасности еврейской общины во Франции. Каждый год одно из государственных агентств Франции, Служба защиты еврейской общины, готовит доклад об антисемитизме в стране. К антисемитским актам агентство относит «покушение, убийство, насилие, поджог или вандализм, [совершенные в отношении человека еврейского происхождения]» (Report on Antisemitism, 2016). В 2013 г. количество антисемитских актов составило 423, что на 31% ниже, чем в 2012 г. (614 актов). В 2014 г. число расистских актов во Франции сократилось на 5%, однако доля антисемитских среди них выросла на 30%, по сравнению с показателями 2013 г. По данным за 2015 г., в среднем во Франции каждый день фиксировалось по 2 антисемитских акта, что в итоге составило чуть более 800 случаев. Затем показатели снизились более чем вдвое, оказавшись на черте в 335 случаев в 2016 г. и в 311 — в 2017. Однако после этого число антисемитских актов выросло вдвое, достигнув в 2018 г. 687 случаев, и снова снизилось в 2019 г. до 541 (Rapports sur l'antisémitisme). Согласно данным, опубликованным 8 октября 2019 г. французской газетой *Le Figaro*, хотя количество антисемитских акций снижается, увеличивается их жестокость. *Le Figaro* свидетельствует, что за период 2000–2012 гг. во Франции произошло 26 терактов на антисемитской почве, в которых погибло 23 человека, а в 2013–2019 гг. при том же количестве зафиксировано 260 летальных исходов (Feertchak 2019). Более того, в 2018 г. при снижении общего числа антисемитских акций в целом, евреи, которые составляют 1% от общего населения Франции, пострадали в 55% случаев физического насилия в целом по стране, что показывает уязвимость этой группы населения (Rapport sur l'antisémitisme 2018). Однако, несмотря на такую складывающуюся картину, значительная часть еврейской общины остается на территории Франции, продолжая сохранять все традиции и особенности образа жизни, связанные с религией.

### **Синагога как центр общинной жизни и объект ненависти**

Всего во Франции насчитывается около 500 синагог, расположенных в 33 городах по всей стране (Париж, Марсель, Лион, Тулуза, Ница, Страсбург, Гренобль, Нанси и др.), которыми, наряду с другими значимыми объектами еврейской культуры, руководит Союз еврейской общины (*l'Union des Communautés juives de France*). Помимо этого, около 600 культовых зданий, значимых для еврейской общины, управляются консисториями департаментов и муниципалитетами, и еще около 200 таких зданий, в том числе религиозного характера, управляются самостоятельно, не присоединившись к Союзу еврейской общины и не находясь под управлением консисторий (Rapport de mise en œuvre, 2018).

Так, самая старая действующая синагога Франции, находящаяся в городе Карпантрас, построена в 1367 г. Нынешний ее фасад выполнен в стиле барокко XVIII в. и был закончен в 1909 г. при проведении работ по реконструкции и сохранению государственно важных памятников архитектуры (La Synagogue de Carpentras 2010). Согласно действующему законодательству Франции, синагога в Корпантра имеет особый статус исторического памятника, присваиваемого государством объектам большой архитектурной или исторической ценности. Самая большая синагога Франции — «Синагога Победы» в Париже — также имеет статус исторического памятника, еще с декабря 1987 года. Она была возведена в 1867 г. в связи с увеличением численности еврейской общины Франции в два раза за период 1852–1865 гг.: с 12 до 25 тыс. чел. Синагога «Назарет» — старейшая из синагог Парижа. Ее строительство завершилось в 1852 г. на месте разрушенной постройки 1822 г.; на тот момент это была первая во Франции синагога с органом. Она была занесена в список исторических памятников в 1986 г. Еще одно ценное для еврейского наследия Франции место — Турнельская синагога: она является главной синагогой французских сефардов, а в XIX–XX вв. была местом, где собирались евреи, бежавшие из Польши, России и стран Центральной Европы.

В 2017 г. социолог Мартин Коэн, заслуженный исследователь Национального центра научных исследований (*Le Centre national de la recherche scientifique*), в интервью для французской газеты *La Croix* отметила, что «хотя нет никаких исследований, касательно уровня религиозной практики еврейской общины во Франции, видимые признаки, очевидно, свидетельствуют о религиозном подъеме: стало больше кошерных ресторанов, больше детей, обучающихся в еврейских школах..., почти 60% еврейских школ во Франции — ультраортодоксальные» (*Qui sont les Juifs de France*, 2017). Эти факты свидетельствуют о том, что еврейская община Франции сохраняет высокий уровень религиозности, сохраняя традиции и стремясь привить их новому поколению. Тем не менее, в 2015 г. Научно-Исследовательский Отдел *Statista* (независимая платформа данных, функционирующая в том числе во Франции), в 2015 г. опубликовал результаты своего исследования «Распределение лиц вероисповедания или еврейского происхождения, проживающих во Франции в 2015 году, в зависимости от уровня практики их религии», согласно которым 10% таких лиц относят себя к часто практикующим, 26% — к постоянно практикующим, 22% — к редко практикующим и 42% — к не практикующим вообще (*Répartition des personnes* 2015).

Французские синагоги зачастую становятся объектом антисемитских акций. Так, во время Пасхальных выходных в апреле 2002 г. три французские синагоги, находившиеся в городах Марсель, Лион и Страсбург, были повреждены в результате поджогов (*Une synagogue de Marseille entièrement détruite par le feu*). В 2014 г. в 19-м округе Парижа была обстреляна синагога Давид-Бен-Ишай стрелявший целился в окно помещения на первом этаже, где в тот момент находился раввин. Подозреваемый в этом нападении так и не был задержан (*Paris: une synagogue visée par un tir* 2014).

Для усиления охраны синагог французское правительство в 2016 г. приняло законопроект, по которому все еврейские религиозные здания, будь то государственные или частные, патрулируются полицией, а не только постоянной охраной, нанятой самой синагогой. Согласно парламентскому докладу, составленному в июле 2016 г., 794 таких объекта во Франции защищены на 66% военными силами и на 34% силами внутренней безопасности (Bienvault 2018). Однако и эти меры не придают чувство защищенности членам еврейской общины. Скорее, даже наоборот: постоянные патрули и понимание того, что синагоги находятся под наблюдением и охраной вызывает чувство незащищенности внутри французского общества (Schwartz 2019).

Рост антисемитских актов привел к тому, что парижским евреям, которые составляют около половины от всей еврейской общины Франции, пришлось селиться рядом друг с другом, образуя что-то вроде еврейского квартала. Таким местом стал 17-й округ Парижа, где за последнее десятилетие количество синагог увеличилось с двух до пятнадцати. По словам одной из жительниц этого района, которые приводит газета *The New York Times*, это место является для нее «тактическим отступлением», куда она переехала из парижского пригорода, где «антисемитизм довольно высок и ощущается чрезвычайно сильно», что, по мнению женщины, связано с ростом мусульманской общины во Франции (Nossiter 2018). По данным *Pew Research Centre*, в 2011 г. мусульманская община Франции представляла 7,5%, а к 2016 г. выросла до 5,72 млн чел., что составляет 8,8% от населения Франции (Entre 12 et 18% de musulmans 2017). Согласно исследованиям этого же центра, Франция имеет наибольшее мусульманское население в Европе, опережая Германию (4,95 млн и 6,1% населения), Великобританию (4,13 млн, 6,3 %) и Италию (2,87 млн, 4,8 %) (Les chiffres de l'islam 2020).

С новыми вызовами французские синагоги столкнулись и весной 2020 г. в связи с эпидемией коронавируса. Запрет на собрания привел к перерывам в синагогальной службе; были разрешены лишь погребения с присутствием 20 чел. Такое постановление было принято французским правительством 15 марта, и уже через два дня главный раввин Франции Хаим Корсия объявил по радио *Shalom*, что «с этого дня нормой будет закрытие синагог, если не будет исключения в случае смерти» (Banet 2020). Песах 5780 года также прошел без служб в синагогах.

Несмотря на продолжавшееся распространение инфекции, 18 мая Государственный Совет Франции, инструктирующий правительство по правовым вопросам, порекомендовал отменить полный запрет на религиозные службы, в том числе и в синагогах: такой запрет Госсовет считал фактически сравнимым с запретом на свободу вероисповеданий, который причинял «серьезный и явно незаконный ущерб» религиозным общинам Франции. Решение об отмене запрета было принято правительством Французской Республики и вступило в силу 25 мая. Рав Хаим Корсия, однако, обратился к раввинам, с просьбой «не спешить с возобновлением служб в синагогах» (Coronavirus: Churches, mosques and synagogues... 2020).

Таким образом, во Франции высока доля антисемитских актов — по этим правонарушениям страна имеет один из самых больших показателей в Евросоюзе. Согласно данным, приведенным в докладе Агентства по фундаментальным правам ЕС (*EU Agency for Fundamental Rights*) «Антисемитизм. Обзор имеющихся данных в Европейском Союзе 2008–2018 гг.», Франция заняла третье место в рейтинге стран по количеству антисемитских актов (311 актов), уступив Великобритании (672 акта) и Нидерландам (432 акта) (*Antisemitism 2019*). Это является причиной скептической настроенности еврейского населения к мерам, проводимым правительством с целью защиты еврейской общины и ее культурных ценностей. Складывающаяся в государстве ситуация приводит к эмиграции еврейского населения и критике политики Франции израильским правительством, которое в последние годы стало уделять внимание проблеме репатриации французских евреев. В последнее время некоторые авторы отмечают в еврейской общине рост религиозных настроений: увеличивается как количество детей в еврейских школах, так и число ультраортодоксальных школ. При этом доминирующим в еврейской общине Франции остается чувство незащищенности, существующее несмотря на предпринятые властями дополнительные меры по охране иудейских культовых зданий.

### Библиография

Antisemitism. Overview of data available in the European Union 2008–2018 [in:] *EU Agency for fundamental rights*, November 2019 <[https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/fra-2019-antisemitism-overview-2008-2018\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2019-antisemitism-overview-2008-2018_en.pdf)>

Antisemitisme: Selon une enquête, en France, 34% des juifs se sentent menacés 2020 [en:] *LEcho Republicain Online*, 21.01.2020 <[https://www.lechorepublicain.fr/paris-75000/actualites/selon-une-enquete-en-france-34-des-juifs-se-sentent-menaces\\_13727680/#refresh](https://www.lechorepublicain.fr/paris-75000/actualites/selon-une-enquete-en-france-34-des-juifs-se-sentent-menaces_13727680/#refresh)>

Banet R. Coronavirus: non, les mosquées et synagogues ne sont pas les seuls lieux de culte a pouvoir rester ouverts en France [en:] *Factuel AFR Online*, 27.03.2020 <<https://factuel.afp.com/coronavirus-non-les-mosques-et-synagogues-ne-sont-pas-les-seuls-lieux-de-culte-pouvoir-rester>>

Bienvault P. 2018: Comment sont protégées les synagogues en France? [en:] *La Croix Online*, 28.10.2018 <<https://www.la-croix.com/France/Comment-sont-protectees-synagogues-France-2018-10-28-1200979228>>

Combien d'églises et autres lieux de culte en France en 2019? [en:] *Patrimoine-en-blog*, 25.04.2019 <<http://patrimoine.blog.pelerin.info/2019/01/04/combien-deglises-et-de-chapelles-en-france-en-2019>>

Complement: Perceptions et attentes de la population juive: le rapport a l'autre et aux minorités 2016 [en:] *Ipsos*, 31.01.2016 <<https://www.ipsos.com/fr-fr/complement-perceptions-et-attentes-de-la-population-juive-le-rapport-lautre-et-aux-minorites>>

Coronavirus: Churches, mosques and synagogues reopen across France 2020 [in:] *The Local Online*, 24.05.2020 <<https://www.thelocal.fr/20200524/coronavirus-churches-mosques-and-synagogues-reopen-across-france>>

Demography [in:] *World Jewish Congress*, August 2019 <<https://www.worldjewishcongress.org/en/about/communities/FR>>

Entre 12 et 18% de musulmans en France d'ici 2050, selon une étude. Pew Research Center, 30.11.2017 <<https://www.20minutes.fr/monde/2178767-20171130-entre-12-18-musulmans-france-2050-selon-etude>>

Feertchak A. 2019: Depuis 2012, 263 personnes sont mortes dans des attentats islamistes en France [en:] *Le Figaro Online*, 08.10.2019 <<https://www.lefigaro.fr/international/depuis-2012-263-personnes-sont-mortes-dans-des-attentats-islamistes-en-france-20191007>>

Hirou A. 2019: 89% des étudiants juifs de France déclarent avoir subi un acte antisémite [en:] *L'Express*, 19.03.2019 <[https://www.lexpress.fr/actualite/societe/universite-9-etudiants-juifs-sur-10-affirmant-avoir-subi-un-acte-antisemite\\_2068135.html](https://www.lexpress.fr/actualite/societe/universite-9-etudiants-juifs-sur-10-affirmant-avoir-subi-un-acte-antisemite_2068135.html)>

Les chiffres de l'islam en France [in:] *The Times of Israel*, 19.01.2020 <<https://fr.timesofisrael.com/les-chiffres-de-lislam-en-france>>

Joint written statement submitted by the Coordinating Board of Jewish Organizations (CBJO), a non-governmental organization in special consultative status and B'nai B'rith, a non-governmental organization on the Roster [in:] *United Nations Official Website*, 16.02.2005 <<https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-182749>>

Juifs de France: l'enquête qui dérange 2016 [in:] *Le Point Online*, 31.01.2016 <[https://www.lepoint.fr/societe/juifs-de-france-l-enquete-qui-derange-31-01-2016-2014311\\_23.php](https://www.lepoint.fr/societe/juifs-de-france-l-enquete-qui-derange-31-01-2016-2014311_23.php)>

National Geographic Online, 20.11.2019 <<https://www.nationalgeographic.com/history/2019/11/french-jews-fleeing-country>>

Nossiter A. 2018: 'They Spit When I Walked in the Street': The 'New Anti-Semitism' in France [in:] *The New York Times Online*, 27.07.2018, <<https://www.nytimes.com/2018/07/27/world/europe/france-new-anti-semitism.html>>

Paris: une synagogue visée par un tir 2014 [en:] *Le Parisien Online*, 23.12.2014, <<https://www.leparisien.fr/paris-75/paris-une-synagogue-visee-par-un-tir-23-12-2014-4396459.php>>

Qui sont les Juifs de France? 22.02.2017 <<https://www.la-croix.com/Religion/Judaisme/Qui-sont-Juifs-France-2017-02-22-1200826677>>

Rapport de mise en œuvre 2018 [en:] OSCE official web-site, 10.10.2018, <<https://www.osce.org/files/f/documents/1/e/399791.pdf>>

Rapports sur l'antisémitisme [en:] Service de Protection de la Communauté Juive, 01.01.2011 <<https://www.antisemitisme.fr>>

Rapport sur l'antisémitisme en France 2018 [in:] Service de Protection de la Communauté Juive, 01.02.2019 <<https://www.antisemitisme.fr/dl/2018-FR>>

Répartition des personnes de confession ou d'origine juive vivant en France en 2015, selon le niveau de pratique de leur religion 2015 [en:] Statista, 01.09.2015 <<https://fr.statista.com/statistiques/602284/niveau-pratique-religion-juifs-france>>

Report on Antisemitism in France 2015 [in:] Service de Protection de la Communauté Juive, 01.02.2016 <<https://www.antisemitisme.fr/dl/2015-EN>>

Schwartz Y. 2019: Things have only gotten worse: French Jews are fleeing their country [in:] *National Geographic*, 15.11.2019 <<https://www.nationalgeographic.com/history/2019/11/french-jews-fleeing-country>>

Une synagogue de Marseille entièrement détruite par le feu [in:] Portail catholique suisse, 01.04.2002 <<https://www.cath.ch/news/france-attentats-contre-les-synagogues-durant-le-week-end-pascal>>

Vidal D. Conflating Anti-Zionism with Anti-Semitism: France in the Crosshairs 2018 [in:] *Journal of Palestine Studies*, Autumn 2018, <<https://online.ucpress.edu/jps/article/48/1/119/55072/Conflating-Anti-Zionism-with-Anti-Semitism-France>>

Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism [in:] Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, 10.06.2014 <<https://sicsa.huji.ac.il>>

Wistrich S. Anti-Zionism and Anti-Semitism 2007 [in:] *Jewish Political Studies Review*, 08.10.2007 <<https://www.jcpa.org/phas/phas-wistrich-f04.htm>>

World Jewish Population 2013 [in:] Jewish Databank, 04.07.2013, <<https://www.jewishdatabank.org/databank>>

Облава Вель д'Ив: о чём молчат французы <<http://veldivtilda.ws>>

Чернин В. Что стоит за информацией о подготовке генеральной программы стимулирования репатриации евреев из Франции [в:] Institute for Euro-Asian Jewish Studies, 10.12.2018 <<https://institute.eajc.org/что-стоит-за-информацией-о-подготовке>>

## **Древность: источники и интерпретации**

Архимандрит Сергей (В. Акимов)

### **Царство Давида: библейские предания и свидетельства археологии**

#### **Введение**

В библейской традиции личность царя Давида занимает исключительное место. Избранный Богом, прошедший к трону через горнило испытаний, стойкий воин, вдохновенный музыкант и поэт, мудрый государственный деятель, праведный и грешный, сильный и слабый, он избрал своей столицей город, потрясающий воображение людей и заставлявший обнажать оружие воителей на протяжении многих столетий, он положил начало великой династии, с которой соединились великие пророчества о вечном спасительном и праведном царстве, из которой, по вере христиан, произошел Спаситель мира Иисус Христос, его имя носит поэтический сборник, молитвенные слова из которого бесконечно повторяют миллионы последователей нескольких мировых религий. Важное положение Давида в библейском тексте и религиозной традиции в целом, библейское описание его великих деяний по созиданию мощного государства заметно контрастируют со скудостью внебиблейских свидетельств о Давиде и его деятельности. Мы не располагаем ни прямыми материальными свидетельствами о деятельности Давида, ни даже письменным упоминанием о его личности в современных ему источниках. Более того, археологический материал почти не дает оснований для формирования представлений о том, что в эпоху Давида в Палестине существовало сильное централизованное государство в описанных Библией географических пределах.

С другой стороны, критическое прочтение библейских повествований о Давиде, сотканных, вероятно, из различных по происхождению и времени преданий, также может породить сомнения в том образе Давида, который живет в сознании многих людей, поклоняющихся Сыну Давидову, Иисусу Христу, или только чающих исполнения обетований, данных его потомкам.

В данной статье мы затронем вопрос об особенностях библейских повествований о Давиде, уделив основное внимание обзору имеющихся у нас многочисленных внебиблейских свидетельств об этом царе, большинство из которых вызывает жаркие споры, которые ведутся уже на протяжении трех последних десятилетий, поскольку, наверное, самые интересные дискуссии, происходящие в библейской археологии в течение этого времени, связаны с именем Давида.

#### **Особенности библейских повествований о Давиде**

В основе представлений о Давиде лежат библейские свидетельства — как нарратив, так и поэзия. Образ Давида прослеживается в библейских книгах самых разных жанров, при этом основные предания о нем сконцентрирова-



ны в Книгах Царств (Десницкий 2020) и Паралипоменон (об особенностях и источниках библейских повествований о Давиде см.: Тантлевский 2016, 37–130). Со времен Мартина Нота (Noth 1943; Брюггеман 2009, 127–128) в современной библеистике повествования Книг Царств рассматриваются как часть большой Девторономической истории, включающей также Книги Иисуса Навина и Судей. По мнению Нота, данный корпус книг был написан после гибели Иерусалима в 586 г. и объяснял причину гибели Израильского и Иудейского царств в соответствии с представленной во Второзаконии традицией Завета, предполагающей благословение за исполнение и проклятие за нарушение Завета и ставящей обладание Землей Обетованной в зависимость от исполнения заповедей. В основу повествования Книг Царств о Давиде могли лечь самые разные источники, о существовании которых сейчас можно только догадываться. Для этих книг характерно двойственное отношение как к самому институту монархии (с одной стороны, установление монархии представлено отступлением от Бога, с другой — с монархической династией Давида связываются великие обетования и надежды, отраженные как в пророчестве Нафана, так и в последних стихах 4-й Книги Царств<sup>1</sup>), так и к самому Давиду. Большинство царей оценивается автором Девторономической истории крайне критично: именно их деятельность привела к трагедии 586 г. И даже Давид, при всей своей близости к Богу, изображен без прикрас, в том числе вероломным и по-человечески слабым.

Книги Паралипоменон, более поздние по происхождению, утверждающие, если можно так выразиться, своеобразную политическую мифологию в новых политических условиях, в эпоху созидания народа после плена, дают нам идеализированный, очищенный образ Давида. Мы почти не видим там истории борьбы Саула с Давидом, борьбу Давида за власть, его конфликтов с сыновьями. С другой стороны, большой акцент сделан на подготовке Давида к строительству будущего храма: он готовит материалы, определяет храмовых служителей. В условиях, когда народ обратно обретал землю, но не имел даже надежд на ближайшую перспективу обретения политической независимости, требовалось созидание того духовного пространства, которое позволило бы сохранить народ, его единство, чистоту, укрепить национальное самосознание. Предания о Давиде здесь играли свою важную роль.

Книги Паралипоменон — плод переосмысления истории Израиля. Как отмечает современный американский библеист Уолтер Брюггеман, «в плане «исторической достоверности» у Книг Царей нет никакого преимущества перед Книгами Хроник, поскольку обе «истории» на самом деле являются плодом усилий интерпретаторов, хотя и по-разному расставляющих акценты, работающих, исходя каждый из своих собственных жизненных обстоятельств и убеждений» (Брюггеман 2009, 489–490).

Итак, рассказы о Давиде, представленные в разных книгах Библии, имеют свои особенности, обусловлены историческими обстоятельствами, задачами

---

<sup>1</sup> Здесь и далее даются ссылки на русский Синодальный перевод.

текущего момента. И чем больше времени проходило от эпохи исторического Давида, тем более монументальным становился облик Давида как главы крупнейшей и сильнейшей монархии Восточного Средиземноморья.

Образ Давида обладает двойственностью, связанной с проявлением его человеческих, личных качеств. Но Библия сохраняет некоторую противоречивость и в изображении его сильным монархом, властителем. Библейские авторы (редакторы) хотели подчеркнуть величие царства Давида, но детали, сохранившиеся в использованных ими древних преданиях, ставят под сомнение это величие. Можно указать на некоторые из них.

Каковой могла быть военная сила Давида, если, по 1 Цар. 13:19–22, в войске царя Саула, его предшественника, царствовавшего два года, мечи и копья имелись только у Саула и сына его? Давид покорил окружавшие Израиль территории (Сирию, Аммон, Моав, Эдом), при этом в Галилее существовало независимое царство Гешура, в котором укрывался сын Давида Авессалом, убивший своего брата Амнона (2 Цар. 13:37), и ни Давид, ни Соломон не смогли установить контроль над городом Газер, занимавшим важное положение на дороге к Иерусалиму со стороны моря (этот город был завоеван фараоном и подарен Соломону, сыну Давида, в качестве приданого (3 Цар. 9:16)). Воцарение Давида произошло в результате признания его авторитета старейшинами израильских племен в Хевроне (2 Цар. 5:1–5), при этом после восстания Авессалома произошло и восстание северных племен против власти Давида (3 Цар. 19:1). Одномоментное разделение страны после смерти Соломона дополнительно свидетельствует о слабости центральной власти. Как отмечает российский библеист А. С. Десницкий, контроль Давида «над северными племенами достаточно условен, подвластную ему территорию раздирают мятежи, а его приближенные ведут собственную политику, открыто пренебрегая его волей, повествователь всего этого совершенно не скрывает» (Десницкий 2019, 719).

### **Археологические свидетельства. Стела из Тель Дана**

Археология только добавляет смущения. С учетом того особого внимания, которое уделяли данному региону египтяне, рассматривавшие его традиционной зоной своего влияния (о чем нередко напоминает и Библия), отсутствие египетских свидетельств о царстве Давида может показаться особенно странным. Более того, египетское описание состоявшегося в правление сына Соломона Ровоама похода фараона Шешонка в Палестину, которое сохранилось на портале Бубастидов в Карнакском храме (и датируется 2-й половиной X в. до н.э.), оставляет ощущение, что Ханаан в глазах египтян продолжал быть страной мелких городов-государств. Отсутствия явных внебиблейских свидетельств о царстве Давида, в том числе даже упоминаний имени Давида, породило представление о том, что этот царь является мифологической фигурой, а история его царства была придумана в позднее время, когда в Иудее сложилась относительно устойчивая монархическая власть, которая требовала для своего устойчивого развития и легитимации исторического фундамента в виде легенды о великом начале великой династии.

Исторические и археологические сведения об эпохе Давида крайне скудны, тем не менее, в последние несколько десятилетий были сделаны открытия, которые активизировали дискуссию об историчности и масштабах царства Давида. Первый импульс этой дискуссии дала находка знаменитой арамейской стелы, обнаруженной на самом севере Израиля в Тель-Дане.

В конце 1990-х гг. израильский археолог Авраам Биран при раскопках в Тель-Дане нашел три фрагмента каменной арамейской стелы середины — второй половины IX в. до н.э. В первом фрагменте, обнаруженном в 1993 г., имелось упоминание иудейского царя «дома Давида», т. е. из династии Давида или из страны Давида (Biran and Naveh 1995, 1–18). Второго и третий фрагменты, найденные в 1994 г., способствовали лучшему пониманию общего содержания памятника (Biran and Naveh 1993, 81–98). Надпись, имеющая традиционный пропагандистский характер, предположительно передает похвалу сирийского царя Азаила и рассказывает об убийстве им Иорама, сына Ахава, царя Израиля, и Охозии, сына Иорама, царя дома Давида. Надпись отражает известное по Библии соперничество Сирии с Израилем и Иудеей (согласно 2 Цар., деятельность Азаила косвенным образом способствовала гибели царей двух соседних государств) (Rollston 2010, 50–53) (перевод текста на русский язык, филологический анализ надписи, а также рассмотрение ее содержания в библейском и историческом контексте см.: Скнар 2013, 168–240). Выражение «дом Давида» из этой надписи обычно сопоставляют с хорошо известным по ассирийским источникам выражением «земля дома Омри», обозначавшим Северное царство, а также с другими подобными ассирийскими выражениями, которые включали имена основателей династии, использовавшимися для обозначения стран. Эта стела является древнейшим памятником, содержащим имя Давида как царя, о чем в научной среде имеется относительный консенсус (проблемы изучения стелы см.: Athas 2003; Hallvard 2006; Hallvard 2009; Тантлевский 2016, 285–289).

### **Моавитский камень и Триумфальный рельеф Шешонка в Карнаке**

Имеется еще несколько памятников, имеющих слово, напоминающее имя Давида, которые были хорошо известны и в предшествующее время, но были заново прочитаны после находки в Тель-Дане. Однако эти свидетельства едва ли можно непосредственно связать с великим царем Давидом. Речь идет, в первую очередь, о надписи на хранящемся в Лувре Моавитском камне (первую публикацию надписи см.: Clermont-Ganneau 1870; см. также: Dearman, 1989; Rollston 2010, 52–55; Lipiński 2006, 333–351; Green 2010; филологический анализ и перевод надписи на русский язык см.: Скнар 2013, 67–167). Надпись содержит пропагандистский текст об успехах моавитского царя Меша в борьбе за независимость с царями Израиля. История конфликта Меша Моавитского с Израилем описывается в 4 Цар. 1. Надпись включает рассказ о том, что после взятия города Атарота Меша привез из него «жертвенник Давида» (12-я строка), который проволоч перед лицом бога Кемоша (Rainey 1998, 244–251; Мукуйтик 2004, 214, 273–275); Rainey предлагал такой

перевод фрагмента 12-й строки: *...its Davidic altar-hearth* (Rainey 1998, 244). Однако перевод «жертвенник Давида» далеко не однозначен (Скнарь 2013, 105), и в случае его адекватности остается вопрос о связи имени Давида с еврейским царем.

Кроме того, в 31 строке надписи Моавитского камня имеется поврежденный текст, в котором Современный французский ученый Андре Лемэр, вдохновленный стелой из Тель-Дана, предложил читать выражение «дом Давида» (Lemaire 1994a, 17–19; Lemaire 1994b, 30–37; Скнарь 2013, 143–144) (при этом сходное с именем Давида слово в 12-й строке Лемэр переводит как «возлюбленный» и связывает его с неким божеством). Это мнение, с одной стороны, вызвало критику (Ben Zvi 1994, 25–32), с другой стороны, получило поддержку (Puech 1994, 215–241). Интересные противоположные мнения по данному вопросу были высказаны в 2019 г. французским историком и филологом Мишелем Ланглуа, опираясь на новейшие дигитальные изображения надписи Мешы, сделал вывод о том, что стела Мешы и стела из Тель-Дана, являются наиболее ранними историческими свидетельствами о существовании в IX в. до н.э. династии Давида (Langlois 2019, 23–47). Было также высказано мнение о том, что в 31-й строке находится не имя Давида, а имя моавитского царя Валака, который упоминается в известной истории о пророке Валааме (Чис. 22–24) (Finkelstein, Na'aman and Römer 2019, 3–11).

Моавитский камень известен также тем, что на нем мы впервые встречаем священную тетраграмму (18-я строка) (Parke-Taylor 1975, 43). Датируется он так же как и стела из Тель-Дана, второй половиной IX в. до н.э.

Также имя «Давид», по мнению известного английского библеиста, археолога и египтолога Кеннета Китчена, которое, впрочем, не пользуется популярностью среди исследователей, может присутствовать в известном триумфальном рельефе фараона Шешнока на портале Бубастидов в Карнакском храме в пп. 103–106 перечня захваченных мест (Kitchen 1997, 29–44). Рельеф относится ко второй половине X в. до н.э. К. Китчен, анализируя палестинскую кампанию и топографический список Шешонка в 1973 г. указывал, что чтение пп. 103–106 неясно (Kitchen 1973, 432–447); не было попыток разобрать пп.105–106 и в известном издании Д. Брестеда (Breasted 1906, 353–354). В топографическом списке, представляющем военные достижения Шешонка в Палестине, имеется 150 наименований местностей (описание и изображения Портала Бубастидов см.: Levin 2012, 42–52; Rainey and Nottley 2014, 186–189). В данном издании комментарии к пп. 105–106 отсутствуют, но представлена следующая их транслитерация: [*Ha*]-*ya*-[*d-ba*](?) (105) и *Di-au-tfi*] (106). В п.105 стоит слово, которое переводят как «высоты» (слово п.105 повреждено, но канадский египтолог Джеймс Хок реконструировал его как *hidab?* («высоты») (Hoch 1994, 224). Этому предположению следует К. Китчен (Kitchen 1997, 40). А в п.106 — слово, которое может быть прочитано «дот» или «давит». Сочетание этих двух наименований дает гипотетическое выражение «высоты Давида» (Я.-Й. Симонс отмечал, что пп.105 и 106 образуют одно наименование; некоторые знаки в п.105 повреждены; п.106 он

транслитерирует как d-y-w-t (Simons 1937, 180, 185)). Но даже такое прочтение сложно связать непосредственно с основателем Иерусалимской царской династии. Однако у К. Китчена это выражение рождает воспоминание о холмах, на которых скрывался от преследования Саула молодой Давид (1 Цар. 21, 23, 26, 27–30) (Kitchen 1997, 40). Прочтение пп.105–106, предложенное К. Китченом, было подвергнуто критике со стороны американского ученого Кевина Вильсона (Wilson 2001, 188–189; Wilson, 2005).

### **Дворец Давида и тоннель воинов Давида. Библейский Циглаг**

В 1997 г. широкую известность получило заявление археолога Еврейского университета Эйлат Мазар о том, что фрагменты большого строения в «зоне Н» града Давида в Иерусалиме могут быть остатками дворца царя Давида (Mazar 1997). При этом она предположила, что Ступенчатая каменная структура града Давида может быть загадочным Милло, упоминаемым в Библии (2 Цар. 5:7, 9; 1 Пар. 11:8). Ступенчатая каменная структура, как полагает археолог, укрепляла склон холма, на котором стоял большой дворец, и была частью дворцового комплекса, построенного для Давида финикийцами (Mazar 2008a, 25–40; Mazar 2015, 169–188). По собственному рассказу Э. Мазар, эта мысль была высказана ею в разговоре с ее дедушкой, знаменитым археологом Бенджамином Мазаром, в 1995 г. (Mazar 2006, 16). Раскопки, начавшиеся на этом месте в 2005 году (Mazar 2009; Mazar 2006), привели Э. Мазар к уверенности, которую, впрочем, не разделяют другие археологи (Finkelstein, Singer-Avitz, Herzog & Ussishkin 2007, 142–164; Faust 2010, 116–130; Юревич 2019, 92–111), в том, что она обнаружила дворец Давида.

В начале 2008 г. в процессе раскопок в граде Давида Э. Мазар нашла вход в тоннель, расположенный под Ступенчатой каменной структурой (Mazar 2008b). Мазар предположила, что тоннель был построен хананеями для обеспечения города водой, а впоследствии стал частью дворцового комплекса. По ее мнению, существует большая вероятность, что это тот самый тоннель, который упоминается в еврейском тексте<sup>2</sup> в истории завоевания Давидом Иерусалима (2 Цар. 5:8), а в 586 г. этим тоннелем мог воспользоваться царь Седекия, который пытался бежать из города во время осады Навуходоносора (4 Цар. 25:4). До этого тайным тоннелем, по которому воины Давида проникли в город, считалась шахта Уоррена (Wilson, Warren 1871, 187–189; см. письмо от 12 декабря 1867 г.).

В 2019 году в СМИ прошла серия публикаций (Borschel-Dan 2019) с сообщением о раскопках, проводимых под руководством Йосефа Гарфинкеля

<sup>2</sup> Русский Синодальный перевод не отражает данной особенности еврейского текста. Перевод РБО 2 Цар. 5:8 также немного отходит от оригинала: «... всякий, кто сражается с иевусеями, пусть перережет им горло!». Однако данный стих сопровождает следующее примечание: «Перевод предположительный. Ключевое слово здесь евр. «циннор», значение которого скорее «туннель», «канал» ... Речь идет о том, что Давид овладел неприступным городом, проникнув в него через какой-то тайный туннель» (РБО 2017, 538). Заокская Библия также в основном тексте обходит упоминание тоннеля: «...пусть найдет способ пробраться. Однако в примечании к слову «пробраться» говорится: «Точное значение слова неясно. Друг. возм. пер.: “пусть доберется через акведук/ тоннель”» (Кулаков 2015, 468).

в Хирбет а-Раи, а также о предположении, что данное место может быть древним городом Циклаг, который больше года служил убежищем для будущего царя Давида, скрывавшегося от Саула и нашедшего покровительство Ахиша, филистимского царя города Гат (1 Цар. 27:6–7) (о проблеме поиска библейского Циклага см.: Blakely 2007, 21–26). Раскопки свидетельствуют о том, что в эпоху Давида на этом месте происходил переход от филистимской к еврейской культуре (о раскопках в Хирбет а-Раи см.: Garfinkel and Ganor 2018, 943–955; Garfinkel and Ganor 2017, 53–66; Garfinkel, Klingbeil, Hasel and Kang 2019, 1–18). Однако убедительных доказательств того, что Хирбет а-Раи является библейским Циклагом, пока нет.

### **Хирбет-Кейафа. Начало археологического изучения**

Если обнаружение дворца Давида в Иерусалиме вызывает в археологическом сообществе серьезные сомнения, то находки, полученные в ходе работ в Хирбет-Кейафе, продолжавшихся с 2007 по 2013 гг., обладают большей убедительностью. Раскопки проводились под руководством Йосефа Гарфинкеля, профессора Еврейского университета в Иерусалиме (итоги раскопок см.: Garfinkel and Ganor 2009; Garfinkel, Ganor, and Hasel 2014; Garfinkel, Ganor and Hasel 2018; Farhi 2016; Kang and Garfinkel 2018)<sup>3</sup>. Они, как кажется, могут внести серьезные коррективы в представления о начале формирования древней еврейской монархии. Результаты исследований, полученные при изучении Хирбет-Кейафы, расположенной на западной стороне Шефелы в 30 км от Иерусалима и 12 км от филистимского Гата, можно отнести к числу наиболее интересных и значимых для библейской археологии открытий первых двух десятилетий XXI в. Они не только явили древнейшие письменные тексты на древнееврейском языке, но и проливают свет на эпоху, о которой мы имеем недостаточно убедительных исторических и археологических сведений.

Ранее мало кому ведомая Хирбет-Кейафа получила всемирную известность в 2008 г. после публикации о первых результатах раскопок в «Нью-Йорк Таймс» (Bronner 2008). Хирбет-Кейафа находилась на пути от прибрежной равнины и приморского пути к Иерусалиму и Хеврону, которые расположены в горной части страны (например, Иерусалим был на расстоянии одного дня пути). Рядом находилась долина Эла, место библейского сражения Давида и Голиафа. Город стоял на границе Иудеи и филистимских территорий. Он был построен на скальной породе на вершине холма, занимал площадь 2,3 га и был окружен укреплениями из массивных камней. В ходе семи сезонов раскопок, охвативших около 30% территории, были открыты стены, двое ворот, жилые дома и общественные здания.

Если Хирбет-Кейафа была иудейским городом, то это единственный укрепленный иудейский город, остатки которого можно отнести к концу XI — первой половине X вв. до н.э. (1000 год до Р.Х. ± 25 лет). Эта датировка была определена специалистами Оксфордского университета благодаря

---

<sup>3</sup> Результаты раскопок представлены на Интернет-сайте «Khirbet Qeiyafa Archeological Project» (<<http://qeiyafa.huji.ac.il>>). Там же представлена и библиография с 2008 до 2016 года.

исследованию радиоуглеродным методом 28 обожженных оливковых косточек, найденных в древних слоях (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 146–156; Garfinkel, Streit, Ganor, Reimer 2015, 881–890). Таким образом, возникает возможность связать Хирбет-Кейафу со временем правления библейского царя Давида, которое на основании библейского текста традиционно определяется первой половиной X в. до н.э. (1010–970 гг. до Р. Х.). Поэтому результаты исследований были сразу использованы в полемике с так называемыми «минималистами», по мнению которых библейская история о Едином царстве Израиля, в том числе и о великом царе Давиде, имеет отношение к фольклору, литературе, но не к реальным событиям прошлого (о минималистах см.: Dever 2001, 1–52; Варлаам 2011, 96–110; Тимофеев 2016, 167–180).

Неудивительно, что открытия породили и ряд дискуссий (см.: Na'aman 2010, 497–526; Finkelstein and Fantalkin 2012, 38–63; Lehmann and Niemann 2014, 77–94; Lederman and Bunimovitz 2014, 61–71), анализ которых отражен в опубликованной в 2016 г. в Иерусалиме книге «Обсуждение Хирбет-Кейафы: укрепленный город в Иудее времен царя Давида», написанной при участии Й. Гарфинкеля (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016). Эта книга, представляя промежуточный итог изучения Хирбет-Кейафы и, отличаясь полемическим характером, вызвала дальнейшее обсуждение — ответную реакцию противников представленной в ней интерпретации находок.

Раскопки в Хирбет-Кейафе велись на шести участках. Были обнаружены следы построек железного века, персидского, эллинистического, римского и мусульманского времени. На участке В были найдены первые четырехкамерные городские ворота и знаменитый остракон с чернильной надписью. Вторые ворота были найдены на участке С, они имели в основании несколько гигантских камней. Город окружали казематные стены, внешняя часть которых имела ширину 1,5 м и опиралась на камни длиной до 2–3 м и весом до 8 тонн. Такие массивные конструкции не встречаются среди построек региона ни в поздней бронзе, ни в железном веке I. Укрепления этого города выделяются из всех аналогичных построек юга Сиро Палестины железного века. Непосредственно к городским стенам примыкали жилые дома (обзор археологических находок см. Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 36–98).

### **Находки из Хирбет Кейафы и проблема царства Давида.**

Если доверять библейской традиции, результаты раскопок в Хирбет-Кейафе могут стать хорошей иллюстрацией к библейской истории. Однако при отсутствии подобного доверия интерпретация археологических находок зависит от ряда сложных вопросов: был ли Давид царем или племенным вождем, существовало ли царство Давида, включало ли царство Давида территорию Шефелы, была ли Хирбет-Кейафа частью царства Давида? Развитие западной библеистики, в том числе современные представления об истории формирования текста Священного Писания, подорвало доверие к Библии как историческому источнику у ряда ученых. Многие современные археологи стремятся реконструировать историю Древнего Израиля без сверки с Библией.

Библейская традиция относит создание монархии приблизительно к 1000 г. до н.э., утверждая, что время царей Давида и Соломона была «золотым веком» в истории Израиля. История Давида и его сына описаны в Книгах Царств и Паралипоменон с множеством мелких подробностей. В начале 1980 х гг. сформировалась так называемая школа «минималистов», которые полагали, что Библия была написана в эллинистический период, через 700 лет после Давида и Соломона, и сама история этих царей является продуктом позднего литературного творчества (Lemche 1988; Thompson 1992; Thompson 1999; Davies 1992). По мнению Й. Гарфинкеля, позиции «минималистов» пошатнулись после упомянутого открытия стелы из Тель-Дана: «Стела Тель-Дана завершила первую фазу споров об историчности еврейской Библии, показывая, что мифологическая парадигма сама по себе является ничем иным, как мифом. Это прекрасный пример того, как современные авторы делают именно то, в чем они упрекают библейского автора, — создают выдуманные истории» (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 32).

В 1996 г. возник новый взгляд на историю Давида, связанный с именем профессора Тель-Авивского университета Исраэля Финкельштейна (Finkelstein 1996, 177–187). Этот археолог предложил новые хронологические границы для железного века и датировал постройки Хацора, Мегиддо и Гезера, ранее связываемые с Соломоном (Yadin 1958, 80–86), временем Ахава. Опираясь на данные археологии, он рассматривал X в. до н.э. как время племенной социальной организации, а правителей «золотого века» считал не царями, а местными племенными вождями, шейхами. Если в истории древнееврейского народа и был период Объединенной монархии, то, полагает И. Финкельштейн, это была эпоха Израильского царства времен династии Амврия (Finkelstein 2010, 3–28). Раскопки в Хирбет-Кейафе, по мнению Й. Гарфинкеля, опровергают подобные представления.

### **Находки из Хирбет-Кейафы и их интерпретация Й. Гарфинкелем**

Открытия в Хирбет Кейафе, утверждает Й. Гарфинкель, выявили то, что процесс урбанизации и создания государства начался в Иудее уже в конце XI в. до н.э., ко времени Давида. Город находился на границе Иудеи и Филистии. По его убеждению, это был еврейский город (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 173–186), а не филистимский или ханаанский (последнее мнение Й. Гарфинкеля вызывает критику (Na'aman 2017)). Например, среди тысяч костей животных, в Хирбет Кейафе не было найдено костей свиней. Ни в трех культовых комнатах, ни в 60 комнатах десяти строений не было следов каменных или металлических статуэток людей или животных. К казематным стенам города прилегают жилые дома. Такая планировка встречается в городах железного века II, расположенных в Иудее (Бейт-Шемеш, Тель ен-Насбе, Тель Бейт-Мирсим и Беер-Шева). Керамика филистимского типа составляет менее 1%, при этом она не была изготовлена из местного материала и была импортирована.

Помимо самих значительных укреплений и построек, в Хирбет-Кейафе были обнаружены древние письменные документы. В 2008 г. на участ-



ке В был найден остракон (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 157–170) с чернильной надписью, расположенной на пяти строках и включающей около 70 букв. Буквы были написаны в архаическом стиле, в протоханаанской традиции. Это самая большая надпись этой традиции в данном регионе с XII до IX вв. до н.э. Кроме того, она является одной из немногих, найденных в ясном стратиграфическом контексте, по которому ее можно датировать первой третью X в. до н.э. Опубликована была она в 2009 г. (Misgav, Garfinkel and Ganor 2009, 243–257). В настоящее время имеется обширная библиография, посвященная изучению этой надписи, которую нередко называют древнейшей еврейской надписью. После этого, впрочем, в этом регионе были открыты новые тексты – в Тель эс-Сафи (2008), Бейт-Шемеше (2011), Иерусалиме (2013), наконец, в самой Хирбет-Кейафе (2012). Однако большая часть из них крайне фрагментарна, а текст остракона является самым объемным. Дискуссии о языке и содержании текста продолжаются.

Вторая небольшая надпись была выявлена в ходе раскопок 2012 г. (Garfinkel, Golub, Misgav and Ganor 2015, 217–233). Она была выдавлена перед обжигом на боковой стороне сырого глиняного сосуда по направлению справа налево. Большие буквы надписи выполнены в ханаанском стиле. Каждая пара слов отделяется в ней вертикальной чертой. Она включает имя Эшбаала сына Беды (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 170–172). Имя Беды уникально, но имя Эшбаал известно по Библии, хотя и не встречается больше в древних надписях. Полагают, что надпись указывала, что сосуд (или его содержимое) происходят с поля или имения Эшбаала. Имя Эшбаал носил один из сыновей царя Саула. До времени обнаружения, это имя не встречалось в древней еврейской эпиграфике.

В Хирбет-Кейафе были найдены три помещения культового характера (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 84–94). Такие комнаты для железного века являются редкостью. Тем более удивительно их количество в одном поселении. Имеется ряд вертикальных столбов, которые Библия называет «маццеба», которые являются распространенной формой культовых объектов на древнем Ближнем Востоке.

В культовой комнате G на участке C были выявлены фрагменты каменной модели святилища из известняка, а в казематной комнате H участка C – глиняной модели святилища. Глиняная модель имеет размер 11×16 см. Фасад модели декорирован так, как украшался вход в святилище: два льва у входа, две колонны с лентами, четыре балки над входом, над которыми изображена свернутая завеса. На балках имеются окружности с вырезанными на них тремя вертикальными линиями, которые, вероятно, отражают края поперечных балок. На крыше находились изображения трех птиц.

Известняковое святилище является единственной каменной моделью святилища, обнаруженной в Израиле. Оно имеет размер 21×26×35 см и на поверхности сохранило следы красной краски. Декорирована только лицевая сторона модели. Обращает на себя внимание большой вход (10×20 см), обрамленный тремя углублениями, образующими перспективный портал. Над

порталом нависают небольшие прямоугольные элементы с двумя вертикальными параллельными углублениями на каждом из них. Четыре таких элемента сохранились полностью, от трех остались лишь следы. Эти элементы можно опознать как хорошо известные в античной архитектуре тригифы.

Изучение подобных святилищ имеет особое значение при попытке исторической реконструкции первого иерусалимского храма, построенного царем Соломоном (Garfinkel and Mumcuoglu 2013a, 135–163; Garfinkel and M. Mumcuoglu 2013b, 56–77; Garfinkel and Mumcuoglu 2016; Garfinkel and Mumcuoglu 2018; Garfinkel and Mumcuoglu 2019).

Отдельная проблема — идентификация Хирбет Кейафы как конкретного древнего города (Garfinkel, Kreimerman and Zilberg 2016, 188–191). Для II тыс. до н. э. основные источники, содержащие названия палестинских городов, имеют египетское происхождение (например, тексты Тутмоса III или письма из Эль Амарны). Последним значимым египетским источником подобного рода, относящимся к началу I тыс. до н. э., является надпись фараона Шешонка из храма в Карнаке. Для топонимов I тыс. до н. э. основным источником является Библия. В настоящее время имеется пять возможных вариантов древнего названия этого города: Адифаим (Нав. 15:36), Гоб (2 Цар. 21:18–19) (Finkelstein and Fantalkin 2012, 57), Шаараим (Нав. 15:36; 1 Суд. 17:52; 1 Пар. 4:31), Нетайм (1 Пар. 4:23<sup>4</sup>) и Магал (1 Цар. 17:20) «круг», термин встречается в Библии только раз и описывает военный лагерь Саула у долины Эла). Поскольку двое ворот не встречаются более в поселениях подобного рода эпохи железного века, то Й. Гарфинкель полагает, что им был открыт древний Шаараим. При этом возникает другая проблема, которая значима для тех, кто доверяет всем библейским деталям — Хирбет-Кейафа еще не существовала в период Иисуса Навина.

Обстоятельства гибели города неясны, скорее всего, она была быстрой, насильственной и произошла, вероятно, в начале X в. до н. э. (по мнению И. Финкельштейна, город был разрушен в середине — второй половине X в. до н. э. (Finkelstein and Fantalkin 2012, 38–63)). После гибели город был заброшен 600 лет вплоть до персидского периода. Именно это обстоятельство делает это место уникальным для археологического изучения и определяет достоверность результатов раскопок.

По мнению Й. Гарфинкеля, изучение Хирбет-Кейафы доказывает, что это был иудейский город, подтверждает библейское сообщение о начале государственности в Иудее, свидетельствует о развитии в Иудее в конце XI — начале X вв. новой социальной организации, существовании в Иудее этого периода государства, которое заботилось об охране своих границ, защите дороги, ведущей в столицу, способности этого государства создавать внушительные укрепления, распространении в этом государстве письменности, наличии административной структуры и об отсутствии в нем идолопоклонства. Строителем этого государства был библейский царь Давид. Можно не замечать

<sup>4</sup> В переводе РБО: «в Нетайме и Гедере». В Синодальном переводе: «при садах и огородах».

связь полученных данных с библейской историей, но для человека, знакомого с текстом Священного Писания, результаты раскопок в Хирбет-Кейафе при подобной их интерпретации свидетельствуют об исторической достоверности библейского описания начала древней еврейской государственности.

Впрочем, не со всеми выводами Гарфинкеля готовы согласиться другие израильские археологи. Например, И. Финкельштейн полагает, что Хирбет-Кейафа — это разрушенный при нашествии фараона Шешонка древний город Гев, который имел непосредственное отношение не к Иудее, а к северной части Израиля (Finkelstein and Fantalkin 2012, 38–63; Finkelstein 2013; Fantalkin and Finkelstein 2017, 53–60). Но даже в случае правильности интерпретации раскопок, предложенной Гарфинкелем, пока еще рано говорить о том, что археология в полной мере подтверждает библейский вариант истории становления древней еврейской монархии. Привлекательность и сила предположений противников Й. Гарфинкеля, например, И. Финкельштейна и близких ему по духу исследователей, заключается в том, что при своих реконструкциях они опираются на внешние исторические свидетельства и те сведения, которые были получены ими в ходе изучения поселений на обширной территории, которая, по версии Библии, должна была составлять единое царство «золотого века».

### **Заключение. Библейская история Давида как богословие истории**

При всей значимости личности царя Давида для библейской истории и библейского богословия, на сегодняшний день мы почти не имеем внешних данных ни о самом Давиде, ни о его великом царстве. Немногие имеющиеся эпиграфические и археологические свидетельства вызывают споры и рожают противоречивую интерпретацию. Возможно, дальнейшие исследования приведут к появлению сведений, которые коренным образом изменят наши представления об эпохе Давида, подтвердив или опровергнув сообщения библейских книг. Но и современные дискуссии об историчности библейского повествования о царе Давиде, основанные на данных филологии, истории, археологии, еще раз поднимают вопросы о нашем восприятии текста Священного Писания. Чем определяется священный характер библейского текста? Что мы стремимся видеть в священном тексте — беспристрастную историческую хронику, собрание древних преданий и легенд, учение о Боге, являющем Себя, в том числе, и в человеческой истории, богословие истории или проявление творческого воображения древней общины, стремившейся осознать свое место в мире и истории в контексте Божественного покровительства и присутствия?

Сообщения Библии о Давиде противоречивы и многослойны, их окончательное формирование происходило спустя полтысячелетия после его смерти под влиянием различных сопутствующих идей, его поэтические тексты, если они действительно принадлежат ему (а по этому поводу ведутся отдельные дискуссии), уже в силу своего жанра не могут в полной мере отражать реалии прошлого. Но во всех этих текстах мы имеем дело с богословским осмыслением прошлого.

Конечно, Библия — не просто хроника древних событий, иначе она не обладала бы такой притягательностью для многих поколений верующих людей, пытавшихся найти в ее древних историях духовную поддержку в сложных жизненных обстоятельствах и ответы на мучащие злободневные вопросы. Текст Библии имеет богословский характер. Священной книгой делает ее не абсолютная историческая достоверность и безошибочность, но присущее ей богословское учение. В исторических книгах Библии отражено библейское богословие истории, согласно которому за событиями истории стоит Господь, Он направляет ход истории, исправляет человеческие ошибки, вразумляет и наказывает человека в надежде на его исправление. Реализуя план спасения человечества, Бог использует «слабые сосуды», он избирает еврейский народ, который большую часть этой истории представлен как неверный и грешный, он избирает главой царской династии, с которой связывает великие обетования, Давида, изначально не обладавшего, в отличие от Саула, внушительностью, находящегося в клубке противоречий, о котором даже сейчас мы не можем с уверенностью сказать — был ли он могущественный царь или племенной шейх. История Ветхого, как и Нового Завета, вершится порой внешне слабыми и немощными людьми, как сказал апостол Павел, «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее, — для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1:27–29). Давид, со всеми своими светлыми и темными сторонами, стал родоначальником Иисуса. Его история — это не просто история пастуха, ставшего лидером нации, это история о божественном водительстве избранного народа, показывающая, что сила Божия «в немощи совершается» (2 Кор. 12:9), что Бог видит и малых мира сего, совершая через них великие дела.

### **Библиография**

Библия. Современный русский перевод / Пер. с древнеевр., араб. и древнегреч. М.: Российское Библейское общество, 2017.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в современном русском переводе / Под ред. М. П. Кулакова и М. М. Кулакова. М.: Изд во Библ. богосл. ин та, 2015. (Серия «Современная библеистика».)

Брюггеман У. Введение в Ветхий Завет / Библейско богословский ин-т св. апостола Андрея. М.: Изд во Библ. богосл. ин та, 2009.

Варлаам (Горохов), иеромонах. Историко-археологический контекст времени правления древнеизраильского царя Давида [в:] *Христианское чтение*, 2011, №5(40), с. 96–110.

Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей [в:] *Ориенталистика*, 2019, №2(3), с. 710–723.

Десницкий А. С. Сколько было монархий в Древнем Израиле? [в:] *Ориенталистика*, 2020, №3(1), с.15–30.

Райт Дж. Э. Библейская археология. СПб.: Изд во Олега Абышко, 2003.

Скнарь О., протоиерей. Каменные страницы библейской истории. Исследования эпиграфических памятников Израиля и Иудеи периода Первого Храма. Т.1. Киев: Послушник, 2013.

Тантлевский И. Р. Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Изд во Рус. христианской гуманитарной акад., 2016.

Тимофеев А., протоиерей. Проблема существования объединенной израильской монархии в X веке до Р. X. в свете современных исследований Иудеи [в:] *Христианское чтение*, 2016, № 2, с.167–180.

Юревич Д., протоиерей. Нашла ли Эйлат Мазар дворец Давида в Иерусалиме [в:] *Скрижали. Сер. «Ветхозаветные исследования»*, 2019, вып.17, с.92–111.

Ahituv Sh. Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical World / Trans. A. Rainey. Jerusalem: Carta, 2008.

Athas G. The Tel Dan Inscription: A Reappraisal and a New Interpretation. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2003.

Ben Zvi E. On the Reading “bytdwd” in the Aramaic Stele from Tel Dan [in:] *Journal for the Study of the Old Testament*, 1994, 19(64), p.25–32.

Biran A. and Naveh J. The Tel Dan Inscription: A New Fragment [in:] *Israel Exploration Journal*, 1993, vol. 45, no.2/3, p.81–98.

Biran A. and Naveh J. An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan [in:] *Israel Exploration Journal*, 1995, vol.43, no.1, p.1–18.

Blakely J. The Location of Medieval/Pre-Modern and Biblical Ziklag [in:] *Palestine Exploration Quarterly*, 2007, vol.139, no.1, pp.21–26.

Borschel-Dan A. Archaeologists Say They Found Town Where Future King David Took Refuge from Saul [in:] *The Times of Israel*, 8 Jul 2019.

Breasted H (ed.). Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest. vol. IV. The Twentieth to the Twenty-Sixth Dynasties. Chicago: The University of Chicago Press, 1906.

Bronner E. Find of Ancient City Could Alter Notions of Biblical David [in:] *The New York Times*, 29 Oct 2008.

Clermont-Ganneau Ch. La stèle de Dhiban, ou stèle de Mesa, roi de Moab, 896 avant J. C.: lettres a M. le Cte de Vogué. Paris: Baudry, 1870.

Davies Ph. R. In Search of Ancient Israel. Sheffield: JSOT Press, 1992.

Dearman A. (ed.). Studies in Mesha Inscription and Moab. Atlanta: Scholars Press, 1989.

Dever W. G. What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans, 2001.

Fantalkin A. & Finkelstein I. The Date of Abandonment and Territorial Affiliation of Khirbet Qeiyafa: An Update [in:] *Tel Aviv*, 2017, vol. 44, no. 1, p. 53–60.

Farhi Y. Khirbet Qeiyafa. Vol.5. Excavation Report 2007–2013: The Numismatic Finds: Coins and Related Objects. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2016.

Faust A. The Large Stone Structure in the City of David: A Reexamination [in:] *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Bd. 126, H. 2, 2010, s. 116–130.

Finkelstein I. The Archeology of the United Monarchy: An Alternative View [in:] *Levant*, 1996, #28(1), p. 177–187.

Finkelstein I., Singer-Avitz L., Herzog Z. & Ussishkin D. Has King David's Palace in Jerusalem been Found? [in:] *Tel Aviv*, 2007, vol. 34, no. 2, p. 142–164.

Finkelstein I. A Great United Monarchy? Archaeological and Historical Perspectives [in:] Kratz R. G. & Spieckermann H. (eds.) One God One Cult One Nation. NY, etc.: De Gruyter, 2010, p. 3–28.

Finkelstein I. and Fantalkin A. Khirbet Qeiyafa: An Unsensational Archeological and Historical Interpretation [in:] *Tel Aviv*, 2012, vol.39, no.1, p.38–63.

Finkelstein I. The Forgotten Kingdom. The Archeology and History of Northern Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

Finkelstein I., Na'aman N. & Römer Th. Restoring Line 31 in the Mesha Stele: The 'House of David' or Biblical Balak? [in:] *Tel Aviv*, 2019, vol. 46, no. 1, p. 3–11.

Garfinkel Y. and Ganor S. Khirbet Qeiyafa. Vol. 1. The 2007–2008 Excavation Seasons. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2009.

Garfinkel Y. and Mumcuoglu M. Triglyphs and Recessed Doorframes on a Building Model from Khirbet Qeiyafa: New Light on Two Technical Terms in the Biblical Descriptions of Solomon's Palace and Temple [in:] *Israel Exploration Journal*, 2013, vol. 63, no. 2, p. 135–163 (a)

Garfinkel Y. and Mumcuoglu M. New Light on Solomon's Palace, the First Temple and the Second Temple According to a Building Model Uncovered at Khirbet Qeiyafa [in:] *City of David Studies of Ancient Jerusalem*, 2013, #8, p. 56–77 (ивр.) (b)

Garfinkel Y., Ganor S., Hasel M. G. Khirbet Qeiyafa. Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E) / Ed. by: Martin G. Klingbeil. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2014.

Garfinkel Y., Streit K., Ganor S., & Reimer P. J. King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project [in:] *Radiocarbon*, 2015, vol. 57, no. 5, p. 881–890.

Garfinkel Y., Golub M. R., Misgav H. and Ganor S. The 'Išba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa [in:] *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 2015, #373, p. 217–233.

Garfinkel Y. and Mumcuoglu M. Solomon's Temple and Palace: New Archeological Discoveries. Jerusalem: Israel Exploration Society, Biblical Archeology Society, 2016.

Garfinkel Y. and Ganor S. Khirbet al-Ra'i near Lachish [in:] Shai I., Chadwick J. R., Hitchcock L., Dagan A. and Uziel J. (eds.) *Tell it in Gath: Studies in the History and Archaeology of Israel*. Munster: Zaphon, 2018, p. 943–955.

Garfinkel Y. and Ganor S. Khirbet al-Ra'i: An Iron Age Site in the Judean Shephelah [in:] *New Studies on Jerusalem*, 2017, #22, p. 53–66. (ивр.)

Garfinkel Y., Ganor S. and Hasel M. G. Khirbet Qeiyafa. Vol. 4. Excavation Report 2009–2013: Art, Cult and Epigraphy / Ed. by M. G. Klingbeil. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2018.

Garfinkel Y. and Mumcuoglu M. Crossing the Threshold: Architecture, Iconography and the Sacred Entrance. Oxford: Oxbow, 2018.

Garfinkel Y., Klingbeil M., Hasel M., Kang H.-G. Lachish Fortifications and State Formation in the Biblical Kingdom of Judah in Light of Radiometric Datings [in:] *Radiocarbon*, Apr 2019, p. 1–18.

Garfinkel Y. and Mumcuoglu M. The Temple of Solomon in Iron Age Context [in:] *Religions*, 2019, #10(3), 198.

Green D. J. I Undertook Great Works. The Ideology of Domestic Achievements in West Semitic Royal Inscriptions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Hallvard H. Tel Dan Inscription: A Critical Investigation of Recent Research on Its Palaeography & Philology. Uppsala: Uppsala Universitet, 2006.

Hallvard H. The Dan Debate: The Tel Dan Inscription in Recent Research. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2009.

Hoch J. E. Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Kang H.-G. and Garfinkel Y. Khirbet Qeiyafa. Vol. 6. Excavation Report 2007–2013: The Iron Age Pottery. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2018.

Kitchen K. A. The Third Intermediate Period in Egypt (1100–650 B.C). Warminster: Aris and Phillips, 1973. (2nd ed. with supp. Warminster: Aris and Phillips, 1986).

Kitchen K. A. A Possible Mention of David in the Late Tenth Century BCE, and Deity \*Dod as Dead as the Dodo? [in:] *Journal for the Study of the Old Testament*, 1997, vol. 76, p. 29–44.

Langlois M. The Kings, the City and the House of David on the Mesha Stele in Light of New Imaging Techniques [in:] *Semitica*, 2019, vol. 61, p. 23–47.

- Lederman Z. and Bunimovitz S. Canaanites, “Shephelites” and Those Who Will Become Judahites [in:] *New Studies in the Archeology of Jerusalem*, 2014, vol. 8, p. 61–71 (ивр.)
- Lehmann G. and Niemann H. M. When did the Shephelah Become Judahite [in:] *Tel Aviv*, Vol. 41, 2014, pp. 77–94.
- Lemaire A. La dynastie davidique (byt dwd) dans deux inscriptions ouest-sémitiques du IXe siècle av. J.-C. [in:] *Studi epigrafici e linguistici*, 1994, #11, p. 17–19. (a)
- Lemaire A. ‘House of David’ Restored in Moabite Inscription [in:] *Biblical Archaeology Review*, 1994, vol.20, no.3, p.30–37. (b)
- Lemche N. P. Ancient Israel: A New History of Israelite Society. S.I.: Sheffield Academic Press, 1988.
- Levin Y. Did Pharaoh Sheshonq Attack Jerusalem? [in:] *Biblical Archaeology Review*, 2012, vol. 38, no. 4, p. 42–52.
- Lipinski E. On the Skirts of Canaan in the Iron Age: Historical and Topographical Researches. Leuven – Paris – Dudley: Peeters Publishing, 2006.
- Mazar E. Excavate King David’s Palace! [in:] *Biblical Archaeology Review*, 1997, vol. 23, no. 1, pp. 50–52, 54–57, 74.
- Mazar E. Did I Find King David’s Palace? [in:] *Biblical Archaeology Review*, 2006, vol. 32, no. 1, pp. 16–27, 70.
- Mazar E. The Palace of King David: Excavations at the Summit of the City of David: Preliminary Report of Seasons 2005–2007. Jerusalem & New York: Shoham Academic Research and Publication, 2009.
- Mazar E. The Summit of the City of David – Excavations 2005–2008. Final Reports Vol. 1. Jerusalem, 2015.
- Mazar E. The Stepped Stone Structure in the City of David in the Light of the New Excavation of Jerusalem [in:] *New Studies in Jerusalem*, 2008, 14, p.25–40 (ивр.) (a)
- Mazar E. The Tunnel Behind the Stepped Stone Structure and King David’s Conquest of Jerusalem [in:] *New Studies in Jerusalem*, 2008b, 14, p.41–52 (ивр.) (b)
- Misgav H., Garfinkel Y., and Ganor S. The Ostrakon [in:] Garfinkel Y. and Ganor S. *Khirbet Qeiyafa*. Vol. 1. The 2007–2008 Excavation seasons. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2009, pp. 243–257.
- Mykytiuk L. J. Identifying Biblical Persons in Northwest Semitic Inscriptions of 1200–539 B.C.E. Leiden-Boston: Brill Academic Publishers, 2004.
- Na’aman N. King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy [in:] *Israel Exploration Journal*, 1997, vol. 47, no. 1/2, p. 83–92.
- Na’aman N. Khirbet Qeiyafa in Context [in:] *Ugarit-Forschungen*, 2010, #42, p. 497–526.
- Na’aman N. Was Khirbet Qeiyafa a Judahite City? The Case against It [in:] *Journal of Hebrew Scripture*, 2017, vol. 17, Art. 6.
- Noth M. Überlieferungsgeschichtliche Studien I. Halle: M. Niemeyer, 1943.
- Parke-Taylor G. H. Yahweh: The Divine Name in the Bible. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1975.
- Parker S. B. Stories in Scripture and Inscriptions. Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible. New York–Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Puech E. La stèle araméenne de Dan: Bar Hadad II et la coalition des Omrides et de la maison de David [in:] *Revue biblique*, 1994, #101, p.215–241.
- Rainey A. F. Syntax, Hermeneutics and History [in:] *Israel Exploration Journal*, 1998, vol. 48, no. 3/4, p. 244–251.
- Rainey A. F. Following up on the Ekron and Mesha Inscriptions [in:] *Israel Exploration Journal*, Vol. 50, No. 1/2 (2000), p.116–117.

Rainey A. F. Mesha and Syntax [in:] Dearman A.J. & P. M. Graham (eds.) *The Land that I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honor of J. Maxwell Miller*. Sheffield, 2002, p.287–307.

Rainey A. F., Notley R. S. *The Sacred Bridge*. Carta's Atlas of the Biblical World. Second & Enhanced Edition. Jerusalem: Carta, 2014.

Rollston Ch. A. *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

Simons J. *Handbook for the study of Egyptian Topographical Lists relating to Western Asia*. With frontisiece, 6 figures, 23 plans, and 36 diagrams. Leiden: E.J.Brill., 1937.

Thompson Th. L. *Early History of the Israelite People from the Written & Archaeological Sources*. Leiden: E. J. Brill, 1992.

Thompson Th. L. *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. NY, 1999.

Wilson Ch., Warren Ch. *The Recovery of Jerusalem. A Narrative of Exploration and Discovery in the City and the Holy Land*. NY: D. Appleton & Company, 1871.

Wilson K. A. *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*. A dissertation submitted to The John Hopkins University in conformity with the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Baltimore, Maryland. March 27, 2001.

Wilson K. A. *The Campaign of Pharaoh Shoshenq I into Palestine*. Tьbingen: Mohr Siebeck, 2005.

Yadin Y. *Solomon's City Wall and Gate at Gezer* [in:] *Israel Exploration Journal*, 1958, #8, p.80–86.



А. Дягель

### **Как определить территорию Иудеи в персидский период (VI–IV вв. до н.э.)?**

Территория проживания является одним из факторов формирования идентичности общества. Это утверждение справедливо и по отношению к иудейскому обществу VI–IV вв. до н. э. В этот период Иудея входила в сатрапию Заречье государства Ахеменидов и была относительно небогатой и не самой заметной территорией на общегосударственном уровне. Иудея и иудеи не упоминаются в собственно персидских источниках (например, Бехистунской надписи), которые говорят об административном устройстве государства, или в сочинениях греческих авторов. Самым ранним упоминанием иудеев у античных авторов являются сочинения Феофраста (древнегреческий философ, ок. 372–288/7 гг. до н.э.) «О благочестии» и «О камнях». И хотя можно утверждать, что это первый античный автор, который специально интересовался евреями, о территории их расселения он не говорит ничего. Следовательно, ни персидские, ни античные источники не могут нам помочь в определении территории Иудеи. Основным письменным источником остаются книги Ветхого Завета и, в частности, книга Эзры–Нехемьи<sup>1</sup>. Заречье (аккадский *Ebir-Nari*, арамейский *Abar Nahara*) — аккадское название, которое использовалось в Ассирийской и Вавилонской империи в VIII–V вв. до н. э. для стран на запад от Ефрата. В 535 г. до н.э. Кир объединил Вавилонию и Заречье в одну сатрапию, которая включила в себя почти всю территорию бывшего Нововавилонского царства (Dandamaev 1996, 654–655).

Место реального проживания общины играло важную роль в формировании коллективной идентичности иудейской общины (Navtelock 2007). Это отражено в книге Эзры–Нехемьи, пророческих текстах (Carroll 1997), книге Рут. Существование Диаспоры являлось в представлении авторов пророческих текстов, совершенно аномальным явлением, которое было карой Яхве за грехи народа Израиля (Kessler 2009, 127). В книге пророка Захарии (Зах. 1–8) все территориальные/географические обозначения прямым или косвенным образом указывают, что истинное место народа Израиля в Иудее («Иуда и Иерусалим» (1:12), «Иуда, Израиль и Иерусалим» (2:2 (1:9))<sup>2</sup>, «страна Иуды» (Зах. 2:4 (1:21)), «Иерусалим, город Иуды, Негева и Шефелы» (Зах. 7:7) и др.) (Kessler 2009, 124). Следовательно, Иудея как территория является очень важным критерием идентичности. Очевидно, что после плена территория расселения иудеев совершенно иная, чем до него. Также важно понимать, что, по всей видимости, расселение иудеев в Палестине не совпадало ни с территорией бывшего Иудейского царства, ни с территорией

<sup>1</sup> Здесь и далее книги Эзры и Нехемьи рассматриваются единым комплексом, которым они и были изначально.

<sup>2</sup> Здесь и далее в скобках указаны стихи в Синодальном переводе, в тех случаях, когда они отличаются от Еврейской Библии.

персидской провинции Иудея. Книга Эзры-Нехемьи видит источник ортодоксального, верного иудаизма в Diasпоре. Лидеры и группы переселенцев в разные моменты времени прибывают в Иудею, чтобы выполнить волю Яхве и приносят с собой «верный» Закон. При этом нет никакой критики самого существования Diasпоры или надежды на то, что совершенно все иудеи вернутся в Палестину (Kessler 2009,137).

До 80-х гг. XX в. было очень мало исследований, которые рассматривали бы границы Иудеи в персидский период. В работах по библейской истории этого периода традиционно больше внимания уделяется внутренним проблемам иудейской общины, структуре общества, религиозной жизни, идеологии и другим подобным вопросам. Однако позднее исследователи обратили внимание на общегосударственный контекст существования иудейской общины. В «Кембриджской истории иудаизма», первая часть которой отведена персидскому периоду, отдельными статьями представлен как вавилонский (Dandamaev 1984), так и египетский (Bresciani 1984) контексты. А. К. Хоглунд (Hoglund 1991) разработал схему корреляции общегосударственной политики в регионе с внутриобщинными процессами. Проблема границ Иудеи в персидский период в общих чертах рассматривалась многими авторами во второй половине XX в., в том числе классиками израильской историографии (Aharoni 1979). С 1990-х гг. проблема границ стала предметом исследований крупнейших мировых специалистов по библейской истории персидского периода (Grabbe 2010; Edelman 2014; Carter 1999 и др.). Некоторые современные исследователи считают, что восстановить административные границы Иудеи возможно только на основе археологических данных (Выдрин 2013, 50).

На наш взгляд, чтобы определить территории Иудеи в персидский период, необходимо разделить понятие «Иудея», в зависимости от того, что подразумевается в источниках, следующим образом:

во-первых, Иудея как административная единица — персидская провинция Йехуд;

во-вторых, Иудея как территория расселения иудеев в Палестине;

в-третьих, Иудея как историческая область, символ Родины для иудеев.

При постановке цели исследования, на наш взгляд, очень важно разделять эти смыслы. Их разделение при постановке задачи исследования, отборе источников и всем ходе исследования позволит более точно определить территорию Иудеи в любой из перечисленных ипостасей.

Классический взгляд на территорию Иудеи отражен в работе «Земля Библии: историческая география» (Aharoni 1979) израильского историка Йоны Аарони. Он соглашается с общей позицией, что персидские чиновники не изменяли административную структуру Палестины, которую они приняли от вавилонян и ассирийцев. Он делит Иудею на пять округов с девятью полуокругами (территориальная единица, во главе которой стоят начальник — *сар*): 1. Кейла — полуокруги Цаноа и Кейла; 2. Бейт-Цур — полуокруги Бейт-Цур и Текоа; 3. Бет-ха-Керем — нет полуокругов; 4. Иерусалим — полуокруга Иерусалим и Гивеон; 5. Мицпа — полуокруги Иерихон и Мицпа. Он считает округ

Мицпа самым большим районом Иудеи, простирающимся от Сенаа до Лода и Оно. С его точки зрения Иерусалимский округ включал Иерусалим и его окрестности, Бет-ха-Керем охватывал территории в Шефеле, Бейт-Цур включал сам город и деревни, окружающие его, и район Кейлы распространился на Азеку и возможно включал Тирану. Он основывает свои выводы как на письменных источниках, так и на археологических данных (Aharoni 1979, 418).

В историографии есть тенденция к более широкому определению границ Иудеи. В первую очередь следует отметить работу Чарльза Картера «Возникновение Иудеи в персидский период. Социальное и демографическое исследование» (Carter 1999). В этой работе границам Иудеи посвящена целая глава. Рассмотрев данные письменных источников и уже существующие реконструкции границ Иудеи, Картер основную часть посвящает своей реконструкции «экологических ниш», основанной на широком спектре топографических и климатических данных. Согласно географическому подходу, границы Иудеи в конце V – начале IV вв. до н. э. расширилась примерно от Иерихона на северо-востоке, северо-западе до Бетеля, и продолжались до Бейт Ур ат-Тахта. Южная граница простиралась от Тель-Горена, а на северо-западе до Хеврона (хотя это место не было занято в персидский период) и продолжилась на запад, к границе между холмистой местностью и Шефелой (Carter 1999, 100). Далее автор выделяет восемь экологических ниш иудейского региона, которые отличаются по климату, территории и типу почвы. Таким образом, автор выделяет естественные границы, в которых могла находиться провинция Иудея (Carter 1999, 103). Однако, по нашему мнению, во-первых, хотя эти историко-географические выкладки достаточно обоснованы, они скорее подходят для определения Иудеи как исторической области, но не как административной единицы. А во-вторых, хотя роль естественных границ, конечно, неоспорима, они влияют скорее на территорию сельскохозяйственной округи. Естественные границы не имеют определяющего влияния на административные границы.

Свои реконструкции границ Иудеи предлагали также израильские историки и археологи А. Йона, Э. Штерн, А. Рейни, американский библеист Л. Граббе (Carter 1999, 84–87) и другие исследователи. И все они, так или иначе, отличаются. Для реконструкции границ провинции Йехуд среди письменных источников ученые обращаются к четырем спискам из книги Эзры-Нехемьи. Все эти списки имели разные цели. Они содержат большое количество упоминаний различных поселений региона. Это, во-первых, списки вернувшихся из Вавилона после плена в кн. Эзры, 2-я глава (Эзра 2:1–67);

Во-вторых, списки вернувшихся из Вавилона после плена в кн. Нехемьи, 7-я глава (Нех. 7:4–69) (далее эти два списка будут фигурировать в тексте как Эзра 2 // Нех. 7);

В-третьих, список людей, которые участвовали в восстановлении стен Иерусалима в Нех. 3:1–32 (далее: Нех. 3);

В-четвертых, список семей, которые поселились в Иерусалиме, а также места расселения левитов и колен Иуды и Биньямина в Нех. 11:25–30 (далее Нех. 11).

Списки содержат упоминание большого количества поселений, что создает иллюзию значительного объема достоверной информации о территории Иудеи. В свою очередь это приводит к тому, что, при составлении карты Иудеи, исследователи в ранних реконструкциях границ механически переносят на карту все упомянутые в Эзре-Нехемьи и локализованные поселения. Кроме того, при работе со списками, следует разделять для определения какой территории Иудеи их можно использовать: персидская провинция Йехуд, Иудея как территория расселения иудеев или Иудея как историческая область.

Давайте рассмотрим эти списки с точки зрения определения территории Иудеи как персидской провинции Йехуд т.к. это была самая формальная территория, а значит самая устойчивая.

Анализ этих списков и сравнение их со списками из Второзакония показывает, что их составители были больше сосредоточены на социально-религиозном становлении Иудеи, ее социально-экономической и правовой политике, чем на административных границах провинции. Наличие в библейском тексте того или иного поселения не значит, что оно действительно относилось к административной территории Иудеи. В комментарии к книге Эзры-Нехемьи, ставшем классическим, британский библеист Джозеф Бленкинсоп склоняется к мнению, что эти списки сильно идеализированы и во многом основаны на информации о границах и поселениях в книге Иисуса Навина (Blenkinsopp 1988, 83–84). Однако, по нашему мнению, разделив понятия «Иудея как административная единица», «Иудея как территория расселения иудеев в Палестине» и «Иудея как историческая область», мы можем определить административные границы Иудеи.

Итак, для определения административных границ Иудеи мы используем следующие списки в книге Эзры-Нехемьи, которые содержат упоминания поселений: Эзра 2 // Нех. 7, Нех. 3, Нех. 11.

#### *Эзра 2 // Нех. 7 — списки переселенцев из Вавилона*

Это списки первой волны переселенцев. В этих перечнях указывается жителями каких мест были иудеи, которые собрались вернуться в Иудею. В конце списка говорится, что они вернулись в свои города и стали там жить:

*«И поселились священники и Левиты, и кое-кто из народа, и певцы, и стражи ворот, и подданные в городах своих, а весь Израиль — в своих городах» (Эзра 2:70).*

Эти списки составлены исключительно с точки зрения реэмигрантов, без намека на то, что в Иудее присутствует какое-либо местное население. Они находятся в русле так называемого «мифа о пустой земле» (Grabbe 1998, 11), который отражает представление библейского автора (и более поздних иудейских) о том, что в слепопленной Иудее не было никакого другого населения, кроме иудейских переселенцев из Вавилонии, что противоречит археологическим данным (Blenkinsopp 2002). Различия между двумя списками являются незначительными (в написании и порядке поселений), поэтому эти

два списка и рассматривают единым комплексом. Большая часть поселений расположена вблизи Иерусалима, больше в пределах территории колена Биньямина, чем Иуды. При раскопках в ряде этих поселений были обнаружены слои персидского периода. Общая численность населения этих поселений 7 273 чел. по Эзре и 7 430 чел. в соответствии со списком в Нехемьи (Carter 1999, 78–79). Согласно общему мнению, выраженному Лестером Граббе, информация списка в Нех. 7 относится ко времени не позднее, чем 400 г. до н. э., и прямо или косвенно отражает территорию Иудеи не позднее конца V в. до н.э., а перечисленные поселения могут попадать в границы провинции Йехуд (Grabbe 1998, 154). Однако исследовательница из Норвегии Диана Эдельман считает, что датой составления этого списка является не ранее чем 425 г. до н. э. Она довольно оригинальным способом обосновывает свою датировку: сравнивает Нех. 7 со списком населенных пунктов из Нех. 3 (составление которого, по мнению большинства ученых, относится ко времени правления Артаксеркса I (465–424 гг. до н. э.)). Список Нех. 7 показывает, что самыми южными поселениями Иудеи были Занаох или Нетофа. Оба этих города лежат к северу от Бейт-Цура, в южной части территории, указанной в Нех. 3. Т.е. в более позднем списке Нех. 7 не упоминаются территории Иорданской долины, которые упоминаются в более раннем в Нех. 3. Можно предположить, что эта территория была утрачена в период, между составлением списков в Нех. 3 и Нех. 7. Но, по мнению Эдельман, это маловероятно (Edelman 2014, 225–226). Исследователь из США Пол Л. Реддитт, рассматривая списки Эзра 2 // Нех. 7, также пришел к выводу об их позднем происхождении. По его мнению, лучшим доказательством датировки является список первосвященников в Нех. 12:10–11 от Иешуа до Иаддуйа. Поскольку список Эзра 2 // Нех. 7 не может быть составлен до Иаддуйа и не упоминает его преемника, следовательно, представляется разумным сделать вывод о том, что список относится ко времени его (Иаддуйи) жизни. Отец Иаддуйи, Ионафан, был первосвященником в Иерусалиме в 410 г. до н.э., когда Идония и другие священники в Элефантине обратились к наместнику (пеха) Багоасу с просьбой помочь в получении разрешения на восстановление храма в Элефантине. Фактические даты деятельности Иаддуйи не ясны, но Иосиф Флавий (Ant. 11: 8.4 §§ 325–326) упомянул, что именно он встретил Александра Македонского, когда тот вступил в Иерусалим. Свидетельства Иосифа Флавия, конечно, следует воспринимать с осторожностью. Однако можно допустить, что Иаддуйа был первосвященником в первые дни греческого периода. Если список священников в Нех. 12 возник во время его пребывания в должности, то он будет датирован 350 г. до н. э. ± 30 лет (Redditt 2012, 239–240). Следовательно, списки Эзра 2 // Нех. 7 можно датировать позднеперсидским или раннеэллинистическим временем. Таким образом, списки переселенцев из Вавилона Эзра 2 // Нех. 7 были составлены не ранее чем 425 г. до н. э. и не позднее 320 г. до н. э.

Обратимся теперь к тем локациям, которые указаны в списках Эзра 2 // Нех. 7. Список локаций из Эзра 2 // Нех. 7 покрывает в основном

территорию колена Биньямина. Лестер Л. Граббе считает, что вернувшиеся из Вавилона были в большинстве своем из этого колена. Южная часть бывшего Иудейского царства, по его мнению, находилась под юрисдикцией эдомитов (Grabbe 1998, 12).

Однако Диана Эдельман предложила следующую гипотезу: указание поселений репатриантов в первую очередь в рамках поселений территории Биньямина было мотивировано отнюдь не стремлением указать точные данные о происходивших событиях. Основной мотивацией могло быть стремление утвердить, что репатрианты из Вавилонии были истинными наследниками имени Израиля и представляли эту общину в процессе ее трансформации из царства в религиозную общину. Стоит отметить, что Нех. 7:7 гласит, что в списке ниже, в стихах 8–69, представлены мужчины, составляющие «народ Израиля», и что они прибыли в Иудею под руководством двенадцати лиц — по количеству традиционных племен Израиля (Edelman 2014, 225–226). Это, а также повторение списков, подчеркивало цельность общины (Eskenzazi 1988, 648). Таким образом, это не случайно, что возвращенцы поселились в основном в земле Биньямина. В рассказах книги Бытия, Биньямин изображается как молодой и любимый сын Иакова, который осиротел и был «принят» его старшим братом Иудой. Половина традиционной территории Биньямина лежала в царстве Израиля и половина в Иудейском царстве, когда граница между царствами была установлена в Раме во время правления Асы (911–869 гг. до н.э.) и Ваасы (909–886 гг. до н. э.) (1 Цар. 15). К персидскому периоду израильская половина стала частью Иудеи (в соответствии с Нех. 7) (Edelman 2014, 225–226). Следовательно, размещение людей, в первую очередь на территории Биньямина, было преднамеренным шагом автора. Биньямин мог символизировать Израиль, т.к. часть его территории принадлежала северному царству. Переселенцы из Вавилона хотели принять имя Израиль из прошлого, но, в то же время, они хотели, чтобы в общину были включены только те, кто принял Яхве-Элохим как единственного бога, а это были, прежде всего, выходцы из Иудейского царства.

Можно сделать вывод, что список Эзра 2 // Нех. 7 является своего рода претензией на упомянутые в нем местности, с целью включить их в территорию провинции и обозначением мест возможного проживания иудеев, т.е. Иудеи как территории расселения евреев в Палестине.

*Нех. 11 – список, перечисляющий города расселения Иуды и Биньямина*

Список Нех. 11 указывает населенные пункты, где живут «сыны Иуды» и «сыны Биньямина» после восстановления стен и заселения Иерусалима при Артаксерксе I. «Сыны Иуды» жили в Кирыат-Арбе и «дочерях», Дивоне и «дочерях», Иекавцеэле и «дочерях», Иешуа, Моладе, Бет-Пелете, Хацар-Шуале, Беэр-Шеве и «дочерях»; Циклаге, Мехоне и «дочерях»; Эн-Риммоне; Цоре; Ярмуте; Заноахе; Адулламе и «их селениях»; Лахише и его полях; Азекке и «дочерях» (Беэр-Шевы до долины Хинном).

«Сыны Биньямина» поселились в Михмасе; Айе; Бет-Эль и «дочерях»; Анатоте; Нове; Анание; Хацоре; Раме; Гиттайме; Хадиде; Цевоиме; Невалла-те; Лоде; Оно (Ге-Харашим).

В списке указаны города, у которых были «дочери» (*банот*), то есть, возможно, зависимые хозяйства, подчиненные земли. Различия между городами с «дочерьми» и без них не совсем ясно: это может указывать на разницу в размерах поселений, различные функции или существование зависимых территорий.

Диана Эдельман при анализе списка строителей стены Иерусалима Нех. 3 отмечает, что в Нех. 3:12, Иерусалим описан также как имеющий «дочерей», т.е., как она считает, зависимые территории (Edelman 2014, 226). Мы не можем согласиться с этой интерпретацией, т.к. прямо из текста этого не следует. Стих, на который ссылается Эдельман, звучит так:

*«А рядом восстанавливали Шаллум бэн-Аллохейш, старший над половиной округа Иерусалима, он и дочери его»* (Нех. 3:12).

Так как в библейском иврите слово «город» женского рода, то если бы имелись ввиду «дочери» Иерусалима, в этом стихе использовалось бы местоимение «она» и местоименный суффикс женского рода в слове «дочери», который на русский переводится местоимением «его». Следовательно, текст выглядел бы так: *«старший над половиной округа, она и дочери её»*. Очевидно, что это не соответствует действительности и в оригинальном тексте имеются в виду «дочери» в прямом смысле слова: дочери старшего над округом Шаллума, который восстанавливал стену Иерусалима, а не зависимые от Иерусалима территории. Таким образом, Иерусалим нельзя отнести к городам с «дочерьми», т.е. с зависимыми территориями.

В список Нех. 11, среди населенных пунктов якобы занятых во время наместничества Нехемьи, включены девять городов в Негеве. Это стало основанием для широкого диапазона возможных датировок основного источника этого списка. Самую раннюю границу помещают в конце царского периода в 586 г. до н.э. Самую позднюю датируют Маккавейским периодом (II в. до н.э.), когда Негев, который был частью Идумеи, был подчинен Хасмоняями. Таким образом, источник, лежащий в основе Нех. 11, можно датировать где-то между 450 и 400 гг. до н.э. Если принять некритически данные списка Нех. 11 для составления границ провинции Йехуд, то получится довольно большая территория, простирающаяся от Кадеш-Барнеа на юге, до (Баал)-Хацора на северо-востоке, и Лода, Хадида и Оно на северо-западе прибрежной равнины и восточной границей по Мертвому морю и реке Иордан. Список городов Нех. 11 включает в себя ряд регионов, которые почти наверняка находились вне юрисдикции провинции, такие как Беэр-Шева и Лахиш. В отличие от списков Нех. 3 и Эзра 2 // Нех. 7, в список Нех. 11 включены одиннадцать поселений в Негеве и два поселения в южной Шефеле. С другой стороны, не указаны поселения в Иорданской долине, не обозначены Иерихон и Сенаа, хотя оба упоминаются в списках Нех. 3 и Эзра 2 // Нех. 7. При этом есть по-

селения в прибрежной равнине, вокруг Лода и Оно. Но самым интересным является почти полное отсутствие совпадения поселений, расположенных в пределах области Иуды, среди этих трех списков: единственный общий город Заноах, здесь и в Нех. 3:13. Ряд поселений списка Нех. 11 больше нигде не упоминаются в книге Эзры-Нехемьи, но встречаются в разных местах книги Иисуса Навина. Лестер Граббе на этом основании считает наиболее вероятным, что эти топонимы обозначают южные и западные границы Иудеи. Однако он отмечает, что, возможно, это попытка привлечь в качестве образца идеал книги Исхода (Grabbe 1998, 58). В свою очередь, Диана Эдельман отмечает, что список Нех. 11 ясно отражает границы бывшего Иудейского царства, которые можно реконструировать по истории Девтерономиста (книги Второзакония, 2 Царей и т.д. кроме Рут) (Edelman 2014, 226–228). Чарльз Картер видит в списке Нех. 11 идеализированный портрет Иудеи, который соответствует больше позднемонархической Иудее, чем восстановленной общине персидского периода. По мнению Картера, список Нех. 11 функционировал либо как индикатор поселений, в которые иудеи вернулись в годы после декрета Кира, либо поселения, в которые возвращаются репатрианты, имеющие реальные или вымышленные родственные связи, находящиеся или нет в границах провинции Йехуд (Carter 1999, 80–81). Следовательно, если и можно использовать данные списка Нех. 11 для определения территории Иудеи, то только Иудеи как территории расселения иудеев в Палестине. А еще более вероятно, что этот список описывает идеализированный портрет Иудеи, которая стремилась совпасть с расселением иудеев согласно книге Исхода, с одной стороны, и территорией Иудейского царства с другой.

Таким образом, список Нех. 11, перечисляющий города расселения колен Иуды и Биньямина, не может быть использован для определения административных границ персидской провинции Йехуд.

### *Нех. 3 – список строителей стен Иерусалима*

Последним списком, который содержит в себе упоминания поселений, является список строителей стен Иерусалима в Нех. 3. Композиционно список состоит из двух частей: люди, которые организовывали финансирование и строительство участков стены, и люди, которые организовывали и финансировали строительство ворот.

Эти части отличаются использованием разных формул относительно стены и ворот, которое позволяет заключить, что воротам придавалось большее значение (Lipschits 2012, 97).

Вопрос подлинности и датировки этого списка является дискуссионным. Так Лестер Граббе считает его подлинным, хотя и включенным в текст книги позже. Он отмечает, что, как говорится в тексте списка, многие восстанавливали стены возле своих домов, что тогда являлось значительной мотивацией для составления списка участников восстановления стены. Тенденция же указывать имена отцов и дедушек (что также скрупулёзно отмечалось



в списке) может свидетельствовать о легитимации семей, которые принимали участие в строительстве (Grabbe 1998, 154–155). Мордехай Коган, сравнил список Нех. 3 с надписями и документами из возведенного при Саргоне II ассирийского города Дур Шаррукин. Это позволило ему сделать вывод, что список Нех. 3 — это часть отчета Нехемьи о делах в провинции (Cogan 2006, 90). В то же время, израильский археолог Израиль Финкельштейн считает этот список выдумкой, т.к. не существует никаких археологических доказательств, что данные списка отражают реалии персидского периода, и датирует его 164–37 г. до н.э., т.е. хасмонейским периодом (Finkelstein 2008, 501–520). В свою очередь, Дэвид Уссишкин, проанализировав археологические свидетельства и доступные письменные источники, пришел к выводу, что после завоевания Вавилоном Иерусалима в 586 г. до н.э. город действительно был в значительной степени разрушен, а его население изгнано. По мнению Уссишкина, Нехемья обнаружил, что город в основном окружен старыми, массивными городскими стенами, все еще стоящими, но частично поврежденными или разрушенными. Стремясь возродить Иерусалим, Нехемья сначала решил восстановить городские стены. Эта акция имела не столько военный, сколько политический характер. Вполне возможно, что строительные работы были не более чем символическими, и поэтому неудивительно, что они не были обнаружены во время археологических исследований. План оживления и переселения большого города потерпел неудачу, и большинство его старых кварталов остались необитаемыми, а население сосредоточилось вокруг центральной части города Давида и района Храмовой горы (Ussishkin 2012, 125). Оед Липшиц (Lipschits 2012) также склоняется к тому, что список подлинный. По мнению Липшица, список Нех. 3 был составлен еще на этапе планирования восстановления стен Иерусалима: так ответственные лица закреплялись за определенными участками стены. Изначально этот список не входил в «мемуары Нехемьи», а хранился, вероятно, в храмовой канцелярии. Впоследствии список был вставлен редакторами в подходящее по сюжету место. Цель редактора была в том, чтобы подчеркнуть важность Нехемьи как человека, который инициировал и воплотил в жизнь проект, несмотря на трудности. Это было, в свою очередь, частью более широкой цели: показать строительство стен как важнейшее событие в процессе восстановления Иерусалима как религиозного (Knowles 2006, 77–105) и политического центра провинции и бесспорного центра для всех иудеев (Lipschits 2012, 97–98).

Таким образом, восстановление стен Иерусалима было важным политическим актом для иудейской общины. Участие в восстановлении стен — один из ключевых этапов в формировании иудейской общины в Палестине, а письменная фиксация персонального участия в восстановительных работах подтверждала важность данного предприятия. Обращает на себя внимание тот факт, что в списке Нех. 3 для ряда лиц указаны административные должности. Это говорит о том, что Нехемья в акте восстановления стен Иерусалима выступал не только как лидер иудейской общины, но и как персидский чинов-

ник. Следовательно, можно заключить, что те административные лица, которые фигурируют в списке Нех. 3 (*сар (хаиц)пелех* — начальник (полу)округа) непосредственно подчинялись власти наместника провинции Йехуд — Нехемьи. Это означает, что город, «начальник» которого принимал участие в восстановлении стен Иерусалима, можно считать территорией персидской провинции Йехуд. Так проявлялась власть наместника Йехуда, и подчинение его власти является признаком для включения города и его сельскохозяйственной округи в границы провинции. Таким образом, источником для определения территории провинции Йехуд является список строителей стен Иерусалима Нех. 3.

### Библиография

Выдрин А. Границы и население провинции Иудеи в персидский период (539–332 гг. до Р. Х.) согласно археологическим данным [в:] *Скрижали. Серия «Ветхозаветные исследования»*. Минск, 2013, вып. 6, с.37–71.

Aharoni Y. *The Land of the Bible: A Historical Geography*. Philadelphia: The Westminster Press, 1979.

Blenkinsopp J. *Ezra-Nehemiah: A Commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1988.

Blenkinsopp J. The Bible, Archaeology and Politics, or The Empty Land Revisited [in:] *Journal for the Study of the Old Testament*, 2002, vol. 27, no.2, p.169–187.

Bresciani E. Diaspora: C. Egypt, Persian Satrapy [in:] Davies W. D., Finkelstein L. (eds.) *The Cambridge History of Judaism: in 4 vols.: Vol.1: Cambridge*, 1984, p.358–371.

Carroll R. P. Deportation and diasporic discourses in the prophetic literature [in:] Scott J. M. (ed.) *Exile: Old Testament, Jewish, and Christian Conceptions*. Leiden, etc., 1997, p.63–85.

Carter C. E. *The emergence of Yehud in the Persian period: a social and demographic study*. Sheffield: Sheffield Acad., 1999.

Cogan M. Raising the Walls of Jerusalem (Nehemiah 3:1–32): the View from Dur-Sharrukin [in:] *Israel Exploration Journal*, 2006, vol. 56, no.1, p.84–95.

Dandamaev M. Eber-Nauri [in:] *Encyclopaedia Iranica*, vol. VII, Fasc.6, p.654–655, 1996. Online. 14.04.2020 <<http://www.iranicaonline.org/articles/eber-nari>>

Dandamaev M. The Diaspora. A: Babylonia in the Persian age [in:] Davies W. D., Finkelstein L. (eds.) *Cambridge History of Judaism: in 4 vols. Vol.1. L.: Finkelstein. Cambridge*, 1984, p. 326–341.

Edelman V. D. *The origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London: Routledge, 2014.

Eskenazi T. C. The structure of Ezra-Nehemiah and the integrity of the book [in:] *Journal of Biblical Literature*, 1988, vol. 107, no. 4, p. 641–656.

Finkelstein I. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah [in:] *The Journal for the Study of the Old Testament*, 2008, vol. 32, no. 4, p. 501–520.

Grabbe L. L. *An introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the Time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus*. London: T a. T Clark, 2010.

Grabbe L. L. *Ezra-Nehemiah*. London, New York: Routledge, 1998.

Havrelock R. The two maps of Israel's land [in:] *Journal of Biblical Literature*, 2007, vol. 126, no. 4, p. 649–667.

Hoglund K. The Achaemenid Context [in:] Davies Ph. R. (ed.) *Second Temple Studies. 1: Persian period*. Sheffield, 1991, p. 54–72.

Kessler J. The Diaspora in Zechariah 1–8 and Ezra-Nehemiah: The Role of History, Social Location, and Tradition in the Formulation of Identity [in:] Knoppers G. N. & K. A. Ristau (eds.).

*Как определить территорию Иудеи в персидский период (VI–IV вв. до н.э.)?*

*Community Identity in Judean Historiography. Biblical and Comparative Perspectives*, Winona Lake, 2009, p. 119–146.

Knowles M. D. *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora during the Persian Period*. Atlanta: Soc. of Biblical Lit., 2006.

Lipschits O. Nehemiah 3: Sources, Composition and Purpose [in:] Kalimi I. (ed.) *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*. Winona Lake, 2012, p. 73–100.

Redditt P. L. The Census List in Ezra 2 and Nehemiah 7 [in:] Kalimi I. (ed.) *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*. Winona Lake, 2012, p. 223–240.

Ussishkin D. Nehemiah's City Wall and the Size of Jerusalem [in:] Kalimi I. (ed.) *New Perspectives on Ezra-Nehemiah: History and Historiography, Text, Literature, and Interpretation*. Winona Lake, 2012, p. 101–130.

## Проблемы библейской критики в работах Н. М. Никольского<sup>1</sup>

На протяжении последних нескольких десятилетий среди российских и белорусских исследователей наблюдается устойчивый интерес к фигуре известного минского историка Н. М. Никольского (1877–1959). Опираясь на широкий круг опубликованных источников и не введенных ранее в оборот архивных материалов, ученые стремятся реконструировать основные этапы научной биографии данного специалиста, представив его вклад в формирование белорусской исторической науки (Евтухов 2015, 22–33; Малюгин 2017) и советской историографии древности (Крих, 2020, 34–55; Малюгин, 2016). Вместе с тем, исследовательская деятельность Н. М. Никольского как библеиста фактически выпадает из поля зрения современных специалистов, практически не обращавшихся к анализу его работ в области библейской критики (см., например, диссертацию московского автора М. Э. Михайкиной: Михайкина 2004, 22–30, 48–52). И хотя еще в советское время отдельные шаги в этом направлении были сделаны учениками и коллегами белорусского академика (Никольская 1970; Лившиц 1970, 56–68), их выводы, на наш взгляд, все же нуждаются в некоторых уточнениях и дополнениях, обусловленных как общими методологическими и концептуальными трансформациями современной историографии, так и существенным расширением источниковой базы проводимых изысканий. Принимая в расчет сказанное выше, в рамках настоящей статьи мы видели свою задачу в том, чтобы попытаться представить новые штрихи к общему интеллектуальному портрету Н. М. Никольского, охарактеризовав его вклад в библейскую критику.

Путь Н. М. Никольского как историка древности начался на рубеже XIX–XX вв., когда он окончил Московский университет с дипломом первой степени и по ходатайству известного историка-медиевиста П. Г. Виноградова был оставлен в его стенах для подготовки к профессорскому званию. Уже тогда молодой ученый, вероятно, под влиянием своего отца, М. В. Никольского (1842–1917), выпускника Московской духовной академии и приват-доцента Московского университета, нередко именуемого основоположником отечественной ассириологии (Коротков 2018), сделал свой выбор в пользу изучения истории Древнего Востока, а точнее Древнего Израиля. Недаром, как утверждал известный советский египтолог И. М. Лурье, именно под руководством М. В. Никольского в годы обучения в университете будущий белорусский академик изучал «древнееврейский язык, клинопись и библейскую критику» (Лурье 1940, 259). Однако, несмотря на то, что учителя Н. М. Никольского высоко оценили и его научные способности, и выпускное сочинение, написанное, по словам П. Г. Виноградова «с редкой для студенческого сочинения полнотой и самостоятельностью» (Цыганков, Наумов 2019, 136), закрепиться в университетской среде историку не удалось, и он даже не приступил к сдаче магистерских экзаменов.

<sup>1</sup> Исследование проводилось при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-09-41014.

Как указывал сам Н. М. Никольский в автобиографии, виной тому были «домашние обстоятельства и трудное материальное положение» (Крих 2020, 36), вынудившие его приступить к преподавательской работе в частной московской женской гимназии О. Ф. Протопоповой. Однако не только материальные затруднения, бывшие в начале XX в. широко распространенным явлением среди «оставленных», препятствовали интеграции будущего белорусского академика в московскую университетскую среду. По словам второй жены ученого Р. А. Никольской, основная причина заключалась в неприятии консервативными научными кругами выводов Н. М. Никольского, сделанных им в области библейской критики и существенно отличавшихся от богословского подхода к данным сюжетам (Никольская 2013, 262). Отчасти соглашаемся с подобной трактовкой, однако она, на наш взгляд, все же требует некоторых уточнений. Нельзя не обратить внимание на тот факт, что не менее значительный вклад в отдаление историка от научного сообщества внесла его революционная деятельность, ярко проявившаяся уже в период Первой русской революции, когда Н. М. Никольский сблизился с социал-демократами и участвовал в пропагандистской работе в качестве лектора Московского Комитета РСДРП(б) и автора публикаций в газетах «Борьба» и «Свечеч» (Евтухов 2015, 23). И хотя до Октябрьской революции Н. М. Никольский все же состоял в нескольких научных обществах, а в 1916–1917 гг. преподавал историю Древнего Востока в Нижегородском городском народном университете, вполне справедливым кажется вывод омского историографа С. Б. Криха о том, что в те годы будущий академик «был образцом левого интеллектуала, материалиста, как минимум горячо сочувствующего марксизму как политическому движению..., который смог получить некоторую трибуну, но не имел слишком больших шансов реализоваться в университетской науке» (Крих 2020, 38).

Названные обстоятельства, связанные с особенностями институционального положения Н. М. Никольского в 1900–1917 гг., безусловно, не могли не наложить существенный отпечаток на его научное творчество. Так, если говорить о библейских исследованиях, то до Октябрьской революции историк стремился в первую очередь познакомить отечественного читателя с новейшими достижениями зарубежной библейской критики. С этой целью им была основана специальная серия «Религия и церковь в свете научной мысли и свободной критики», в рамках которой в 1907–1908 гг. были опубликованы труды немецких либеральных протестантских теологов, таких как А. фон Гарнак или В. Вреде. В дальнейшем, в 1909 г., по инициативе Н. М. Никольского на русский язык была переведена работа Ю. Велльгаузена «Введение в историю Израиля», являвшаяся на Западе, как гласит предисловие редактора, «настойной книгой для всякого ученого и просто образованного лица, желающего познакомиться с Ветхим Заветом» (Никольский 1909, XXI). Популяризация достижений библейской критики осуществлялась Н. М. Никольским и благодаря публикации собственных работ, рассчитанных на широкий круг читателей. Так, и изданное им в сокращенном виде дипломное сочи-

нение «Иудея при Маккавеях и Асмонеях», и книга «Царь Давид и Псалмы», и очерки по истории Древнего Израиля, и статьи по раннему христианству, были адресованы образованной публике и, по замыслу своего создателя, должны были представить ее вниманию научную версию священной истории, «свободную от каких бы то ни было конфессиональных тенденций» (Никольский 1911, IV).

Однако было бы серьезной ошибкой рассматривать Н. М. Никольского в 1900–1917 гг. лишь как простого популяризатора или последователя немецких библеистов. Как отмечал сам историк в одном из изданий, протестантское богословие «посредством критической разработки ветхозаветной и новозаветной литературы хочет извлечь оттуда “вечное” и “всеобщее” и создать научно-обоснованную христианскую религию» (Никольский 1908, 7). Свою же задачу в данной области Н. М. Никольский определял совершенно иначе. Основываясь на классическом сциентизме XIX в. и уверовав в науку, которая, по его словам, должна проложить путь «царю вселенной — человеческому разуму» (Никольский 1908, 76), ученый изначально работал в русле позитивистской традиции, используя для анализа религиозных феноменов традиционные инструменты истории и филологии. Более того, сближение с большевиками и знакомство с «Капиталом» К. Маркса существенно обогатили инструментарий Н. М. Никольского, и уже в работе «Царь Давид и Псалмы» он склонялся в пользу исторического материализма, доказывая, что любая религия, в том числе религия евреев изучаемой эпохи, есть «плоть от плоти и кровь от крови тогдашнего социально-экономического быта» (Никольский 1908, 22). Правда, сделав подобные заявления, основное внимание в данном издании ученый все же сосредоточил на анализе источниковедческих сюжетов и «выяснении характера и времени происхождения псалмов», придя к выводу, что они представляют собой комплекс разнородных текстов, появившихся в разное время (Лившиц 1970, 56).

Положение будущего белорусского академика резко изменилось после Октябрьской революции. В 1918 г. он получил возможность преподавать в недавно открывшемся Смоленском университете и некоторое время даже возглавлял данное учебное заведение, а в 1922 г. он и вовсе переехал в Минск, где сделал блестящую университетскую и академическую карьеру, фактически встав у истоков белорусской исторической науки. В 1922–1926 гг. Н. М. Никольский являлся сначала заместителем декана, а потом деканом педагогического факультета Белорусского государственного университета (БГУ), в конце 1920-х – начале 1930-х гг. состоял в должности профессора того же факультета, в 1934 г. стал заведующим кафедрой истории древнего мира исторического факультета БГУ и, наконец, в 1937 г. возглавил Институт истории Академии наук БССР. Свидетельством официального признания заслуг Н. М. Никольского может являться тот факт, что он дважды награждался Орденом Ленина, орденом Трудового Красного знамени, медалью «За доблестный труд в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.» (Малюгин 2017, 98).

Вместе с тем, изменение статусных позиций отнюдь не сопровождалось сколько-нибудь решительной перестройкой научных взглядов Н. М. Никольского, хотя после переезда в Минск круг его исследовательских интересов существенно расширился за счет включения в него белорусской тематики. Тем не менее, если говорить об изучении библейских сюжетов, то в 1920-х – начале 1930-х гг. историк создал свои основные работы в данной области, в полной мере реализуя на практике те методологические принципы, которые были им сформулированы еще в дореволюционный период. Так, в октябре 1922 г., выступая на одном из торжественных собраний в БГУ, Н. М. Никольский вновь подчеркнул свою приверженность материалистическому подходу к изучению любой религии, настаивая на том, что она должна рассматриваться как социальное явление, изменяющееся вслед за трансформациями государства и общества (Никольский 1923, 39).

Следуя заявленному принципу, Н. М. Никольский подошел к изучению раннего христианства, попытавшись доказать, что Иисус являлся галилейским проповедником, образ которого был существенно искажен его последователями, увидевшими в своем учителе обещанного мессию. Причем если в своих первых трудах по данной теме, выпедших вскоре после революции, Н. М. Никольский опирался преимущественно на данные новозаветной традиции (Никольский 1918; Никольский 1922), то в статьях середины 1920-х гг. он постарался усилить представленную ранее аргументацию, обратившись к талмудическим свидетельствам о жизни Иисуса, которые, по его словам, так же подтверждали историчность Христа и свидетельствовали о множественных трансформациях его образа (Никольский 1925).

В области ветхозаветной критики Н. М. Никольский в первую очередь вернулся к анализу псалмов и, как справедливо отмечала Р. А. Никольская, попытался исследовать их литературную историю (Никольская 1970, 22). В целом, его замысел был более чем масштабен: ученый видел задачу историко-филологической науки в том, чтобы проследить историю каждого псалма, показав его первоначальное ядро и вскрыв последующие наслоения и переработки. Свой путь в этом направлении Н. М. Никольский начал с анализа тех псалмов, которые восходили к магической литературе. Прибегая к традиционным методам историко-филологической критики и приемам сравнительного религиоведения, белорусский исследователь действительно выделил различные приемы обработки первоначальной магической формулы (Никольский 1926).

Наряду с псалмами, в 1920-е гг. Н. М. Никольский обратился к анализу и других ветхозаветных текстов, таких как Пятикнижие и книги Пророков. Однако при работе с ними ученый ставил перед собой уже несколько иные задачи, стремясь на основании указанных текстов рассмотреть социально-экономические и политические процессы, протекавшие в Иудее. Так, исходя из данных Библии, он стремился проанализировать борьбу жречества и царской власти (Никольский 1924), положение и чаяния еврейского крестьянства (Никольский 1928), хозяйственный уклад древних евреев (Никольский

1929) и, наконец, эволюцию юридических норм на примере вопроса о предоставлении убежища (Никольский 1931). Одновременно Н. М. Никольский попытался наметить общие этапы эволюции иудейской религии, показав постепенный переход от политеизма к монотеизму (Никольский 1974).

Как неоднократно отмечали исследователи, названные труды Н. М. Никольского получили теплый прием и в отечественной, и в зарубежной науке (Лурье 1940, 261) и сыграли важную роль в развитии советской историографии. Отчасти соглашаясь с данным тезисом, мы, однако, все же рискуем утверждать, что он нуждается в определенной корректировке, в силу того, что, несмотря на внешнее признание заслуг Н. М. Никольского, его положение в рамках формирующейся советской марксистской исследовательской традиции было непростым. Как убедительно показал современный исследователь С. Б. Крих на примере советской историографии Древнего Востока, если в начале 1930-х гг. Н. М. Никольский был одной из ключевых фигур в данной области, то к концу этого десятилетия он оказался в статусе полупериферийного ученого, проиграв в «битве» за определение характера древневосточных обществ В. В. Струве (Крих 2020, 51).

Во многом схожая эволюция, на наш взгляд, была характерна и для Н. М. Никольского как библеиста. Так, если в начале 1930-х гг. к нему неоднократно обращалось руководство Государственного антирелигиозного издательства с просьбой высказать экспертное мнение по той или иной работе (Абрам Борисович Ранович 2018, 75–82), то в 1940-е гг. его рецензия на работу Р. Ю. Вишпера о происхождении раннехристианской литературы не была принята к печати журналом «Вопросы истории» (Метель 2019). Более того, для области библейских исследований статус советского *марксистского* «классика» на рубеже 1930–1940-х гг. был закреплен за А. Б. Рановичем — выпускником Киевского университета, чей путь в науку оказался еще более долгим и тернистым, чем путь самого Н. М. Никольского. Однако именно его монографии о древнееврейской религии и раннем христианстве, вышедшие из печати незадолго до войны, в глазах современников стали первыми подлинно марксистскими исследованиями данных сюжетов (Ранович 1937; Ранович 1941).

Безусловно, подобная ситуация требует объяснения, особенно если принять в расчет тот факт, что редактором монографии А. Б. Рановича «Очерк истории древнееврейской религии» оказался именно Н. М. Никольский, и он же опубликовал в качестве введения к ней большую статью, призванную подвести итоги изучения истории Древнего Израиля в мировой науке (Никольский 1937). Полагаем, что в данном случае, как и в рамках полемики с В. В. Струве, Н. М. Никольский проиграл еще одну «битву». Дело в том, что на протяжении 1920-х – 1930-х гг. в советской антирелигиозной, а затем и научной литературе в качестве марксистских утвердились идеи представителей «мифологической школы», настаивавших на том, что вся евангельская история является выдумкой, в то время как Н. М. Никольский стоял на позициях их оппонентов — сторонников исторического подхода к библей-



ским персонажам и сюжетам (Метель 2012, 55–57). Как мы уже говорили ранее, Н. М. Никольский, в отличие от своих советских коллег, стремился не «разоблачать» библейские «мифы», а отыскивать в религиозных текстах следы материальной жизни прошлого и былых социальных конфликтов, тем самым, реконструируя «подлинно научную» историю Древнего Израиля или первых христианских общин, лишённую сверхъестественного элемента. Следуя в русле немецкой либеральной протестантской мысли XIX – начала XX вв., белорусский учёный полемизировал с конфессиональным подходом к ветхо- и новозаветной истории, продолжая свои изыскания дореволюционного периода. Однако если в рамках православной Российской империи его выводы могли звучать радикально, то в условиях атеистической советской России их радикализм был недостаточным. Недаром, одна из популярных брошюр Н. М. Никольского, опубликованная им уже в годы развернувшейся в СССР «культурной революции» – согласно определению Ш. Фицпатрик (Fitzpatrick, 1978) – вызвала серьезные нарекания рецензента, посчитавшего ее совершенно устаревшей даже на уровне терминологии, а потому просто не пригодной для массового читателя (Искринский 1932). И, вероятно, в чем-то нам придется согласиться с автором данной рецензии: действительно, эта работа Н. М. Никольского была выполнена в традициях дореволюционной просветительской литературы, а не советской антирелигиозной пропаганды, что в условиях «безбожных пятилеток» уже было недопустимо.

Подобная ситуация только усугублялась тем, что в 1930-е – 1940-е гг. белорусский учёный, погруженный в анализ общих проблем древневосточной истории и занятый подготовкой учебной литературы для средней школы (Как Сталин критиковал 2004, 6), практически отказался от дальнейшей разработки библейской истории. В результате те статьи и монографии, которые были им опубликованы еще в 1920-е гг., ни по форме, ни по содержанию, ни по общей тональности, просто не могли сыграть роль марксистских метанарративов, в которых в конце 1930-х гг. нуждалась формировавшаяся советская историография. Обратим внимание хотя бы на тот факт, что несмотря на то, что Н. М. Никольский был прекрасно знаком с наследием К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина (Абрам Борисович Ранович 2018, 90–97), которое, как мы помним, он начал изучать еще в 1900-х гг., его специальные труды по проблемам библейской истории в большинстве своем не содержали ссылки на сочинения «классиков». Однако если в 1920-е гг. это еще не считалось «прегрешением», то в конце 1930-х гг. невнимание к «авторитетам» могло вызвать серьезные нарекания на работу ученого. А между тем Н. М. Никольский и в своей «программной» статье 1938 г. обошел молчанием вклад К. Маркса и Ф. Энгельса в изучение библейской литературы (Никольский 1938).

Таким образом, завершая данное исследование, мы приходим к выводу, что фигура Н. М. Никольского занимает особое место в истории отечественной библеистики. Выполняя в дореволюционный период преимущественно функцию популяризатора достижений немецкой науки о Библии, на наш взгляд, учёный создал свои основные научные труды в данной области

в 1920-е гг., попытавшись предложить свое прочтение марксистского материалистического подхода к религиозным феноменам. Однако к концу 1930-х гг. его идеи оказались не созвучны основному направлению развития советской марксистской мысли, постаравшейся более прямолинейно заявить о влиянии базиса на надстройку и признать мифологический характер библейских сюжетов. Именно поэтому он не стал основоположником советского марксистского подхода к изучению библейских текстов, хотя и сохранил за собой статус исследователя, стоявшего у истоков советской науки о Библии.

### Библиография

Абрам Борисович Ранович: Документы и материалы: Сост., предисл. и примеч. А. И. Клюева, О.В. Метель; ред. С. Б. Крих. Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2018.

Евтухов О. И. Кафедра истории древнего мира и средних веков БГУ. К 80-летию создания. Минск: Изд-во Бел. гос. ун-та, 2015.

Искринский М. И. Рец. на: Никольский Н.М. Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история [в:] *Антирелигиозник*, 1932, №№5–6, с.57–59.

Как Сталин критиковал и редактировал конспекты школьных учебников по истории (1934–1936 годы) [в:] *Вопросы истории*, 2004, №6, с.3–30.

Коротков П. А. Библейское наследие «отца русской ассириологии» М. В. Никольского [в:] *Сборник трудов кафедры библеистики Московской духовной академии*. М., 2018, вып.5, с.20–31.

Крих С. Б. Другая история: «Периферийная» советская наука о древности. М: Новое литературное обозрение, 2020.

Лившиц Г. М. Очерки историографии библии и раннего христианства. Минск: Вышэйшая школа, 1970.

Лурье И. М. К юбилею акад. Николая Михайловича Никольского [в:] *Вестник древней истории*, 1940, №3–4, с.259–262.

Малюгин О. И. В поисках советского Иловайского (из истории критики учебника по истории древнего мира Н.М. Никольского в 1933–1934 годах) [в:] *Югра, Сибирь, Россия: политические, экономические, социокультурные аспекты прошлого и настоящего*. Нижневартовск, 2016, с. 243–248.

Малюгин О. И. Николай Михайлович Никольский: организатор исторической науки в Беларуси [в:] *Интеллектуальная элита Беларуси. Основоположники белорусской науки и высшего образования (1919–1941)*. Минск, 2017, с. 98–107.

Метель О. В. Советская модель изучения первоначального христианства (1920–1990-е гг.). Омск: Полиграфический центр КАН, 2012.

Метель О. В. «... убить Вишпера»: рецензия Н. М. Никольского на монографию Р. Ю. Вишпера «Возникновение христианской литературы» (М.; Л., 1946) [в:] *Мир историка: историографический сборник*. Омск, 2019, вып. 12, с.400–432.

Михейкина М. Э. Российская библеистика: от зарождения до возрождения. Историографический очерк. М., Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004.

Никольская Р. А. Воспоминания. Харьков: Права людини, 2013.

Никольская Р. А. Н. М. Никольский — основоположник научной критики Ветхого Завета в русской и советской историографии [в:] *Вопросы истории древнего мира и средних веков*. Минск, 1970, с. 18–48.

Никольский Н. М. Введение к русскому изданию [в:] *Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля*. СПб.: Тип. Ю.Н.Эрлих, 1909. С. XI–XXII.

Никольский Н. М. Древний Израиль: популярные очерки по истории евреев в научном освещении. М.: Тип. «Мир», 1911.

- Никольский Н. М. Еврейские и христианские праздники, их происхождение и история. М.: Атеист, 1931.
- Никольский Н. М. Иисус и первые христианские общины. М.: Денница, 1918.
- Никольский Н. М. Иудейские монархомахи VII в. [в:] *Новый Восток*, 1924, № 5, с. 289–294.
- Никольский Н. М. Мировой и социальный переворот по воззрениям раннего христианства. М.: Мир, 1922.
- Никольский Н.М. Мотивы крестьянского мессианизма в пророчестве VIII в. [в:] *Ученые записки Института истории РАНИОН*. М., 1928, т. 7, с. 15–35.
- Никольский Н. М. Н. Морозов о евреях, Палестине и библии [в:] *Антирелигиозник*, 1933, № 2, с.45–48.
- Никольский Н. М. Некоторые основные проблемы общей и религиозной истории Израиля и Иуды [в:] *Ранович А.Б. Очерк истории древнееврейской религии / под ред. Н.М. Никольского*. М.: ГАИЗ, 1937, с. III-LXXXIV.
- Никольский Н. М. Политеизм и монотеизм в еврейской религии [в:] *Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии*. М.: Мысль, 1974. с.38–147.
- Никольский Н. М. Проблемы критики библии в советской науке [в:] *Вестник древней истории*, 1938, № 1, с. 30–44.
- Никольский Н. М. Происхождение юбилейного года. [Б.м.]: [б.и.], 1931.
- Никольский Н. М. Религия как предмет науки. Минск: Белтрестпечат, 1923.
- Никольский Н. М. Следы магической литературы в книге псалмов [в:] *Труды БГУ*, 1926, № 12, с. 64–81.
- Никольский Н. М. Следы примитивных хозяйственных форм в библейских легендах [в:] *Труды БГУ*, 1929, № 23, с.13–32.
- Никольский Н. М. Талмудическая традиция об Иисусе [в:] *Труды БГУ*, 1925, №7, с.138–161.
- Никольский Н. М. Царь Давид и псалмы. СПб.: Тип. Ю.Н.Эрлих, 1908.
- Ранович А. Б. Очерк истории древнееврейской религии. М.: ГАИЗ, 1937.
- Ранович А. Б. Очерк истории раннехристианской церкви. М.: ГАИЗ, 1941.
- Цыганков Д. А., Наумов П. Ю. Ученики П. Г. Виноградова [в:] *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер.II: История. История Русской Православной Церкви*, 2019, вып.89, с.115–147.
- Fitzpatrick Sh. (ed.) *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931*. Bloomington; London: Indiana University Press, 1978.

## Источники

Публикация А.Замойского и В. Пичукова

**«...Наше место не здесь, не отсюда придет спасение еврейского народа». «Гехолуц» в БССР: Документы (часть 2)**

*Начало в т. 6(11)*

*Представленная публикация документов посвящена одной из массовых еврейских молодежных организаций (движений) — «Гехолуц» (Гехалуц, ХеХалуц, Гехалуц, Гехолуц, с иврита букв. — «первопроходец», «пионер»). В его название легла цитата из воспоминаний члена речичской ячейки Ноаха Гантмана (док. №8). По мнению составителей именно эта фраза ярко отражает желание сионистской еврейской молодежи возродить свою страну, реакцию на трудности, с которыми пришлось столкнуться, а также мотивацию на выезд в Эрец-Исраэль.*

### ДОКУМЕНТЫ 1922 г.

#### № 11

**Секретное сообщение Гомельской губернской ЧК в губернский комитет РКП(б) об активизации деятельности сионистских группировок**

г. Гомель  
16 февраля 1922 г.

Сов. Секретно.

За последнее время поступают к нам жалобы из мест, что Укомы не обращают должного внимания на деятельность сионистских группировок, а последние, меж тем, пытаются захватить важные посты в госуд[арственных] учреждениях и т.д., как это имело место в г. Почепе, где ПЦ (ЕСДРП) одно время захватили все ответственные посты в Упрофбюро <...>

А потому Секр[етный] Отдел Гом[ельской] Губчека просит Губком напомнить Укомам о необходимости и важности немедленной борьбы с евр[ейскими] антисоветским группировками<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В начале 1922 г. в Гомеле была арестована районная конференция Гехолуца. В конце июля были проведены аресты активных участников сионистского движения по всей Гомельской губернии. По воспоминаниям Мордехая Морица следствие по делу арестованных делегатов вел следователь Ленгоцкий. Возможно, речь идет о следователе ГПУ Ланцевичком (см. док. №104, 131). При повторном переводе с иврита на русский фамилия могла искажаться. В дальнейшем этот чекист работал Москве. По воспоминаниям М. Морица он допрашивал арестованных сионистов (Мы начинали еще в России: воспоминания 1983, 375).

Также необходимо развить в этой области усиленную агитационную кампанию.

Нач – СОЧ [Подпись]

Нач – СО [Подпись]

Сотрудник 2-гр[уппы] СО [Подпись]

ГАООГО ф. 1, оп. 1, д. 1371, л. 59. Подлинник

№ 12

**Циркуляр Гомельской губернской евсекции РКП(б)  
в Центральное бюро евсекции при ЦК РКП(б) и всем уездным евсекциям  
о скорейшем предоставлении сведений о действующих еврейских  
социалистических группах**

г. Гомель

4 марта 1922 г.

Секретно  
Циркулярно

По имеющимся в Губбюро сведениям, в последнее время усилилась в Гомельской губ[ернии] работа еврейск[их] мелкобуржуазных, сионистских, клерикальных организаций, а также различных культурных кружков, имеющих чисто политическую, сионистскую окраску. Борьба против этих группировок — должна вестись самым решительным образом.

Для того чтобы правильно руководить и поставить эту работу, евсекция при Губкоме должна быть всесторонне информирована о том, какие организации, группировки и фракции действуют на местах, в чем выражается их работа, имеют ли они влияние на еврейские рабочие массы и т.д.

Губком предлагает всем Укомам в 5-ти дневный срок со дня получения сего циркуляра сообщить в Губевсекцию следующие сведения:

1) Какие имеются в В / уезде\* еврейские социалистические группировки, их численность, в чем выражается их работа.

2) Какие имеются еврейские буржуазные группировки (сионисты, цепре-сионисты\* и др.), их численность, содержание их работы, влияние на массы и т.д.

3) Какие имеются религиозные организации и учреждения (ешиботы<sup>2</sup>, хедеры<sup>3</sup>, союзы прихожан и т.д.).

4) Имеются ли кружки «Макабби», «Гехолуц», спортивные и другие культурные кружки.

Губком указывает на то, что в условиях новой эконом[ической] политики антирелигиозная пропаганда может иметь больший, чем до сих пор, успех

<sup>2</sup> Иешивы.

<sup>3</sup> Хедер — еврейская религиозная начальная школа.

даже на отсталые слои рабочих и поэтому борьба против религиозных предрассудков и их распространения должна вестись систематически.

После получения ответа на данный циркуляр, Вам будет послан план работы в этой области.

Секретарь Губкома [Подпись]  
Секретарь Губевсекции [Подпись]

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 25, л. 197-197 об. Подлинник. Рукопись.**

---

\* сокращение от «Вашем уезде».

\*\* так в тексте

### № 13

#### **Из протокола совещания при секретариате евсекции Гомельского губкома РКП(б) о состоянии евработы и необходимости борьбы с сионистскими группировками в Гомельской губернии**

г. Гомель  
12 марта 1922 г.

<...>

2. О евработе в Гомельской губ[ернии] – тов. Кипер.

<...>

С полученных сведений видно, что повсюду развивается клерикализм и сионистские группировки, грозящие вылиться в массовое движение, начинается также в некоторых пунктах оживление правого «Бунда»<sup>4</sup> и «Поалей-Цион». Борьба против клерикализма и сионизма со стороны парторганизаций не ведется, по крайней мере, здесь об этом ничего не известно. Наоборот, во многих уездах Соворганы дают возможность клерикальным и сионистским организациям под различными фирмами легализоваться.

#### ПОСТАНОВИЛИ:

- а) Информацию принять к сведению.
- б) Согласиться с тем, что в настоящее время не следует стремиться к проведению широкой массовой работы, а ограничиться более узкой систематической работой на предприятиях, профсоюзах и т.д.

---

<sup>4</sup> Бунд (Всеобщий союз еврейских рабочих в Литве, Польше и России) — еврейская социалистическая партия в Российской империи, позже в советских республиках, Польше и США. После установления советской власти руководство Бунда в России в 1920 г. раскололось на «правых» и «левых». Представители правого крыла под давлением советских властей эмигрировали. Странники «левого» крыла в 1921 г. ликвидировали эту партию и частично влились в ряды РКП (б). В дальнейшем бывшие члены Бунда подвергались «партийным чисткам», многие были репрессированы (Бунд 2010, 17).

в) Поставить перед Губкомом вопрос о выделении необходимых работников для евработы в Гомеле и по губернии.

г) Сговориться с Горрайкомом о вливании в ячейки, где работают евр[ейские] рабочие, т.т., могущих выступать на евр[ейском] языке.

<...>

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 25, л. 195. Подлинник.**

#### № 14

**Из отчета бюро евсекции при Мозырском уоке КП(б)Б о оживлении сионистского движения и борьбе с группой «Гехолуц» в м. Петрикове.**

г. Мозырь

Май 1922 г.

<...>

В последнее время мелко-буржуазия и лавочники в связи с НЭП подняли свои головы, а их идеологи – клерикалы и Сионистские группировки – свои голоса. <...>

«МАКАБИСТЫ» проявляют признаки жизни, но Бюро Евсекции совместно с КСМ пресекают все их предприятия. Закрыт клуб Спорта, который находился под их руководством, влиянием, и организовали спортивный кружок из членов КСМ. Также мы срывали предполагаемое ими Спортивное выступление в м[естеч]ке Каленковичах<sup>5</sup> в день «Лаббуймер»<sup>6</sup>. <...>

В провинции НЭП влияет всюду. Не только хедера, но и Гебреистские школы существуют<sup>7</sup>. В Петрикове работает «Гехолуц». Бюро инструктировало ячейки КСМ как вести с ним борьбу. <...>

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 66, л. 22. Подлинник.**

#### № 15

**Из протокола №10 заседания бюро евсекции при Мозырском уоке КП(б)Б о положении в местечках и о деятельности сионистских групп в м. Петрикове**

г. Мозырь

15 июня 1922 г.

<...>

СЛУШАЛИ:

1. Информация о положении в местечках, населенных евреями.

<sup>5</sup> Калинковичах.

<sup>6</sup> Имеется в виду еврейский праздник «Лаб-Боймер», день весны и возрождения.

<sup>7</sup> Школы с преподаванием на иврите.

а). Копаткевичи — тов. Рашкес. Большинство еврейского населения занимается торговлей. Политических группировок на еврейской улице нет. Если б были работники, можно вести культурную работу среди еврейской молодежи. Большим влиянием пользуется местный раввин. Необходимо открыть еврейскую школу.

б). м. Лельчицы — тов. Гитлин. Сто еврейских семейств. Большинство занимается торговлей. Молодежь сионистски настроена.

в). Туров и Петриков — тов. Окунь. В Турове до 400 еврейских семейств. Занимаются спекуляцией и контрабандой. Имеется 30 еврейских рабочих в кожевенном производстве и 20 в лесопилке. Имеется почва для работы. Политических группировок нет. Существовавшая Еконистская<sup>8</sup> организация распалась. Имеется еврейская Советская школа, которая работает удовлетворительно.

2. В Петриково свыше 400 еврейских семейств, 70% торгуют, остальные кустарники\*. Их экономическое положение шаткое. Их законкуррирует кооперация. Имеются Сионистские группировки, как: Макобисты, Гехолуцкане.\*\*\* Приняты меры через ПУ и ячейку КСМ для их выявления. Имеется еврейская Советская школа и детский очаг<sup>9</sup>. «Векер» и «Эмес»<sup>10</sup> распространяются по 5 экз.

**ПОСТАНОВИЛИ:**

Информацию принять к сведению.

1) Просить Уком указать комячейке о необходимости обратить внимание на работу среди еврейского населения.

2) Использовать прикрепленных товарищей к волкомячейкам для еврейской работы.

3) При укреплении волисполкомов партийными товарищами — в местностях, населенных евреями, назначить товарища для использования его на еврейскую работу.

4) Распространять еврейскую прессу.

<...>

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 66, л. 16. Подлинник.**

---

\* так в тексте, имеется в виду ЕКО.

\*\* имеются в виду кустари (ремесленники)

\*\*\* так в тексте.

<sup>8</sup> Имеется в виду ЕКО — Еврейское колонизационное общество, еврейская филантропическая организация, была создана в Лондоне в 1891 г. Одной из задач было оказывать содействие колонизации Аргентины евреями из Восточной Европы.

<sup>9</sup> Официальное название детских садов.

<sup>10</sup> «Дер Эмес» (идиш — «Правда»), советская еврейская газета на идиш. С 7 марта 1918 г. выходила в Петрограде (под названием «Вархайт»), а с 7 августа 1918 г. — в Москве. С 7 января 1921 г. по март 1930 г. «Эмес» являлся органом Центрального бюро Евсекции при ЦК РКП(б) -ВКП(б), с 1930 г. — органом Совета национальностей ЦИК СССР. Издание газеты было прекращено в январе 1939 г. в рамках изменений в советской национальной политике.



№ 16

**Из отчета Гомельского губернского исполнительного комитета VI губерньскому съезду Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов о ликвидации организации «Маккаби» в г. Гомеле**

г. Гомель  
ноябрь 1922 г.

Декабрь 1921 г. –

<...>

Губернский военный комиссариат.

<...>

По губернии распускаются все национальные спорторганизации, которых насчитывается 6, что в Гомеле уже проделано и еврейская национальная спорт-организация, бывший «Маккаби», под наименованием «Молот» сам себя ликвидировал, а «1-й спортклуб» распущен. <...>

**Отчет Гомельского губернского исполнительного комитета VI Губерньскому Съезду Советов Рабочих, Крестьянских и Красноармейских депутатов. Декабрь 1921 г. – ноябрь 1922 г. Гомель, 1922, с.136.**

№ 17

**Воспоминания Цви Кутмана «Ярцевская коммуна» о деятельности мозырских халуцим в г. Ярцево**

1922 г.

Национально настроенная молодежь в нашем городке Мозырь, расположенном на берегу Припяти в Минской губернии, отличалась прочными связями с движением Гехалуц и стремлением в Эрец-Исраэль. Несмотря на преследования со стороны властей и евсекции, участники движения были сплочены вокруг подпольного центрального комитета Гехалуца. Проводились беседы по вопросам сионизма, передавались отрывочные сведения из Эрец-Исраэль и т. п. Однако, главного — профессиональных трудовых навыков, необходимых для строительства еврейской родины — у нас не было<sup>11</sup>. И так, на одной из наших встреч, проводившихся по указаниям центра, было решено, что все члены организации должны немедленно приступить к овладению каким-либо ремеслом. Дело стало продвигаться, ребята устраивались на разные работы. Я работал полдня у извозчика, сочувствовавшего идеям сионизма. Родители смотрели на это, как на детскую игру, и не мешали мне. Мы же чувствовали, что приближаются важные события.

<sup>11</sup> Одна из причин этого было то, что зачастую еврейская молодежь в условиях военных лет и в годы НЭПа не обучалась навыкам ремесленного труда. Многие родители в условиях жесткой конкуренции видели бесперспективность профессии ремесленника. Земледельческий труд не был популярен среди евреев бывшей черты оседлости. К занятию сельским хозяйством прибегали скорее из-за безысходности, когда не оставалось возможности прокормить семью другим путем (торговлей, ремеслом и т.д.).

На одной из встреч ранней весной 1922 года мы были обрадованы неожиданным известием, поступившим из центрального комитета Гехалуца: нам выделили несколько мест для прохождения хахшары вдали от нашего местечка. Это известие укрепило нашу веру в себя, мы как будто сразу стали взрослее.

На хахшару нас отправилось девять человек. Двенадцать километров до местечка Калинковичи мы проехали в телеге, потом сели на поезд, который повез нас через Смоленск в Ярцево, к месту назначения. Для большинства из нас это была первая долгая поездка по железной дороге, для некоторых — первое расставание с домом.

Ярцево оказалось маленьким городком, в котором строились дома для работников железной дороги и мастерских по ремонту вагонов и паровозов. Благодаря господину Блоху, главному инженеру этих мастерских, предприятие превратилось в место хахшары будущих олим<sup>12</sup>, и сюда центральный комитет Гехалуца направлял своих кандидатов<sup>13</sup>. По прибытии нам показали наше жилье: несколько товарных вагонов, переведенных на боковые ветки. Недалеко от вагонов был маленький домик, служивший нам кухней и столовой. В домике не было никакого санитарного оборудования, воду нужно было носить издалека.

Тяжело было приспосабливаться к новым условиям, но молодая энергия и стремление к производительному труду на земле предков помогли нам примириться с лишениями и терпеть все неудобства. Чувствовали мы себя хорошо, потому что товарищи нам попались хорошие — в мастерских работали энтузиасты со всех концов России и Украины. Все знали, для чего приехали, и вскоре мы стали одной большой и сплоченной семьей.

Председателем местного комитета Гехалуца был Иехуда Каганович, человек энергичный и привлекательный. Под его влиянием мы решили немедленно приступить к изучению иврита, что считалось частью хахшары. Участники движения, знавшие иврит, превратились в «учителей», и им было поручено провести принятое решение в жизнь. Как только кто-нибудь переходил на другой язык, слышался немедленный окрик Менахема Посвитменского (сейчас Уриэли): «Товарищи, иврит!» Сначала, конечно, говорили на ломаном иврите с примесью русского и идиш, но со временем мы стали, к нашей радости, говорить исключительно на иврите, на котором проводились и общие беседы и собрания.

Наша группа насчитывала более шестидесяти юношей и девушек, разных по характеру, привычкам и образованию. Возраст тоже был неодинаков, он колебался от семнадцати до двадцати пяти лет. Несмотря на это, отношения между нами были сердечными и дружескими; мы старались облегчить друг другу трудности перехода к физическому труду.

В рамках большой группы существовали более мелкие объединения — земляков или родственников. Так объединились, например, выходцы из Мо-

<sup>12</sup> Олим (иврит) — еврей-репатрианты в Эрец-Израиль.

<sup>13</sup> В Ярцево переместился центр сельскохозяйственного обучения халуцим «Мишмар хаВолга», ранее действовавший в Саратове.

зыря, Ромен,<sup>14</sup> Саратова. Обычно нас называли Ярцевской группой, хотя было у нас и официальное название: «Трудовой отряд имени И. Х. Бреннера»<sup>15</sup>. У нас был выборный комитет, но связями с дирекцией предприятия и центральным комитетом Гехалуца заведовал Иехуда Каганович. К сожалению, ему не довелось быть среди строителей Эрец-Исраэль: он был арестован и сослан, и с тех пор его следы затерялись<sup>16</sup>.

Наш образ жизни привлек нескольких молодых людей из самого Ярцева, которые вошли в нашу группу и примкнули к движению. За организацию работы отвечал комитет; при приеме каждого нового члена определялись его физические возможности, в зависимости от которых он назначался на те или иные виды работ. Часто те, кто получал легкую работу, были недовольны и требовали себе работу потяжелее. Иехудит Волобельская, девушка маленького роста и хрупкого телосложения, с большой настойчивостью требовала послать ее именно на разгрузку кирпичей. Члены группы относились с уважением ко всякой работе, не брезговали и домашним хозяйством.

Главным местом нашей работы было депо для паровозов и вагонов. Происходило расширение предприятия, и нужно было снести внутренние стены депо; вся работа была выполнена нашими товарищами, обломки вывозили на тачках. Оставалось убрать последнюю помеху — ряд шести- или семиметровых деревянных столбов, прикрепленных к полу; бетоном сверху столбы соединялись большой балкой, концы которой были закреплены в стене. По расчетам начальства, разборка столбов требовала несколько дней. Один из наших товарищей предложил обвязать середину балки веревкой и одним усилием развалить все сооружение; так мы и сделали. Один конец веревки обвязали вокруг балки, за другой взялись ребята и с криками «Эй-оп, эй-оп» стали тянуть. Балка сдвинулась, столбы покачнулись и рухнули. Для нас это было настоящим праздником. Такие праздники, впрочем, случались нередко; мы убедились, что выполняем любую работу в кратчайший срок — таково было и мнение старых рабочих в мастерских. Наш труд высоко ценили, а мы были горды тем, что работаем не хуже русских. Тяжелой задачей, с которой мы так и не справились, было приготовление пищи: среди нас не было поваров и кухарок. Еда, которую мы варили в жестянках, была невкусной и пахла дымом — последнее, впрочем, было для нас чем-то вроде приправы.

Дни бежали быстро, и вскоре пришло время готовиться к алие. Мы разделились на мелкие группы и установили порядок отъезда. По решению центрального комитета Гехалуца группы формировались путем жеребьевки без

<sup>14</sup> г. Ромны, Сумская область, Украина.

<sup>15</sup> Бренер Йозеф Хаим (псевдоним Дж. Хевер), (1881-1921) — ивритоязычный писатель, один из основателей современной литературы на иврите, критик, переводчик. Родился в бедной еврейской семье в Полтавской губернии, получил традиционное образование. Некоторое время жил в г. Гомеле, где опубликовал свой первый рассказ «Буханка хлеба», позже в 1901 г. издал сборник коротких рассказов. В 1909 г. эмигрировал в Палестину, где занимался литературной деятельностью.

<sup>16</sup> Каганович Иегуда был членом «Народно-трудового Гехолуца». За свою деятельность подвергся репрессиям со стороны властей. В 1929 г. был сослан на Урал, а затем в Сибирь. Последнее письмо, отправленное им г. Тобольск датировано 1934 г. Дальнейшая судьба неизвестна.

права требовать пересмотра. Наши ребята приняли известие с радостью; с нетерпением мы ждали сигнала к отправке. Через некоторое время первая группа выехала в Батум, чтобы оттуда добираться до Эрец-Исраэль. Товарищи, оставшиеся в Ярцеве, ждали своей очереди, но напрасно — чуда не произошло. Неожиданно группа еврейских рабочих стала в глазах властей нежелательным элементом; некоторых из нас вызвали на допрос.

Центральный комитет Гехалуца, бывший начеку, немедленно дал нам указание покинуть Ярцево. Мы разъехались по разным местам. Некоторых все же арестовали и отправили на следствие в Смоленск. Среди арестованных были: Зеев Бенин, Израиль Минц<sup>17</sup>, Цимерман и Яня Аронов. Я с несколькими другими ребятами из Мозыря отправился в Киев, где с помощью местной ячейки Гехалуца нам удалось устроиться на сельскохозяйственную работу вне города. На этом закончилась наша плодотворная работа в Ярцеве, продолжавшаяся почти год. Связь между членами группы не прервалась, мы поддерживали ее и в Эрец-Исраэль. Ярцевский период совместной работы, завязавшиеся между нами отношения дружбы, доверия и взаимопомощи, — все это дало нам силу и желание продолжать борьбу, оставаясь верными своей цели.

**Мы начинали еще в России: (воспоминания) / Сост. И. Эреза. Под общ. ред. И. Минца. Иерусалим: Б-ка Алия, 1983, с. 121-125.**

1923 г.

№ 18

**Из доклада-отчета члена ЦБ евсекции при ЦК РКП(б)  
тов. Марии Фрумкиной<sup>18</sup> о ее поездке по партийной командировке  
в г. Гомель**

Январь 1923 г.

СОВЕРШЕННО СЕКРЕТНО.

За тот краткий промежуток времени, какой я могла уделить этому делу\* в бытность мою в Гомеле, я могла просмотреть его только самым беглым

---

<sup>17</sup> Минц Израиль Борисович (1900 – ?) работал на заводе пищевой промышленности в Смоленске. Был арестован Смоленской губчека 22 марта 1923 г. по обвинению в участии в нелегальной организации «Гехолуц». Был освобожден в связи с прекращением дела.

<sup>18</sup> Фрумкина Мария (псевдоним — Эстер, в девичестве Малка Лифшиц), (1880– 1941?) — деятель революционного движения, публицист. Родилась в Минске в еврейской купеческой семье. Училась в Минской женской гимназии, на Бестужевских высших женских курсах в Петербурге, в Берлинском университете. Примкнула к социал-демократическому кружку, затем стала членом Бунда. Занималась вопросами еврейского образования. После Февральской революции 1917 г. в Минске была избрана членом ЦК Бунда. С 1921 г. Фрумкина была руководительницей еврейской секции Коммунистического университета национальных меньшинств Запада им. Ю Мархлевского в Москве. В период 1925–1936 гг. ректором этого учебного заведения. Была арестована в годы Большого террора. Умерла в лагере в районе Караганды.

образом. Но и этот беглый просмотр убедил меня в том, насколько обоснованы возражения против легализации деятельности «Гехолуц».

1). Вопреки утверждениям представителей «Гехолуц» о беспартийном характере их организации, дело содержит целый ряд указаний на теснейшую связь и взаимодействие между всеми формами сионистского движения и «Гехолуц», как одной из них. Участие делегатов «Гехолуц» во всемирной конференции «Гехолуц» и во всемирном конгрессе сионистов<sup>19</sup>; признание ими для себя обязательными постановления сионистского конгресса; участие в сборах «Национального фонда» (имеется характерный документ о сдаче сборов Цеирей-цион); получение от общесионистской организации финансовой поддержки; ведение работы по перевозке в Палестину единственно через соответствующие сионистские органы — все это подтверждается данными «Дела». Но этого мало. Повсюду — и в центре, и на местах, работа «Гехолуц» переплетается с работой всех политических (цеирей-цион, сионисты-социалисты, алгемейне сионисты и др.) и культурных (Тарбут<sup>20</sup>, Макаби) организаций сионизма. Один пример: в Белоруссии назначена районная конференция «цеирей-цион»\*\*. Минский комитет «Гехолуц» предлагает Унечскому комитету<sup>21</sup> «Гехолуц» делегировать своего члена, в то же время состоящего членом «цеирей-цион», для участия в этой конференции. Тарбут посылает инструктора на места, местная организация «Гехолуц» получает об этом извещение от своего центра с предложением воспользоваться его указаниями. На организуемую в июле 1922 года в Гомеле конференцию «Гехолуц» приглашаются представители всех перечисленных выше организаций. Таких фактов масса. Обмен представителями, выступление друг у друга с докладами, предписание центра «Гехолуц» об обязательности вступления членом «Гехолуц» в состав «Макаби» — все это достаточно ярко рисует в какой степени «Гехолуц» вплетен в общую ткань сионистской организации.

2). Но еще более интересны данные о партийном составе самого «Гехолуц». В Гомеле «Гехолуц» состоит из «Цепре-Цион», сионистов-социалистов и алгемейн-сионистов, в Рогачеве из 13 членов, только три беспартийных, в Могилеве — 5 сионистов-социалистов и 5 беспартийных, в Хойниках 9 сионистов-социалистов и 14 беспартийных и т.д. «Гехолуц» есть по внешности [неразборчиво. — Сост.] якобы невинная оболочка для политических антисоветских группировок, в рамках которой они проводят свою пропаганду вообще и проповедь шовинизма в частности (в деле имеются рукописные и гектографированные журналы этих организаций, выходящие нелегально в Бобруйске, Петрограде, Гомеле, представляющие яркие образы крайнего национализма). Неудивительно, что пленум райком «Цеирей-Цион» предлагает

19 Имеется в виду Двенадцатый конгресс в Карлсбаде (Карловы Вары) в 1921 г.

20 Тарбут (с иврита — культура) — еврейская светская просветительно-культурная организация. В период между двумя мировыми войнами благодаря её деятельности была создана сеть светских образовательных учреждений на иврите в странах Восточной Европы, прежде всего в Польше, а также Румынии и Литве.

21 г. Унеча (центр Унечского района Брянской области) до 1926 г. входил в состав Гомельской губернии.

товарищам в тех пунктах, где нет организаций «Гехолуц», взять на себя инициативу создания такой организации.

3). Ряд данных, заключающихся в Гомельском «деле», свидетельствует о систематической работе по контрабандному перебрасыванию за границу, упоминания об эмиграционных бюро, нелегально транспортирующих гехолуцианцев за границу — в Мозыре, Турове, Одессе, Симферополе, Баку, Подолии. Упоминается цифра 600-700 человек, провезенных в Палестину. Ведется непрерывная переписка с центром на эту тему, представляются списки намеченных к переброске, выдаются удостоверения и командировки. Такие данные относятся и к самому последнему времени (ноябрь 1922 г.). Член организации, живущий в Минске, сообщает: «Моя работа состоит в том, что я помогаю перейти или переехать». Имеются расчеты стоимости нелегального переезда через разные пограничные пункты. Есть указания об отдельных пунктах: из Гомеля провезено 12 человек, из Бобруйска 7 чел., из Хойник — 6 чел., из Журавичей — 2 человека. Имеется переписка из Лоева, Калинковичей и пр. — все о визах, удостоверениях, списках отъезжающих и т.д. Из Чаус пишут о маршрутах для эмигрирующей группы — Бессарабия, Батум, Тифлис, Баку. В Батуме у английского консула устраиваются визы на Константинополь через сиониста — по одному показанию служащего у консула. Характерно при этом, среди других требований, предъявляемых отъезжающим — требование знания древнееврейского языка<sup>22</sup>, без которого «алие» (условный термин для отъезжающих в Палестину) невозможно.

4). Чрезвычайно интересны данные дела, характеризующие повседневную работу организации, формы ее работы. Мы уже представляли в ЦК данные об «Американских гехолуц», свидетельствующие о подготовке военных оккупационных отрядов. Тов. Бройде передавал, что «Гехолуц» отрицает существование цитировавшейся нами американской брошюры. Оказывается, что эти темы затрагивали и русских «гехолуцианцев». В деле упоминается о спорах на тему о военной подготовке, о необходимости подготовить отряды для охраны Палестины, о батальонах защиты Иерусалима. Конференция 1919 года решает взять на учет всех военных гехолуцианцев. В дальнейшем рекомендуется использовать КОМАНДНЫЕ КУРСЫ и ВОЕННЫЕ АКАДЕМИИ. Рекомендуется использовать и ТЕЛЕГРАФНЫЕ КУРСЫ. Используются связи в самых разнообразных пунктах для сосредоточения там своих членов, как, например, Ярцево, Смоленск[ой] губ.

**Интересны указания на железную дисциплину, царящую в «Гехолуц», на большую централизованность и осведомленность центра. Достояния внимания разветвленность организации. В «деле» имеются материалы из целого ряда пунктов Гомельской губ., даже в самом маленьком местечке «Корма»\*\*, где всего пять членов, получают все циркуляры, письма, материалы из центра. В десятках местечек, где РКП не ведет решительно никакой работы, идет регулярная жизнь этих организаций, происходят собрания, ведутся сношения с центром, с соседними губерниями.**

<sup>22</sup> иврит.

5. Любопытна вся терминология партийных документов, характерная для подпольной организации. Условные термины («илии» — буквально восхождение<sup>23</sup>, обозначает переезд в Палестину, «Гахшор»\*\* — подготовка, указания ЦК «не следует говорить громко о тайных делах» (письмо от 10/III-21 года), разные конспиративные приемы, нелегальные собрания, совещания, конференции, проживание по подложному паспорту — все это свидетельствует о том, что деятели «Гехолуц» имели все основания скрывать свою работу от Советской власти. И это несмотря на фактически легализованное существование, на получавшееся сплошь и рядом содействие неосведомленных центральных и местных советских органов.

Среди материалов «дела» имеются данные и о «Макаби». Между прочим, в одном документе приведена статистика этой организации по Гомельской губ. По этим данным оказывается, что число членов «Макаби» по Гомельской губ. равнялось:

1917 г.	1918 г.	1919 г.	1920 г.	1921 г.
486 ч.	524 ч.	1273 ч.	1432 ч.	671 ч.

Надо сопоставить эту цифру со всеми данными, неопровержимо свидетельствующими о том, что все это обилие кличек прикрывает одну и ту же организацию, тесно связанную с Антантой, глубоко антисоветскую организацию всемирного сионизма, чтобы понять, какую организованную силу буржуазия имеет в лице всех этих группировок в Советской России».

Выписка верна:

Пом[ощник] Секретаря ЦК Евсекции при ЦК РКП (Львовский)

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 25, л. 65-65 об. Подлинник.**

\*имеется в виду делопроизводство местного ГПУ.

\*\*так в тексте.

### № 19

#### Протокол №48 заседания бюро Гомельского губкома РКП(б) об эмиграции из пределов Гомельской губернии

г. Гомель  
28 февраля 1923 г.

#### СЛУШАЛИ:

№729. Об эмиграции из пределов Гомельской губернии — Брахман.

<sup>23</sup> Имеется в виду алия.

ПОСТАНОВИЛИ:

1. Признать, что наблюдающийся за последние месяцы значительный рост эмиграции из пределов губернии только в части своей объясняется устранением препятствий, ранее совершенно закупоривших эмиграцию, а в другой части, объясняется слишком сильным налоговым нажимом на мелких кустарей со стороны Финорганов, коммунотдела и недостаточно правильным к ним подходом Профсоюзов.

2. Считать массовую эмиграцию кустарей явлением нежелательным.

3. Отметить, что наряду с легальной, имеется в значительном количестве и нелегальная эмиграция, организуемая сионистскими организациями через сеть специальной тайной агентуры.

4. Считать необходимым ослабление налогового нажима на кустарей. Фракции ГИК разработать соответствующие мероприятия с Губфинотделом и Губкоммунотделом, которые в недельный срок осуществить.

5. Фракции ГСПС принять все меры по полному изжитию уже изживающихся за последнее время методов излишнего экономического нажима к кустарям. Этой линии строго придерживаться всем коммунистам, союзным работникам. Кустарям-одиночкам<sup>24</sup> не навязывать рабочих.

6. По отношению к кустарям-одиночкам, не эксплуатирующим чужого труда, советским и проф[союзным] органам иметь подход как к трудовому советскому элементу.

7. Евсекции и Агитпропу Губкома на страницах еврейской и общей печати и в устной агитации широко разъяснить беспочвенность эмиграции и все неблагоприятные условия, ожидающие выезжающих в Палестину.

Евсекции и Евобщесткому более подробно подобрать и изучить материалы и данные об эмиграции.

8. Одновременно фракции ГИК заняться вопросом работы мелких предприятий (главным образом, мельниц, сданных в аренду и в значительной степени закрытых, благодаря высоким арендным ставкам). Принять меры, чтобы те мелкие предприятия, от которых могла бы быть польза, не стояли.

9. Предложить ГПУ обратить большое внимание на борьбу с тайной эмиграцией, в частности, с тайными агентами, приняв все меры к разоблачению и привлечения их к ответственности.

Верно: Тех[нический] секретарь Губкома (подпись)

Управделами Губкома (подпись)

С подлин[ным] верно: Управделами Горрайкома [Подпись]

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 25, л. 27. Заверенная копия.**

<sup>24</sup> Кустарь-одиночка — ремесленник, не входящий в производственный коллектив (производственную артель), мог работать в собственной мастерской или на дому (т.н. «надомник»). Евсекция и советские кооперативные органы стремились организовать ремесленников в производственные артели, а также в общества кустарей.



№ 20

**Из протокола Гомельского губернского еврейского партийного совещания  
о плане партийной работы среди еврейского населения в связи  
с усилением влияния сионистов**

г. Гомель  
27 марта 1923 г.

<...>

СЛУШАЛИ: — Доклад Губбюро Евсекции о плане Евпартработы — Кипер.

<...>

В отношении Политпросвет и культурработы до сих пор очень мало было сделано и, таким образом, представили возможность всяким антисоветским группировкам господствовать на евр[ейской] улице, там, где работа проводится, сионизм не имеет никакого влияния.

<...>

ПОСТАНОВИЛИ:

<...>

2. Отметить признаки усиления националистических настроений среди евр[ейских] мелко-буржуазных масс, кустарей и т.д. в связи с развитием эмиграции; усиление работы сионистских организаций молодежи, а также сохранившееся во многих местах, а в особенности в местечках, влияние и власть клерикализма.

<...>

СЛУШАЛИ: Доклад Евбюро Губоно — Кантор.

<...>

ПОСТАНОВИЛИ:

<...>

4. Принимая во внимание, что учителя евр[ейских] школ местечек являются, главным образом, сионистами и другими антисоветскими элементами, которые из-за отсутствия контроля часто используют школы для укрепления сионистских и клерикальных позиций, считать необходимым во всех местечках иметь корреспондентов Евбюро. В качестве корреспондентов использовать лояльных учителей там, где таковые имеются, в других случаях — отдельных коммунистов и профуполномоченных.

5. Считать нецелесообразным расширение в текущем году сети еврейских школ, несмотря на отсутствие таковых во многих крупных местечках. Важнейшей задачей ближайшего периода считать укрепление существующих школ, обеспечение их подходящим педагогическим персоналом и очистить школы от сионистских и реакционных учителей.

6. Евбюро решительно не допускать организацию школ, никаких — дневных или вечерних на древнееврейском языке. Считать, что они неизбежно являются опорным пунктом сионизма и возрождения хедеров.

<...>

РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 25, л. 7-11. Подлинник.

№ 21

**Протокол №23 заседания бюро Гомельского губкома РКП(б) об усилении работы с еврейским населением в связи с активизацией сионистов**

г. Гомель  
2 апреля 1923 г.

СЛУШАЛИ: Доклад о Губсовещании евработников.\* — тов. Кипер.

**ПОСТАНОВИЛИ:**

1. Отметить совершенно инертное отношение ряда Укомов (Клинцы, Новозыбков, Климовичи, Чериков) к ранее данным Губкомом директивам о евработе. Считать подобное отношение недопустимым. Указать Укомам, что в результате недостаточного внимания в эту сторону в последнее время в местечках среди мелкой буржуазии и беднейшего населения значительно усилилось влияние еврейских реакционных элементов, раввинов, клерикалов, сионистов и т.д. Предложить всем Укомам уделять больше внимания этой работе и выделить, согласно прежним директивам, товарищей, ответственных за эту работу.

2. Дополнение, внесенные Губсовещанием к плану работы, подтвердить.

3. Инструкторам Губкома при выездах на места уделять соответствующее внимание и евработе. Время от времени выезжать на места работникам Евсекции.

4. Провести в ближайшее время необходимые меры по окончательной ликвидации хедеров.

5. Учитывая наличие среди еврейского учительства сионистских настроений, Губоно и Губевсекции обратить большее внимание на еврейские школы.

6. Вопрос о ведении культработы на еврейском языке разрешить в Коллегии Агитпропа.

Верно: Тех[нический] Секретарь Губкома [Подпись]  
ЦБ Евсекции ЦК РКП\*  
Препровождается для сведения\*  
Управдел Губкома [Подпись]

РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 25, л. 3. Заверенная копия.

---

\*Написано от руки «Евсекции».

№ 22

**Из отчета о деятельности бюро евсекции при Мозырском уоке КП(б)  
Б за период с 1 марта по 15 апреля 1923 г. с информацией о росте  
эмигрантских настроений среди еврейского населения уезда**

г. Мозырь  
15 апреля 1923 г.

после

<...>

В результате всех мартовских кампаний выявилась привязанность и настроение еврейской рабочей массы в сторону к Компартии и Советской Власти. Обратное явление среди мещанства, мелкой буржуазии и лавочников. Здесь заметно влияние инструкторов разных заграничных организаций. Своим посещением уезда, минуя Мозырь, вносят брожение в умы еврейского населения о Палестине. В самом городе некоторые из трудовых элементов, а большинство из нетрудовых, эмигрируют в Америку и Палестину. Бюро принимает меры к разоблачению провокаторского значения агитации об эмиграции. <...>

**РГАСПИ ф. 445, оп. 1, д. 66, л. 83. Подлинник.**

№ 23

**Сообщение еврейского отдела Наркомнаца РСФСР еврейскому  
подотделу Гомельского губернского отдела национальностей о тяжелом  
положении еврейских эмигрантов на Кавказе, желающих выехать в  
Константинополь**

г. Москва  
22 мая 1923 г.

Евотдел Наркомнаца<sup>25</sup> получил сведения о тяжелом положении еврейских эмигрантов и беженцев из Западной России, очутившихся на Кавказе. Эмигранты сидят по несколько месяцев в Тифлисе и Батуме в надежде выбраться в Константинополь, куда попадают лишь немногие за неимением разрешения на выезд от русских властей и вследствие трудности получения турецкой визы. Эти эмигранты на Кавказе голодают и страдают от заразных болезней. Не лучше положение и тех, которые очутились в Константинополе. Дальше двигаться оттуда они не могут и тоже страдают от голода и болезней.

<sup>25</sup> Наркомат по делам национальностей РСФСР — государственный орган по осуществлению советской национальной политики. Один из первых наркоматов, действовал с октября 1917 г. по апрель 1924 г. Имел сложную громоздкую структуру. Работа некоторых отделов дублировалась. Среди прочих национальных отделов действовал еврейский. В его обязанность входили вопросы, связанные с положением еврейского населения.

Евотдел НКН просит Вас широко осведомить об этом еврейскую массу и принять меры к прекращению этого движения еврейских эмигрантов на Кавказ.

Врид. Зам[еститель] Завевотделом (Гольдберг)  
Секретарь [Подпись] (Розенберг)

ГАГО ф. 1442, оп. 1, д. 3, л. 88-88 об. Подлинник.

**№24**

**Из протокола №13 заседания бюро евсекции при Гомельском губкоме РКП(б) о легализации в РСФСР организации «Гехолуц» и необходимости выделения комсомольского работника для борьбы с ней.**

г. Гомель  
26 мая 1923 г.

<...>  
СЛУШАЛИ: Доклад Губбюро Евсекции РКСМ. — тов. Нускольтер.  
<...>

Кипер: — Положение евр[ейской] работы Комола тяжелое<sup>26</sup>. У нас нет планомерности, нет даже плана работы среди кого работать и нет органа, который бы руководил этой работой. Тов. Нускольтер ничего не говорил об организации «ГЕХОЛУЦ», которая теперь легализована ЦК и, безусловно, воспользуется этим для расширения своего влияния на евр[ейскую] молодежь. Здесь необходимо вести с ним упорную борьбу. Необходимо выделить постоянного работника для евсекции Комола. <...> Без евр[ейских] работников на местах борьбы с клерикализмом (хедерами и т.д.) и националистическими организациями не будет. <...>

ГАООГО ф. 1, оп. 1, д. 2278, л. 22. Подлинник.

**№25**

**Протокол №32 заседания бюро Гомельского губкома РКП(б) об активизации организации «Гехолуц» и усилении борьбы ГПУ с контрреволюционными и антисоветскими организациями**

г. Гомель  
23 июня 1923 г.

Сов. секретно.

СЛУШАЛИ: №634. Доклад Губотдела ГПУ — тов. Ремизов.

**ПОСТАНОВИЛИ:**

1. В общем, политическое состояние губернии признать устойчивым и состояние аппарата ГПУ в общем удовлетворительным

<sup>26</sup> Речь о работе комсомольской организации с еврейской молодежью.

2. Считать, что отсутствие в Гогпу\* данных о работе и пребывании на территории губернии контрреволюционных и антисоветских организаций происходит не от действительного отсутствия их, а от несовершенства аппарата. Считать необходимым усиление работы Гогпу в этом направлении.

3. Отмечая продолжающееся расширение сектантского движения по губернии, охватывающее значительные слои деревни, предложить органам ГПУ усилить работу по выявлению их работы и наблюдению за ними.<...>

4. Отметить, что эмиграция из пределов губернии имеет прежние в общем размеры и что нелегальная эмиграция по-прежнему занимает в ней значительное место. Считать необходимым принятие со стороны ГПУ более решительных мер в сторону выявления ячеек, организующих подпольную эмиграцию и борьбы с ними.

5. Отметить, что происшедшая легализация еврейских буржуазных организаций «Гехолуц» и друг[их] создала почву для усиления и распространения их работы в тех именно слоях еврейской бедноты и мелкой буржуазии, где советская власть и РКП не в состоянии противопоставить свою организацию и агит[ационную] деятельность. Считать неправильным принятое решение о легализации. Просить ЦК пересмотреть этот вопрос. Отметить, что подобным образом создается фактически привилегированное положение еврейской буржуазии в сравнении с другими группами.

6. ГПУ принять меры к усилению своего осведомления и связи у меньшевиков. В ближайшее время провести ряд мер по более быстрому разложению остатков соц[иалистических] антисов[етских] партий.

7. Отметить имеющиеся улучшения в положении работников ГПУ, хотя оно еще хуже положения работников учреждений и предприятий, переведенных на хоз[яйственный] расчет. Стремиться к дальнейшему улучшению материального положения работников Гогпу.

Верно: Тех[нический] Секретарь Губкома [Подпись]  
[Печать Гомельского губкома РКП(б)]

ГАООГО ф.2, оп. 1, д.338, л. 58. Заверенная копия.

\*так в тексте Губернское ОГПУ.

№ 26

**Секретный документ ЦК КП(б)Б «Отдельные моменты нелегальной деятельности Гомельского районного комитета Гехолуц и результаты таковых»**

г. Минск  
1923 г. \*

Строго секретно.

1) Гомельский Районный Комитет распространяет свою деятельность не только в Гомельской губ[ернии], но и в Мозырском и Могилевском Округах

и части Брянской губ[ернии]. На всей этой территории насчитывается 30 отделений.

2) Руководит этой деятельностью партия 2-го Интернационала Ц-С. (Ц-Ц.)<sup>27</sup> в лице Уполномоченного ЦК Ц-С Зингерова, который одновременно является Уполномоченным ЦК Гехолуц по Гомельской губ.<sup>28</sup>

3) Районный Комитет проводит работу по подготовке НЕЛЕГАЛЬНОЙ ЭМИГРАЦИИ своих членов в Палестину. Эта работа проводится в строжайшем секрете даже от своих рядовых членов. Уже намечено человек 50 для эмиграции нелегально. В целях извлечения средств для отправки неимущих членов Гехолуц, — Гехолуц дает возможность попасть в Палестину буржуям за выгодную плату.

4) Гомельский Районный Комитет проводит определенную организационно-воспитательную работу среди сионистской молодежи, сгруппированной в ор[ганиза]ции ГАШОМЕР-ГАЦОИР (бывш[ий] Маккаби и бывш[ие] скауты), откуда вербуются живой материал для ор[ганиза]ции Гашомер-Гацоир, при чем кооптированы для работы в Районном Комитете Гехолуц Голодец Герц, который является начальником Северо-Западного Окружного Штаба Гашомер-Гацоир.

5) В каждом отделении организованы кружки по изучению древнееврейского языка, истории сионизма и т.п., проводятся собрания ор[ганиза]ции, на которых ставятся доклады политического характера о сионистском мировом движении. В своих докладах на подобных ор[ганиза]циях по вопросам о значении Сионизма и Гехолуц пред[седатель] РК Зингероу расхваливает МАКДОНАЛЬДА<sup>29</sup> и 2-й ИНТЕРНАЦИОНАЛ<sup>30</sup>, указывая, что на Англо-Русских переговорах будет поставлен вопрос о положении сионизма в России, указывая также, что ЦК Палестинского Профсоюза ведет переговоры со 2-м Интернационалом о вступлении во 2-й ИНТЕРНАЦИОНАЛ, отмечая при этом: «Что и тогда и Российский Гехолуц будет желтым». В докладах нападают на РК. Коммунистов называют разбойниками и бандитами, возбуждают ненависть против отдельных представителей власти у рядовых членов, издеваются над палестинской секцией Коминтерна, указывая, что она насчитывает всего 18 человек и никакого значения в Палестине не имеет.

Вообще масса гехолуцианская воспитывается в узко-националистическом и явно антисоветском духе. Необходимо отметить, что под легальной ширмой Гехолуц группируется, оформляется и организовывается

<sup>27</sup> Имеется в виду ССП.

<sup>28</sup> Подробнее о Зингерове Льве Айзиковиче см. документ №29.

<sup>29</sup> Макдональд Джеймс Рамсей (1866-1937) — один из основателей и лидеров лейбористской партии Великобритании. Активный деятель 2-го Интернационала. В 1924 г. и в период 1929-1931 гг. занимал пост премьер-министра Великобритании.

<sup>30</sup> 2-й Интернационал (Социалистический интернационал) — международное объединение социалистических рабочих партий, созданное в Париже на 1-м конгрессе в июле 1889 г. Большевики в противовес реформистскому социализму Второго интернационала (соглашение с буржуазными правительствами) создали Коммунистический интернационал (Коминтерн или 3-й интернационал).

вся еврейская крупная и мелкая буржуазия, не скрывающая свое недовольство к Сов[етской] Власти и в меньших городах и местечках, где слаб советский и партийный аппарат, они распространяют свое влияние на кустарную и в некоторой степени рабочую молодежь.

Благодаря тому, что они имеют возможность представить работу своим членам ор[ганиза]ции, не имеющим профессионального стажа и не состоящим на учете Биржи Труда в своих мастерских, замечается тяга в Гехолуц со стороны кустарей и даже рабочих.

О причинах, побудивших ЦК Гехолуц поднять вопрос о легализации, Зингеров на собрании ор[ганиза]ции указывает следующее: что другого исхода не было, ибо существовать в России нелегально вещь невозможная и поэтому вынуждены были изменить внешний устав, но в сущности Гехолуц остался верным своим старым идеям.

Следует отметить, что активные руководители на местах настроены в пользу правого Гехолуца (руководимого партией Ц-ц.<sup>31</sup>), но решили ждать результатов Всероссийского съезда Гехолуц.

Наряду с легальной анкетой Гехолуц, печатанной с разрешения НКВД, существует особая анкета по регистрации партийности членов организации.

**НАРБ ф. 4п, оп. 1, д. 1245, л. 113-113 об. Подлинник.**

---

\*документ не датирован.

\*\*рукопись, подчеркнуто в тексте.

#### № 27

### **Циркулярное секретное письмо Бобруйского укома КП(б)Б «Всем местечковым ячейкам Бобруйского уезда» об идеологической борьбе с организацией «Гехолуц»**

г. Бобруйск  
7 августа 1923 г.

Циркулярное письмо.  
СЕКРЕТНО.

**ДОРОГИЕ ТОВАРИЩИ.**

За последнее время в уезде (местечках) наблюдается довольно большой рост еврейских национальных организаций. Таковыми являются кружки «Гехолуц», которые под маркой организаций физической культуры скрывают сионистское (национал-шовинистическое) существо, контрреволюционное в условиях Советской Республики. «Гехолуц» — национальная еврейская организация чрезвычайно вредна; вред усугубляется тем, что она имеет

---

<sup>31</sup> Цеирей-Цион

связь со своими центрами, кончая Москвы и доходя до нацеворганizations<sup>32</sup> в Палестине. «Гехолуц» старается проникнуть со своим вредным влиянием в школы нацменьшинств, вызывая у учащихся национально-шовинистические настроения и нанося большой ущерб учебно-воспитательному делу.

Исходя из сказанного, Уком предлагает Вам установить за «Гехолуц» бдительный надзор, ведя с ним идейную борьбу путем объяснения населению всей вредности ее работы для трудящихся масс. При обнаружении же «Гехолуц» и других евнацорганизаций немедленно давать о них сведения в ГПУ, высылая помимо эти сведения в Уком.

С коммунистическим приветом

П/п. Секретарь Укома (Каменштейн) Секретарь Евсекции (Кроненберг)

Верно: Секретарь Евсекции [Подпись] (Кроненберг)

ГАООГО ф. 623, оп. 1, д. 1, л. 74. Заверенная копия.

## № 28

### Устав Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц», утвержденный Народным Комиссариатом Внутренних Дел РСФСР 22 августа 1923 г.

#### I. ЦЕЛЬ

§1. Всероссийская Трудовая организация «ГЕХОЛУЦ» ставит своей целью оздоровление экономической структуры еврейских масс, путем привлечения их к производительным отраслям и коллективистическим формам труда и участия путем личного, чуждого всякой эксплуатации труда, в строительстве трудового центра в Палестине, как месте концентрации еврейских трудящихся масс, в полном соответствии с социально-экономическими интересами последних.

§2. Для достижения этой цели Гехолуц соответственно государственным задачам экономического возрождения СССР:

а) содействует организации сельскохозяйственных коллективных хозяйств, производственных и рабочих артелей, кооперативов и их объединений;

б) посылает своих членов для работы в советские хозяйства, существующие коллективные хозяйства, огородные артели, государственные и промышленные предприятия и производственные мастерские, а также на агрономические, сельскохозяйственные и профессионально-технические курсы, в специальные школы и другие учебные заведения;

в) устраивает курсы, лекции, экскурсии, библиотеки и чтения;

г) издает периодические и непериодические органы печати, поддерживает непосредственную связь с еврейскими и нееврейскими

<sup>32</sup> национальных еврейских организаций.



трудовыми организациями и вступает в сношения с руководящими органами производственных союзов.

## **II. СОСТАВ ОРГАНИЗАЦИИ.**

§3. Членами организации могут быть все лица обоего пола не моложе 18 лет, не эксплуатирующие чужого труда, признающие устав организации, подчиняющиеся всем постановлениям ее руководящих органов и осуществляющие в своей личной жизни трудовые принципы.

§4. Прием новых членов производится Комитетом открытым голосованием, простым большинством голосов.

§5. Выбытие из числа членов производится либо по личному желанию выбывающего, либо по постановлению двух третей членов организации, при чем исключение в последнем случае может производиться лишь при наличии со стороны исключаемого лица порочащих организацию или противоречащих ее основным целям поступков или уголовно наказуемого деяния.

§6. Списки членов организации к началу каждого года представляются в Народный Комиссариат Внутренних Дел.

## **III. ОРГАНИЗАЦИЯ И УПРАВЛЕНИЕ ДЕЛАМИ ГЕХОЛУЦА**

§7. Делами организации ведают: а) Съезд Гехолуц, б) Центральный Комитет, в) областные, районные, губернские и г) местные комитеты.

§8. Все вопросы во всех центральных и местных органах Гехолуца решаются открытым голосованием, и принимаются простым большинством голосов, за исключением случаев особо предусмотренных в уставе.

### *А. Съезд Гехолуц*

§9. Высшее руководство организацией принадлежит Съезду представителей отделов «Гехолуца».

§10. Очередные съезды созываются ежегодно. Их время и место устанавливаются Центральным Комитетом. Нормы представительства на Съезд следующие: каждые 15—25 членов посылают одного делегата; 25—60 двух; 60—100 трех; каждые дополнительные 100 еще одного.

§11. Экстраординарные Съезды созываются: а) по настоянию двух третей членов Центрального Комитета, б) по требованию двух третей отделов Гехолуц.

§12. К предметам деятельности Съезда относятся: а) обсуждение и решение дел по важнейшим вопросам организации, б) распространение и утверждение отчетов и смет, в) разрешение вопросов об изменении и дополнении устава, г) избрание членов Центрального Комитета и Ревизионных Комиссий.

### *Б. Центральный Комитет*

§13. Центральный Комитет избирается Всероссийским Съездом, перед которым он отчетывается и несет ответственность за свои действия.

§14. Центральный Комитет руководит деятельностью отделов, районных Комитетов и проводит в исполнение постановления Съезда. Между прочим: а) ведет точную регистрацию отделов и членов; б) подготавливает специалистов по разным отраслям хозяйства; в) направляет отдельных членов и целые группы, как для подготовки, так и для организации работ; и г) принимает все меры к развитию и укреплению организации на всей территории Советской Федерации и ведает подготовкой съездов, конференций и проч.

§15. Центральный Комитет имеет право непосредственно или через своих уполномоченных заключать всякого рода сделки и договоры, приобретать и отчуждать имущества, а равно искать и отвечать на суде.

§16. Центральный Комитет избирается на один год. Досрочные перевыборы Центрального Комитета могут быть произведены по требованию двух третей отделов. В случае невозможности созвать Всероссийский Съезд полномочия Центрального Комитета продолжают до следующего съезда.

### *В. Районные Комитеты*

§17. Районные Комитеты учреждаются в пунктах, служащих центром известного района. Количество районов и их границы определяются съездом или Центральным Комитетом.

§18. Районный Комитет — числом членов не менее трех избирается на съезде представителей отделов районов и утверждается Центральным Комитетом.

Примечание: Там, где созыв районного съезда по тем или иным причинам невозможен, члены районного комитета временно назначаются Центральным Комитетом.

§19. Районный Комитет действует согласно инструкциям и директивам Центрального Комитета и является исполнительным органом последнего.

§20. В круг функций Районного Комитета входит: а) организация района; б) обслуживание его инструкторами, литературой и информацией; в) учет товарищей; г) организация центров профессионально-технической и сельскохозяйственной подготовки и ведение коллективных хозяйств; д) оказание содействия пунктам к приведению в исполнение распоряжений и постановлений съездов Центрального Комитета; е) всяческое содействие Центральному Комитету и поддержание постоянной связи с районом.

### *Г. Местные Комитеты*

§21. В каждом пункте, где насчитывается не менее десятка членов Гехолуца, организуется местный отдел.

§22. Во главе местного отдела стоит комитет от трех до пяти лиц, избираемый на общем собрании отдела.

§23. Срок полномочий комитета устанавливается общим собранием членов местного отдела, но не дольше чем на один год. Перевыборы могут иметь место по требованию половины количества членов отдела, по инициативе Комитета или по требованию Центрального Комитета.

§24. Местный Комитет исполняет распоряжения Центрального Комитета и Районного Комитета и ежемесячно отчитывается перед ними.

§25. Общие собрания членов местного отдела устраиваются не реже двух раз в месяц или: а) по решению Комитета, б) по требованию одной трети членов отдела.

§26. Общие собрания считаются полномочными при наличии одной трети всех фактически находящихся в данное время в пункте членов отдела.

§27. Центральному Комитету, Районному Комитету и всем местным комитетам присваивается право иметь соответствующие штампы и круглые печати на русском и еврейском языках.

#### IV. СРЕДСТВА ОРГАНИЗАЦИИ

§28. Средства организации состояются: а) из членских взносов, б) доходов с вечеров, лекций и прочих предприятий, в) из разного рода случайных поступлений.

#### V. РЕВИЗИОННЫЕ КОМИССИИ

§29. Для проверки делопроизводства и отчетности Центрального Комитета на Всероссийском Съезде Гехолуц избирается Ревизионная Комиссия, в составе не менее трех лиц. Также же ревизионные Комиссии избираются на районных съездах для ревизии дел районного комитета на общем собрании отдела для ревизии дел местного комитета.

#### VI. ЛИКВИДАЦИЯ ОРГАНИЗАЦИИ

§30. Организация может быть закрыта: а) по постановлению правительственных властей, в случаях предусмотренных действующими законами СССР, и б) съездом, по постановлению двух третей делегатов.

§31. В случае закрытия имущество организации переходит к Центральному Комитету Всероссийского профессионального союза работников земли и леса.

**Собрание Узаконений и Распоряжений Рабочего и Крестьянского Правительства, издаваемое Народным Комиссариатом Юстиции. 20 сентября 1923 г. №21. Отдел Второй. Ст. 98.**

**Копии:** Устав Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц» опубликован в журнале «Гехолуц», Москва, б. г., № 8-9, с. 35-36; YIVO Archives. Joseph A. Rosen Papers. RG 358. Folder 83. P. 10-11.

#### № 29

**Список-анкета членов Гомельского Временного районного комитета организации «Гехолуц»**

1923 г.

№№ по пор.	Фамилия Имя и отчество	адрес	Служб[ное] положен[ие]	Общественная деятельность	партийность	Имуще[енное] положение
1.	Зингеров Лев Айзикович	Замковая, 19 гостин[ица] «ЛИБА- ВА»	Рабочий- служащий	С 14-16 год на частной и кооперат[ивной] службе в м. Костюковичах Могилевской губ.; с 16-18 г. в Херсонском Кооперативе «ТРУДОВАЯ КОПЕЙКА»; с 18-21 г. на разной советск[ой] общественно-кооперативн[ой] службе; там же с 21-22 г. включительно в Губотд[еле] Всерабземлес членом Правления. В 23 г. по специальности в г. Полтаве в Полтавском Губотделении «ЦУВОЕН-ПРОМХОЗ» агрономом-инструктором.	беспартийный	Нет
2.	Рабинович Давид Евсеевич	“”	С.-х. рабочий	С 1914-19 г. учащийся; 1919 – сотрудник Страховой агентуры до середины 1920 г. В 1920-21 г. завед[ующий] библиотек[ой] в кол[онии] «Доброе» Херс[онской] губ. 1922 Секретарем ВИК Почепск. 1923 г. с.-х. рабочий – член коммуны в Крыму.	“ “	“ “
3.	Лapidус Мойсей Давидович	Советская, 37	Служа- щий	До 1917 г. электромонтер, оптик-механик, рабочий в частном магазине. С декабря 1917 г. по Октябрь 1920 г. электро-монтер при Электро Бюро Могилевск[ого] РСНХ. С Октября 1920 г. по май 1923 г. студент электротехнического института. С мая 23 г. по сие время статистик Губстатбюро.	“ “	“ “

Временный Районный Комитет. Подписи: Зингеров, Рабинович, Лapidус.  
верно: Секретарь ГОМЕЛЬСКОГО ГИК [Подпись] (Кабашников)

НАРБ ф. 4п, оп. 1, д. 1245, л. 114. Заверенная копия.

**№ 30**

**Письмо ЦК «Гехолуц» в Президиум ЦИК СССР о необходимости распространения устава организации на всю территорию СССР**  
г. Москва

4 сентября 1923 г.

22-го августа сего года НКВД РСФСР зарегистрировал Устав Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц».

Организация «Гехолуц» ставит своей задачей оздоровление экономической структуры еврейских масс и привлечение их к производственным отраслям труда, работает, главным образом в местах концентрации еврейских трудящихся масс — на Украине и Белоруссии.

По существующему в СССР положению, действия Устава, утвержденного НКВД РСФСР, могут не распространяться на территории УССР и БССР.

Таким образом, наш устав, который был принципиально одобрен и прошел довольно длительную стадию рассмотрения в подлежащих инстанциях, не достигает своей цели, если он задержится распространением в УССР и БССР.

Вторичная регистрация нашего устава в НКВД Украины и Белоруссии потребует большой затраты времени и сил.

Ввиду этого ЦК Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц» просит распоряжения Президиума Центрального Исполнительного Комитета Союза Советских Социалистических Республик о распространении Устава Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц» на всю территорию СССР.

От имени ЦК Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц»

Член ЦК [Подпись]

Временный адрес ЦК: Сретенка, Луков пер[еулок] № 2, кв. 15.

ГАРФ ф. Р-7747, оп. 1, д. 16, л. 4. Подлинник.

### № 31

**Из протокола №23 заседания бюро евсекции при Гомельском губкоме РКП(б) о выходе членов из «Гехолуц» и «Макаби» и о мерах по разложению этих сионистских организаций**

г. Гомель

9 сентября 1923 г.

<...>

4) Об обращении группы: «ГАХОЛУЦ»\* и «МАКАБО»\* в Губкомол о выходе их из названных организаций и предоставления им работы в Комоле. На это обращение Губкомол дал следующий ответ:

1) Считать, что выход руководящей группы из состава организаций «Мокаби»\* и «Гохолус»\* является результатом укрепления и углубления советской власти, примирения со стороны мелкобуржуазной еврейской массы в условиях НЭПА, правильной борьбы, проводимой РКСМ против анти-коммунистических организаций молодежи. Значительное укрепление под руководством РКСМ спорта и детского движения, лишившее организации «Мокаби» и «Гохолус»\* достаточного поля для работы.

Внутренне разложение, направленные против них репрессии со стороны властей — все это способствовало не только разложению, но и привело к пересмотру отдельными группами этих организаций программы и задач своих национально-шовинистических организаций и стать на путь классовой борьбы, идейно присоединяясь к РКСМ.

2) Не считать возможным ставить перед данной группой перспективы принятия их в члены РКСМ; однако, предоставить им возможность выявить свою искренность, преданность и устойчивость в интересах РКСМ.

3) Привлечь данную группу товарищей для работы по спорту, осуществив над их работой необходимый контроль, вместе с тем оказать им соответствующую поддержку и доверие в работе.

4) Использовать данную группу и их предложения для проведения усиленного разложения и окончательной ликвидации существующих в губернии организаций «Мокаби»\* и «Гохолус»\*.

5) Опубликовать декларацию данной группы в местной и соседней губернской печати.

6) Согласовав дальнейшую работу с ГПУ, запросить соответствующие указания со стороны ЦК РКСМ.

ПОСТАНОВИЛИ: Присоединиться к решению Губкоммола, при использовании отдельных лиц из этих групп для работы среди еврейской молодежи и проявить максимум осторожности и контроля, учитывая долготелее их пребывание в рядах шовинистических организаций. После обнаружения заявлений провести на местах энергичную кампанию по разоблачению вышеназванных организаций.

<...>

ГАООГО ф. 1. оп. 1. д. 2278, л. 61, 62-62 об. Подлинник.

---

\*так в тексте.

## № 32

### Из отчета о деятельности еврейского отдела Наркомнаца РСФСР с информацией о борьбе с сионизмом

г. Москва  
Сентябрь 1923 г.\*

<...>

#### Борьба с сионизмом.

В ответ на полученные от Отдела Виз НКВД сведения о замечаемом в Батуме<sup>33</sup> наплыве эмигрантов, направляющихся в Палестину, и о деятельности какого-то Еврейского Комитета в Батуме, Еводдел 15/9

---

<sup>33</sup> Батум (теперь Батуми, Грузия) — город в Закавказье, на границе с Турцией, являлся своего рода перевалочным пунктом для российских евреев, стремящихся попасть в Эрец-Исраэль. Город достаточно поздно вошел в состав Российской Империи (в 1878 году согласно Берлинскому договору) и некоторое время имел статус «порто-франко». В Батуме действовал ряд активных сионистских организаций. При помощи контрабандистов евреям удавалось пересекать турецкую границу.

сообщил Отд[елу] Виз НКВД, что означенные элементы являются жертвами сионистской агитации, а Еврейский Комитет — сионистской организацией, организующей эмиграцию в Палестину через Батум. Далее Евотдел указал на необходимость разрешить возврат из Палестины беженцам, жертвам погромов 1919 и 1920 г.г. и что райэвак не имеет права отбирать от уезжающих подписку о невозвращении. Того же числа Евотдел снесся с 10-м Отделением ГПУ<sup>34</sup> по поводу незаконных действий Батумского Еврейского комитета и местного райэвака, находящегося, по-видимому, под его влиянием.

<...>

**ГАГО ф. 1442, оп. 1, д. 3. л. 11, 13. Подлинник.**

---

\*документ не датирован.

### № 33

#### **Обращение ЦК «Гехолуц» в Гомельский губисполком о регистрации временного районного комитета «Гехолуц» в г. Гомеле**

г. Москва  
9 октября 1923 г.

Прилагая при сем экземпляр «Собр[ания] Узакон[ений] и распор[яжений]» Правительства за №21,\* в котором опубликован утвержденный НКВД устав Всероссийской Трудовой Организации «ГЕХОЛУЦ», ЦК «ГЕХОЛУЦ» просит на основании §7 устава зарегистрировать временный Районный Комитет в г. Гомеле в составе т.т.: Зингерова Л.А., Рабиновича Д.Е. и Лапидуса М.Д.

П.П. Секретарь ЦК Д.Пинес<sup>35</sup>, Член ЦК Аронов  
М.П.  
Верно: Секретарь Гомельского ГИК [Подпись] (Кабашников)

**НАРБ ф. 4п, оп. 1, д. 1245, л. 114 об. Заверенная копия.**

---

\*См. документ №28.

---

<sup>34</sup> 10-е отделение Секретного Отдела (СО) ГПУ–ОГПУ СССР занималось разработкой антисоветских еврейских групп и партий. С 1.12.1922 г. по 1.1.1924 г. начальником 10-го отделения был Яков Михайлович Генкин (1888–1970).

<sup>35</sup> Пинес Дан – один из руководителей левого крыла «Гехолуц» в РСФСР, секретарь организации. Играл важную роль в пропаганде иврита среди халуцим и подготовке их для репатриации в Эрец-Исраэль. После того как ему удалось выехать из СССР, жил в Палестине, работал журналистом.

Рис. 4. Дан Пинес.

№ 34

**Ходатайство Секретариата ЦК «Гехолуц» в 10-е отделение ОГПУ  
о снятии ограничений на перемещение и возвращении личных документов  
Гомельским отделом ГПУ  
члену организации М. Лapidусу**

24 октября 1923 г.

Прилагая при сем врачебную справку о тов. Лapidусе М.\*, нуждающемся в климатическом лечении и связанном еще с прошлого года подпиской о невыезде с гор. Гомеля по делу Гехолуц<sup>36</sup>. Настоятельно просим делать срочное распоряжение в Гомельский отдел ГПУ снять с тов. Лapidуса подписку о невыезде и вернуть ему личные документы. На неоднократные свои обращения по этому поводу в Гомельский Губотдел ГПУ тов. Лapidус получал ответ, что все зависит от ГПУ в Москве.

Секретарь ЦК «Гехолуц» ПОДПИСЬ

ГАРФ ф. Р-7747, оп. 1, д. 16, л. 22. Копия.

---

\*не публикуется

<sup>36</sup> Имеется в виду судебный процесс против членов Гехолуц в Гомеле.



**№ 35**

**Обращение ЦК «Гехолуц» в НКВД БССР с просьбой ускорить разрешение вопроса о распространении действия устава Всероссийской трудовой организации «Гехолуц» на территории БССР**

г. Москва  
11 ноября 1923 г.

На поданное нами 11-го октября с/г заявление с просьбой распространить на Белоруссию действие устава Всероссийской трудовой организации «Гехолуц», утвержденного НКВД РСФСР 22-го августа с/г и опубликованного в № 21 «Собрания Узаконений и Распоряжений Правительства»\*\* — мы до сих пор еще не получили ответа.

ЦК настоящим просит НКВД ускорить разрешение вопроса, для окончательного оформления чего уполномочивается тов. Л.Л. Зингеров.\*\*

Член ЦК [Подпись]  
Секретарь [Подпись]  
[Штамп ЦК «Гехолуц»]

**НАРБ ф. 34, оп. 1, д. 188, л. 25. Подлинник.**

---

\* См. документ №28.

\*\* На документе резолюция: «т. Сиваков. Завтра же по существу доложить, в чем задержка, если нужно, то созвонитесь с [Дальше неразборчиво. – Сост.]».

**№ 36**

**Из протокола №30 заседания евбюро Гомельского губкома РКП(б) о нецелесообразности регистрации организации общества «Гехолуц» в г. Гомеле**

г. Гомель  
20 ноября 1923 г.

<...>

СЛУШАЛИ:

Об организации в Гомеле о[бщест]ва ГЕХОЛУЦ. Тов. Кипер информирует о том, что в Губисполком обратилась группа молодежи с просьбой о регистрации о[бщест]ва ГЕХОЛУЦ на основании декрета СОВЕТА ТРУДА и ОБОРОНЫ.

**ПОСТАНОВИЛИ:**

- 1) Считать нецелесообразным допустить организацию общества.
- 2) Рекомендовать Губисполкому отказать от регистрации, мотивируя деловыми соображениями. Указать на то, что задачи, которые себе намечает о[бщест]во ГЕХОЛУЦ в Гомеле, уже разрешаются работой ОРТа<sup>37</sup> и о[бщест]ва кустарей.

<...>

ГАООГО ф. 1, оп. 1, д. 2278, л. 76-77. Подлинник.

**№ 37**

**Письмо Гомельского губисполкома в ЦК «Гехолуц» об отказе  
в регистрации районного отделения общества  
«Гехолуц» в г. Гомеле.**

г. Гомель  
24 ноября 1923 г.

В ответ на ходатайство ЦК организации «ГЕХОЛУЦ» об открытии в Гомеле районного отделения этой организации сообщается, что цели, которые ставит себе организация «Гехолуц», согласно §1 устава\*, уже осуществляется на территории губернии рядом других организаций, проводящих работу среди еврейского трудового населения, а также, что одновременное существование «ГЕХОЛУЦ» и этих организаций создаст нежелательный в интересах дела вредный параллелизм в работе.

Президиум Губисполкома считает нецелесообразным открытие в г. Гомеле районного Отделения «ГЕХОЛУЦ» и в ходатайстве о регистрации такового отказывает.

П.П. За предгубисполкома Коровиков, Секретарь Президиума Белкин  
Верно: Секретарь Гомельского ГИК [Подпись] (Кабашников)

ГАРФ ф. 1318, оп. 1, д. 817, л. 1. Заверенная копия.

---

\*См. документ №28.

---

<sup>37</sup> ОРТ — Общество ремесленного и земледельческого труда среди евреев в России), основано в 1880 г. в Петербурге. Филантропическая организация своей целью ставила распространение и пропаганду среди евреев Российской империи квалифицированного профессионального и сельскохозяйственного труда для экономического развития еврейских общин. С 1921 г. — Общество ремесленного труда, всемирная еврейская просветительская и благотворительная организация.

**№ 38**

**Информационная записка НКВД РСФСР, поступившая  
в административный отдел Гомельского губисполкома, о пересмотре  
вопроса о регистрации районного отделения общества  
«Гехолуц» в г. Гомеле**

г. Москва  
1 декабря 1923 г.

В виду поступившего заявления от Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц» об отказе им в регистрации Гомельского отделения на основании того, что в г. Гомеле уже работает другая еврейская организация, НКВД сообщает, что указанная организация утверждена и зарегистрирована НКВД как Всероссийская с правом открытия своих отделений во всех местностях РСФСР и, считая приведенный мотив для отказа недостаточным, просит вопрос о регистрации Гомельского отделения «Гехолуц» пересмотреть и в случае отсутствия других мотивов к отказу, таковое зарегистрировать.

ЗАМКОВНДЕЛ [Подпись] (Хлоплянкин)  
НАЧАЛЬНИК Цадмуправления [Подпись] (Сергиевский)  
Член коллегии НКВД  
Начальник Адмотдела [Подпись] (Зайцев)

**ГАРФ ф. Р-7747, оп. 1, д. 16, л. 17. Подлинник**

**№ 39**

**Заявление уполномоченного ЦК «Гехолуц» Л. Зингерова в НКВД БССР  
с просьбой зарегистрировать устав Всероссийской трудовой организации  
«Гехолуц» в БССР**

г. Минск  
17 декабря 1923 г.

Всероссийская Трудовая организация «Гехолуц» получила право на свое легальное существование по РСФСР и утвержденный ее устав опубликован в «Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-Крестьянского Правительства», издаваемого Народным Комиссариатом Юстиции в № 21 от 20 сентября 1923 г. по ст. 98. При чем следует отметить, что вопрос регистрации устава «Гехолуца» рассматривался и обсуждался в высших органах правительства не только с административной целью, но и с принципиальной точки зрения и Коллегия Народного Комиссариата по Делах Национальностей регистрацию «Гехолуца» признала целесообразной и нужной (приложение 1).

Между тем, несмотря на наши неоднократные заявления и просьбы о регистрации устава «Гехолуца» в ССРБ<sup>38</sup>, вопрос этот не получил еще надлежащего разрешения и на последний наш запрос о результатах регистрации мы получили ответ, что «отказано».

Считая такого рода отказ формально необоснованным и немотивированным с принципиальной стороны вопроса, прошу в срочном порядке пересмотреть вопрос о регистрации устава Всероссийской трудовой организации «Гехолуц» по ССРБ.

Следует упомянуть, что затяжкой регистрации устава тормозится дело правильной и целесообразной постановки работ по профтехнической и сельскохозяйственной подготовке наших товарищей — членов «Гехолуца».

Уполномоченный ЦК «Гехолуца» по регистрации устава [«Гехолуца» в] ССРБ<sup>39</sup>.

Л. Зингеров [Подпись]

**НАРБ ф. 34, оп. 1, д. 188, л. 21-21 об. Рукопись.**

\*В деле документ отсутствует.

Рис. 5. Штамп ЦК Всероссийской трудовой организации «Гехолуц» (1923 г.)

<sup>38</sup> 10 октября 1923 г. группа учредителей Минского отдела Всероссийской трудовой организации «Гехолуц» (Биргер, Кравец, Керштейн, Бейнинсон) обсудила проект Устава, который основывался на положениях утвержденного НКВД РСФСР Устава Всероссийской трудовой организации «Гехолуц». Было решено ходатайствовать перед НКВД БССР о ее утверждении и регистрации Минского отдела Гехолуц (НАРБ ф. 34, оп. 1, д. 188, л.19).

<sup>39</sup> В 1924 г. уполномоченным ЦК «Всероссийской Трудовой Организации «Гехолуц» по вопросу регистрации устава организации в БССР стал И.Б. Минц. Он специально переехал для этого в Минск. В начале апреля он был арестован органами ГПУ в Слуцке. В связи с этим секретарь ЦК Д. Пинес обращался в Прокуратуру республики о скорейшем освобождении этого сотрудника. (ГАРФ ф. Р-7747, оп. 1, д. 16, л. 91).

№ 40

**Рукописная записка сотрудника НКВД БССР администрации «Гехолуц»  
об отказе регистрации общества в БССР**

20 декабря 1923 г.

Администрации  
Гехолуц

1. У нас есть профсоюзы.
2. Артели<sup>40</sup>.
3. Организации кустарей<sup>41</sup>.

Поэтому вам [Гехолуц] разрешить организоваться мы не можем<sup>42</sup>.

**НАРБ ф. 34, оп. 1, д. 188, л. 26. Подлинник. Рукопись.**

№ 41

**Из госинформсводки Уполномоченного ГПУ Белоруссии по Мозырскому  
езду о факте существования организации «Гехолуц»  
в г. Мозыре**

г. Мозырь  
28 декабря 1923 г.

<...>

По городу Мозырю нащупывается организация нелегальная еврейской сионистической молодежи «ГЕХОЛУЦ», за которой поведена разработка.  
<...>

**ГАООГО ф. 69, оп. 1, д. 1085, л. 2-2 об. Подлинник.**

№ 42

**Из отчета о работе евсекции Бобруйского укома КП(б)Б,  
представленного в евсекцию ЦК РКП(б), с информацией о распаде групп  
организации «Гехолуц» в уезде**

г. Бобруйск  
1923 г.

<sup>40</sup> Имеются в виду земледельческие коллективы.

<sup>41</sup> Кустарные артели, объединяющие еврейских ремесленников.

<sup>42</sup> На повторный запрос о регистрации устава, поданный И.Б. Минцем в Президиум ЦИК БССР, 5 мая 1924 г. был получен ответ, что «Ходатайство гр. МИНЦА о регистрации устава «Гехолуц» Президиумом ЦИК Белоруссии оставлено без рассмотрения» (ГАРФ ф. Р-7747, оп. 1, д. 16, л. 17).

## ОБЩЕЕ ПОЛОЖЕНИЕ.

Отношение еврейских рабочих масс к Советской власти хорошее. Все мероприятия партийных и советских органов находят себе полную поддержку среди еврейских рабочих масс, которые чутко отзываются на все призывы советских и партийных органов. В последнее время замечается сильная тяга еврейских рабочих в партию. 50 рабочих уже подали анкеты, которые должны быть утверждены Укомом, из них 25 человек строителей. Тяге в партию много способствуют еврейские кружки, существующие при Профсоюзах.

Евсекция пользуется громадной популярностью среди еврейских трудящихся масс, как в городе, так и на уезде.

В последнее время в некоторых местечках нашего уезда замечались организации «Гехолуц», но благодаря нашей широкой воспитательной работе, последние распались. Замечается большой интерес к политико-просветительным вопросам. Кружки, живые газеты<sup>43</sup>, митинги, лекции посещаются огромным числом рабочих.

<...>

РГАСПИ. Ф. 445. Оп. 1. Д. 144. Л. 129. Подлинник.

### № 43

**Секретный доклад «О состоянии еврейских национально-палестинских организаций «Гашомер-Гацоир» и «Гехолуц» в Гомельском округе и план работ по ведению с таковыми идейной борьбы»**

г. Гомель  
31 декабря 1923 г.

В секретную папку.  
Секретно.\*

Построенные по строго последовательной линии, существующие еврейские национально-палестинские организации, сплоченные вокруг их идейного вождя сионистской партии, имеющей общей целью создание в Палестине центра для небывалой эксплуатации еврейских пролетариев, своими задачами явно доказывают вредность их существования в пролетарском Союзе ССР, а в связи с этим на необходимость ведения единой организованной борьбы с таковыми, ставя своей задачей окончательное искоренение их, нанесение им ряда идейных последовательных ударов до окончательной гибели. Настоящий план и явится тем средством, которое нам даст возможность вести правильную единую линию против вышеупомянутых организаций в Гомельском округе, исходя из общего положения, целей и задач

<sup>43</sup> Выступления живой газеты представляли собой театрализованное представление с зачитыванием новостей и разной общественно-политической и местной информации. Выступления сопровождалась песнями, танцами, сатирой.

этих организаций во Всесоюзном масштабе. Таким образом доклад делится на следующие основные моменты:

1. Введение в общий курс целей и задач, стоящих перед организацией.
2. Выяснения значения существующей организации в Гомельском округе.
3. Настоящее положение таковой.
4. Средства борьбы.

Идея зарождения палестинского буржуазного воззрения рассчитана сионистской партией так, чтобы своими существующими родственными ей организациями захватить еврейского гражданина с самого детского возраста, и поэтому мы начнем с детей, подвергающихся партией через свою соответствующую группировку, внедряющую национально-палестинских идеологов в ее членах, организацией этой является «Союз еврейских скаутов» — «Гашомер-Гацоир» (Юный страж).

### 1. Организация «Гашомер-Гацоир».

#### а) Цели и задачи организации.

Организация еврейских скаутов, зародившаяся еще в союзе Маккаби, именовавшаяся тогда «Юным Маккавеем» с течением времени выливается в самостоятельную организацию «Гашомер-Гацоир» во Всесоюзном масштабе, ставящая своей целью создание гражданина Еврейского Палестинского Государства, развивая его нравственно в национально-палестинском духе. Разрешая еврейский вопрос в «Трудовой» Палестине.

Организация при своем переходе на самостоятельные организационные формы работы все же на Всесоюзном съезде, созванном для организации отделения от Маккаби, решила связать свою работу с «Маккаби» вместе в следующих отраслях:

1) Финансовой помощи; 2) физ[ическое] развитие; 3) работ по легализации себя перед органами Советской власти.

Эти три пункта, в особенности последний, доказывают нам лишний раз ее организационную связь с Маккаби (о которой будет указано дальше), где вопрос о легализации, т.е. о разрешении выйти на широкую еврейскую улицу, был связан с организацией Маккаби, сумевшей зарекомендовать себя крайне отрицательно перед широкой еврейской массой.

Организация финансируется Центральным Комитетом Маккаби, получающим в свою очередь эти средства от иностранной еврейской буржуазии (из слов начальника Гомельского Окружного масштаба\*\* «Гашомер-Гацоир» Г. Голодца), не желая компрометировать себя получением этой помощи непосредственно, как организация, связанная с трудовым именем. Организация идейно присоединяется ко всем еврейским национально-палестинским партиям, являющимся по мнению организации — классовыми, которые и вырабатывают идеологическое направление организации.

Внутренняя работа организации построена на системе «Скаутинг», [по] примеру английских национальных скаутов, устанавливая законы для

шомеров, заключающихся в любви к родине, родному историческому языку, отечеству, законы прочего характера, связанные с созданием повиннистической национальной мысли, вкладывая таковые в начинающийся лишь оформляться взгляд ребенка. Вообще же работа направляется на использование национально-патриотических чувств, привитых члену организации, затемняя ему этим самым классовое сознание.

#### б) Организационная структура.

Организация разбросана по всему Союзу ССР и имеет центральный штаб в г. Москве. На местах, в губерниях и округах, имеются окружные штабы Скаутов, руководящие всей работой губернии или округа. В отдельных городах или местечках существуют дружинные штабы. Дружина делится на отряды, отряды на патрули, носящие обычно имена национально-исторических героев старого еврейского народа. Опросы принципиального характера разрешаются съездом во Всесоюзном масштабе, а на местах окружными или губернскими съездами.

#### в) Состав организации.

Таковая состоит в большинстве своем из учащихся обоого пола, детей мелкой буржуазии, а в иных местах и детей кустарного элемента. В организацию принимаются дети с 9-ти лет, для которых существуют стаи волчат, для более взрослых с 13 лет отряды *боев и герлей*\*\*\* (мальчиков и девочек) а с 16-23 отряды шомеров, имея так же соответствующие средства для работы с таковыми, применяясь к их возрасту и политическому развитию. Количественный состав организации во Всесоюзном масштабе (из слов нач[альника] Окружного Штаба) сводится к 9.000 человек.

## 2. ОРГАНИЗАЦИЯ В ГОМЕЛЬСКОМ ОКРУГЕ.

В Гомельский округ входит: Гомельская губерния и Белорусская Республика<sup>44</sup>, во главе которых стоит окружной штаб, руководящий всем округом идейно и организационно. Окружной штаб находится в гор. Гомеле и состоит из Г. Голодца, А. Цырлина<sup>45</sup>. Представитель ОШ находится в настоящее время на округе. Зная общий руководящий орган, мы сможем перейти и к местам:

**Гомель:** Имеется дружина, состоящая из 5-ти патрулей общей численностью в 40-50 чел. в возрасте от 14-18 лет. Большую часть организации составляют дети мелкой буржуазии, являющиеся учащимися государственных

<sup>44</sup> Имеется в виду БССР.

<sup>45</sup> Аарон Цирлин (Zirlin, Цур) – сионист, один из руководителей Окружного Штаба с центром в Гомеле. За активную деятельность арестовывался властями. В 1927 г. находился в коммуне «Тель-Хай». В январе 1928 г. Аарон Цирлин и 20 членов коммуны были арестованы ОГПУ. Их обвинили в контрреволюционной деятельности, в т.ч. помощи ссыльным сионистам, отправке денег в Палестину, организации нелегальной конференции в коммуне. Цирлина приговорили к трем годам лишения свободы (Jewish Daily Bulletin, №972, 1928, January 18, p.1). В августе 1928 г. он и его арестованные коллеги были освобождены из заключения в Костроме и получили возможность выехать в Палестину (Jewish Daily Bulletin, 1928, 7 August, p.1).



школ. Дружина существует с 1918 г. В патрулях имеются скаутские уголки, где и происходят занятия таковых. В дружине имеется инвентарь, состоящий главным образом из предметов, необходимых для лагерной жизни, также имеется богато составленная из национальных, спортивных и скаутских книг библиотека. Существует патруль старых скаутов, состоящий из померов с долголетним скаутским стажем. Дружина имеет тесную связь с Гомельским Окружным Штабом и с другими иногородними дружинами, таковая является образцовой и показательной, на которой базируется ОШ, благодаря ее крепкому национально-палестинскому мыслящему составу. Таковая имеет влияние на еврейскую учащуюся молодежь. Штаб дружины состоит из Г. Голодца, А. Цырлина, М. Голдовского, Ю. Мозырина, Белкина<sup>46</sup> и Л. Серебрянного.

**Новозыбков:** Существовал отряд, состоящий из 45-50 чел., руководимый А. Меластовским. Имеется возможность таковой восстановить и, надо полагать, что в связи с объездом ОШ округа таковой будет восстановлен, равно как и все в последнее время не функционирующие отряды.

**Быхов:** Имеется отряд скаутов, состоящий из 40 чел., руководимый Плоткиным. Был все время одним из крепких по губернии в национальном отношении. Имеет тесную связь с ОШ и работает в тесном контакте с Маккаби и Гехолуцом.

**Рогачев:** Существовал отряд скаутов «Юный Макавей», руководимый М. Гинзбургом, который, благодаря слабому руководству «Маккаби», распался. Есть возможность его восстановить в связи с общей линией ОШ.

**Бобруйск:** Существует крепкий отряд, хорошо принимающийся к условиям нелегальной работы, дисциплинированный и крепко спаянный между собою, состоящий из 40-50 чел., руководимый Г. Варшаем. Значительная часть скаутов состоит и в других национальных организациях.

**Речица:** Существует дружина из 50 чел., руководимая Д. Марголиным, которая в настоящее время находится в Петрограде, полагаю, что теперь таковым руководит М. Сосновская. Дружина имеет тесную связь с ОШ, куда часто приезжает для инструктирования представитель такового.

**Калинковичи:** Существует дружина в количестве 50 чел., имеющая тесную связь с местным отделом «Маккаби» и «Гехолуц». Часть скаутов одновременно состоит в организации «Гехолуц-Гацоир».

**Мозырь:** Существует отряд, руководимый все время Фридманом в составе 25-30 чел., налажена связь с ОШ. Скауты состоят в организации «Гехолуц-Гацоир». Отряд имеет влияние на городскую еврейскую молодежь.

**Ново-Белица:** Существовал отряд скаутов под руководством Шандалова, в настоящем не функционирует, но будет восстановлен ОШ, как находящийся вблизи ОШ.

---

<sup>46</sup> Белкин Калман Наумович – сионист. В январе–марте 1925 во время ссылки находился в с. Парабель на севере Томской губернии, в мае – октябре был переведён в Колпашев, населенный пункт в этом же регионе. К. Н. Белкин направлял ходатайства о предоставлении права выехать в Палестину. Дальнейшая судьба неизвестна.

### 3. НАСТОЯЩЕЕ ПОЛОЖЕНИЕ ОРГАНИЗАЦИИ.

Как видно из доклада о состоянии организации на местах, в Гомельском округе имеется 6 дружин вполне налаженных, временно не работающих, но при первой поддержке окружного штаба должностных быть восстановленными. Численность всех достигает 350-400 членов. Перелома идейного пока не заметно, за исключением Гомельской дружины, из которой малая группа вышла, будучи не согласна с палестинским вопросом. В последнее время в организации, в связи с общим течением в еврейских палестинских партиях, заключающихся в желании сблизиться с Советской властью, благодаря отказу еврейской буржуазии вкладывать свои капиталы на дальнейшее строительство Палестины, в скаутском движении замечается такая линия, доказывающая нам своим изменением ряда основных вопросов строительства. На последнем нелегальном Всероссийском съезде вынесено постановление отбросить скаута, заменив его «Разведчиком», объясняя, что таковое загрязнено перед трудящимися всего мира, также выработки новой формы торжественного обещания для шомеров, состоящего из того, что план организации должен быть предан обще-пролетарской семье и в нужный момент ее защищать. Этим же съездом было постановлено в случае объявления войны Советской России Англией, в связи с выдвинутой тогда нотой Керзона, объявить мобилизацию 15% шомеров во Всесоюзном масштабе. Все вышепроизведенное доказывает, что организация, благодаря необходимости легализации Советской властью, принимается к условиям возможности таковой, выдвигая свои последние решения и этим самым закрывая свою действительную физиономию организации, являющейся подсобником в общей работе сионистской партии, восстанавливающей в Палестине центр эксплуатации для вовлекаемых туда еврейской буржуазией рабочих. Но создавая такое течение и принимая ряд таких резких решений внутри организации, в течение времени вырабатываются члены ее, главным образом активисты, сочувствующие вполне искренне задачам организации последнего периода ее существования, понимая свою работу, даже как одну из отраслей работ Коминтерна. Эти «сочувствующие» и будут фундаментом нашей работы по борьбе с изменением идеологии всей организации, доказывая таковым, что их участие в национально-палестинском движении, т.е. в строительстве буржуазной Палестины, есть нечто иное, как явный подрыв авторитета в работе Коминтерна среди возрождающейся нации Востока.

#### 1. ОРГАНИЗАЦИЯ «МАККАБИ».

##### а) Цели и задачи организации.

Таковая ставит своей целью физическое возрождение еврейского народа на своей земле в Палестине. Организация является надклассовой. Средством для осуществления физического развития является спорт и гимнастика, для поднятия же среди ее членов национально-палестинского воззрения имеется определенная культурная работа, которая проводится в стенах организации. Маккаби в общем стремится к созданию физически способных к выполнению

своего патриотического долга перед Палестиной заблуждающихся масс еврейского населения. Организация финансируется еврейской иностранной буржуазией (из слов члена ЦК Маккаби И. Пульнера<sup>47</sup>), поддерживающей свою защитницу, проводящую задания на подготовку физически здоровой работы на долгие годы, создающейся «свободно» Палестины.

#### б) Организационная структура.

Сеть еврейских клубов Маккаби существует во всем Союзе ССР, будучи объединена ЦК Маккаби, находящимся в гор. Москве. Движение Маккаби принимает мировой масштаб и объединяется в ВЕЛБГ ФЕРБАНД МАККАБИ<sup>48</sup>, куда входит и Российский Маккаби. В округах или губерниях существуют губернские или окружные Комитеты, руководящие работой их районов. ОК или ЦК, работая в области национально-культурно-просветительной и спортивной, которые и создают «гармонично» развитого гражданина Палестинского государства. Во Всесоюзном и окружном масштабах созываются по мере надобности Всесоюзные и окружные съезды, разрешающие вопросы принципиального и проч[его] характера.

#### в) Состав организации.

Таковая состоит в большинстве из мелко-буржуазной учащейся и кустарной молодежи. В местечках, где клубы Маккаби имеют сильное влияние на идеологию тамошних еврейских масс, замечается вхождение еврейской бедноты в организацию Маккаби. В организацию принимаются граждане обоего пола с 16 лет.

## 2. ОРГАНИЗАЦИЯ МАККАБИ В ГОМЕЛЬСКОМ ОКРУГЕ.

Гомель: Существовал отдел, насчитывающий в последнее время в связи с отъездом многих членов на учебу в количестве 25 чел., который 18 ноября 1923 г. самоликвидировался. Осталась оппозиционная группа «Маккабистов»\*\*\*\*, они же «скауты» в количестве 5 чел. Надо полагать, что в связи с ближайшим приездом на каникулы уехавших таковая увеличится. При отделе имелась библиотека и спорт-инвентарь, которые передаются ГФСК. В состав комиссии по ликвидации отдела вошли: Голодец С., Миньевич, Гиржгорн и Малев. Этим же отделом была выделена комиссия для созыва Губернского съезда по самоликвидации Маккаби в составе С. Голодца, Л. Миневич и Р. Гиржгорна.

Быхов: Существует отдел Маккаби в количестве 20 членов, руководимый Половцом. Отделом из центра руководят постоянные работники-руководители его, находящиеся в настоящее время в отъезде

<sup>47</sup> О Пульнере Исайте Менделевиче см. комментарий к документу №10.

<sup>48</sup> «Вельд фербанд Маккаби» (идиш) – международная сеть еврейских спортивных клубов общества Маккаби.

Герчиков, Узильевский и Гиржгорн, направляющие идейно и организационно общую линию работы. Отдел имеет тесную связь с Гехолуцом.

Рогачев: Существовал отдел, насчитывающий 30-40 чел., который благодаря слабой помощи ОШ не существует.

Бобруйск: Существует отдел, руководимый Гебаршаем, состоящий из 50 чел., являющимися в большинстве членами Гехолуца. Считается лучшим отделом в округе и захватывает собой часть еврейской кустарной молодежи города. У отдела имеются: спортивный инвентарь, библиотека, пишущая машинка и типографский наборный станок с древнееврейским шрифтом. Члены отдела разбиты на группы, где проходят древнееврейский язык. Отдел имеет непосредственную связь с Центральным Комитетом Маккаби.

Минск: Имеется отдел из 25-30 чел., руководимый С. Каплан. Отдел является крайне буржуазно мыслящим, благодаря влиянию к ним членов Маккаби, являющихся одновременно членами еврейской буржуазной организации ГЕХОВЕР. В настоящем отдел будет вероятно улучшен, благодаря пребыванию в Минске Цырлина, б[ывшего] члена Гомельского ОК.

Ново-Белица: До 28 августа существовал отдел из 10-15 чел., являющихся одновременно членами Гехолуца. Имеется некоторый спортивный инвентарь и библиотека. Бывшие члены клуба в большинстве рабочие. Из-за отсутствия должной работы ОК отдел в настоящем не функционирует. Руководителями отдела в настоящее время были Шандалов и В. Левитин. При должной работе ОК отдел легко восстановить.

Новозыбков: Отдел существовал до начала 1923 учебного года, но благодаря отъезду в Москву его активистов до последнего времени не функционировал. В настоящее время отдел восстанавливается, активное участие в восстановлении которого принимает Г. Дравкин.

Речица: Имеется отдел, насчитывающий 10-15 чел., слабо работающий в настоящее время из-за отъезда руководителя такового М. Генкина в Киев. Благодаря имеющейся соответствующей почве полагаю, что отдел будет в ближайшем восстановлен.

Мозырь: Существовал отдел, состоящий из 10 чел., руководил все время отделом Бобровский.

Калинковичи: Существует отдел из 30-40 чел. кустарной и учащейся молодежи, являющихся одновременно членами Гехолуца. Отдел имеет идейное влияние на еврейскую кустарную местечковую молодежь.

### 3. НАСТОЯЩЕЕ ПОЛОЖЕНИЕ ОРГАНИЗАЦИИ МАККАБИ.

Во всесоюзном масштабе за последнее время произошли значительные идеальные перевороты, результатом чего явилась организация во всесоюзном масштабе по инициативе некоторых ответственных работников Маккаби временного бюро по организации общества физического развития еврейских трудящихся масс, ставящего своей целью оздоровление еврейских трудящихся для Палестины, но которое заглохло из-за отсутствия почвы для массового объединения.

Из присоединившихся к настоящему течению мы имеем бывший Гомельский Маккаби в целом и ряд ответственных работников бывш[его] отдела Маккаби в Гомельском округе. Таким образом, мы снова перед лицом старого гнилого Маккаби, который не меняет своей идеологии, насчитывающий по округу 9 отделов, из коих 6 работают, а 3 временно не функционируют. Численность членов во всех отделах по округу сводится к 200-250 чел. Касаясь же идейного перелома в рядах Маккаби, можно отметить, что таковой замечен после известного толчка, получившегося после выхода группы активных руководителей округа из национально-палестинского движения, а также в связи с самоликвидацией Гомельского отдела Маккаби. Касаясь почвы для самоликвидации Маккаби на местах нашего округа, то таковая имеется в Гомеле, Ново-Белице, Рогачеве и Новозыбкове, где имеются члены организации, отходящие от национально-палестинского движения.

### 1. ОРГАНИЗАЦИЯ ГЕХОЛУЦ.

Остановившись детально на организациях, ведающих физическим и нравственным оздоровлением национально-палестински мыслящих масс, мы можем перейти к следующей группировке палестинского движения союзу «Гехолуц», ставящему себе:

#### а) Цели и задачи.

Пролетаризировать еврейские массы для создания в Палестине центра еврейских трудящихся. Организация под видом необходимости пролетаризации и отдельной организации еврейских масс из-за их специфических экономических условий жизни была во Всесоюзном масштабе легализована, применяясь, в связи с этим, к различным условиям и возможности легализации. Однако не отбрасывая своих принципов создания еврейского центра в Палестине, являющегося лишь гибелью для еврейского рабочего.

#### б) Организационная структура.

Гехолуцем во Всесоюзном масштабе руководит Центральный Комитет, находящийся в Москве. На местах существуют районные комитеты, руководящие и направляющие работу района. Для руководства идеологией, а также для разрешения принципиальных и прочего характера вопросов созываются Всесоюзные и районные съезды<sup>49</sup>.

#### в) Состав.

Организация состоит в большинстве своем из кустарного и мелкобуржуазного элемента национально-палестински-мыслящего в возрасте от 18 лет обоюго пола. В большинстве своем организация состоит из членов

---

<sup>49</sup> Подробнее см. устав организации (док. № 28).

правых сионистских, а в последнее время и левых сионистских партийных группировок, пользующихся трудовым именем Гехолуца.

## 2. ГЕХОЛУЦ В ГОМЕЛЬСКОМ РАЙОНЕ.

Районный Комитет находится в г. Гомеле и состоит из М. Транца, А. Цырлина и Будника<sup>50</sup>. В общем таковой настроен крайне враждебно против различной «левизны» в рядах Гехолуца и считает изменение программы лишь применением к условиям необходимости легализации. Имеется тесная связь с ЦК и местами.

Гомель: Существует организация, состоящая из 25-30 чел. Имеется тесная связь с ЦК. Гомельской организацией выполняется большое количество нарядов на отправку ее Гехолуцианцев в колонии и мастерские Гехолуца, находящиеся в Крыму и иных местах СССР. Организация разбита на группы, где и подгруппно проводится работа. Члены Гехолуца занимаются изучением древнееврейского языка, что является обязательным для всех.

Быхов: Имеется организация, состоящая из 15-25 чел., преимущественно кустарников. Налажена связь с РК.

Бобруйск: Существует крепкая организация, являющаяся одной из лучших в районе, насчитывающая 40-50 чел. Организация выполняет большое количество нарядов на отправку ее членов в Палестину.

Существуют организации также в Калинковичах, Мозыре, Рогачеве и Речице, и друг[их] местах, имеющие тесную связь с Районным Комитетом.

## 3. НАСТОЯЩЕЕ ПОЛОЖЕНИЕ ГЕХОЛУЦА.

В связи с происшедшей в последнее время во всероссийском масштабе легализацией организации внутри ее происходят два течения. Первое — в отношении не признания устава, представленного при легализации и второе — заключающееся в полном признании такового. К первому течению примыкают более буржуазно-мыслящие члены организации, ведущие работу по агитации масс для отклонения устава, считая его слишком близким к пролетарскому трудовому строительству. К таковому примыкает весь Киевский РК, вышедший в настоящее время в связи с этим из организации, Гомельский РК в большинстве своем и ряд отдельных членов Гехолуца.

Ко второму же течению примыкает Центральный Комитет, а также большинство членов организации. Надо полагать, что иные из них из-за необходимости легализации, но и есть элемент, имеющий пролетарскую психологию и происхождение еще до Гехолуца, заблудившийся в палестинском вопросе, вполне искренне согласный со значительным переломом внутри организации. Организация имеет ряд колоний и мастерских, куда посылаются Центральным Комитетом гехолуцианцы других городов.

<sup>50</sup> Будник Яков Калманович – сионист. Арестован в Гомеле в сентябре 1924 г. В ноябре был приговорен к 3 годам ссылки. Отбывал наказание в Минусинске. После отбытия срока получил ограничение на проживание в крупных советских городах. В сентябре 1929 г. находился в Туле. Дальнейшая судьба неизвестна.

На состоявшемся недавно Всесоюзном пленуме Гехолуца были назначены новые РК, в частности в Гомель был назначен представителем РК Фингеров, не успевший еще высказать свои отрицательные стороны как руководитель трудового союза перед органами Гомельской губернии. Организация до легализации Гехолуца не могла также организованно связаться с зарекомендовавшей себя отрицательно перед Советской властью организацией Маккаби.

В настоящее время в Гомельской губернии организация не легализована, но в связи с легализацией таковой в общесоюзном масштабе имеется значительный подъем и желание работать у мест. Выход из Гехолуца на идеологической почве в нашем районе в общем не замечается, за исключением руководителя Журавичской организации и отдельных членов Гомельской. В Гомеле предполагается в ближайшее время открытие гвоздильного завода, куда будут направлены члены Гехолуца Гомельского района. Внутри организации существуют два взгляда на строительство хозяйства в Палестине, первый, говорящий, что таковое должно строиться на коллективистических началах, а второе — считающее возможным строительство на индивидуальном подходе. Эти два течения являются во всеююзном масштабе и носят постоянный характер в рядах организации.

#### 4. СРЕДСТВА ДЛЯ БОРЬБЫ.

Удар, направляемый против вышеуказанных организаций, должен быть направлен в конечном и резюмирующем итоге по еврейско-палестинской идеологии в общем и целом. Вышеприведенные цифровые данные состояния организации в нашем округе, выясняющие настоящее положение нашей организации, а также указанные выше различные течения в организациях внутри их, говорят главным образом за то, что подход к намечению методов борьбы с таковыми должен быть различный, считаясь с их внутренним положением в идеологическом отношении. В связи с этим мы начнем с каждой организации в отдельности.

##### С организацией «Гашомер-Гацоир».

1. Работа должна вестись в двух направлениях: внутри организации и вне ее.
2. Со скаутами должны вестись суждения по вопросам палестинского воззрения, доказывая им невозможность осуществления создания в Палестине еврейского трудового центра и прочих вопросов, связанных с их взглядами.
3. К находящимся ранее в Маккаби подходить к вопросу со стороны вредности такового, задевая этим самым их национально-палестинские взгляды.
4. Со скаутами — детьми рабочих и кустарей — вести беседы, связанные с их пролетарским происхождением.
5. Внешней работой является организация различных открытых дискуссий и собеседований с учащейся молодежью, куда скауты также входят,

ставя на разрешение таковых вопросы воспитательной пионерской, а также комсомольской работы.

#### С организацией Маккаби.

1. Работу вести внутри оставшейся молодежи, состоящей в организации Маккаби, а также ранее пребывавшей в рядах такового и не отказавшейся от взглядов национально-палестинских, разъясняя вредность существования отдельных объединений по физкультуре. Этим самым задевать также и палестинский момент, указывая на его неосуществимость и прочие отрицательные стороны его сущности.

2. Всем членам бывш[их] отделов Маккаби необходимо предоставить возможность вхождения в существующие местные спортобъединения, строго, конечно, следя за возможностью их работы в связи с объединением своего коллектива.

3. Стараться разъяснить бывш[им] Маккабистам научные опровержения существования специальных методов физического развития для каждой нации в отдельности.

4. Доказывать теоретически и практически полнейшую возможность физического развития еврейских масс с остальными частями населения.

#### С организацией Гехолуц.

1. В случае легализации таковой в Гомельской губернии вести повседневную серьезную работу среди уже специализирующихся ее членов в отношении создания среди них взгляда против эмиграции в Палестину, разъясняя экономически неразрешимость вопросов ее строительства.

#### ОБЩАЯ РАБОТА.

После проведения вышеуказанных мероприятий по отношению к организациям стремиться к следующему:

1. Самоликвидации в Гомельском округе Маккаби.
2. Самоликвидации в Гомельском округе организации Гашомер-Гацоир.
3. К отвлечению внимания членов Гехолуца к эмиграции в Палестину.

#### ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ПРОВЕДЕНИЯ РАБОТЫ.

1. В связи с наибольшей заинтересованностью в ликвидации вышеуказанных организаций, имеющих в большинстве в Гомельской губернии Губернского Комитета РКСМ, также из-за преобладающего количественного большинства молодежи, состоящей в вышеуказанных организациях, при Губкоммолу организовывается Окружная Комиссия по проведению мер, намеченных в докладе.

2. Комиссия составляется из представителей, также заинтересованных в этом вопросе организаций.



3. Для передачи Маккабистским массам линии, указанной в настоящем докладе, Комиссия инструктирует созданную самоликвидировавшимся Гомельским отделом Маккаби комиссию по самоликвидации Маккаби в Округе, представитель которой регулярно отчитывается перед комиссией при Губкоммоле о проделанной работе.

4. Работа среди гехолуцианских масс должна вестись с более открытым подходом в случае легализации таковой.

5. После известных достижений в работе комиссии, т.е. привлечения на свою сторону известного значительного количества масс всех организаций, публикуется через прессу декларация руководителей Гомельского О.К. Маккаби, членов Гехолуца и работников в еврейском скаутском движении, вышедших из такового, как не согласных с национально-палестинским вопросом.

6. С организацией Гашомер-Гацоир проводится работа через соответствующих членов ее, порвавших с ней в идейном отношении.

7. Комиссия восстанавливается [связывается? — Сост.] с бывшими и настоящими отдельными членами и руководителями вышеуказанных организаций округа, где выясняет их взгляды в настоящее время.

8. Комиссия ведет месячные сводки о состоянии организации по форме, прилагаемой к настоящему докладу\*\*\*\*\*, где выясняется положение той или иной организации, от чего зависят меры, предпринимаемые в дальнейшем.

### ЗАКЛЮЧЕНИЕ.

При выполнении всех вышеуказанных мероприятий в отношении самоликвидации «Маккаби», «Гашомер-Гацоир», а также в ослаблении эмиграции членов Гехолуца в Палестину мы сможем очистить наш Гомельский округ, куда входит Гомельская губерния, а также и Белорусская Республика, от вредного влияния для возражающегося еврейского рабочего осколков еврейских сионистских палестинских группировок, этим самым нанеся удар по сионистской партии, Палестинскому строительству в общем и целом. Наш район, где имеется значительное количество еврейской культурной молодежи, требует внимательного и чуткого надзора за ходом развития вышеуказанных организаций, помня, что уничтожение их влияния — залог сохранения за собой всей заблуждающейся рабочей молодежи, являющейся частью всемирного пролетариата и от этого же зависит положение, долженствующее произойти в связи с изменением их взглядов, ряда всемирного пролетариата в его борьбе за великое будущее.

Бывший работник Еврейского скаутского движения, бывш[ий] член Гомельской организации Гехолуц, бывш[ий] председатель Гомельского Окружного Комитета Маккаби, председатель комиссии по созыву губернского съезда для самоликвидации Маккаби — С. Голодец.

С подлинным верно:  
Управделами Губкоммола: (Лосев)

**ГАООГО ф. 1, оп. 1, д. 1713, л. 59-62 об. Заверенная копия.**

---

\*рукопись. подчеркнуто в документе.

\*\* так в тексте, имеется в виду штаба

\*\*\*так в тексте, имеются в виду «boys and girls».

\*\*\*\*так в тексте

\*\*\*\*\* форма в архивном деле отсутствует.

## Ближневосточный отдел

Л. Манцевич

### Современное состояние палестинских исследований во Франции

#### *Палестинские исследования: общая характеристика*

Под «палестинскими исследованиями» автор понимает совокупность дисциплин, которые изучают Палестину в разных пространственно-исторических формах и контекстах. Во французской гуманитаристике палестинские исследования включают в себя историю Палестины, изучение палестино-израильского конфликта и палестинского общества в социальном и политико-экономическом срезе<sup>1</sup>. В некоторых случаях изучение Израиля, еврейской истории и сионизма тоже представляется частью палестинских исследований (см., например: Abitbol 2004). В этом контексте *палестинскими* исследования делает пространственный критерий, а их предметом могут быть история создания государства Израиль, франко-израильские отношения, сионистское движение – словом, широкий перечень тем, которые обращают на себя внимание французских специалистов.

В российской историографии есть близкий постсоветскому исследователю термин «палестиноведение». Российские исследователи, которых интересует связь России в прошлом и настоящем с Палестиной, Святой землей, зачастую рассматривают палестиноведение как «область духовно-академической науки», где значительную роль играют религиозные нарративы и межконфессиональная борьба (Сухова 2014). По содержанию это определение куда ближе к *Holy Land Studies*, которые, по мнению белорусского историка Д. Л. Шевелёва, «предполагают наличие религиозной (*конфессиональной*) составляющей» (Shavialiou 2019, 52). Он указывает на подвижность границы между *Palestinian Studies* и *Holy Land Studies* в западной историографии, и иллюстрирует эту мысль примером созданного в 2002 г. в Эдинбургском университете издания *Journal of Holy Land and Palestine Studies* (Shavialiou 2019, 52).

Применение термина «палестиноведение» для категориальной фиксации интереса французских исследователей к Палестине и связанным с ней темам представляется некорректным. Это значило бы, используя выражение Марка Блока, «употребить кальку, а не эквивалент» и существенно потерять в точности (Блок 1973, 87). Во-первых, во французской историографии, посвященной Палестине, Святая земля (*La Terre Sainte*) редко встречается как самостоятельный топоним, чаще всего она упоминается в связи с историей присутствия там французских католиков (религиозных деятелей и конгрегаций) (см. об этом: Trimbur 1998). Это дополняется тем, что религиозный сюжет никогда не был ведущим, а вписывался в логику геополитической борь-

<sup>1</sup> Хронология истории Палестины здесь понимается максимально широко и включает период от арабских завоеваний в первой половине VII в. до настоящих дней.

бы на Ближнем Востоке. Во-вторых, обладающее религиозной коннотацией «палестиноведение» не отображает междисциплинарную полноту исследовательского интереса к Палестине во Франции.

Французские исследования Палестины сконцентрированы вокруг нескольких институтов. Это, прежде всего, Французский институт Ближнего Востока, его представительство было открыто в Восточном Иерусалиме в 2012 г. (*Institut français du Proche-Orient (LIFPO) – Territoires palestiniens*).

Французский институт Ближнего Востока – многодисциплинарное учреждение, которое объединяет три научных отдела: археологии и античной истории, арабских исследований Средних веков и Нового времени, современных исследований. Представительства института находятся в Сирии, Ливане, Иордании, Ираке и Палестине. У Французского института есть безусловные преимущества, такие как давняя традиция преподавания арабского языка, глубокое знание истории региона, что делает его подразделения востребованными учебными и научно-исследовательскими центрами. Подразделения института близки к регионам и объектам, исключительно интересным с археологической, социально-политической и стратегической точек зрения, они обеспечивают исследователей документальными ресурсами<sup>2</sup>.

На «израильской» стороне работает Центр французских исследований в Иерусалиме (*CRFJ – Centre de recherche français a Jérusalem*), созданный в 1974 г. Исследователи центра, в некотором смысле, продолжают деятельность французской археологической миссии в Израиле, основанной в 1952 г. Кроме Французского института в Восточном Иерусалиме, центр поддерживает отношения со знаменитой Французской библейской и археологической школой Иерусалима (*École biblique et archéologique française de Jérusalem*), основанной доминиканским священником отцом Лагранжем в 1890 г., и специализирующейся на археологии и библейской экзегетике. Центр французских исследований разрабатывает несколько направлений, одно из которых – палестино-израильский конфликт<sup>3</sup>.

Взаимосвязь израильского и палестинского компонентов в исследовательском поле создают специфические проблемы. По очевидным политическим причинам наблюдается контраст между условиями, в которых находятся французские исследователи на оккупированных территориях и в Иерусалиме (Alvarez-Pereyre, Baumgarten 1990). На местах наблюдается недостаток французских исследователей, которые могут работать над смежными историческими вопросами, что требует одинаково глубоких знаний иврита и арабского и навыков работы с источниками. Более подробно практические и теоретические проблемы палестинских исследований автор рассмотрит ниже.

Единственное франкоязычное издание, тематика которого была посвящена исключительно палестинским исследованиям, *Revue d'études palestiniennes*,

<sup>2</sup> Подробнее об институте: <<https://www.ifporient.org/category/territoires-palestiniens>>.

<sup>3</sup> Сегодня изучение палестинского и израильского обществ объединены в единый исследовательский междисциплинарный пул. Подробнее об этом: <<http://www.crfj.org/israeliens-et-palestiniens-societes-et-cultures-contemporaines>>.

перестало существовать в 2008 г. Первый номер журнала был опубликован осенью 1981 г. Институтом палестинских исследований (*IPS – Institute for Palestine Studies*) в Бейруте, и затем ежеквартально распространялся во Франции изданием *Minuit*. Программная статья первого номера провозгласила палестинцев «таким же народом, как и любой другой», в ней редакция брала на себя обязательства защищать право этого народа на государственность и «привязанность к захваченной земле». С практической точки зрения это означало, что коллектив издания намерен писать о разных аспектах жизни Палестины и палестинцев, независимо от того, живут ли они на оккупированных территориях Газы и Западного берега, в Израиле, в лагерях беженцев в соседних арабских странах или в диаспоре по всему миру (Ghiles Meilhac 2011). Еще один принцип, провозглашенный редакцией в первом номере, – отказ от догматизма:

«...находясь в центре этого, палестинский народ не одинок. Понимание конфликта неизбежно требует двойного знания факторов (выделено мною. – Л. М.), которые его породили, и сложных ситуаций, к которым он привел. Это означает создание пространства для выражения всех подходов, которые, начиная с арабских исследований и заканчивая анализом антисемитизма, сионизма, израильского общества, колонизации, стратегических конфликтов между державами, пересекают этот перекресток» (цит. по: Ghiles Meilhac, 2011).

Любопытно, что это программное заявление отражает настоящее положение дел во французских исследованиях Палестины, объединяющих арабскую и израильскую тематики, на что автор указала выше.

Сначала журналом руководил Роже Набаа, затем – историк Элиас Санбар<sup>4</sup>. Среди его постоянных авторов были известные во французском обществе публицисты арабского происхождения Самир Кассир и Фарук Мардам-Бей, Лейла Шахид и историк Камиль Мансур<sup>5</sup>. Знаковые фигуры французского востоковедения Максим Родинсон и Генри Лоренс тоже принимали участие в

<sup>4</sup> Роже Набаа – философ и публицист ливанского происхождения, член ливанской маоистской организации *Nouveau peuple révolutionnaire*. Он основал и возглавлял в 1981–1984 гг. *Revue d'études palestiniennes*, входил в редакционный совет *Revue des peuples méditerranéens*. Элиас Санбар – писатель и активист национально-освободительного движения, представлял интересы палестинского народа в Мадриде (1991 г.) и Вашингтоне (1992–1993 гг.), возглавлял делегации по вопросу о беженцах (1993–1997 гг.), с 2012 г. – постоянный представитель Палестины при ЮНЕСКО.

<sup>5</sup> Самир Кассир, профессор истории палестинского происхождения и его коллега, сирийский историк Фарук Мардам-Бей, – авторы фундаментального двухтомного труда «Маршруты от Парижа до Иерусалима: Франция и арабо-израильский конфликт» (*Itinéraires de Paris à Jérusalem: La France et le conflit israélo-arabe*), посвященного тщательному анализу внешней политики Франции в Леванте в 1917–1991 гг. Лейла Шахид – палестинский политик, представитель Палестины во Франции (1993–2005 гг.), после – представитель Палестины в Европейском союзе. Камиль Мансур – ученый и юрист палестинского происхождения, генеральный секретарь Попечительского совета Института палестинских исследований в Бейруте (IPS) и член Попечительского совета Бирзейтского университета.

издании журнала<sup>6</sup>. Несмотря на академическую форму, содержание допускало серьезную критику внешней политики Израиля, особенно в начале 2000-х гг.

В истории журнала есть примечательный эпизод, характеризующий культуру дебатов во Франции в конце XX в. Номер, опубликованный зимой 1991 г. (№38), был почти полностью посвящен дискуссии под заголовком «Во имя возобновления мирного процесса» (*Pour une relance du processus de paix*). На страницах журнала высказались Камиль Мансур, представитель Лиги арабских государств в Париже Хамади Эссид и Элиас Санбар. Из числа представителей еврейского сообщества к ним присоединились Андре Азулай, еврейский советник короля Марокко Мухаммеда VI, Тео Клейн и Ален Финкелькрот. Для журнала, читатели которого были критически настроены по отношению ко внешней политике Израиля, пригласить двух последних было неожиданным решением. Тео Клейн был президентом Представительного совета еврейских организаций Франции (*CRIF – Conseil Représentatif des Institutions juives de France*) с 1983 по 1989 г. и активно защищал имидж Израиля, чье гражданство получил в 1968 г.; Финкелькрот — публичный интеллектурал еврейского происхождения, известный своими сионистскими взглядами и борьбой с антисемитскими настроениями. Двадцать пять страниц бескомпромиссных дебатов стали результатом сотрудничества, примеры которого сегодня сложно найти во французской публицистике (Ghiles Meilhac 2011).

Летом 2008 г. вышел последний номер журнала, посвященный шестидесятилетию «захвата Палестины». Издание перестало существовать, в первую очередь, из-за финансовых трудностей и ограниченного круга читателей (Tengour 2008). Закрытие журнала не стало неожиданностью. К концу 2010-х гг. во Франции сложились и сохраняются до сих пор условия, когда самыми жизнеспособными оказываются те издания, которые целенаправленно поддерживаются крупными исследовательскими центрами, школами или частными издателями (*Annales islamologiques, Bulletin critique des Annales islamologiques, Bulletin d'études orientales, Turcica, Abstracta iranica, Studia iranica, Arabica*), или, что встречается реже, удерживаются на плаву сплоченной мотивированной командой (*Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, Cahiers de la Méditerranée, European Journal of Turkish Studies, Yod*). На данный момент работы, так или иначе касающиеся Палестины, французские исследователи публикуют в журналах социогуманитарного профиля, в том числе востоковедческих.

### **Проблемы палестинских исследований во Франции**

Сложности, с которыми сталкиваются французские исследователи Палестины, можно условно разделить на две группы. Первая касается подготовки научных кадров и особенностей академической среды во Франции. Ко второй

---

<sup>6</sup> Максим Родинсон – французский историк-марксист, исламовед, одним из первых применил марксистскую методологию для исследования исламского мира; Генри Лоренс – французский историк, востоковед, автор пятитомного труда «Вопрос о Палестине» (*La Question de Palestine*), который охватывает период 1799-2001 гг.

группе можно отнести теоретические и практические затруднения, связанные с Палестиной как объектом исследования.

Проблемы подготовки кадров находятся в центре внимания академического сообщества. 1 января 2013 г. на базе Национального центра научных исследований (НЦНИ) Франции было создано объединение с целью содействия научной деятельности «Ближний Восток и мусульманские общества» (*Le Groupement d'Intérêt Scientifique (GIS) du CNRS «Moyen-Orient et mondes musulmans»*)<sup>7</sup>. В 2014 г. и в 2020 г. ученые опубликовали две «Белых книги», где проанализировали состояние современного французского востоковедения и смежных дисциплин<sup>8</sup>. Составители отметили, что при подготовке научных кадров недостаточно внимания уделяется профильным навыкам, особенно восточным языкам. Образовательные учреждения испытывают сложности с тем, чтобы эффективно объединить общие дисциплины, теоретико-методические основы и изучение восточных языков. Среди тенденций наблюдается упадок классической филологии — латинской и греческой, которая питала востоковедческое языкознание, недостаток квалифицированных кадров и сокращение срока подготовки диссертации до трех лет. Прямыми следствиями такой ситуации стал регресс в изучении исламоведения, философии, истории текстов и литературы в ее наиболее сложных аспектах; нехватка лингвистов и археологов. Кроме того, молодые исследователи демонстрируют недостаток академической сноровки на элементарном уровне, они не умеют систематизировать и анализировать массив источников (*maîtrise des corpus*) (Livre blanc 2014, 7).

Кадровая политика академических учреждений осуществляется так, что приоритет отдается исследователям в области «истории и антропологии, социологии и политологии, что наносит ущерб филологии, исламоведению, литературе и лингвистике» (Livre blanc 2014, 8). Этому способствует влияние политических наук (*sciences politiques*), которые вытесняют более *традиционные* дисциплины.

На протяжении столетий частью французского востоковедения было исламоведение — классическая концепция изучения письменных источников ислама, Корана, Сунны, жизни Пророка<sup>9</sup>. Ситуация несколько изменилась после появления работы Э. Саида «Ориентализм» в 1978 г. и соответствующую

---

<sup>7</sup> Национальный центр научных исследований Франции (*Centre National de la Recherche Scientifique*) — созданное в 1939 г. ведущее научное учреждение Франции, которое объединяет государственные организации, специализирующиеся в области прикладных и фундаментальных исследований, и координирует их деятельность на национальном уровне. С этим центром связаны, в том числе, объединения с целью содействия научной деятельности (*Groupement d'Intérêt Scientifique*).

<sup>8</sup> Обе «книги» находятся в открытом доступе на сайте объединения, во вкладке «Livres blancs»: <<http://majlis-remomm.fr/#>>.

<sup>9</sup> О состоянии французского исламоведения и его наследии, в частности, об «Алжирской школе», смотреть, например: <<https://fondationdelislamdefrance.fr/relancer-lislamologie-en-france-la-necessite-daccéder-a-un-savoir-scientifique-critique-et-rationnel-sur-lislam>>.

щей критической теории<sup>10</sup>. Одним из положительных эффектов ее популяризации в академическом дискурсе стал отказ от сведения мусульманских обществ и различных религиозных течений к нормативному *исламу источников*. Положительным можно считать и то, что обновленная, *посториенталистская* версия исламоведения, кроме работы с текстами, предполагает диалог с археологией, краеведением и социальной историей в разных регионах мусульманского мира. Но во Франции, к сожалению, обновленный неэссенциалистский подход к изучению ислама остается маргинальным явлением. Образовался разрыв между морально устаревшей востоковедческой традицией и ее современной версией, с которой работают, например, немецкие востоковеды, и, в большинстве своем, игнорируют французские исследователи<sup>11</sup>. Этот методологический вакуум не упрощает задачу современным исследователям Палестины, сложного по своей внутренней структуре объекта. Вероятно, одной из причин этого стала политизация темы ислама во французском обществе в последние годы – процесс, последствия которого заслуживают отдельного исследования.

Вторая группа сложностей касается исследовательского процесса. С научной точки зрения, различие между арабским и израильским компонентами в этом процессе недействительно для многих исследователей, и, пожалуй, контрпродуктивно. Например, программа изучения истории Иерусалима в Центр французских исследований (CRFJ) подчеркнуто игнорирует это различие.

Французские арабисты и исследователи иудаики плодотворно работают вместе. Факультеты часто объединяют обе специальности, как, например, в университетах Париж III Новая Сорбонна и Париж IV Сорбонна, оба из которых связаны с Центром исследований Ближнего Востока и Средиземноморья в Национальном институте восточных языков и культур (*CERMOM – Centre de Recherches Moyen Orient et Méditerranée, INALCO*)<sup>12</sup>. Программа совместного изучения арабского и иврита в Центре предлагает подходы преимущественно лингвистические и литературные, в меньшей степени религиозные, которые избегают исследования с политическим аспектом.

С исследованиями «в поле», в конфликтном и политически ангажированном контексте, дело обстоит сложнее. В 2002 г., впервые на французском языке, был опубликован номер журнала «Cultures & Conflits» под редакцией

<sup>10</sup> В своей работе Саид утверждал, что европейское восприятие Востока, в том числе в академическом дискурсе, подчинено логике субъект-объектных властных отношений. Как следствие, существующие представления о Востоке – предвзяты и несовершенны.

<sup>11</sup> Один из таких немецких проектов – *Corpus Coranicum*, его создатели предлагают систематический доступ к ранним рукописям Корана с изображениями и транслитерированным текстом. Параллельно с этим выпускается каталог вариантов чтения, включенных в сочинения исламской научной традиции: <<https://corpuscoranicum.de>>.

<sup>12</sup> INALCO, Institut National des Langues et Civilisations Orientales – Национальный институт восточных языков и культур, ведущий вуз в области изучения восточных языков и цивилизаций Азии, Африки, Океании и Восточной Европы.



Даниэля Сефая и Валери Амиро, посвященный работе в конфликтных и разделенных обществах (Cefaï, Amiraux 2002). Социолог Венсан Романи развил эту проблему в своих публикациях об исследовательской деятельности на палестинских территориях, где он находился во время открытой фазы конфликта — в начале интифады Аль-Акса (Romani 2003; 2004). В 2016 г. при поддержке Научно-исследовательского института арабского и мусульманского мира (IREMAM – *Institut de recherches et d'études eur les mondes arabes et musulmans*) в серии «Karthala-Iremam» была опубликована работа Романи «Социальные науки в Палестине: военное угнетение и академическая глобализация», где он анализировал работу иностранных и местных исследователей на палестинских территориях (Romani 2016).

Примечательно, что в изучении Палестины в привилегированном положении находятся международные отношения и конфликтология, *conflict (resolution) studies*. Иными словами, в интересе социальных наук к тому, что принято называть палестинским вопросом, или палестино-израильским конфликтом, преобладает военно-политическое измерение.

Политические силы и процессы, военные, дипломатические вопросы изучаются пристальнее, чем менее очевидные в условиях конфликта социальные явления. Результат — ограниченное видение палестинского общества, которое невозможно понять без анализа таких же ограниченных секторов израильского общества. Эта избирательная оптика доминирует и в средствах массовой информации, она же порождает порой политически подозрительное требование изучать одно общество только в его конфликтной связи с другим.

К тому же, отсутствие палестинской государственности, устойчивых институтов, поддерживающих локальную академическую активность, вносят хаос в работу на оккупированных территориях. В этом смысле иностранные ученые становятся «заложниками государства», используя выражение Чарльза Тилли, и испытывают трудности в анализе конфликтной неформальной среды, лишенной атрибутов государства-нации (Tilly 1992). Об этом еще в 1994 г. писал палестинский социолог и бывший директор Института палестинских исследований (IPS) Салим Тамари:

*«...ни одно арабское общество не было исследовано, проанализировано [...] так, как палестинское, оставаясь при этом слабо развитым в теоретическом обращении с собственным объектом. В местной литературе преобладает неявная идея, предполагающая, что палестинское общество совершенно уникально и имеет уникальный исторический опыт, что теоретическая литература [...] не может быть напрямую применена к Палестине» (Tamari 1994, 77).*

Исследователь, работающий на палестинских территориях, оказывается в ситуации, которая исключает полную беспристрастность. Собирать информацию «извне» сложно, а физическое присутствие делает его частью политически поляризованного местного пейзажа. В. Романи в связи с этим упоминает

нает любопытный эпизод. Когда социолог проходил полосу заграждений, отделяющую Рамаллу от Иерусалима, израильский солдат сказал: «Ты живешь у них [палестинцев]? Ты антисемит, как все французы!». С другой стороны, палестинские коллеги должны были представить социолога жителям территорий, за его благонадежность они отвечали лично. Французский паспорт Романи и тот факт, что он жил на территориях в палестинской семье и делил с ней трудности оккупации, было серьезным доказательством благонадежности (Romani 2007, 34). Социолог описывает ночь в мае 2002 г., которую он провел в доме палестинца, преподавателя университета, в то время как израильские танки патрулировали улицы, а молодые арабы встречали их градом камней. Атмосфера опасности и оторванности от внешнего мира способствовала откровенному диалогу, который сложно представить в другой ситуации (Romani 2007, 36). Представляется, что плох не сам метод *вынужденного* нарушения дистанции, а то, что он стал единственно доступным.

У французских исследователей «в поле» уже сложилась определенная репутация. В. Романи описывает свой разговор с французским чиновником из сферы обороны, который, между прочим, сообщил, что «всем известно (*archiconnu*), что французские исследователи разделяют пропалестинские и проарабские настроения» (Romani 2007, 41). Романи цитирует еще один пример. В мае 2002 г., квартал, в котором остановился исследователь, был временно оккупирован, и в его жилище состоялся обыск. Литература по истории палестинского общества и заметки, которые там находились, позволили определить род занятий жильца. Один из израильских солдат оставил искреннюю рекомендацию автору, которую стоит привести в оригинальном варианте:

*«Dear Sir, Being an intellectual is contradictory to learning from extremely one-sided sources only. Thinking of oneself as an intellectual in such a case would be mere self-deception. If you don't consider yourself a liar, then wake up»* (Romani 2007, 41).

Так, французские исследователи на палестинских территориях должны отдавать себе отчет в том, как функционирует секьюритарная логика израильской стороны. Эта логика отводит им место пропалестински настроенных пристрастных наблюдателей, а в худшем случае — наделяет их атрибутами субъектов борьбы.

В такой ситуации ученые должны беречь свои записи и материалы, и — самое главное — свои источники на палестинских территориях, людей и материальные ресурсы (см. об этом: Rigby 1997). Эти риски связаны с серьезными инцидентами, такими, как, например, уничтожение израильскими военными данных Палестинского статистического бюро в декабре 2001 г.

Автор писала выше о том, что критика ориенталистской организации знания привела к снижению интереса к традиционному исламоведению, древним языкам и палеографии. Но отношение к условно восточному обществу как экзотическому объекту при непосредственном с ним взаимодействии

осталось. Оно усугубляется тем, что палестинское общество — неоформленное и глубоко разделенное, а хаос и страдания служат имплицитным свидетельством его незрелости. Ученый, который так рассматривает объект работы, рискует свести свой опыт к «визиту в клетку с заложниками», где его роль — только запечатлеть и описать их состояние. Такую избирательную логику исследователь Латинской Америки Филипп Буржуа назвал «порнографией насилия» (Bourgeois 2002, 79). И результатами этой работы может воспользоваться политическая сила, ищущая научной валидации своей позиции.

### **Заключение**

Для понимания современного состояния палестинских исследований во Франции необходимо учитывать несколько факторов. Прежде всего, это понятие объединяет широкий комплекс дисциплин, изучающих и арабский, и израильский компоненты Палестины в исторической и географической перспективах. Образовательные учреждения Франции востоковедческого профиля объединяют специальности арабистов и исследователей иудаики на одних факультетах, а научно-исследовательские центры в Иерусалиме и на палестинских территориях тесно сотрудничают друг с другом. Так, французские академические институты, в основном, избегают политически мотивированного разделения сюжетов.

Проблемы палестинских исследований во Франции можно сгруппировать следующим образом. Во-первых, значительную роль играет подготовка научных кадров, где наблюдается разрыв между классическим востоковедением и языкознанием и современными политическими науками. Как следствие, недостаток квалифицированных кадров и отсутствие академической преемственности сказывается на перспективах изучения Палестины и смежных сюжетов. Вторая группа проблем касается практических и теоретических аспектов работы с Палестиной, в том числе специфики исследовательской деятельности на оккупированных территориях. В условиях перманентного конфликта ученые сталкиваются с ограниченным количеством доступных методов исследования и затрудненным доступом к источникам. К этой же группе можно отнести сложности этического характера, особенно актуальные для французских исследователей, за которыми закрепился имидж защитников палестинского дела. Политически ангажированные стороны конфликта ищут научной валидации своей позиции, и исследователям необходимо учитывать, что результаты их труда могут быть использованы для оправдания насилия.

### **Библиография**

- Блок М. Апология истории. М.: Наука, 1973.
- Сухова Н. Ю. Палестиноведение в Казанской духовной академии (1880–1910-е гг.). 21.12.2014 <[https://www.wippo.ru/news/article/palestinovedenie-v-kazanskoy-duhovnoy-akademii-188-202736#\\_ftn1](https://www.wippo.ru/news/article/palestinovedenie-v-kazanskoy-duhovnoy-akademii-188-202736#_ftn1)>
- Abitbol M. France and the Middle East: Past, Present and Future. Jerusalem: Magnes Press, 2004.
- Alvarez-Pereyre F., Baumgarten J. Les Études Juives en France. Situation et perspectives. Paris: Éditions du CNRS, 1990.

Bourgeois P. La violence en temps de guerre et en temps de paix. Leçons de l'après-guerre froide : l'exemple du Salvador [en:] *Culture et Conflits*, 2002, p.45–81.

Cefai D., Amiraux V. Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales [en:] *Cultures & Conflits*, n°47/3, 2002, p. 15–48.

Ghiles Meilhac S. Tout doit disparaître! La fin trop silencieuse de L'Arche et de la Revue d'études palestiniennes [en:] *Non Fiction*, 16.09.2011 <<https://www.nonfiction.fr/article-4988-tout-doit-disparaitre-la-fin-trop-silencieuse-de-larche-et-de-la-revue-detudes-palestiniennes.htm>>

Le Livre blanc des études françaises sur le Moyen-Orient et les mondes musulmans, rédigé par Catherine Mayeur-Jaouen [en:] *Le portail du Groupement d'intérêt scientifique 'Moyen-Orient et mondes musulmans'*, 09.2014, <[http://majlis-remomm.fr/wp-content/uploads/2014/08/Livre\\_blanc\\_Orient\\_septembre2014.pdf](http://majlis-remomm.fr/wp-content/uploads/2014/08/Livre_blanc_Orient_septembre2014.pdf)>

Rigby A. The Legacy of the Past. The Problem of Collaborators and the Palestinian Case. Jérusalem: PASSIA, 1997.

Romani V. Enquêteur dans les Territoires Palestiniens. Comprendre un quotidien au-delà de la violence immédiate [in:] *Revue française de science politique*, 2007, #1, vol. 57, p. 27–45.

Romani V. Faire des sciences sociales en Palestine: Oppression militaire et mondialisation académique. Paris: Karthala, 2016.

Romani V. Sociologues et sociologies en Territoires occupés : engagements et hétéronomies [en:] *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 2003, #101-102, p. 107–125.

Romani V. Universités et universitaires palestiniens d'une Intifâda à l'autre: une académie en routine de crise [en:] *Égypte/Monde Arabe*, 2004, #6, p. 55–79.

Shavialiou D. Israel, Palestine, and Holy Land Studies in Post-Soviet Territory: Views, Trends, and Prospects [in:] Schapkow C. & Hödl K. (eds.), *Jewish Studies and Israel Studies in the Twenty-First Century: Intersections and Prospects*, Lexington Books, 2019, p. 45–71.

Siari Tengour O. Revue d'études Palestiniennes [in:] *Insaniyat*, 2008, #39–40, p. 227–229.

Tamari S. Social Science Research in Palestine: A Review of Trends and Issues [in:] *Current Sociology*, 42 (2), 1994, p. 67–87.

Tilly C. Prisonniers de l'État [in:] *Revue internationale de sciences sociales*, #133, août 1992, p. 373–387.

Trimbur D. Une présence française en Palestine – Notre-Dame de France [en:] *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, 1998, #3, p. 33–58.

D. Shavialiou

## **Is there Christian Zionism within the Russian Orthodoxy? (An Outline of the Problem)<sup>1</sup>**

The Trump policy towards the Jewish state (the statement on Jerusalem, Dec 6, 2017, proclamation of recognizing the Golan Heights as part of Israel, Mar 25, 2019) has renewed interest towards Christian Zionism. Moreover, this statement illustrates the rise of that trend in politics. According to historiography of Christian Zionism, it is the Anglo-American tradition which was created in Protestant societies (see, e.g.: Tuchman 1984, Oren 2008, Evans 2013, etc.). Studying contemporary Russian pilgrims' literature (e.g.: Фаст 2010) one could find examples of admiration for the Jewish state.

### **Contemporary Russian pilgrims' notes**

Among a range of contemporary Russian pilgrims' notes there is a book "With the Bible across the Holy Land" (*С Библией по Святой Земле*) which was written by Archpriest Gennady Fast of Yeniseysk (Russia).<sup>2</sup> The book had several editions during the 1990s–2010s. The author describes his pilgrimage to the Holy Land in the early 1990s. During his entire journey across the Holy Land he expresses admiration for Israel. Let us have a look at what he writes. First of all he explains the aims of his visit:

*"Naturally, someone lives in the Holy Land; someone works, washes, squabbles or feels bad... but someone, not us. As our mothers, those nuns who were in pilgrimage with us, said, we were here on a visit to the God and the Holy Lady."*

Then his feelings in the Holy Land were interrupted by young Jewish men who had been on airplane from Moscow to Israel:

*The Holy Land is here. The prophets walked here. Abraham went somewhere here. Jesus Himself was here. The Gospels sounded here. ...Suddenly, I hear exultant singing. Young Jews who arrived together with us and applauded to pilots, have just created a round dance rejoiced in their returning to their Homeland in the Promised Land."*

---

<sup>1</sup> This article is written in the framework of the research project *Imagined Territories of Russian Identity: the Case of Palestine* (#18-78-10062) supported by the Russian Science Foundation. The ideas expressed here were partially lectured during the 11th International Convention of Asia Scholars in Leiden, July 15-19, 2019.

<sup>2</sup> *Gennady Genrikhovich Fast* was born in 1954 in Novosibirsk region into a Protestant family. He converted to Orthodoxy in 1978. His ministry in the Russian Orthodox Church has begun since the early 1980s. He is one of the well-known organizers of the Orthodox Church's outreach activity in Siberia. Fast's first pilgrimage letters *Исповедь паломника, или Семь дней на Святой земле (Pilgrim's Confession, or Seven Days in the Holy Land)* was published in 1997 in Krasnoyarsk. Hereinafter I used the e-version of his book of 2014 *С Библией по Святой Земле (With the Bible across the Holy Land)*.

He observes them:

*"The young Jews sang: 'Moscow is not capital of ours, Moscow is not capital of ours, Moscow is not capital of ours, But Jerusalem is our capital' ... Jews were singing gathered on one Land through one faith, one idea, and one glee."*

Father Gennady Fast is almost sure that Jerusalem is the Jewish capital, or the Jewish center:

*"Everything is strong in today's Jerusalem, I mean, good and evil, they are side by side, they are almost real. One can feel spiritual tension. Three world faiths intertwine here. ...In Jerusalem, you clearly feel not only the whole earth, but also the fact that this is the middle of the earth, that the center of the world circle is here."*

Nevertheless, he blames Jews that they once rejected Christ:

*"One can grasp those people, who are returning home after 19 centuries, returning to the Land of the prophets and the forefathers, people who after so many centuries of wandering got the possibility to name the Holy Jerusalem their capital, but not alien cities. But I thought with bitterness with what attitude to the Christ, whom they had rejected and were dispersed, attitude to the Christianity, and to Christian nations and their cities they are returning.*

*They were singing shalom, that is peace to Jerusalem the city which 'had not known what would bring him peace' (Luke 19:42), and I wanted to believe that the Divine Providence would turn jubilation of this nation after deviation and decline to the true Messiah, to the Christ."*

In addition to the restoration of the Biblical nature, the Russian pilgrims are amazed by the restoration of the Hebrew language:

*"Having gathered after the nineteen centuries of diaspora, they did not understand each other, it was like a pandemonium, for each person spoke the language of the nation among whom he lived. They became pagans! And then Jews make a decision to restore not even the Aramaic dialect, in which they spoke before dispersion, but the original language, the only language of one people that was before the Tower of Babel. The language that God put into the mouth of Abraham, Moses and the prophets... And the incredible thing happens: Hebrew, the language of the Biblical archeology, becomes a living spoken language of Israel."*

Another thing which impressed the Russian pilgrims, according to Father Gennady, is the cohesion of the nation:

*"Now [Israel] is a religious and ideological state. The people were gathered by one inspiring national idea of the restoration of the Biblical Israel. It rallies the nation and gives moral support. They do not have our moral turpitude and debauchery. Even families are strong, because only those marriages are legal*

*which were concluded in the synagogue. The Orthodox families have many children. But even nonbelievers have three children."*

The key element of the cohesion is faith, the Russian pilgrim stated. "Israel is waiting for the Messiah," Father Gennady Fast concludes. While admiring Israel and blaming it for the rejection of Jesus, he tried to shape those blames in apocalyptic frames:

*"...There is bitterness in Israel. Christ is still unrecognized. Israel lives expecting for the messiah. Not understanding the True, Israel will accept the false one. Yes, there is 'the synagogue of Satan' (Rev. 2: 9) - those who know the secrets of the Antichrist and consciously work to build the kingdom of the devil in the Earth. However, many men in Israel will accept the false Messiah because they believe in him as in the True One. A philosopher Vladimir Solovyov wrote about time when Christians would be surprised 'that the soul of Israel did not live in its depths by Mammon's desire (although we often see that outwardly), but by the power of heartfelt feelings, by hope and anger of the everlasting Messianic faith' (from "A Brief Tale about the Antichrist")...*

*The Antichrist, the false messiah, will come. Israel will take it. He will restore the Jerusalem temple. He will establish the universal dominion of the devil under the guise of the Kingdom of God. But the prophets Elijah and Enoch will appear here. And a marvel will come! The natural olive will blossom after all the wild branches have already been grafted. All pagan nations will be brought to Christ, the full number of Gentiles will enter His Kingdom. And after that the Antichrist deception will be revealed. The matter is that Jews, who considered the emperor (means Antichrist, commented by G.Fast) perfect Israeli through blood, accidentally discovered that he had not even been circumcised' ("A short story about the antichrist"). That is, he will be a liar not only from a Christian point of view, but also from a Jewish one. He will hurt their Old Testament feelings, for he is neither the Messiah, nor a faithful Jew. And then, Jews will turn to Jesus of Nazareth not through the Evangelical preaching from the pagan nations, or through Rome, Constantinople or Moscow, but through their own prophets Elijah and Enoch."*

Travelling across the Biblical land, Father Gennady Fast asks about the reasons for the current situation in Russia and in the Orthodox Church.

*"But we have not had any one round dance or any jubilation, we haven't had any one action. And I thought unwittingly, 'Dispersed Jews are gathered, but is one Christianity and one Russia crumbled?'"*

In this way Father Gennady as an Orthodox pilgrim affirms some viewpoints which are rather close to Christian Zionist postulates. Firstly, it is admiration for Israel: Russian pilgrims are impressed by the restoration of the Biblical land and the Hebrew language, as well as the cohesion of Jews in Israel and the religious basis for life in the Jewish state. Secondly, the traveler considers Jerusalem the

religious center, as well as the center of the Jewish state. And thirdly, he explains the current situation in Christianity (disunity) in apocalyptic terms.

Bearing in mind the quotations of this Russian Orthodox senior clergyman, as well as a postulate proposed by several students of Christian Zionism that the one was never a specific element of Evangelistic theological thought, but the marginal views of some Christians (see: Kuttab 2018), I would like to pose a question “Is Christian Zionism the only ideology of Protestantism, or it could be included in the Orthodox worldview?”

### **Christian Zionism: definition**

The apologetic literature gave rather a vague definition of Christian Zionism. According to M. D. Evans, the most known advocate of this trend in the U.S. today, Cristian Zionists are those who believe in the returning of the Jewish people in Israel and who are sure that the foundation of Israel in 1948 was the fulfillment of the prophecy. I could define Christian Zionism as a belief among some Christians that restoration of the Jews in the Holy Land is fidelity to the Bible prophecy. Historians use two definitions of the phenomenon: Restorationism and Cristian Zionism.

### **Two stages of Christian Zionism: Restorationism and contemporary Christian Zionism**

There are three points of views on the beginning of Christian Zionism. Advocates of the first viewpoint argue that it emerged with the ideas of Jewish restoration back in the early 17th century. Sir Henry Finch, who was the first to propose this idea, wrote the work *The World's Great Restauration, or Calling of the Jews, and with them of all Nations and Kingdoms of the Earth to the Faith of Christ* in 1621. His ideas were based on the belief that the return of the Jews to Judea had been predicted by the Prophets; Jews needed to accept Jesus and rebuild the Temple that would usher in the Second Coming of Christ. Those ideas flourished among Puritans at the time of the English Civil War and Commonwealth (1642–1660). Therefore, Great Britain was the birthplace and one of the centers of Restorationism. Later on Puritans brought the doctrine of Jewish restoration from Britain to America.

Some historians argue that Christian Zionism dates back to the late 1830s, the moment when the British political élite cherished the beliefs of Restorationism taking into account some political circumstances, including the decline of the Ottoman Empire.

One of the most cited passages by Lord Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, a high-powered, influential British politician, is his comments on the *Letters on Egypt, Edom and the Holy Land* (1838) by Lord Lindsay:

*“The soil and climate of Palestine are singularly adapted to the growth of produce required for the exigencies of Great Britain; the finest cotton may be obtained in almost unlimited abundance; silk and madder are the staple of*



*the country, and olive oil is now, as it ever was, the very fatness of the land. Capital and skill are alone required: the presence of a British officer, and the increased security of property which his presence will confer, may invite them from these islands to the cultivation of Palestine; and the Jews, who will betake themselves to agriculture in no other land, having found, in the English consul, a mediator between their people and the Pacha, will probably return in yet greater numbers, and become once more the husbandmen of Judaea and Galilee” (The London Quarterly Review 1839, 64).*

The debates within the political British political establishment intensified after the Damascus affair of 1840 when the Ottoman local authorities arrested Jewish notables who were accused of murdering a Christian monk for ritual matters. In 1841, Lord Shaftesbury proposed the Memorandum to Protestant Monarchs of Europe for the restoration of the Jews to Palestine. And starting from the 1830s-1840s the British political elite was fascinated by the idea of Jewish restoration to Palestine not only due to Biblical prophecy, but due to political influence in the Middle East as well.

Thus, Christian Zionism is a political and religious movement supporting Jewish restoration to Palestine, which has deep roots in various Protestant doctrines. Till the late 1930s, during the period of religious Restorationism, the intentions to baptize Jews dominated. By the end of the 1830s some political factors had appeared, i.e. interests of the British elite to conserve the integrity of the weak Ottoman Empire in the context of the Great Powers struggle in the Middle East. Over time, intentions to baptize Jews disappeared and Christian Zionists became the supporters of Jews and the supporters of the Jewish state.

### **Up-to-date resurgence of Christian Zionism: the Trump Administration and the Middle East policy**

The U.S. Middle East policy has changed entirely under the Trump administration. Trump issued statement on Jerusalem, Dec 6, 2017 which recognized Jerusalem as the capital of Israel. The new U.S. administration started to implement the Law on the U.S. Embassy in Jerusalem postponed since 1995. On March 25, 2019 the U.S. recognized the Golan Heights as part of Israel. At the same time, the U.S. cut UNRWA funding. The Trump administration proposed the Israeli-Palestinian peace plan, so-called “the deal of the century”.

As several observers note (Rogers 2017; Okur 2018; Crook 2019 etc.), Christian Zionists have a huge impact on the Trump administration influencing the Trump administration in the Middle East policy. We suppose that some representatives in the U.S. administration might have personal or business interests in Israel and other Middle East countries. We assert confidently that CHABAD has its influence on the U.S. administration via Jared Kushner. Meanwhile, some people in the Administration, e.g., Mike Pence, Mike Pompeo, and John Bolton are strongly influenced by Christian Zionism, including Trump himself. As Alastair Crooke puts it (Crook 2019): “Some leading evangelicals see Trump as a latter-

day King Cyrus, cause... Cyrus is the model for a nonbeliever, being appointed by God as a vessel for the purposes of the faithful”.

There are two signs of such an Evangelistic vision which Crook mentions: the dualistic perception of the world (there are two categories of “the Goodness” and “the Evil” and “divine battle of good and evil”), as well as the concept of “the Rapture.” The Holy Land, according to the apocalyptic view, is a center of ‘good versus evil’ battles and the ‘Greater Israel’ is a precondition for ‘Rapture’. (Crook 2019).

What is the political basis of such a foreign policy made by Christian Zionism? The U.S. based Pew Research Center revealed the data on exit polls after the U.S. Presidential elections of 2016. According to this data, Evangelicals are 26% of the U.S. electorate. 81% of White born-again or Evangelicals voted for Trump. At the same time, Jews are among 3% of voters and 24% of them voted for Trump (Martinez & Smith 2016). Moreover, 40% of the U.S. Jews and 82% of Evangelical Christians strongly believe in the idea that “Israel is given to Jews by God” (Okur 2018).

### **Conclusion**

In the article, Christian Zionism is defined as a belief among some Christians that restoration of the Jews in the Holy Land is the sign of fidelity to Bible prophecy. As we have seen, there is no other dogma proclaiming the restoration of the Jewish people to the Holy Land; there exist only interpretations of Biblical verses (within millennialism). Christian Zionism has no clearly established doctrine but is based on a range of historical and theological works and personal feelings of pastors.

To sum up, the characteristics of Christian Zionist historiography are as follows: the support of the Jewish state, the perception of various events as a sign of Biblical prophecy, the opinion on the political value of Palestine, justification for British (and now American) policy in the Middle East, and the dualistic perception of the world in the system of ‘good and evil’.

We argue that some Russian pilgrims’ contemporary views, including their admiration for Israel and her various sides of life, cannot be viewed in terms of Cristian Zionism, since Christian Zionism is a product of Western and Protestant theologies, but not Orthodox one. The Russian Orthodox doctrine, on the contrary, is focused on heavenly Jerusalem.<sup>3</sup>

This article is an attempt to pose questions about the definition of Christian Zionism, its doctrine, influence, timeline and correlations within various denominations.

---

<sup>3</sup> Heavenly Jerusalem, or New Jerusalem, is a range of Cristian eschatological doctrines describing some aspects of the Apocalypse. There are three dimensions explaining views on heavenly Jerusalem in Russian Orthodoxy: Jerusalem as the City of God which would come at the end of the times, the Church as the New Jerusalem and the constructing of New Jerusalem as both a copy of Jerusalem and a copy of the City of God (e.g., the New Jerusalem Monastery near Moscow).

**Bibliography**

Crooke A. Christian Zionism, Trump and the irrational drive towards catastrophic nuclear war. 22 Apr 2019. *SOTT* <<https://www.sott.net/article/411659-Christian-Zionism-Trump-and-the-irrational-drive-towards-catastrophic-nuclear-war>>

Evans M. D. The History of Christian Zionism: in 2 vols. S.I.: Time Worthy Books, 2013.

Kuttab J. Palestinian Evangelicals and Christian Zionism [in:] *Jerusalem Quarterly*, 2018, #76, p. 70-78.

Martinez J. & Smith G. A. How the faithful voted: A preliminary 2016 analysis. 9 Nov, 2017. *The Pew Research Center* <<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis>>

Okur M. A. Trump, the Israeli Lobby and Christian Zionism. 6 Jan 2018. *The New Turkey* <<https://thenewturkey.org/trump-the-israeli-lobby-and-christian-zionism>>

Oren M. B. Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East: 1776 to the Present. NY-L., 2008.

Rogers P. Trump, Pence, Jerusalem: the Christian Zionism connection: The political use of a religious vision spells danger for Israel, America, and the world. 14 Dec 2017. *OpenDemocracy* <<https://www.opendemocracy.net/en/trump-pence-jerusalem-christian-zionism-connection>>

Tuchman B. W. Bible and Sword. England and Palestine from the Bronze Age to Balfour. NY, 1984.

The London Quarterly Review 1839, vol. 64

Фаст Г. С Библией в руках по Святой Земле. Богословские заметки русского паломника. М., 2014 (e-book).

## Очерки, заметки, научная жизнь

А. Бурак

### Синагоги Шанхая (из путевых заметок)

Шанхай — самый известный мегалополис не только в Китае, но и во всем мире. Находясь в устье реки Янцзы, он является наиболее влиятельным экономическим, финансовым, международным торговым и культурным центром в Восточном Китае. Хотя город и изобилует различными архитектурными сооружениями, однако не может похвастаться такими топовыми достопримечательностями, как, например, Нью-Йорк или Рим. Радости Шанхая, напротив, находятся на уровне улицы, где повседневная жизнь разворачивается с изумительным разнообразием. Благодаря сочетанию старой шанхайской архитектуры и зданий в европейском стиле, город наполнен различными оттенками прошлого и будущего.

В 2016 году мне выпала возможность пожить в этом удивительном городе и наблюдать красоты не только французского квартала и набережной Вайтань, но и наконец увидеть район Хонкоу — еврейский квартал Шанхая XX в.

Считается, что первые евреи поселились в Китае в Кайфэне в VII в., который находится примерно в 600 км к юго-западу от Пекина, на южных берегах реки Хуанхэ. Далее, еврейские общины появились в городах Ханчжоу, Нинбо, Ханькоу и Пекине. До Шанхая евреи добрались лишь к середине XIX в. с подписанием Нанкинского договора (1842). Согласно ему, британским подданным дозволялось беспрепятственно попадать в страну через порты Амой, Кантон, Нинбо, Фучжоу и Шанхай для осуществления коммерческой деятельности. Поражение империи Цин и Нанкинский договор открыли путь в Китай другим государствам. Среди прибывавших в Китай европейцев были и евреи. Первая же волна иммигрантов отмечена прибытием сефардских евреев из Бомбея и Багдада.

В XIX — начале XX вв. на территории Шанхая было построено и открыто шесть синагог, но на сегодняшний день действует лишь две. Первая в Шанхае синагога появилась в 1848 г. (по другим данным, в 1847) — синагога «Бэйт-Эль». Она размещалась на *Pekin Road* — главной магистрали британского квартала Шанхая. По некоторым данным, в 1914 г. еврейская община продала синагогу по причине нехватки денег.

Однако менее чем через 10 лет в городе была построена новая синагога — «Охель Рахель». По своей сути она являла собой приют для более чем 700 беженцев из Багдада и Бомбея. Строительством синагоги руководили братья — сэр Джейкоб Элиас и сэр Эдвард Элиас Сассуны, известные по прозвищу

«Ротшильды Востока». Они сделали бизнес на «опиумной торговле», и семья Сассун стала богатейшей во всей Азии.

Архитекторами и авторами проекта стали Роберт Брэдшоу Морхед и Сидней Джозеф. В 1920 г. были завершены все основные этапы строительства. Среди тех, кто в январе 1921 г. торжественно открывал синагогу, упоминался раввин Гирш, глава первой испанской (сефардской) общины Шанхая.

Изначально синагога была построена в честь рано ушедшей из жизни жены Джейкоба Рахель, однако незадолго до открытия здания скончался и сам Джейкоб. По решению Эдварда Элиаса Сассуна синагога была посвящена двоим — и Джейкобу, и его супруге, и стала символ вечной любви, которую не разрушит даже смерть.

Синагога Охель Рахель. Фото 1930-х гг. из:  
Malek R. From Kaifeng to Shanghai: Jews in China (2000).

Не менее известной синагогой Шанхая является синагога «Охель Моше», основанная русско-еврейскими иммигрантами в 1907 г. Ашкеназская синагога была названа в честь Моше Гринберга — лидера еврейской общины выходцев из России в Китае.

Изначально небольшие размеры синагоги могли вместить малое количество молящихся. Однако в 1920-х гг. случился большой наплыв русских евреев-иммигрантов, и община разрослась до 250 семей (до этого момента было чуть более 70-80 семей). В этой связи в 1927 г. по решению тогдашнего главы общины Меира Ашкенази синагогу перестроили. Небольшое трехэтажное здание подверглось глобальной перепланировке: здание было расширено, убран второй этаж, а также добавлен мезонин — надстройка над домом с собственной крышей. Мезонин размещался в центральной части дома.

Вид синагоги Охель Моше 1920-1930-х гг. Фото автора.

В том же 1927 г. была открыта Синагога «Бейт-Агарон», которая была воздвигнута на месте синагоги «Шеарит-Израэль» (1900) еврейским бизнесменом Силасом Аароном Хардуном, одним из самых богатых бизнесменов Шанхая. Синагога была названа в честь отца Силаса и преподнесена в качестве подарка общине Шанхая. Синагогу «Шеарит Израэль» снесли примерно в 1920-1922 гг., поскольку она была очень маленькой и не вмещала всех желающих собраться. Синагога была спроектирована компанией *Palmer & Turner*, которая также строила здание банка *HSBC* на набережной Вайтань в Шанхае (второе название набережной Вайтань — набережная Бунда).

Синагога Бейт Агарон.  
Фото: Shanghai Daily

Последней по времени синагогой, построенной на территории Шанхая, стала Новая синагога, принадлежавшая русской еврейской общине. К 1830-м гг. численность общины превысила 4 тыс. чел., что многократно превышало возможности действующей на тот момент синагоги «Охель Моше». После многих лет сбора средств и строительства под руководством раввина Ашке-нази, синагога была открыта к Песаху в 1941 г.

Новая синагога стала самым величественным сооружением и вмещала более 1 тыс. чел. Даже Япония, оккупировавшая китайские территории в 1937 г. предоставила тонны строительного материала и убранства для будущего здания синагоги.

Новая синагога. Фото из: Malek R.  
From Kaifeng to Shanghai: Jews in China (2000).

Вторая мировая война не смогла разрушить еврейскую жизнь в Китае, а вот гражданская война 1949 г. полностью перевернула ее. После прихода к власти коммунистической партии, китайское правительство конфисковало практически все имущество общин, оставив в собственности лишь синагогу «Охель Рахель». В 1952 г. государство национализировало и ее.

Здание «Бейт-Агарон» отошло газете *Wenhui Bao* и служило типографией, пока не было снесено в 1981 г. Здание Новой синагоги до 1965 г. использовали по прямому назначению — общине позволили проводить службы. Позднее, по решению правительства, здание Новой синагоги было отдано Шанхайскому институту образования. В конечном итоге оно было снесено в 1990 г.

До наших дней дошли синагога «Охель Моше», которая на сегодняшний день стала Музеем еврейских беженцев, и «Охель Рахель», заново открывшая двери в 2010 г.

Музей еврейских беженцев начал функционировать с 1986 г. в качестве хранилища еврейских реликвий. В 2004 г. «Охель Моше» была включена в список сокровищ архитектурного наследия Шанхая. А в 2007 г. местные власти на основе оригинальных рисунков из муниципальных архивов полностью восстановили архитектурный стиль здания. В музее представлены докумен-

ты, фотографии, фильмы и личные вещи, свидетельствующие о жизни некоторых из более чем 20 тыс. еврейских жителей «Квартала ограниченного доступа для лиц без гражданства», более известного как Шанхайское гетто, во время японской оккупации Шанхая.

Ниже представлены фотографии, сделанные автором во время пребывания в Шанхае.

Синагога «Охель Рахель». Современный вид. Фото автора.

Синагога «Охель Рахель». Современный вид.  
Вход и внутреннее убранство. Фото автора.



Shanghai Jewish Refuges Museum (Синагога «Охель Моше»)  
Современный вид. Фото автора

Внутренний дворик Музея еврейских беженцев.  
Фото автора

### Международная научная конференция «Святая Земля: реалии, вымыслы, грезы (из XIX столетия в XXI)»

В Омском государственном университете им. Ф. М. Достоевского 4–5 мая 2020 года прошла Международная научная конференция «Святая земля: реалии, вымыслы, грезы (из XIX столетия в XXI)». Центральной темой обсуждения исследователей из разных стран (России, Беларуси, Германии, США, Израиля) стал образ Святой земли, отраженный в исторической, политической, антропологической, филологической областях и изучаемый по разным источникам — текстам (художественным, публицистическим), фотографиям, интервью, а также рецепция этого образа на разных периодах истории, его динамика и изменение. Конференция была проведена в онлайн-формате.

Исследователи представили научные результаты на четырех секциях. На секции «Святая земля и деятельность Императорского Православного Палестинского Общества» обсуждались вопросы участия личности в истории как в глобальном смысле, так и в конкретных случаях: о значимости вклада губернатора Якутской области В. Н. Скрыпицына (1892–1903 гг.) в открытии Якутского отдела ИППО в 1893 г. рассказала А. И. *Архипова* (Ин-т гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН); профессор В. В. *Цысь* (Нижевартовский гос. ун-т) посвятил сообщение истории Томского и Тобольского отделов ИППО в конце XIX — начале XX вв., руководитель молодежной секции ИППО и ведущий телеканала «Спас» О. Ю. *Робин* поделился результатами крупных проектов «Русская Палестина», осуществляемых ИППО и направленных на просвещение молодежи; игумен *Никон (Головко)* (Русская духовная миссия в Иерусалиме) сообщил о последних исследованиях актуальных вопросов земельного участка «Христианские развалины» и подворья Русской духовной миссии в честь святых Праотцев с Мамврийским дубом.

Особый интерес составили источники, на которые опирались исследователи, представившие доклады на секции «Православное паломничество на Святую землю». Так, А. А. *Валитов* (Омск. гос. ун-т им. Ф. М. Достоевского) на примере паломников в Иерусалим в 20–30-е гг. XX в. реконструировал основные принципы организации паломнических групп на основе материалов журнала «Святая Земля» и личных источников представителей Русской православной церкви за границей; В. А. *Герасимова* (Омск. гос. ун-т) актуализировала тему русской идентичности в Святой земле, выявляя нарративы в паломнических текстах эмигрантов второй половины XX в. А. Ю. *Бокатов* (Омск. гос. ун-т) описал повседневность русского православного паломника в Палестине на рубеже XIX–XX вв. на основе фотоматериалов и других визуальных источников.

На секции «Русская Палестина и русское присутствие на Святой земле» исследователи сосредоточились на выводах о русской идентичности, сделанных на предыдущих секциях. Д. М. *Нециторук* (Тюменск. гос. ун-т) исследует восприятие социально-экономической жизни Палестины и процессов еврейской колонизации глазами автора книги «Конструктивный социализм» Виктора Чернова. О. А. *Перенижко* (Кубанск. гос. ун-т) напомнила о деятельности архимандрита Антонина (Капустина), руководившего Русской духовной миссией в Иерусалиме в 1869–

1894 гт. и внесшего большой вклад в развитие культурно-религиозных контактов России со Святой землей и распространении здесь русского паломничества.

Секция «Святая земля и Иерусалим в еврейской традиции» остановилась на проявлении еврейского сигнификата в прессе и в художественных текстах, передающих образ Иерусалима и Святой земли. Профессор А. Сиверцев (Университет DePaul, Чикаго) выбрал для этого произведение «Знамения Рабби Шимона Бар Йохая», Л. С. Чаковская (Гос. ин-т искусствознания; Мос. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова) исследовала образность христианских паломнических текстов; О. В. Метель (Омск. гос. ун-т) посвятила доклад отечественной библиестике начала XX в., А. Л. Полян (Ин-т стран Азии и Африки Мос. гос. ун-та) поделилась анализом романа Бориса Шаца «Иерусалим отстроенный. Сон наяву»; перевод с идиша романа-утопии как раз и сделала исследователь. Л. Н. Манцевич (Бел. гос. ун-т / Омск. гос. ун-т) объяснила появление понятия «Французский Иерусалим», а Д. Л. Шевелев (Бел. гос. ун-т / Омск. гос. ун-т) сформулировал концепцию «Белорусских Иерусалимов». На секции был также представлен и политологический аспект. Д-р А. Замойский (Свободный ун-т Берлина) посвятил доклад событиям межвоенного периода и эмиграции врачей в Палестину. В. С. Киселёв (Бел. гос. ун-т) затронул вопрос признания Иерусалима столицей Израйля разными государствами Латинской Америки.

Пленарные доклады стоят отдельного внимания, так как каждый из них является итогом данного научного события и суммирует основные идеи и выводы. Диакон Александр Занемонец (Иерусалим) поднял в своем докладе вопросы связей Святой земли и Русского Зарубежья в XX в. Архимандрит Сергей (Акимов), ректор Минской духовной академии, открыл дискуссию на тему историчности царя Давида. М. С. Шаповалов (Омск. гос. ун-т) в докладе «“Русские постройки” или «Новый Иерусалим»: Святая земля в картине мира русского паломника» сформулировал и объяснил понятие «портал», обозначающее границу «земного» и «небесного» в мировосприятии русского паломника XIX – начале XX вв., позволяющего ему перенестись из Иерусалима географического (турецкого, сирийского) в Иерусалим исторический (евангельский).

Одну из значимых гипотез, которая подтвердилась на конференции, выразил коллектив исследовательского проекта РНФ «Воображаемые территории русской идентичности: случай Палестины (XIX-XXI вв.)» (М. Шаповалов, В. Герасимова, А. Валитов, А. Бокатов, Д. Шевелев, Л. Манцевич, К. Мурастова, Э. Григорян). Отталкиваясь от предположения, что Святая земля является аккумуляцией русской идентичности и местопребыванием русского хронотопа, участники проекта нашли подтверждения в источниках и полевых исследованиях (интервью, топографическая съёмка, фокус-групповые исследования) и актуализировали понятия «Сибирские Иерусалимы», «Русский город», «Русские постройки», «портал» для русских паломников. Исследование направлено на построение схемы или карты того образа, в котором Святая земля предстает в разных эпохах, под разным углом зрения. Для дальнейших исследований представляется необходимым усиление филологической составляющей, возможно, лингвистический анализ концептов, проработка литературоведческого направления, отражающего важность паломнических мотивов в русской поэзии и прозе, что позволит объединить открытия каждого исследователя в единую картину образа и восприятия Святой земли.

Reviews / Рецензии

Z. Gimpelevich

**Walke, Anika. *Pioneers and Partisans. An Oral History of Nazi Genocide in Belorussia*. NY: Oxford University Press, 2015 hardcover; 2018 paperback). 317 p.**

Professor Walke's volume is a solid and welcome addition to the Oxford Oral History Series. The study, exemplary in terms of research and logical narration, examines a little-known chapter of young Biełarusian Jewish lives before, during, and after World War II.

As fully recognized by leading scholars on both sides of the ocean – Yitzhak Arad, Nechama Tec, Ilya Altman, Timothy Snyder, Hienadz Sahanovič, and Alieś Smaliančuk to name a few – Biełaruś was the deadliest place in Europe during World War I and World War II. Indeed, after World War II, historic Biełaruś ended up with only 50 percent of its pre-war population since the other half was either destroyed or displaced. This is in addition to losses that happened during the tyranny of dictators: Lenin-Hitler-Stalin. Nevertheless, the fact that in addition to scholars, eye-witness sources confirm the fact that Biełaruś was the only European country where Nazis were impotent in raising en masse the ethnic Biełarusians against their Jewish neighbors. Certainly, there were individuals and groups of collaborators, and Prof. Walke's oral history indicates their presence in the tragedy. However, all the survivors that she personally interviewed as well as those whose interviews are documented in the archives confirm the fact that without the help of non-Jewish Biełarusians, there would not be any survivors.

The book's solid introduction begins with this exact point: two sisters were pulled by a gentile from the crowd of Jews who were about to be shot by the Nazis. The introduction also establishes a number of ways that Walke investigates. Among many considered issues, there are such complex configurations as: "age and gender, identity and memory, trauma and community" (p. 7). Walke also underlines a very important factor that unites all the characters presented in her study: each one was orphaned by the Nazis and had lost not only their immediate family but most distant relations due to the Holocaust.

The study is divided into seven parts with self-explanatory titles, subtitles, and a conclusion. The first chapter, "On Methodology. Oral History and the Nazi

Genocide” offers a comprehensive methodology and indicates challenges that Walke encountered. Among them is the fact that she, the young ethnic German, grew up in the country which was politically, physically, psychologically, economically, and geographically divided after World War II. And each half of Germany had its own mythology about the events and different skeletons in their respective closets. Similarly, Walke’s interviewees had plenty of their own prejudices and skeletons. Walke also considered in her work the huge generational gap between herself and interlocutors; the fact that the Soviet Union vehemently refused to acknowledge the extent to which Soviet Jews were victims of Nazi criminality; after-war state antisemitism; and migrations of her subjects. The reader should also appreciate the difficulties of “disconnected narrations” that the interviewer had to deal with during her decades-long labors in research and writing. Walke’s stimulating and meticulous research began in the late 1980s and continued throughout the 1990s when she interviewed, in Minsk and St. Petersburg, twenty-one former Bielarusian prisoners of ghettos, concentration camps, and survivors of the forests. To these interviews, the scholar added the use of fifty-three video interviews from the Shoah Visual Foundation (VHA), eighteen interviews from the US Holocaust Memorial Museum’s Oral History Branch, and a substantial bibliography of autobiographical literature and documents (published and unpublished). Walke’s methodology is based on the fusion of evidence and reasoning. It is enriched by clever borrowings from history and sociological approaches as well as political science, gender studies, and literary criticism.

Prof. Walke noted that all of the testimonies, personal and/or VHA or others, are divided into three parts, with the pre-war life highly idealized. Thus, the interviewees did not elaborate much on party purges, religious restrictions, the terrors of collectivization, industrialization, and the antisemitic behavior of some of the victims’ peers. The Holocaust is also briefly described by the interviewees in a detached way, with rather dogmatic wording; a conversation was often interrupted by walls of silence, which symbolize a deep trauma and a fear of being misunderstood. Walke tactfully treats the omissions. After all, the interviewees were young children and/or teens during the events and their memories were clouded by age and psychological self-protection. The third period is about life immediately after the war. It is as brief as the second section and rarely moves into the present day. Despite all the difficulties of making sense of the stories re-told over a half-century after the fact and the age and cultural differences between the listener and the narrators, the scholar was able to put together mosaics of personal details that created a fuller picture from fragmented memory and horrific experiences of lives under Lenin-Stalin-Hitler-Stalin. Indeed, her study covers the gaps in knowledge about those little-known times. Prof. Walke also noticed the differences of narration between those subjects who emigrated from the USSR and those who stayed behind in the country of their origin. The former, somehow, “remembered” rather more of the events.

The second chapter, “Between Tradition and Transformation. Soviet Jews in the 1930s,” presents a strong account about the assimilation of Jews and all

other ethnicities of the USSR via two major platforms: the secularization of the populace and their transformation into “Russians” through the Russian language, imposed by the Soviet government. Adherence to the Bielarusian language, in particular among Jews, was considered to be treasonous from the end of the 1930s. Nevertheless, children and youngsters succumbed to an idea of social equality, internationalism, patriotism, and other Bolshevik-imposed “isms” in their society. The chapter deals with characters that the scholar interviewed personally and who, despite their singularity, showed a similar attitude towards their lives during their first two contrasting experiences: childhood and the Nazi genocide. The only striking difference between the interviewees was the language of education they received during their schooling. Those whose parents had a better social position before 1937, were sent to the privileged Russian-language schools, and those from the labor and peasants strata went to Jewish and/or Bielarusian schools. Thus, the earlier policies of a national culture that determined Soviet education as “national in form, socialist in content” was practically abandoned in 1938. In terms of Jews, the only indication of their origin was their passport. However, this identification also became a powerful instrument in the Soviet discrimination of Jews.

“The End of Childhood. Young Soviet Jews in the Minsk Ghetto” is the third chapter. It concentrates on the interviewees’ two-fold discourse. First, each of them accepted responsibility for voicing their traumatic experiences not just for themselves but for those - the majority of their peers and their families - who were dead. Their own private stories and the vicious fate of their immediate families have both commonalities in narration and a personal touch. The scholar describes life and death in Minsk’s ghetto and how it differed from most ghettos in Europe. She also notes that some locals, spurred by the Soviet and fascist propaganda, used verbal anti-Jewish language and others refused to shelter Jews. (p. 68–69) Nevertheless, a number of women and children were able to sneak out of the ghetto to farms and trade their labor for food. There are also plenty of examples of gentile pre-war friends and righteous strangers who sheltered Jews during the pogroms. Most orphans, however, were completely on their own and sustained themselves through begging, stealing, and passing themselves off as gentiles. Starvation and all kinds of violence surrounded their everyday lives. Those who survived, thanks to being accepted to the partisan detachments or gentile families, were utterly grateful not only to these units and new families but to the Soviet regime, which they identified with the victorious Red Army.

In the next chapter, “Suffering and Survival. The Destruction of Jewish Communities in Eastern Belorussia,” Prof. Walke deliberates on the fact that 1944 became the Nazi’s last stand in murdering Jews, gentiles, and destroying Bielaruś economically. The scholar explains the essence of German atrocities not only in killing and raping but in using biological warfare (spreading typhus among the healthy population and making them a buffer between the retreating German Army and the advancing Red Army.) By intensifying massacres and destroying places where these crimes have been committed, the Nazis tried to annihilate the national and individual memories of survivors. With no exact data on murder

and the razing of the land, Holocaust deniers claim this absence as their major argument. Walke, however, finds a valid counter-argument in oral history: "There may be no immediate witnesses to the killing, they are dead, but we often have sufficient information to discern who was murdered and how the murder was committed, and in most cases, we can identify the perpetrators." (p. 106) And though survivors' information is fragmental and influenced by their physical absence from the place where their kin was executed, they have been direct sources of those lost lives.

The chapter is also fully dedicated to age and gender issues, as the scholar deliberates on reasons why Germans concentrated on killing the elderly, women, and children. Many males were drafted by the Red Army and/or volunteered to fight for Army units or partisan detachments, while the unemployed elderly signified the country's past, women and children the present and future, and this, according to the Nazis, was to be erased from survivors' memory. According to the aggressors, the enslaved remnants of the population didn't deserve to have memory. Walke's last sentence of the chapter underlines the tragedy: "The Nazi genocide in eastern Belorussia is thus not only a catastrophe in history but also for memory." (p.130)

Chapter five, "Fighting for Life and Victory. Refugees from the Ghettos and the Soviet Partisan Movement" is based on the careful scholarly reconstruction of Jewish and gentile Belarussian experiences, caught between the Nazis' atrocities and the Soviet partisan movement. While giving a full account of the Nazis' murderous actions against Jews, Walke does not neglect their criminality towards the gentile Belarussian populace. Walke, emphasizes the real reason for German atrocities: by killing natives, they were preparing living space for Germans.

This chapter also reveals the reasons for the fragmental discourses of Jewish survivors, interviewed by the author. First, not too many partisan detachments were willing to receive ghetto inhabitants. Those who were accepted often experienced verbal antisemitism. Second, those partisan commanders who took in male fighters insisted on changing their Jewish names and surnames into "Russian" ones. Many complied. Third, sexual abuse was a common practice in most units, and the orphaned teenaged girls didn't have relatives to protect them from forced intimacy. Fourth, females of all ages and ethnicities were not considered good fighters, therefore, they were assigned to kitchen and field hospitals. Fifth, after the war, the Soviet government, having resumed its pre-war antisemitism in order to divert the population from terrible economic failures and deprivations, followed Hitlerism in its own oral history. In the conclusion of this chapter, Walke soberly acknowledges the differences between her characters and herself, the scholar: "offensive behavior towards women (and Jews) appears to lose significance in light of genocidal war the soviet partisans resisted, while I am interested in lifting multiple buried forms of violations to the surface so as not to weigh one against the other." (p. 162)

The last chapter, "Of Refuge and Resistance. Labor for Survival in the Zorin Family Unit" has seven detailed subchapters. Shalom Zorin partisan's unit

included both gentiles and jews, and, unlike some other detachments, antisemitism was never an issue. However, since it was established as an accommodation for those who escaped the ghetto, many inhabitants, exhausted by deprivations, could not take part in combat. Instead, they provided essential goods for neighboring military detachments and villagers (shoes, clothing, arms repair, food, medical services, etc) as well as keeping the family unit economically and domestically viable. Prof. Walke lifts the curtain from a number of issues that members of family units experienced during and after the occupation in Biełaruś. First, she notes the oxymoronic character of the title: most of the Jewish inhabitants didn't have families. Second, young people (in particular girls) were eager to join combat forces and avenge Germans but were not allowed. Despite hard labor (the non-combat populace worked 14-hour days), the Soviet government didn't recognize these people as "real partisans" and denied them any of the veterans' privileges. Listing German blockades, expeditions, harsh winters and the dangerous wildlife of forests and swamps, and the animosity of Polish partisan units who targeted Jews, Walke underlines the fact that in reality due to the lack of arms, the non-combat populace was in a more dangerous, defenseless position compare to fighters. The scholar also gave a telling example of inequality produced by the Soviet regime with respect to Jewish non-combative partisans. Thus, if Biełarusian villagers joined a unit with families and did not take part in military actions but provided labor alone, they were considered by the Soviets as "real partisans," while Jews were not.

"The Conclusion" unites all the major points of the narrative in the well-constructed form of a rondo which has a slight opening between the beginning and end. The researcher fills this slim opening with queries that leads to further research of this important but little-known aspect of the Holocaust in Biełaruś.

Prof. Walke's sober analysis of issues of memory in relation to antisemitism offers an innovative interpretative framework for the future study of the events which not only ruined lives and brought death to Biełarusians but shaped and reshaped their post-war realities.

To conclude, Prof. Anika Walke's *Pioneers and Partisans. An Oral History of Nazi Genocide in Belorussia* is wholeheartedly recommended for academic and public libraries. It should be useful at graduate and undergraduate programs and is of interest to the general reader who is seeking historical truth.



**«Які ж гарні шатра твої, Якове...».**  
**Настінні розписи синагог Буковини. Каталог виставки / упор.**  
**М. Кушнір, Є. Котляр, А. Ямчук.**  
**Чернівці-Київ: Чернівецький музей історії та культури євреїв Буковини, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016.**  
**172 с., 133 іл. / «How Goodly Are Thy Tents, O Jacob...» Wall Paintings in Bukovinian Synagogues. Catalogue of the Exhibition / ed. by Mykola Kuschnir, Eugeny Kotlyar, Anna Yamchuk. Chernivtsi-Kyiv: The Chernivtsi Museum of the History and Culture of Bukovinian Jews, ДУКН І ЛІТЕРА, 2016.**  
**172 pp., 133 figs.**

Выставочные проекты, связанные с еврейским культурным и художественным наследием не так редки на постсоветском пространстве. Они демонстрируют современникам сохранившиеся артефакты, документы и фотографии, формируют представления о разных областях еврейского художественного ремесла и творчества, возвращают из забвения материальную культуру еврейской религиозной и повседневной жизни прошлого, дополняют не теряющую своей актуальности проблему создания еврейских музеев. Значительная часть подобных выставок формируется из музейных фондов, показывая ритуальные предметы из еврейского обихода, еврейскую тему в творчестве художников, отдельные персоналии и т.д. Представленный для рецензии каталог, посвященный настенным росписям синагог исторических земель Буковины, является итогом проекта, который по своей идее, форме воплощения и презентации результатов принципиально отличается от большинства подобных выставок. Его основой стала не экспозиция взятых с архивных полок и музейных хранилищ старых документов, экспонатов и художественных произведений, а, фактически, реконструкция самого явления синагогальной декорации на примере отдельного региона. Увидеть это явление воочию за редким исключением крайне сложно, ведь большинство даже сохранившихся объектов находятся в состоянии разрушения.

Работа над проектом была инициирована Черновицким музеем истории и культуры евреев Буковины в лице директора музея, Николая Кушнера и в сотрудничестве с известным специалистом в этой сфере, профессором Харьковской государственной академии дизайна и искусств Евгением Котляром. Импульсом для такой инициативы послужило недавнее открытие росписей

двух синагог в Северной Буковине — Новой Большой синагоги в Новоселице (2009) (Лифшиц 2010) и малого зала Большой синагоги в Черновцах (2012). Открывшиеся исследователям и общественности декорации вписывались в один ряд с известными и сохранившимися к тому времени синагогами, что указывало на их общность. Помимо этого, неминуемость утраты других объектов, в которых еще сохранялись следы росписей, но судьба их была предрешена новыми владельцами, также подчеркивали необходимость собрать под одной обложкой то, что могло бы показать в одних случаях обнаружившуюся, а в других — исчезающую на глазах традицию. Важность такой работы также вызвана тем, что в других регионах Восточной Европы — Галиции, Подолии и, особенно Волыни, подобный проект из-за почти полного исчезновения росписей было бы сделать гораздо труднее.

На разных стадиях реализации проекта, основная фаза которой пришлась на 2015–2016 гг., поддерживалась многочисленными научными и общественными организациями, как с украинской, так и с румынской стороны, которые содействовали исследованию и фотофиксации росписей синагог на территории своих стран. Научными консультантами проекта выступили ведущие израильские специалисты — искусствовед Илья Родов (Университет им. Бар-Илана) и историк Владимир Левин (Центр еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме).

Концепция и итоги проекта развернуто изложены на страницах объемного тома, который параллельно на двух языках: украинском и английском раскрывает данную тему в различных измерениях — географическом, историко-культурном, иконографическом и стилистическом. Все это дает достаточно широкое и в то же время конкретное понимание истоков этой традиции и особенностей ее распространения на территории исторической Буковины.

И все же акцент в работе делается на демонстрацию и раскрытие смыслового значения тех или иных сюжетов росписи и всей системы декора на примере отдельно взятых синагог. Всех их объединяет территория и определенный временной отрезок, который показывает развитие этой традиции в предвоенные десятилетия жизни еврейской общины региона. Богатое иллюстративное сопровождение каталога, вокруг которого, собственно, и развивается повествование, дает наглядное представление о самих росписях, ее системе, сюжетах, стилистике, степени сохранности, а также позволяет понять то, что уже невозможно увидеть глазом — идейно-художественную программу росписей.

Структура каталога четко отражает идею проекта. В ее основе исследование восьми синагог Буковины, по четыре со стороны Украины (три в Черновцах и одна в Новоселице) и Румынии (Серет, Радовцы, Сучава, Гура-Гуморулуй), границы которых были определены итогами Второй мировой войны. Авторы сопровождают историко-культурный очерк синагогальной декорации на этих землях специально подготовленной картой, где показано расположе-

ние этих синагог в границах исторической Буковины и современных территорий двух стран.

Основной блок каталога *«От текста к образу: иконография синагогальных росписей и художественный язык буковинских мастеров»* как раз и представляет описание этих восьми синагог, которые даются по общему сценарию. Его открывает краткая историческая справка с современным наружным видом здания. Затем следует разворот с графической схемой-реконструкцией программы росписей всей синагоги либо только живописного плафона (ил. 1).

Ил. 1. Черновцы. Синагога *«Бейт-Тфила Беньямин»*. Схема и развертка росписи стен и потолка. Графическая реконструкция. Компьютерная графика Е. Котляра. 2015.

Этой схеме соответствует размещенная рядом фотографическая развертка посюжетно отснятых и встроенных с помощью фотомонтажа отдельных сцен и элементов декора (ил. 2). Именно эта часть составляет принципиальную новацию для подобных проектов, которую можно рассматривать в одном ряду с другими разнообразными методами 2-D и 3-D моделирования интерьеров синагог, которые много лет успешно реализуются Центром еврейского искусства Еврейского университета в Иерусалиме и их партнерами в Германии — исследовательским подразделением по еврейской архитектуре *«Бейт-Тфила»* при Техническом университете в Брауншвейге.

Ил. 2. Черновцы. Синагога «Бейт Тфила Бенъямин». Схема и развертка росписи стен и потолка. Фотомонтаж. Компьютерная графика Е. Котляра. 2015.

Еще одним направлением таких реконструкций стали разработки физических копий-реплик деревянных сводов синагог с росписями в местечках Ходоров (Музей диаспоры в Тель-Авиве) и Гвоздец (роспись свода вместе с реконструкцией полихромной бимы, Музей истории польских евреев «Полин»)<sup>1</sup>. Примечательно, что в некоторых случаях, к примеру, в разрушенном интерьере бывшей синагоги «Хевра Тегиллим» в Черновцах, такие графические и дигитальные реконструкции, выполненные Е. Котляром позволяют восстановить практически из руин систему декора молельного зала, «прочитать» отдельные, сохранившиеся целиком либо во фрагментах сцены росписей как части общего замысла и увидеть визуализацию почти стертой орнаментации.

Для третьей, основной части описаний сюжетов росписи, авторы отобрали по 12 изображений по каждой синагоге. Отбор был сделан таким образом, чтобы дать описание общей системы росписей и отдельных сюжетов. Причем, сюжеты выстроены таким образом, чтобы они не повторялись, позволяя как можно шире, от синагоги к синагоге, описать вариативность сцен, символов и декоративных мотивов, используемых в декорациях. Такой наукоемкий подход дал иное восприятие росписей отдельной синагоги как проявление коллективной традиции на индивидуальном, конкретном примере. Это показывает и авторские трактовки тех или других библейских сцен, где каждый

---

<sup>1</sup> Подробно об опыте сохранения и презентации росписей синагог в Украине, с учетом и этих примеров см.: Котляр 2018.

художник в рамках общей традиции мог выражать в образах свое прочтение священного текста. В этой части авторы пытаются разрешить наиболее сложный вопрос — герменевтический, давая толкования различным сценам с их привязкой к различным библейским или раввинистическим источникам. Конечно, такая попытка предпринимается не впервые, впрочем, как и исследование синагогальных росписей этого региона.

Здесь следует упомянуть книги Бориса Хаймовича, посвященные синагогам в Черновцах и Новоселице, которые вошли в рассматриваемый нами проект. В первой из них автор анализирует росписи синагоги «*Бейт-Тфила Бенъямин*», как будто рассматривая из интерьера этой синагоги, сквозь сюжеты и трактовки различных сцен росписей всю традицию восточноевропейской синагогальной декорации, но пока еще слабо понимая происхождение этой региональной традиции (Хаймович 2008, 24). Во второй, написанной после открытия новоселицких росписей, связанных иконографически с Черновцами, Б. Хаймович устанавливает их конкретную связь, прослеживая полную хитросплетенную историю возникновения самой программы росписей (Хаймович 2016, 3, 41–48). Он же устанавливает и более широкий круг черновицких мастеров синагогальной росписи на примере других, тоже фигурирующих в каталоге черновицких синагог, вписывая их в единый региональный контекст (Хаймович 2016, 51–56).

Любопытным в связи с сопоставлением последней книги Хаймовича и рассматриваемого каталога о росписях буковинских синагог является тот факт, что работа над этими проектами шла автономно в одно и то же время. Авторы независимо друг от друга пришли к неким общим выводам, местами дополняя друг друга, как в фактаже, так и в его интерпретации. Однако, подход в работе над выставкой и каталогом, как и подача итоговых материалов, были иными.

Авторы каталога подают и рассматривают росписи буковинских синагог, как часть общей традиции. Они видят за той или иной живописной программой единый, но меняющийся в зависимости от принадлежности синагог к хасидским или реформистским общинам сценарий, учитывая влияние сионизма и манеры отдельного мастера. Все это позволяет сперва двигаться от общего к частному, а затем, наоборот, от конкретного памятника к общему знаменателю, показывая вклад того или иного стенописца в региональную и шире — в общую традицию. Этому, в частности, посвящен последний, обобщающий раздел каталога «*От традиции к интерпретации: авторский подход к визуализации библейского текста*». На конкретных примерах автор текста показывает причины и характер интерпретации того или иного библейского сюжета. К примеру, как и почему в росписях хасидской синагоги в Новоселице художник изобразил Хотинскую крепость в качестве неприступного библейского Иерихона, а в сцене прихода трех ангелов в шатер Авраама — буковинские постройки, напоминающие синагоги местных

хасидских цадиков. Не менее любопытно наблюдение о том, как в росписях реформистской Большой синагоги («Темплул Маре») в Радовцах была трансформирована сложившаяся в ортодоксальной системе росписей иконография. В результате художник заменил мессианскую концепцию райского Израиля на романтические пейзажи халуцианского освоения Эрец-Исраэль (Котляр, 2016, 147–151).

Данный каталог подготовлен как часть выставочного научно-просветительского проекта для сопровождения большой передвижной выставки. Для нее были созданы специальные трансформируемые стенды в виде своеобразных ширм из 4-х прямоугольных сегментов, которые позволяли приспособить выставку к любому помещению. Каждый из стендов посвящен отдельной синагоге. В состав выставки также вошли стенды *Roll-up* с выставочной концепцией и картой отобранных для выставки синагог. Расстановка всей экспозиции в любом выставочном пространстве создавала ощущение виртуального путешествия по этим синагогам с презентацией сохранившихся в них росписях и их программой. С осени 2016 г. по весну 2017 г. выставочный проект был показан в разных городах Украины (Черновцы, Харьков, Киев) (ил. 3).

Ил. 3. Презентация проекта в Харькове. Еврейский культурный центр «Бейт-Дан», 20 октября 2016 г. Фото Е. Котляра.

Ценность всей этой работы заключается не только в том, что представлено в изображениях и аналитике, но и в том, что, как может показаться, осталось за кадром, но в действительности — стало воссозданием историко-культурного и художественного контекста явления синагогальной декорации, о котором мы все еще мало знаем. Этот контекст возникает как при изучении каталога, так и при восприятии выставки, словно некий окружающий синагогу фон. Он концентрирует в себе многие исторические и культурные процессы жизни евреев региона, которые повлияли на возникновение самой синагогальной декорации и ее долгой жизни, оборвавшейся с приходом нацистов. И в этом смысле, данный проект можно считать хорошим примером наглядной и содержательной формы презентации культурной памяти.

*Ред.*

### **Бібліографія**

Котляр Є. Від традиції до інтерпретації: авторський підхід до візуалізації біблійного тексту [в:] *«Які ж гарні шатра твої, Якове...»*. Настінні розписи синагог Буковини. Каталог виставки / упор. М. Кушнір, Є. Котляр, А. Ямчук. Чернівці–Київ: Чернівецький музей історії та культури євреїв Буковини, Діх і Літера, 2016, с. 146–155.

Котляр Є. Увічнення спадщини: стан, збереження та презентації синагогальних розписів в Україні [в:] *Єврейська культурна спадщина України*. Київ: Дух і Літера, 2018, с. 56–79.

Лифшиц Ю. На грани забвения [в:] *Єгупець*. Київ: Дух і Літера, 2010, №19, с. 401–423.

Хаймович Б. *Розписи синагоги в Новоселиці*. Київ: Дух і Літера, 2016.

Хаймович Б. *«Дело рук наших для прославления»*. *Розписи синагоги Бейт Тфила Беньямин в Черновцах: образительный язык еврейского мастера*. Київ: Дух і Літера, 2008.

## *In memoriam*

### **Вольга Сабалеўская – беларускі даследчык яўрэйскага мінулага (26 сакавіка 1974 – 18 кастрычніка 2019)**

18 кастрычніка 2019 года раптоўна, з прычыны цяжкай хваробы, пайшла з жыцця наша дарагая калега і сяброўка Вольга Сабалеўская – выдатны беларускі гісторык, культуролог, вядучы спецыяліст па іудаіцы, аўтар шматлікіх публікацый па гісторыі і культуры ўсходнееўрапейскіх яўрэяў.

Вольга пачала актыўна займацца гэтай праблематыкай у першай палове 1990-х гадоў, у часы свайго студэнцтва на факультэце гісторыі і культуры Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Студэнткаю яна пачала прымаць удзел у міжнародных канферэнцыях. Тады ж сталі выходзіць яе першыя навуковыя публікацыі, прысвечаныя культурнаму і гаспадарчаму жыццю гродзенскіх яўрэяў у XIX – пачатку XX стст.

Гэтыя першыя поспехі, а таксама мара звязаць сваё жыццё з навукай і выкладчыцкай дзейнасцю прывялі Вольгу ў аспірантуру пры кафедры гісторыі Беларусі Гродзенскага ўніверсітэта. У 1999 г., яшчэ да сканчэння тэрміна навучання ў аспірантуры, адбылася паспяховае абарона дысертацыі «Яўрэі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.: лад жыцця і культура» на суісканне навуковай ступені кандыдата культуралогіі.

З 1999 па 2013 гады Вольга Сабалеўская самааддана працавала дацэнтам кафедры культуралогіі. У 2009 г. за значны асабісты ўнёсак у развіццё навукі яна была ўзнагароджана падзячным лістом рэктара Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы.

Аднак з універсітэтам Вользе прыйшлося развітацца... Адбылося гэта ў выніку яе актыўнай грамадзянскай пазіцыі ў справе адстойвання справядлівасці і законнасці ў нашай Альма-Матар (у сувязі з палітычна матываванымі адлічэннем з аспірантуры Таццяны Касатай і звальненнем з працы дацэнта Андрэя Чарнякевіча).

З верасня 2013 г. і да апошніх дзён жыцця Вольга працавала ў гродзенскім філіяле Беларускага інстытута правазнаўства дацэнтам кафедры паліталогіі, псіхалогіі і філасофіі.

Творчая біяграфія В. Сабалеўскай уражвае неверагоднай навуковай актыўнасцю – шматлікія публікацыі, канферэнцыі, гранты, праекты, стажыроўкі. Так, яна стажыравалася ў Міжнароднай гуманітарнай школе ў Варшаве, Цэнтры навуковых супрацоўнікаў і выкладчыкаў іудаікі ў ВНУ «Сэфер» (Масква), Нямецкім гістарычным інстытуце ў Варшаве, Яўрэйскім універсітэце



ў Іерусаліме, Яўрэйскім гістарычным інстытуце ў Варшаве і іншых навуковых цэнтрах, прымала ўдзел у шматлікіх навуковых канферэнцыях.

Як выдатны навуковец, прызнаны спецыяліст па іудаіцы Вольга Сабалеўская вядомая не толькі ў Беларусі, але таксама ў Польшчы, Расіі, Украіне, Літве, Ізраілі ды іншых краінах. На сённяшні дзень вынікі даследаванняў Вольгі па праблемах гісторыі і культуры яўрэяў Усходняй Еўропы, гістарычнай культуралогіі, урбаністыцы, міжэтнічных узаемадзеянняў – гэта каля 120 публікацый, у тым ліку 4 манаграфіі.

Першая кніга В. Сабалеўскай «Спрадвечныя іншаземцы: старонкі гісторыі гарадзенскіх яўрэяў» (Гродна, 2000) распавяла пра яўрэяў Гродна ў кантэксце гарадскога жыцця канца XVIII – пачатку XX стст. Наступная манаграфія пад назвай «Евреї Гродненшчыны: жыццё да Катастрофы» (Данецк, 2005) была створана сумесна з даследчыкам з Данецка Уладзімірам Ганчаровым (1970–2014). Манаграфія прысвечана гісторыі яўрэяў-літвакоў Гродзеншчыны з 1795 па 1939 г. Аўтары даследавалі спецыфічныя рысы кансерватыўнага сусвету яўрэйскай традыцыі і глыбокія змены, якія адбываліся ў ім пад уздзеяннем працэсаў мадэрнізацыі. На старонках кнігі паказваюцца трансфармацыя яўрэйскай абшчыны, традыцыйныя заняткі яўрэяў заходняга рэгіёну Беларусі і змены структуры занятасці, некаторыя аспекты палітычнага жыцця, у якім прымалі ўдзел яўрэі. Вольга таксама стала аўтарам усіх раздзелаў пра гісторыю і культуру гродзенскіх яўрэяў у калектыўнай манаграфіі «Гародня Х–XX стст. Каралеўскі горад з правінцыйным лёсам» (Вроцлаў, 2014). Можна сцвярджаць, што ўпершыню ў грунтоўным гістарычным нарысе, прысвечаным гораду над Нёманам, нададзена належная ўвага гарадзенскім яўрэям, якія былі значным дэмаграфічна-эканамічным і культурным чыннікам Гродна ад сярэднявечча да 1943 г.

Пэўным падсумаваннем шматгадовых даследаванняў В. Сабалеўскай з’явілася манаграфія «Паўсядзённае жыццё яўрэяў Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.» (Гродна, 2012). Спалучаючы падыходы гісторыі і культуралогіі, на аснове даследавання архіўных і апублікаваных крыніц, мемуараў, перыёдыкі, работ айчынных і замежных навукоўцаў, аўтар прадставіла асноўныя бакі паўсядзённага жыцця яўрэяў Беларусі ў дадзены перыяд часу. Гэта кніга стала першым комплексным даследаваннем практычна ўсіх граней паўсядзённага жыцця яўрэяў Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стст., якое зроблена на аснове сучасных метадалагічных падыходаў, саліднай базы крыніц, уліку дасягнутага ўзроўню ведаў па дадзенай тэматыцы. Адна з частак кнігі прысвечана эканамічным адносінам у кантэксце штодзённага досведу яўрэяў Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX стст., дзе разглядаюцца такія аспекты іх гаспадарчага жыцця, як гандаль, у тым ліку кантрабандны, фактарства, прамысловая вытворчасць, фінансавыя аперацыі, арэнда, шынкарства, сельская гаспадарка.

У раздзеле «Сацыяльнае вымярэнне штодзённасці» прааналізаваны сацыяльная стратыфікацыя яўрэяў Беларусі разглядаемай эпохі. Увагу аўтара прыцягнулі соцыяцэнтрызм яўрэйскай культуры, структура і функцыі кагала, дэпутаты яўрэйскага народа, разгледжаны субкультуры (вучоныя яўрэі, «гвіры» і «простыя», а таксама гендэрныя, ўзроставыя, рэлігійныя субкультуры) і контркультуры яўрэйскага сусвету (прыхільнікі руху Гаскалы).

Умовы жыцця прадстаўнікоў яўрэйскай супольнасці Беларусі раскрываюцца праз апісанне прасторы побыту – яўрэйскага квартала і яўрэйскага дома, медыцынскага абслугоўвання, паўсядзённага адзення і ежы, вылічэння часу (хранатоп паўсядзённасці). Лакуны паўсядзённасці яўрэяў Беларусі канца XVIII – першай паловы XIX ст. раскрываюцца праз характарыстыку «трансэндэнтнасці і паўсядзённасці», «свята як альтэрнатывы паўсядзённасці», «нараджэння і смерці ў кантэксце паўсядзённага досведу». Тут паказваецца складаны сплаў паўсядзённага і трансэндэнтнага ў ладзе жыцця і культуры беларускіх яўрэяў, раскрываецца сусвет яўрэйскага свята (яго сакральнасць, гістарызм, сямейны характар, сацыяльны сэнс, карнавальнасць, святочнае адзенне, святочная ежа, святочнае баўленне часу), апісваюцца прадстаўленні і традыцыі яўрэяў, звязаныя з нараджэннем і смерцю. Такім чынам, нават кароткі пералік сюжэтаў, якія знайшлі адлюстраванне на старонках манаграфіі В. Сабалеўскай, паказвае, што гэта наватарская, арыгінальная праца з’яўлялася новым словам у айчыннай гістарычнай навуцы. Да несумнеўных вартасцяў кнігі належаць і выдатны стыль, удала падобраныя цытаты, што робіць чытанне навуковага тэксту займальным. Хоць звычайна слова «паўсядзённасць» асацыіруецца з шэрай аднакаляровасцю, штодзённае жыццё яўрэйскай супольнасці Беларусі паўстала са старонак кнігі В. Сабалеўскай шматколеравым.

Артыкулы В. Сабалеўскай, апублікаваныя ў шматлікіх навуковых выданнях Беларусі, Расіі, Украіны, Польшчы і Вялікабрытаніі, былі прысвечаны разнастайным бакам гісторыі яўрэяў рысы аселасці ў канцы XVIII – пачатку XX стагоддзя: асаблівасцям іх эканамічнай дзейнасці ды сферы занятасці, культурнаму жыццю (арганізацыі асветы і сістэмы адукацыі, развіццю прыватных яўрэйскіх школ і дзяржаўнай сістэмы адукацыі для яўрэяў Расійскай імперыі, дабрачыннасці), асаблівасцям яўрэйскай медыцынскай сістэмы ды штодзённаму побыту яўрэйскага квартала. У шэрагу публікацый В. Сабалеўскай даследуе палітыку царскага ўрада ў дачыненні да яўрэйскай супольнасці і фарміраванне юрыдычнага статусу іудзеяў у межах імперыі Раманавых. Звярталася даследчыца і да праблемы хрысціянска-іудзейскіх стасункаў, яўрэйскай «жаночай гісторыі». Вольга вельмі шмат часу праводзіла ў архіве дзеля выяўлення крыніц для сваіх навуковых распрацовак. Яна актыўна займалася генеалагічнымі пошукамі, што зрабіла яе адной з найбольш аўтарытэтных даследчыкаў у гэтай галіне. Уражвае тэма апошняй публікацыі Вольгі – канцэпт смерці ў яўрэйскай культуры... Нельга не пагадзіцца з Андрэем Чарнякевічам, які вельмі трашна адзначыў, што тэма навуковага даследавання Вольгі надзвычай гарманічна і натуральна ператварылася ў частку ўнутранай філасофіі самага даследчыка. Яна пчыра і самааддана займалася аднойчы абранай справай, якую вельмі любіла. Праз свае даследаванні гісторыі і культуры яўрэйскага народа яна дэманстравала ўласныя нацыянальныя рысы. Вольга Сабалеўская сапраўды была беларускім гісторыкам яўрэйскага мінулага і заўсёды старалася гэта падкрэсліць у сваіх працах<sup>1</sup>.

*Іна Сокіна*

<sup>1</sup> Чарнякевіч А. *In memoriam*. Вольга Сабалеўская (26.03.1976 – 18.10.2019) [у:] *Гадавік Цэнтра Беларускіх Студыяў*, 2019, т. 5, с. 334–351.

## Рэзюмэ

Д-р Д. Азацкі-Стэрн

### Лес як сінагога: захаванне яўрэйскай традыцыі і рэлігіі ў партызанскіх атрадах

Для большасці яўрэяў, якія ўцякалі з гета і лагераў, далучыўшыся да савецкіх партызанскіх атрадаў на акупаванай нацыстамі савецкай тэрыторыі, лес не быў звычайнай знаёмай часткай іх жыцця. Яны вымушаны былі прыстасоўвацца да цяжкіх умоў існавання, смуткуючы па пакінутых блізкіх і знаёмых і абараняючыся ад немцаў, мясцовага насельніцтва і партызанскіх злучэнняў, якія супернічалі паміж сабой, а таксама антысемітызму ў сваіх уласных атрадах. І ўсё ж многія з іх знаходзілі ў лясах суцяшэнне, уяўлялі лясы своеасаблівай абароненай прасторай, захапляліся прыродай і жывёламі і нават параўноўвалі са святым месцам пакланення – сінагогай. Артыкул заснаваны на ўспамінах былых яўрэйскіх партызанаў Літвы і Беларусі. Аўтар прыводзіць сведчанні таго, як яўрэйскім партызанам удалося захаваць рэлігію і традыцыі, выкарыстоўваючы лес у якасці унікальнага месца адпраўлення культуры.

Архімандрыйт Сергій (Акімаў)

### Царства Давіда: біблейскія паданні і сведчанні археалогіі

Артыкул закранае праблему ўзгаднення біблейскіх аповедаў пра цара Давіда і археалагічных сведчанняў. Да нядаўняга часу не было вядома ні згадак пра самога цара Давіда і яго царства, блізкіх да часу яго жыцця, ні матэрыяльных слядоў існавання яго дзяржавы, таму ўзніклі сумневы ў гістарычнасці біблейскага аповеду пра Давіда. Пасля 1993 г., калі ў Тэль-Дане была адкрыта знакамітая арамейская стэла, дыскусіі аднавіліся. Але асабліва актыўнымі гэтыя спрэчкі сталі пасля вывучэння Хірбет-Кейафы. У дадзеным артыкуле робіцца агульны агляд дыскусій аб гістарычнасці цара Давіда, якія грунтуюцца і на характары біблейскіх сведчанняў пра яго, і на дадзеных археалогіі. Гэтыя дыскусіі ўздымаюць пытанне аб стаўленні да тэксту Бібліі і аб значэнні Бібліі як Святога Пісання. Біблія выкарыстоўвае гістарычныя паданні, звязаныя са старажытнай гісторыяй яўрэйскага народа, для выражэння багаслоўскага вучэння, ствараючы свае канцэпцыі багасловія гісторыі.

А. Бразінская

### Аб некаторых аспектах сучаснага яўрэйскага жыцця ў Францыі

У артыкуле надаецца ўвага праблеме антысеміцкіх настрояў у французскім грамадстве, іх уплыву на яўрэйскую абшчыну Францыі, а таксама праблемам

унутры самой яўрэйскай грамады, якія былі выкліканы падобнымі настроямі. Аўтарка разглядае ролю сінагог у жыцці сучаснай яўрэйскай абшчыны і асаблівасці кіравання рэлігійнымі будынкамі. У артыкуле таксама паказаны ўплыў эпідэміі COVID-19 на рэлігійнае жыццё.

Д-р В. Градзінскайтэ

### **Літоўскія сінагогі: ад першых апісанняў да сістэматычнага вывучэння**

У артыкуле прадстаўлены аналіз этапаў развіцця даследаванняў сінагог у Літве на працягу чатырох асноўных перыядаў гісторыі: у складзе Расійскай імперыі (1795–1918 гг.), у міжваенны перыяд (1918–1940 гг.), савецкі перыяд (1940–1990 гг.) і ў перыяд незалежнасці Літвы (пасля 1990 г.). У артыкуле апісваюцца праблемы даследавання сінагог, іх захавання і кіравання спадчынай. Раздзел, прысвечаны Літоўскай Рэспубліцы пасля аднаўлення незалежнасці, уключае таксама пытанні, звязаныя з аднаўленнем сінагог, уводам іх у эксплуатацыю і выканання сінагогамі мемарыяльнай функцыі. Даследаванне пабудавана на архіўных матэрыялах і апублікаваных крыніцах. Письмовыя крыніцы разглядаюцца пачынаючы з канца XVIII ст.

Г. Дзягель

### **Як вызначыць тэрыторыю Іудзеі ў пярсідскі перыяд (VI – IV стст. да н.э.)?**

У артыкуле разглядаецца праблема вызначэння тэрыторыі Іудзеі ў пярсідскі перыяд (VI–IV стст. да н.э.). Прапанаваны метадалагічны падыход, згодна з якім трэба раздзяліць паняцце Іудзея на тры: Іудзея – правінцыя, Іудзея – вобласць рассялення яўрэяў у Палесціне, Іудзея – гістарычная вобласць. Калі пры пастаноўцы мэты даследавання выбіраць адно з гэтых паняццяў, то, на погляд аўтара, гэта дазволіць больш дакладна падыходзіць да адбора крыніц і больш дакладна вызначаць тэрыторыю Іудзеі ў кожным выпадку. На аснове гэтага падыхода аўтар разглядае спісы з кнігі Ездры-Нээміі для вызначэння тэрыторыі Іудзеі як адміністрацыйнай адзінкі: Ездра 2 // Нээм. 7 – спісы перасяленцаў з Вавілона, Нээм. 11 – спіс, які ўтрымлівае гарады рассялення Іуды і Бін’яміна і Нээм. 3 – спіс будаўнікоў сцен Іерусаліма. Разгледзеўшы змест, мэты іх складання, час стварэння, структуру і іншыя фактары, аўтар прыйшоў да высновы, што для вызначэння тэрыторыі правінцыі Ёегуд можна выкарыстоўваць спіс будаўнікоў сцяны Іерусаліма з Нээм. 3. Горад, “начальнік” (*сар*) якога прыймаў удзел у аднаўленні сцен Іерусаліма, можна лічыць тэрыторыяй пярсідскай правінцыі Ёегуд.

В. Ельяшэвіч

### **Караімскі малітоўны дом (бэт га-кнэсет, сінагога, кенаса): рэлігійны і гістарычны аспекты**

У дадзеным артыкуле разгледжаны традыцыйны малітоўны дом крымскіх караімаў (бэт га-кнэсет, сінагога, кенаса) у рэлігійным і гістарычным аспектах. Падрабязна апісана гісторыя ўзнікнення характэрнага для ўсходнееўрапейскіх караімаў тэрміна «кенаса», канфесійныя асаблівасці кенасы (планіроўка, канструкцыя, традыцыі) і грамадская структура, сфармаваная ёю – рэлігійная абшчына-кагал. Упершыню праводзіцца агляд традыцыйнай мадэлі караімскага малітоўнага дома.

Я. Катляр

### **Арт-іудаіка ва ўкраінскай культурнай прасторы**

Дадзены артыкул уяўляе сабой гістарыяграфічны экскурс даследаванняў яўрэйскага мастацтва, музейфікацыі мастацкіх помнікаў і аб'ектаў, рэстаўрацыі і мемарыялізацыі архітэктурных помнікаў яўрэйскай абшчыны, а таксама панараму творчасці яўрэйскіх мастакоў Украіны з пачатку ХХ ст. да сучаснасці. Такі рэтраспектыўны погляд паказвае напрацоўкі старой мастацтвазнаўчай школы даваеннага часу, створаную сетку спецыялізаваных яўрэйскіх музеяў, аддзелаў або калекцый, імёны, мастацкія аб'яднанні, ідэі і маніфесты, якія сведчаць пра стаўленне да помнікаў яўрэйскай культуры і значнасці арт-іудаікі ў культурным жыцці даваеннай Украіны. Гэтая карціна, якая адкрываецца новаму пакаленню мастакоў і даследчыкаў на працягу апошніх 30-гадоў ўкраінскай незалежнасці, усталёўвае прамы кантакт паміж прадстаўнікамі гэтых двух генерацый, разарваных больш чым паўвекавым забыццём. На гэтым падмурку мінулага і будучага сённяшняга культурнага прастора арт-іудаікі ва ўсёй шыраце яе праяў: ад навуковага дыскурсу і сучаснай мастацкай практыкі да прэзентацыі яўрэйскіх калекцый і адкрыцця яўрэйскіх музеяў, ад рэстаўрацыі сінагог і ўзнаўлення ў іх яўрэйскага жыцця да мемарыялізацыі месцаў Халакосту, ад рэканструкцыі яўрэйскай гісторыі асобных гарадоў на сучаснай карце Украіны да фарміравання паломніцкіх маршрутаў. Вынікі гэтага трыццацігоддзя паказваюць інтэнсіўнае і разнастайнае мастацкае жыццё, у якім раскрываецца ўся вобласць украінскай арт-іудаікі, яе дасягненні, праблемы і выклікі.

Д-р Ул. Левін

### **Сінагогі Беларусі: даследаванне, захаванне, памяць**

У артыкуле прадстаўлены кароткі агляд вывучэння і захавання сінагог у Беларусі. Першыя даследаванні беларускіх сінагог з'явіліся на рубяжы ХІХ–

XX стст., аднак узровень даследаванняў сёння моцна адстае ад суседніх краін; ступень захаванасці синагог на тэрыторыі Беларусі таксама пакідае жадаць лепшага. Аўтар прыходзіць да высновы, што прычына адсутнасці цікавасці да яўрэйскай спадчыны крыецца ва ўспрыманні гэтай спадчыны як «чужога».

Л. Манцэвіч

### **Сучасны стан палесцінскіх даследаванняў у Францыі**

Артыкул прысвечаны сучаснаму стану палесцінскіх даследаванняў у Францыі. Цікавасць французскіх даследчыкаў да Палесціны абумоўлены доўгай гісторыяй прысутнасці краіны ў рэгіёне. Адукацыйныя ўстановы Францыі ўсходазнаўчага профілю рыхтуюць арабістаў і даследчыкаў іудаікі, а ў Ізраілі і на палестынскіх тэрыторыях працуюць французскія навукова-даследчыя цэнтры. Праблемы, з якімі сутыкаюцца даследчыкі, звязаныя як з асаблівасцямі акадэмічнай падрыхтоўкі ў Францыі, так і са спецыфікай працы з Палесцінай і на яе тэрыторыі.

Д-р Ул. Месамед

### **Яўрэйская абшчына Ірана: «залаты век»**

Артыкул прысвечаны лёсу абшчыны іранскіх яўрэяў, якая жыве ў краіне на працягу некалькіх тысячагоддзяў. Становішча краіны і яўрэйскай абшчыны істотна змянілася пасля Канстытуцыяналісцкай рэвалюцыі 1905–1911 гг., калі яўрэі атрымалі роўныя правы з іншымі канфесіямі. Перыядам найбольшага росквіту абшчыны з’явіліся гады кіравання апошняга іранскага шаха Махамада-Рэзы Пехлеві. У перыяд «Белай рэвалюцыі» (1963–1978), якая праводзілася шахам, абшчына дасягнула найвышэйшага поспеху. Перапыніўшая «Белую рэвалюцыю» Ісламская рэвалюцыя прынесла яўрэйскай суполцы Ірана новыя выпрабаванні.

В. Мяцель

### **Праблемы біблейскай крытыкі ў працах М. М. Нікольскага**

Аўтар артыкула прапануе навуковую біяграфію гісторыка М. М. Нікольскага, імкнучыся вызначыць яго ўклад у айчынную біблейскую. Аўтар мяркуе, што да рэвалюцыі М. М. Нікольскі займаўся пераважна папулярызатывай дасягненняў замежнай навукі. Аднак у гэты жа час ім былі сфармуляваны асноўныя прынцыпы матэрыялістычнага падыходу да вывучэння Бібліі. Пасля Кастрычніцкай рэвалюцыі, калі М. М. Нікольскі заняў стабільнае становішча ў структуры савецкай навукі, ён падрыхтаваў шэраг спецыяльных артыкулаў і манаграфій па гісторыі ранняга хрысціянства і Старажытнага Ізраіля. Але ва ўмовах разгортвання шырокай антырэлігійнай

прапаганды, якая аказала сур'ёзны ўплыў на савецкае рэлігіязнаўства, яго ідэі апынуліся недастаткова радыкальнымі і не аказалі істотнага ўплыву на фарміраванне савецкага марксісцкага канону ў галіне гісторыі Старажытнага Усходу.

Дэм. Прохараў

### **Караімскія кенасы Поўдня Расійскай імперыі ў XIX – пачатку XX стст.: гісторыка-архітэктурны аспект**

Адным з малавывучаных аспектаў у гісторыі караімаў з'яўляецца гісторыя кенас – найцікавых з гістарычнага і архітэктурнага пунктаў гледжання аб'ектаў культуравага прызначэння. Нягледзячы на значную колькасць літаратуры навуковага і навукова-краязнаўчага характару, даводзіцца канстатаваць, што названая тэма да гэтага часу была вывучана недастаткова. Па-за полем зроку даследчыкаў засталіся шматлікія аспекты, звязаныя з гісторыяй установы, пабудовы і функцыянавання малітоўных дамоў караімаў. Мэтай прапанаванай публікацыі з'яўляецца разгляд пытання аб ўзвядзенні караімскіх кенас у гарадах Поўдня Расійскай імперыі ў XIX – пачатку XX ст., а менавіта, у Бярдзянску, Мелітопалі, Херсоне, Адэсе і Мікалаеве.

Ферас Садык Салум

### **Да гісторыі яўрэяў Сірыі**

У артыкуле прасочваецца гісторыя іудзеяў у Сірыі, у прыватнасці, разглядаюцца змены, якія адбыліся ў трох асноўных цэнтрах пражывання сірыйскіх яўрэяў – Дамаску, Алепа і Эль-Камышлы. Аўтар падрабязна разглядае існуючыя меркаванні аб статусе іудзеяў у арабскіх краінах і падкрэслівае, што пры ісламскім праўленні іх становішча палепшылася. У артыкуле апісаны ўклад яўрэяў у развіццё эканамічнага і палітычнага жыцця Сірыі ў XIX і пачатку XX стст., разгледжаны кардынальныя змены ўмоў жыцця яўрэяў у краіне ў сярэдзіне і другой палове XX ст.

Л. Слуцкая

### **Яўрэі ў палітры нацыянальных меншасцяў Літвы ў 1918 – 1924 гг. (па дакументах Дыпламатычнага архіва Францыі)**

У артыкуле на аснове дакументаў Дыпламатычнага архіва Францыі разглядаецца эвалюцыя літоўскай палітыкі ў дачыненні да яўрэяў і іх роля ў палітры нацыянальных меншасцяў Літвы. Паказана, што на пачатковым этапе ўмацавання літоўскай незалежнасці ўлада імкнулася атрымаць падтрымку з боку прадстаўнікоў нацыянальных меншасцяў для ўзмацнення аргументаў у барацьбе з Польшчай за паўднёва-усходнія тэрыторыі і за міжнароднае прыз-

нанне. Яўрэй, якія складалі значны адсотак гарадоў Літвы, адыгрывалі ў гэтым працэсе ключавую ролю. Пасля прызнання літоўскага суверэнітэту вядучымі дзяржавамі значэнне нацыянальных меншасцяў у знешнепалітычным жыцці краіны знізілася, што адбілася ў архіўных дакументах.

I. Соркіна

### **Сінагогі Гродна ў кантэксце праблемы “disinherited heritage” (спадчыны без спадчыннікаў)**

Гарады і мястэчкі Беларусі ў выніку гвалту часоў Другой сусветнай вайны страцілі значную частку свайго карэннага насельніцтва – амаль усіх яўрэяў, а таксама частку палякаў, беларусаў і інш. Там, дзе даваенная гарадская структура захавалася, новае насельніцтва сутыкнулася з праблемай «спадчыны, пазбаўленай спадчыннікаў» (*disinherited heritage*). Такая «чужародная» матэрыяльная спадчына можа быць маргіналізавана, скажона або знішчана. Але яна таксама можа выклікаць псіхалагічны дыскамфорт, «пераследваць» яе цяперашніх «спадчыннікаў». *Disinherited heritage* можа таксама быць крыніцай прыбытку (масавы захоп яўрэйскай уласнасці). Сучасная інструменталізацыя яўрэйскай спадчыны турыстычнай індустрыяй, папулярнай культурай і палітыкай уяўляе сабой яшчэ адну супярэчлівую вобласць, якая адкрывае новыя пытанні аб межах культурнага прысваення і эканамічнай эксплуатацыі адсутных Іншых. Такім чынам, узаемадзеянне новых насельнікаў «страчаных гарадоў» (*lost cities*) са спадчынай зніклага народа – гэта складаная, шматгранная праблема, якая недастаецца такога ўзаемадзеяння і асэнсавана. У артыкуле на прыкладзе Гродна разглядаецца такая форма ўзаемадзеяння з *disinherited heritage* як «перазапіс» (*overwriting*). Нейтралізацыя старых значэнняў, мэсэджаў і памяці аб *lost cities* можа адбывацца шляхам фізічнага разбурэння гарадской структуры і яе замены на зноў пабудаванае асяроддзе. Аднак перазапіс уключае таксама перапрафіляванне сімвалічна значных прастор, такіх як сінагогі або могілкі, у спробе выкараніць памяць аб папярэднім насельніцтве. У дадзеным даследаванні сінагогі Гродна паказваюцца ў гісторыка-архітэктурным аспекце, ва ўмовах «перазапісу» (змены функцый) у пасляваенны час і ў перыяд адраджэння яўрэйскага жыцця канца XX – пачатку XXI ст.

C. Харэўскі

### **Актуальныя праблемы захавання і выкарыстання былых іўдзейскіх культавых будынкаў у Мінску**

Артыкул прысвечаны праблемам захавання і выкарыстання яўрэйскай спадчыны горада Мінска. Нягледзячы на непапраўныя страты, што гэтая частка яўрэйскай культуры ў сталіцы Беларусі зазнала цягам XX стагоддзя, многія аб'екты ўсё ж захаваліся, але выкарыстоўваюцца не па першааснаму прызначэнню. За кошт дзяржаўнага бюджэту яны падтрымліваюцца ў належ-



ным стане і нават рэстаўруюцца, але пры тым не акцэнтуюцца іх першапачатковая гісторыя, не выяўляюцца тыя элементы, што датычацца іудаізму. Цяпрашні стан тых помнікаў, што дайшлі да нашых дзён, – задавальняючы, што дае магчымасць праектавання ў будучым іх інтэпрэтацыі і выкарыстанне інфармацыі пра іх у асветных мэтах. Перадусім, аўтар звяртае ўвагу на два аб'екты, практычныя і рэстаўрацыйныя работы на якіх вядуцца зараз, у 2020 годзе.

Дзм. Шавялёў

### Ці ёсць хрысціянскі сіянізм у Рускай Царкве? (Да пастаноўкі праблемы)

Артыкул разглядае паломніцкае сачыненне «3 Бібліяй па Святой Зямлі», напісанае енісейскім святаром Генадзем Фастам. У кнізе выкладзены ўражанні аб паломніцкай паездцы ў Святую Зямлю ў пачатку 1990-х гг. У паломніцкіх запісках рускі святар захапляецца Ізраілем, ён уражаны аднаўленнем біблейскай прыроды і яўрэйскай мовы, згуртаванасцю яўрэяў у Ізраілі і рэлігійнымі асновамі жыцця ў яўрэйскай дзяржаве. Падарожнік таксама бачыць у Іерусаліме рэлігійны цэнтр і гатовы прызнаць у ім сталіцу яўрэйскай дзяржавы. Пры гэтым адсутнасць адзінства ўнутры хрысціянства ён тлумачыць у апакаліптычных тэрмінах. Усе гэтыя тэзісы даволі блізкія да пастулатаў хрысціянскага сіянізму. Аўтар артыкула спрабуе адказаць на пытанне, ці магчымая ідэалогія хрысціянскага сіянізму ў рамках Рускай праваслаўнай царквы?

У раздзеле *Нарысы, нататкі, навуковае жыццё* прадстаўлены ўрыўкі з падарожных нататак Анастасіі Бурак (Мінск) аб сінагогах Шанхая і матэрыял Элізы Грыгаран (Омск) пра канферэнцыю «Святая Зямля: рэаліі, вымыслы, мроі (з XIX стагоддзя ў XXI)». У часопісе таксама надрукаваныя рэцэнзіі на кнігі, якія выйшлі ў апошні час.

### Наши авторы

*Архимандрит Сергей (Акимов)*, доктор богословия, ректор Минской духовной академии, профессор Института теологии Белорусского государственного университета.

*БРЕЗИНСКАЯ Александра Валерьевна* – студентка факультета международных отношений Белорусского государственного университета.

*БУРАК Анастасия Олеговна* – независимый исследователь, Минск.

*Проф. Зина ГИМПЕЛЕВИЧ* – профессор эмерит, Университет в Ватерлоо (Канада).

*Д-р Вилма ГРАДИНСКАЙТЕ* – историк искусства, сотрудник Литовского Национального музея искусств; лектор Вильнюсского института идиша Вильнюсского университета. Основная область исследований – культурное наследие нехристианских литовских меньшинств – евреев, караимов и татар; автор более сорока работ на литовском, английском и русском языках, в том числе книг *Lithuania in Litvak Arts* (2018), *Litvak Art in Private Lithuanian Collections* (2015), *Shalom, Israel! The Paths of Litvak Artists* (2015), *Hello Paris! The Paths of Litvak Artists* (2014) и др.

*ГРИГОРЯН Элиза* – младший научный сотрудник Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, аспирантка факультета филологии и медиакоммуникаций по направлению «Русская литература».

*ДЯГЕЛЬ Анна Викторовна* – кандидат исторических наук, независимый исследователь, Минск.

*Д-р Андрей ЗАМОЙСКИЙ* – научный сотрудник Германо-российского музея «Берлин-Карлсхорст»; автор монографии о трансформации еврейских местечек Беларуси в межвоенный период, а также статей по истории национальных меньшинств, здравоохранения и антиеврейских акций в советских республиках.

*ЕЛЬЯШЕВИЧ Вячеслав Алексеевич* – руководитель Местной религиозной организации «Караимская религиозная община города Симферополя»; автор статей и исследований по караимской истории и этнографии, переводов с древнееврейского языка сочинений классических караимских авторов.

*КОТЛЯР Евгений Александрович* – кандидат искусствоведения, профессор Харьковской государственной академии дизайна и искусств.

*Д-р Владимир ЛЕВИН* – директор Центра еврейского искусства при Еврейском университете в Иерусалиме. Д-р В. Левин специализируется на истории восточноевропейского еврейства в Новое время и на истории синагог и еврейской материальной культуры.

*МАНЦЕВИЧ Лилия Николаевна* – аспирант Белорусского государственного университета. Научные интересы включают политику Франции на Ближнем Востоке и постколониальные исследования.

*Д-р Владимир МЕСАМЕД* – старший преподаватель отделения ислама и Ближнего Востока Еврейского университета в Иерусалиме; эксперт Института Ближнего Востока (Москва).

*МЕТЕЛЬ Ольга Вадимовна* – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского.

*Д-р Даниэла ОЗАЦКИ-СТЕРН* – научный сотрудник Института исследования Холокоста Бар-Иланского университета и преподаватель программы по изучению Холокоста Колледжа Западной Галилеи в Акко (Израиль). Основная область ее исследований – еврейское сопротивление в период Катастрофы, главным образом еврейские партизанские отряды, и Холокост на территории Литвы и Беларуси. В 2012 г. Д. Озацки-Стерн опубликовала книгу о нацистской пропаганде; а совсем недавно вышла статья, посвященная казни еврейских партизан в литовских лесах: *Executions of Jewish Partisans in the Lithuanian Forests - The case of Natan Ring (International Journal of Military History and Historiography, 2020)*.

*ПИЧУКОВ Виктор Петрович* – кандидат исторических наук, доцент. В сферу научных интересов входит история национальных меньшинств Беларуси в межвоенный период.

*ПРОХОРОВ Дмитрий Анатольевич* - кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник, Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского.

*САЛЛУМ Ферас Садык* – кандидат исторических наук, доцент; доцент кафедры международных отношений факультета международных отношений Белорусского государственного университета.

*СЛУЦКАЯ Людмила Владимировна* – кандидат исторических наук, доцент; доцент кафедры политологии Белорусского государственного университета. Сфера научных интересов – французо-литовские отношения в межвоенный период, дипломатия Франции в межвоенный период.

**СОРКИНА Инна Валерьевна** – кандидат исторических наук, доцент; сотрудничает с Варшавским университетом, Берлинским университетом имени Гумбольдта, Европейским гуманитарным университетом. Автор около 200 публикаций, в том числе монографии *Мястэчкі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.* (2010).

**ХОРЕВСКИЙ Сергей Васильевич** – искусствовед, культуролог, историк архитектуры, магистр истории и теории изобразительного искусства, преподаватель кафедры гуманитарных наук и искусств Европейского гуманитарного университета (ЕГУ), руководитель Института исторических исследований Беларуси ЕГУ (Вильнюс, Литва). Учился в Институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина Академии художеств СССР (1988–1992), в аспирантуре Белорусской академии художеств (1994–1997); преподавал в Вильнюсском педагогическом университете в Литве, Белорусской государственной академии искусств; сотрудничал со СМИ Беларуси, Венгрии, Литвы, Германии, Польши, РФ, Люксембурга и Чехии. Автор монографий по истории культуры, в т.ч. *Сто твораў XX стагоддзя. Нарысы па гісторыі беларускага мастацтва найноўшага часу* (Мінск, 2011); *ПраЧулае. Зборнік эсаў па гісторыі культуры і праблемам ідэнтычнасці Беларусі* (Мінск, 2012); *Культывавае дойдства Заходняй Беларусі 1915–1940 гг.* (Вільня: ЕГУ, 2008) и др.

**ШЕВЕЛЁВ Дмитрий Леонидович** – доцент, кандидат исторических наук, преподает в Белорусском государственном университете, главный редактор ежегодника *Tsaytshrift / Casopis*.

## ***Summaries***

Archimandrite Sergius (Akimov)

### **The Kingdom of David: Biblical Traditions and Archaeological Data**

The article deals with the problem of reconciling the biblical narratives about King David and the archaeological evidence. Until recently, there has been no mention of King David and his Kingdom of the period close to the time of his life, or material traces of the existence of his state. Therefore, there were doubts about the historicity of the biblical story of David. After 1993, when the famous Aramaic stele was opened in Tel Dan, the discussion of this question was resumed. But these disputes became especially active after studying Khirbet Qeiyafa. This article provides an overview of the discussions on the historicity of King David which are based on both the nature of the biblical evidence of him and the data of archeology. These discussions raise questions about the attitude to the text of the Bible and the meaning of the Bible as the Holy Scripture. The Bible uses historical traditions related to the ancient history of the Jewish people to spread theological teaching, creating its own concepts of theology of history.

Alexandra Brezinskaya

### **On Several Aspects of Contemporary Jewish Life in France**

The article pays attention to the problem of anti-Semitism in the French society and its impact on the Jewish community, as well as problems within the community. The author focuses on the role of synagogues in the religious life of the Jewish community and the system of their management. The article also shows the influence of COVID-19 on the Jewish religion.

Siarhei Chareuski

### **On Topical Issues of Preserving and Exploitation of Former Jewish Religious Buildings in Minsk**

The article analyzes the problems of preserving and exploitation of several buildings from the Jewish heritage in Minsk. Despite the irreparable loss that this part of Jewish culture suffered in the 20th century, many buildings still remain in use. However, they are mostly not used for their original purposes. They are maintained in good condition and even restored by the state, but their original history is hidden and elements related to Judaism are not revealed. So far the current state of buildings that have survived to this day is satisfactory, it makes possible to use those buildings for educational purposes. The author draws special attention to two objects which are being renovated now in 2020.

Hanna Dziahel

### **How to Determine the Territory of Judea in the Persian Period (VI-IV Cent. BC)?**

The article considers the problem of determining the territory of Judea in the Persian period (VI–IV cent. BC). The author proposes an approach according to which the concept of Judea should be divided into three separate areas: Judea is a province, Judea is the region of Jewish settlement in Palestine, and Judea is a historical region. Such an approach helps to select sources and determine the territory of Judea more accurately. Based on this, the author considers the lists from the book of Ezra-Nehemiah to determine the territory of Judea as an administrative unit: Ezra 2 // Neh. 7 – a list of immigrants from Babylon, Neh. 11 – a list of the cities of the settlement of Judah and Benjamin, and Neh. 3 – a list of the builders of the walls of Jerusalem. Having examined the content of the lists, the author concludes that the list of the builders of the wall of Jerusalem from Neh. 3 should be used to determine the territory of Yehud province. The author argues that the mentioned cities were a part of the territory of the Persian province of Yehud, the “chief” (*sar*) of which had taken part in the restoration of the walls of Jerusalem.

Dr. Vilma Gradinskaitė

### **Lithuanian Synagogues: From the First Descriptions to the Development of Systematic Research**

The article presents an analysis of the development stages of the synagogue research methodology in Lithuania during the four major historical periods of the country – Lithuania in the Russian Empire (1795–1918), Vilnius Region in the interwar period and the independent Republic of Lithuania (1918–1940), the Soviet period (1940–1990) and the independent Republic of Lithuania restored in 1990. The article explores synagogue, heritage conservation and management. The author also focuses on the restored independent Republic of Lithuania and modern days touching upon topical issues related to synagogue restoration, commemoration and putting them into operation. The study uses two different sources: archival materials and publications. Written sources and publications are reviewed in the chronological order and start from the end of the 18th century. The study employs several research methods: the historical descriptive method, the comparative method, and the analysis method.

Viacheslav Eliashevich

### **The Karaite Prayer House (Bet ha-Kneset, Synagogue, Kenesa): Religious and Historical Aspects**

This article studies the traditional prayer house of the Crimean Karaites (bet ha-kneset, synagogue, kenesa) in the religious and historical aspect. We describ

in detail how the term “kenesa”, typical of the East European Karaites, came into being, together with the kenesa’s confessional characteristics (layout design, structure, traditions) and the kahal religious community, the latter being the social structure formed by the kenesa. This review of the traditional model of the Karaite prayer house has been the first study of the kind.

Dr. Vladimir Levin

### **Synagogues in Belarus: Study, Preservation and Memory**

The article provides a brief overview of research on synagogues, as well as their state of preservation in Belarus. The first studies of Belarusian synagogues appeared at the turn of the 19th century. Today, the level of research in Belarus today is well behind other neighboring countries. So is the preservation of synagogues in Belarus. The author comes to the conclusion that the key reason for this is the perception of the Jewish heritage as “alien” in Belarus.

Liliya Mantsevich

### **Contemporary State of Palestinian Studies in France**

The author observes the contemporary state of Palestinian studies in France. The long history of France’s presence in the Middle East has caused academic interest in Palestine in France. Now French educational institutions offer courses on Israel and the Middle East studies, and French research centers are operating in Israel and the Palestinian territories. However, researchers face challenges related to the lack of academic training in France and the specifics of working in Palestine.

Dr. Vladimir Mesamed

### **The Golden Century of the Jews of Iran**

The article focuses on the Iranian Jewish community which has been living in Iran for thousands of years. Its role changed significantly after the Constitutionalist Revolution of 1905-1911, when the community gained equal rights with other confessions. The most prosperous period of the community was the reign of the last Iranian Shah, Mohammad-Reza Pahlavi. During the period of the Iranian “White Revolution” (1963-1978), the Jewish community achieved its greatest prosperity. The “White Revolution” was interrupted by the Islamic Revolution which brought unprecedented challenges to the Jewish community of Iran.

Olga Metel

### **Problems of Biblical Criticism in N. M. Nokolsky’s Works**

The author of the article reconstructs the academic biography of the biblical scholar Nikolay Nikolsky. Before the October Revolution, N. M. Nikolsky presented

the achievements of foreign Biblical scholars to the wider public, and, at the same time, he formulated the basic principles of the materialistic approach to the study of the Bible. After the October Revolution, when N.M. Nikolsky established himself as a Soviet academician, he conducted research into the history of early Christianity and ancient Israel. But in the context of spreading anti-religious propaganda, which had a big impact on Soviet religious studies, Nikolsky's ideas were not radical enough and did not significantly influence the formation of the Soviet Marxist canon of books on the Near East.

Dr. Daniela Ozacky-Stern

### **The Forest as a Synagogue: Upholding Jewish Tradition and Religion in the Partisan Units**

For most Jews who escaped ghettos and forced labor camps and ran to the forests to join Soviet partisan units during WWII, the forest was an unfamiliar entity. They had to adapt to harsh conditions while grieving their loved ones who were left behind and defending themselves from the Nazis, the local population, rival partisan organizations, and anti-Semitism in their own units. And yet, many of them found solace in the forests which became a protecting space they admired and even compared to a holy place of worship – a synagogue. The article examines testimonies and memoirs of the former Jewish partisans in Lithuania and Belarus and describes their unusual feelings and perceptions. It sheds light on the daily life of the Jewish partisans and on how they managed to keep the Jewish religion and traditions using the forest as a worship place. It also shows how after the liberation the survivors looked back on their time in the forest with fondness and even nostalgia, remembering the brotherhood, comradeship, and the unique, sometimes spiritual, atmosphere, they had there.

Dmitry Prokhorov

### **Karaite Kenesas in the South of the Russian Empire in the Late 19th and Early 20th Century: Historical and Architectural Aspects**

One of the insufficiently explored aspects in the history of Karaites is the history of kenesas, Karaites' objects of religious purpose, which are interesting from the historical and architectural points of view. Many aspects related to the history of the construction and functioning of Karaite prayer houses have not yet been studied. The purpose of the article is to analyze the problem of the construction of Karaite kenesas in the 19th – early 20th centuries in the cities of the South of the Russian Empire: Berdyansk, Melitopol, Kherson, Odessa and Nikolaev.

Feras Sadiq Salloum

### **On the History of the Jews of Syria**

The article is devoted to the history of the Jews of Syria, in particular, changes which occurred in three main centers of Jewish life in Syria - Damascus,



Aleppo and Qamishli. The author pays special attention to the opinions on the status of Jews in the Arab countries. The author argues that the status of Jews was improved by the Islamic rule. The article describes the input of Syrian Jews to the development of economic and political life in the country in the 19th and the first half of the 20th century. Key changes in the living conditions of the Jews in Syria in the second half of the 20th century are described as well.

Ludmila Slutskaya

**Jews in the Palette of Lithuanian National Minorities in 1918-1924  
(according to the Documents of Le Centre des Archives  
Diplomatiques de la Courneuve)**

The author of the article examines the changes of Lithuanian policy towards Jews based on documents from *Le Centre des Archives Diplomatiques de la Courneuve*. The author shows in which way the government sought to get support from the representatives of the national minorities during the initial stage of Lithuanian independence in order to strengthen its position in the struggle with Poland for the South-Eastern territories and for international recognition. Jews played a key role in this process because they had a significant percentage of Lithuanian cities. After the recognition of Lithuanian sovereignty by the leading powers, the importance of national minorities in the country's foreign policy declined, which is seen in the archival documents.

Dzmitry Shavaliou

**Is there Christian Zionism within the Russian Orthodoxy?  
(An Outline of the Problem)**

The author of the article analyzes the Russian pilgrim's letters "With the Bible across the Holy Land" written by the Russian Archpriest Gennady Fast of Yeniseysk (Russia). He made a pilgrimage to the Holy Land in the early 1990s and described his experience of that. In his letters Archpriest Gennady Fast expresses his admiration for Israel, he is also impressed by the restoration of the Biblical land and the Hebrew language, as well as cohesion of Jews in Israel and the religious basis for life in the Jewish state. The traveler also considers Jerusalem the religious center and describes the current situation in Christianity (disunity) in apocalyptic terms. All those statements are much closer to postulates of Christian Zionism. The author of the paper poses the question "Is Christian Zionism the only ideology in the framework of Protestantism, or it could be included in the Orthodox worldview?"

Ina Sorkina

### **Synagogues of Grodno in the Context of the “Disinherited Heritage” Problem**

The cities and towns of Belarus have lost a significant part of their indigenous population as a result of the Second World War: almost all Jews, as well as many of Poles, Belarusians and others. In the places where the pre-war urban structure was preserved, the new post-war population experienced the problem of “disinherited heritage”. Such “alien” tangible heritage can be marginalized, distorted or destroyed, but it can also cause psychological discomfort, “haunting” its current “heirs.” “Disinherited heritage” can, however, also be a source of profit (the mass-scale takeover of Jewish property). The current instrumentalization of Jewish heritage by the tourist industry, popular culture and politics constitutes another controversial domain that poses new questions about the limits of cultural appropriation and economic exploitation of the absent Others. Thus, the interaction of the new inhabitants of the so-called “lost cities” with the “disinherited heritage” is a complex, multifaceted problem that has not been sufficiently studied. Using the example of Grodno, the author examines such a form of interaction with the “disinherited heritage” as “overwriting.” The disruption of old meanings, messages and memories of “lost cities” can occur by physically destroying the urban structure and replacing it with a new environment. Overwriting, however, includes the repurposing of symbolically significant spaces, such as synagogues, or cemeteries in an attempt to eradicate the memory of the previous population. In this study, Grodno synagogues are shown in the historical and architectural aspects, from the point of view of “overwriting” (changing functions) in the post-war period, during the revival of Jewish life in the late 20th - early 21st century.

Eugeny Kotlyar

### **Art Judaica in the Ukrainian Cultural Space**

This article is a historiographic excursion to the research on Jewish art, museumification of art monuments and objects, restoration and memorialization of architectural monuments of the Jewish community, as well as the works of Jewish artists of Ukraine from the beginning of the 20th century to the present day. Such a retrospective look shows the developments of the old art history school of the pre-war period, the created network of specialized Jewish museums, departments or collections. The author of the article surveys the names, art associations, ideas and manifestos of Ukrainian Jewish artists and scholars of the pre-war Ukraine. This article analyzes relation between two generations of Art Judaica: the artists and researchers of the 1920s and the 1990s. The author argues that the results of thirty years of the Ukrainian independence show an intense and varied artistic life, in which the entire area of Ukrainian Art Judaica is revealed its inexhaustible potential, enriching the entire landscape of Ukrainian culture.

There is another part of documents devoted to the activity of *He-Khalutz* movement in the Byelorussian SSR in the 1920s in the **Records**. The documents were found in various archives by Andrey Zamoiski (Berlin) and Viktor Pichukov (Gomel).

Anastasiya Burak (Minsk) presents several excerpts from her *travel diary* to Shanghai; she describes synagogues of the city. Eliza Grigoryan (Omsk) writes about the *International Conference* "The Holy Land: Reality, Images, and Dreams (from the 19th to the 21st Century)". There are also **reviews** of several books published recently.

### Contributors

*Archimandrite Sergius (Vitaly Victorovich AKIMOV)*, ThDr, is the Rector of the Minsk Theological Academy and a professor of The Institute of Theology of Belarusian State University.

*Ms. Alexandra BREZINSKAYA* is a graduate student of the Department of International Relations of Belarusian State University.

*Ms. Anastasia BURAK* is an independent researcher from Minsk, Belarus.

*Mr. Siarhej CHAREUSKI* is an artist, writer, art historian and cultural critic. He studies at Ilya Repin Institute of the Academy of Arts of the USSR in 1988-1992 and in the post-graduate courses of Belarusian Academy of Arts in 1994-1997. He has MA in the history and theory of art. He instructed in Vilnius Pedagogical University and Belarusian State Academy of Arts. Now he is an instructor of European Humanities University and the head of University's Institute for Historical Research of Belarus (Vilnius). He published in various mass media of Belarus, Hungary, Lithuania, Germany, Poland, Russia, Luxembourg and the Czech Republic. He is the author of some monographs on the history of art.

*Dr. Hanna DZIAHEL* is an independent scholar from Minsk, Belarus.

*Mr. Viacheslav ELIASHEVICH* is the head of the Local Religious Organization "Karaites Religious Community of the City of Simferopol," he is the author of studies on the Karaite history and ethnology. He translates writings by classical Karaite authors from the Hebrew language.

*Dr. Vilma GRADINSKAITĖ* is a specialist of Eastern European Jewish art; she is a researcher at Lithuanian National Museum of Arts; she lectures at Vilnius Yiddish Institute of Vilnius University. The main field of her research is the cultural heritage of non-Christian Lithuanian minorities – Jews, Karaites and Tatars. She is the author of more than 40 academic papers in Lithuanian, English and Russian, including books, such as *Lithuania in Litoak Arts* (2018), *Litoak Art in Private Lithuanian Collections* (2015), *Shalom, Israel! The Paths of Litoak Artists* (2015), *Hello Paris! The Paths of Litoak Artists* (2014), etc.

*Prof. Zina GIMPELEVICH* is a Professor Emerita, University of Waterloo, Canada.

*Ms. Eliza GRIGORYAN* is a junior research assistant and a post-graduate student at Omsk State University.

*Dr. Eugeny KOTLYAR* is a professor Kharkiv State Academy of Design and Arts.

*Dr. Vladimir LEVIN* is a Director of the Center for Jewish Art of the Hebrew University of Jerusalem. Dr. Levin specializes in the history of East European Jewry in modern times, as well as the history of synagogues and Jewish material culture.

*Ms. Liliya MANTSEVICH* is a PhD student at Belarusian State University. In her researches, she examines French foreign policy in the Middle East and post-colonial studies.

*Dr. Vladimir MESAMED* is a lecturer of the Department of Islamic and Middle Eastern Studies at Hebrew University of Jerusalem and an expert of Institute for the Study of the Middle East (Moscow).

*Dr. Olga METEL* is an associate professor of the Department of the World History at Dostoevsky Omsk State University (Russia).

*Dr. Daniela OZACKY-STERN* is a research fellow of the Finkler Institute of Holocaust Research at Bar-Ilan University and a lecturer at the Holocaust Studies Program at Western Galilee College in Akko, Israel. The main field of her research is Jewish resistance during the Holocaust, mostly in the framework of partisan units. She is also researching the Holocaust in Lithuania and Belarus. She studied Nazi propaganda led by Joseph Goebbels and published a book on this subject (2012). Her recent article entitles Executions of Jewish Partisans in the Lithuanian Forests – *The Case of Natan Ring* (2020).

*Dr. Viktor PICHUKOV* is an assistant professor of Gomel State University. His research interests concern the history of national minorities of Belarus in the 1920s – 1930s.

*Dr. Dmitry PROKHOROV* is an associate professor and a senior research assistant of the V.Vernadsky Crimean Federal University.

*Dr. Feras Sadiq SALLOUM* is an assistant professor of Belarussian State University.

*Dr. Liudmila SLUTSKAYA* is an assistant professor of Belarussian State University. Her academic interests concentrates on Franco-Lithuanian relations in the interwar period, as well as French diplomacy in the 1920s - 1930s.

*Dr. Ina SORKINA* is a co-worker of the Warsaw University, Humboldt University of Berlin and European Humanities University. She is the author of among 200 publications, including the monograph on *shtetlekh* of Belarus (*Мястэчкі Беларусі ў канцы XVIII – першай палове XIX ст.*) in 2010.

*Contributors*

*Dr. Dzmitry SHAVIALIOU* is an assistant professor of the history of diplomacy at Belarusian State University and the editor-in-chief of *Tsaytshrift / Časopis*.

*Dr. Andrei ZAMOISKI* is a research assistant at the German-Russian Museum Berlin-Karlshorst. Dr. Zamoiski is the author of a monograph on transformation of Jewish small towns (*shtetlekh*) in the interwar period in Belarus, as well articles on the history of national minorities, health care and the anti-Jewish violence in the Soviet republics.

## Contents

From the Chief Editor .....	5
<b><u>Synagogues: Past and Present</u></b>	
<i>Dr. Vladimir Levin</i>	
Synagogues in Belarus: Study, Preservation and Memory .....	7
<i>Ina Sorkina</i>	
Synagogues of Grodno in the Context of the “Disinherited Heritage” Problem .....	14
<i>Siarhei Chareuski</i>	
On Topical Issues of Preserving and Exploitation of Former Jewish Religious Buildings in Minsk .....	36
<i>Dr. Vilma Gradinskaitė</i>	
Lithuanian Synagogues: From the First Descriptions to the Development of Systematic Research .....	46
<i>Eugeny Kotlyar</i>	
Art Judaica in the Ukrainian Cultural Space .....	70
<i>Viacheslav Eliashevich</i>	
The Karaite Prayer House (Bet ha-Knesset, Synagogue, Kenesa): Religious and Historical Aspects .....	101
<i>Dmitry Prokhorov</i>	
Karaite Kenesas in the South of the Russian Empire in the Late 19th and Early 20th Century: Historical and Architectural Aspects .....	130
<i>Ludmila Shutsкая</i>	
Jews in the Palette of Lithuanian National Minorities in 1918-1924 (according to the Documents of Le Centre des Archives Diplomatiques de la Courneuve) ...	145
<i>Dr. Daniela Ozacky-Stern</i>	
The Forest as a Synagogue: Upholding Jewish Tradition and Religion in the Partisan Units .....	152
<i>Dr. Vladimir Mesamed</i>	
The Golden Century of the Jews of Iran .....	167
<i>Feras Sadiq Salloum</i>	
On the History of the Jews of Syria .....	181
<i>Alexandra Brezinskaya</i>	
On Several Aspects of Contemporary Jewish Life in France .....	192
<b><u>Antiquity: Scripts and their Interpretations</u></b>	
<i>Archimandrite Sergius (Akimov)</i>	
The Kingdom of David: Biblical Traditions and Archaeological Data .....	200

*Contents*

*Hanna Dziahel*

How to Determine the Territory of Judea in the Persian Period (VI-IV Cent. BC)? . . .217

*Olga Metel*

Problems of Biblical Criticism in N. M. Nikolsky's Works . . . . .228

**Records**

*Andrey Zamoiski and Viktor Pichukov*

He-Khalutz Movement in the Byelorussian SSR: Documents (Part 2) . . . . .236

**The Study of the Middle East**

*Liliya Mantsevich*

Contemporary State of Palestinian Studies in France . . . . .283

*Dzmitry Shavaliou*

Is there Christian Zionism within the Russian Orthodoxy?

(An Outline of the Problem) . . . . .293

**Essays**

*Anastasiya Burak*

Synagogues in Shanghai (Excerpts from a Travel Diary) . . . . .300

*Eliza Grigoryan*

International Conference "The Holy Land: Reality, Images, and Dreams

(from the 19th to the 21st Century)" . . . . .306

**Reviews**

Rev.: Walke, Anika. *Pioneers and Partisans. An Oral History of Nazi*

*Genocide in Belorussia*. NY: Oxford University Press, 2015 hardcover;

2018 paperback). 317 p. (*by Prof. Zina Gimpelevich*) . . . . .308

«Які ж гарні шатра твої, Якове...». Настінні розписи синагог Буковини. Каталог виставки /  
упор. М. Кушнір, Є. Котляр, А. Ямчук. Чернівці-Київ: Чернівецький музей історії  
та культури євреїв Буковини, ДУХ І ЛІТЕРА, 2016. 172 с., 133 іл. / «How Goodly Are

Thy Tents, O Jacob...» Wall Paintings in Bukovinian Synagogues. Catalogue of the Exhibition /  
ed. by Mykola Kuschnir, Eugeny Kotlyar, Anna Yamchuk. Chernivtsi-Kyiv: The Chernivtsi  
Museum of the History and Culture of Bukovinian Jews, DUKH I LITERA, 2016. 172 p.,

133 figs. (by Editors) . . . . .313

In memoriam . . . . .320

Резюме . . . . .323

Наши авторы . . . . .330

Summaries . . . . .333

Contributors . . . . .340

Contents . . . . .343

**The Yiddish part**

Summaries . . . . .345