

Чужаки в Одессе

Сборник статей
по итогам работы программы по иудаике и израилеведению
Одесского национального университета имени И.И. Мечникова

Выпуск 5

Одесса
«Фенікс»
2019

УДК 930.85(=411.16)

И 94

Редакционная коллегия:

Голубович И. В. – доктор философских наук, профессор кафедры философии и основ общегуманитарного знания ОНУ имени И. И. Мечникова;

Довгополова О. А. – доктор философских наук, профессор кафедры философии и методологии познания ОНУ имени И. И. Мечникова;

Мартынюк Э. И. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии познания ОНУ имени И.И. Мечникова;

Петриковская Е. С. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии познания ОНУ имени И.И. Мечникова.

Сборник издан при поддержке Израильского культурного центра в Одессе при Посольстве Государства Израиль в Украине.

Иудаика в Одессе : сб. статей по итогам работы прогр. по иудаике и израилеведению Одес. нац. ун-та им. И. И. Мечникова / ред. кол.: И. В. Голубович, О. А. Довгополова, Э. И. Мартынюк, Е. С. Петриковская. – Вып. 5. – Одесса : «Фенікс», 2019. – 136 с.

ISBN 978-966-928-470-9

Сборник объединяет работы философов, историков, литературоведов и краеведов, участвовавших в разработке и запуске программы по иудаике и израилеведению ОНУ имени И.И. Мечникова. Для всех, кого интересует еврейская составляющая истории и культуры Одессы, а также историко-культурные связи Одессы и Израиля.

УДК 930.85(=411.16)

ISBN 978-966-928-470-9

© Коллектив авторов, 2019

**ЕВРЕЙСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ
ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ОДЕССЫ**

ЕВРЕЙСКАЯ ОДЕССА: ТРИ ВЗГЛЯДА НА ПРОБЛЕМУ САМООСВОБОЖДЕНИЯ

В публикации мы провели сравнительный анализ трех точек зрения на проблему самоосвобождения, которая стала предметом дискуссий среди одесских евреев в первой половине 80-х годов XIX в. Ее заключается в том, чтобы на основе анализа аргументации каждого из оппонентов выявить «основной аргумент», определяющий или обуславливающий характер позиции, и дать его оценку уже с современной точки зрения.

Мысль о том, что евреи не должны рассчитывать ни на русско-го царя, ни на правительство Западной Европы, а могут полагаться только на себя, впервые была высказана уже Моше Лейб Лилиенблюмом (1843–1910), идеологом сионистского движения, в статье, опубликованной в журнале «Рассвет» сразу же после начала еврейских погромов на юге России в 1881 г.¹ Однако повод к этой дискуссии дал Л. Пинскер, он же ввел термин «автоэмансипация» («самоосвобождение»), «самоэмансипация».

Леон Пинскер (Лев Семенович, Иехуда Лейб) (1821–1891) родился в г. Томашов Люблинского воеводства. Его отцом был известный археолог Симха Пинскер (1801–1864). Образование Леон Пинскер получил в Одессе, в школе, которую основал его отец. Он был одним из первых евреев, закончивших Ришельевский лицей (позже преобразованный в Новороссийский университет) со степенью кандидата права². В конце 40-х годов он закончил медицинский факультет Московского университета и вернулся в Одессу. Поначалу Пинскер относился к представителям Хаскалы (הַשְׂפָּרָה), идейного, просветительского и общественного движения еврейской интеллигенции, возникшего в середине XVIII в. Хаскала выступала против религиозно-культурной обособленности евреев и занималась распространением среди евреев светского образования. В усвоении светского образования и ассимиляции в русскую культурную среду представители этого течения видели единственный путь к процветанию еврейского народа. С целью распространения просвещения среди евреев Пинскер вместе с О. Рабиновичем организует еженедельник «Рассвет». Как и дру-

¹ Лилиенблюм, Л. М. О возрождении еврейского народа на Святой земле его древних отцов. *Рассвет*. № 41 и № 42. СПб, 1881 г.

² См. Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. С. 490–492.

гие сторонники Хаскалы, причину негативного отношения других народов к евреям он видел в «невежестве» еврейских масс, в их привязанности к своей традиции, к своим религиозным обрядам, к своей одежде, языку и обычаям. Пинскер верил, что путем просвещения удастся преодолеть эту отчужденность еврейских масс. Многонациональный характер населения Одессы, казалось бы, давал основание на это надеяться.

Однако погромы на юге России и, в частности, в Одессе в 1871 г. и 1881 г., заставили его усомниться в правильности подобной политики. Погром 1881 г., отличающийся своими масштабами и особой жестокостью, очевидно, стал тем катализатором, который побудил Пинскер к написанию брошюры «Автоэмансипация». Эта брошюра была издана в Берлине в 1882 г. на немецком языке. Хотя русский перевод этой брошюры вышел лишь в 1898 г.¹, она сразу же стала известна среди русских евреев, особенно среди тех представителей еврейской интеллигенции, которые, как, например, участники движения Ховевей Цион, стояли на позициях сионизма. В этой брошюре он радикально меняет свои взгляды относительно причин антиеврейских настроений среди русского населения и путей разрешения «еврейского вопроса».

Главную причину «еврейского вопроса» Пинскер видит в отказе евреев ассимилироваться с теми народами, среди которых они живут. Но ассимиляцию как путь решения еврейского вопроса он решительно отвергает. Этот путь основывался на вере еврейских просветителей в то, что с приходом Мессии различия между народами исчезнут, все нации сольются в едином общечеловеческом союзе и наступит вечный мир. Хотя Пинскер не отвергает эту веру, но, учитывая масштабы и характер последних погромов, считает невыполнимой в ближайшее время. Погромы показали, что «евреи среди народов, с которыми живут, фактически составляют чуждый элемент, который не может ассимилироваться ни с одной нацией, вследствие чего ни одной нацией не может быть терпим»². Основную задачу свою Пинскер видит в том, чтобы «найти такое средство, с помощью которого можно было бы приноровить этот особый элемент к семье других народов, чтобы еврейский вопрос перестал существовать»³.

¹ Пинскер Леон. Автоэмансипация. Призыв русского еврея к своим соплеменникам / Пер. Ю. Гессена. СПб, 1898 г.

² Пинскер Л. Автоэмансипация. *Сионизм в контексте истории* / под ред. Артура Херцберга. В 2-х тт. Иерусалим : Библиотека-Алия, 1993. С. 107.

³ Там же.

Это средство он видит в международном праве. Появление брошюры Пинскера явилось следствием глубокого разочарования представителей еврейской интеллигенции в возможности урегулировать еврейско-русские отношения в рамках российского законодательства. Как показал погром 1881 г., погромщики и российское правительство действовали фактически заодно¹². И то, что свою брошюру Пинскер опубликовал в Берлине на немецком языке, было не случайно. Он хотел привлечь внимание международной и, прежде всего, немецкой еврейской общественности к судьбе не только русских евреев, но и европейских. Это имело свои причины.

Погромы стали проявлением конфликта не столько различных народов, обладающих характерным для них *modus vivendi*, сколько разных менталитетов и форм правосознания. Выросшие в европейской стране и привыкшие к относительной самостоятельности, польские евреи оказались вдруг бесправными пришельцами на землях, где их предки проживали в течении нескольких столетий. Их сознание, сформированное в регионах, где господствовало Магдебургское право, столкнулось с совершенно иным типом правосознания, характерным для большинства жителей Российской империи, с «правом силы». Если учесть, что религиозное воспитание евреев начиналось с очень раннего возраста и осуществлялась в рамках «божественного права», учившего о равенстве всех людей перед единым Богом, то станет понятным, насколько глубоким оказался конфликт этих двух форм правосознания.

После погромов свою главную задачу еврейские просветители видели в том, чтобы перенести решение вопроса из плоскости русско-еврейских отношений в область международного права. Речь шла не столько о том, чтобы привлечь европейских евреев или даже европейские народы к борьбе за права русских евреев, сколько о разработке такой системы международного права, которая покоилась бы «на некотором равенстве положения и взаимных требований, а также на взаимном уважении»³. Российские евреи рассчитывали, что Россия вынуждена будет руководствоваться нормами международного права и локальный вопрос будет сам по себе решен на международном уровне. Они полагали, что «только тогда, когда эта основа

¹ Там же.

² См. Секундант С. Г. Эффект бумеранга: еврейские погромы и судьбы либеральной идеи в России (1881 г.). *Мория. Альманах*. Одесса : Печатный дом, 2005. С. 24–37.

³ Пинскер Л. Автоэмансипация. *Сионизм в контексте истории* / под ред. Артура Херцберга. Т. 1. Иерусалим : Библиотека-Алия, 1993. С. 107.

будет создана, когда равенство евреев с другими народами станет совершившимся фактом, задачу еврейского вопроса можно будет считать разрешенной»¹. Хотя Пинскер соглашался с этим, он, тем не менее, не питал иллюзий, что этот вопрос будет лишен в ближайшем будущем. «К сожалению, – пишет он, – равенства, которое действительно существовало в отдаленном прошлом, можно ожидать лишь в отдаленном будущем, что в настоящих условиях включение еврейского народа в семью прочих народов остается чем-то несбыточным»². Не отрицая стратегического характера этой цели, Пинскер, тем не менее, подчеркивает, что ее достижение будет невозможно без стремления к национальной самостоятельности. В его отсутствии он видит главную причину бедствий еврейского народа. «Мы должны доказать, – пишет он, – что это стремление нужно во что бы то ни стало пробудить и поддерживать в них, иначе они будут влачить позорное существование, словом, следует доказать, что евреи должны стать нацией»³.

Формально Пинскер предлагает радикально изменить тактику борьбы евреев за свои гражданские права. Он требует отказаться от полемики, которая, по его мнению, только отнимает время и силы, указывая на то, что «предубеждения и низменные инстинкты не мирятся даже с самой ясной аргументацией»⁴. Фактически же Пинскер предлагает изменить стратегическую цель. Он призывает всех евреев объединиться и направить все свои силы на создание собственного независимого государства, которое евреи могли бы считать своей родиной. Пинскер считает, что «народ, лишенный внутреннего единства и организации, не имеющий клочка своей собственной земли, – это призрак (мертвец, который еще живет)»⁵. В отсутствии государственности Пинскер видит главную причину юдофобии, которую он рассматривает как «разновидность боязни приведений». Врач Пинскер ставит диагноз юдофобии: это – психоз, болезнь, которая передается по наследству. Осознание этого, очевидно, и стало главной причиной его глубокого разочарования в политике еврейских просветителей, которые надеялись путем диалога с царским правительством добиться равных политических прав для евреев.

¹ Там же. С. 108.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С.109.

⁵ Там же.

В силу такого генетического характера юдофобии Пинскер считает борьбу евреев за гражданские права недостаточной для достижения полного равноправия с другими народами. Обращаясь к европейским евреям, он указывает на то, что и их положение не намного лучше русских евреев. Во многих странах существуют специальные законы о евреях. Даже в тех европейских странах, где еврею готовы даровать все гражданские права, никогда не забудут его еврейского происхождения. Как подчеркивает Пинскер, отсутствие родины ставит еврея в положение, которое хуже положения любого иностранца. Имеющий родину иностранец может отплатить за негостеприимство, а еврей – нет. «Еврей же, – замечает Пинскер, – и на своей родине считается не только некоренным жителем, но и не иностранцем»¹. В этом Пинскер видит недостаточность борьбы за свои гражданские права, т.к. даже добившись одинаковых гражданских прав, евреи, не имеющие своей родины, не станут равными с другими коренными народами. В связи с этим Пинскер, призывая евреев бороться за эмансипацию, требует различать два вида эмансипации – законодательную и общественную. Он подчеркивает, что законодательная эмансипация, т.е. приобретение равных гражданских прав, еще не освобождает евреев от исключительности их общественного положения. Законодательная эмансипация «остается не более как щедрой подачкой для бедного, униженного народа – нищего, которому охотно или неохотно бросают милостыню, но которого все же неохотно держат у себя»².

В своей брошюре Пинскер далее развил многие идеи М. Гесса и П. Смоленскина. Он вскрыл социальные и психологические корни антисемитизма и более убедительно, чем его предшественники, показал причины бедственного положения еврейского народа. Пинскер более решительно, чем они, указал на бесполезность и бессмысленность какого-либо диалога с властями, которые всегда будут поддерживать коренные народности и использовать по отношению к евреям право сильного. Единственный выход он видит в приобретении евреями земли и создания собственного государства. В качестве основного аргумента в пользу такого решения Пинскер использовал ссылку на «естественный антагонизм» других народов к евреям. Включив его в качестве главного резюме своей брошюры, он указывал на то, что «еврей является мертвецом для чужих, чужим – для коренных жителей, скитальцем – для туземцев, нищим – для имущих, эксплу-

¹ Там же. С. 110.

² Там же.

ататором и миллионером для бедняков, для патриотов – существом, лишенным отечества, для всех классов – ненавистным конкурентом»¹. Видя одну из главных причин бедствий евреев в отсутствии у них стремления к национальной самостоятельности, Пинскер попытался задеть самолюбие евреев и пробудить у них национальное самосознания, восклицая: «Вы презренны, потому что у вас нет самолюбия и нет национального самосознания»². Основную же свою цель Пинскер видел в том, чтобы перенаправить основные усилия еврейской интеллигенции с теоретических споров со своими оппонентами в плоскость активной практической работы по созданию собственного еврейского государства. «Евреи, – с горечью восклицает он, – вместо того, чтобы хорошо обсудить свое собственное положение и наметить соответствующую рациональную линию поведения, апеллируют к вечной справедливости, воображая, что добьются чего-нибудь таким путем. Глупо беспомощно стоять и ожидать от человеческого природы того, чего в ней никогда не было – гуманности»³.

Своей брошюрой Пинскер фактически предвосхитил основные идеи Т. Герцля, изложенные в его «Еврейском государстве» спустя 14 лет. Оценивая заслуги Пинскера, Ахад – Гаам отмечал, что Пинскер еще до Герцля создал в полном объеме учение о политическом сионизме, которое не имеет себе равных по силе и блеску изложения. «Пинскеру, – заключает И. Маор, – таким образом, принадлежит приоритет в постановке учения о политическом сионизме на ясную теоретическую базу. Он также первым предложил практическую программу, пусть и общего характера, по претворению идеи в жизнь. Позднее эта программа в существенной своей части была принята политическим сионизмом. Отсюда следует, что политический сионизм не был принципиально новым по сравнению с идеалами Пинскера»⁴.

Историк сионистского движения в России не преувеличивал. Призывая евреев к созданию своего собственного государства, Пинскер считал наиболее подходящей территорией для возрождения еврейского государства Эрец Исраэль. Он был инициатором созыва Катовицкого съезда (1884 г.), председателем которого его выбрали, и создания палестинофильского движения. В 1891 г. Пинскер стано-

¹ Там же. С. 111.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Маор Ицхак. Сионистское движение в России. Иерусалим : Библиотека Алия, 1977. С. 19.

вится председателем «Одесского комитета», или «Общества вспомоществования евреям и ремесленникам в Сирии и Палестине». Это общество главную свою цель видело в переселении евреев в Эрец Исраэль с целью приобщения их к сельскохозяйственному труду. Правда, Пинскер не был сторонником переселения евреев исключительно в Палестину, и поэтому, когда турецкие власти запретили переселение евреев в Палестину, он стал искать другие возможности. В частности, Пинскер поддержал идею барона М. де Гирша о создании сельскохозяйственных колоний евреев в Аргентине, а Эрец Исраэль он предлагал считать лишь духовным центром еврейского народа. Этим его позиция, как сторонника автоэмансипации, отличалась от позиции сионистов, которые были сторонниками создания еврейского государства только в Эрец Исраэль.

Реакция на брошюру Л. Пинскера не заставила себя долго ждать. В 1883 г. в журнале «Восход» появилась критическая статья С. М. Дубнова «Какая самоэмансипация нужна евреям?»¹ Семен Маркович (Шимон Меерович) Дубнов (1860–1941) родился в г. Мстиславле Могилевской губернии в известной еврейской семье знатоков раввинской литературы. Первым наставником его был дед Бенцион, преподававший Талмуд в течение 45 лет. Первоначальное его образование было традиционно еврейским. Он закончил хедер и иешиву. Впоследствии, овладев в течение нескольких лет русским языком, он поступил в русскую школу, сближается с представителями русской и русскоязычной еврейской интеллигенции. В этой же время он попадает под влияние позитивизма, в частности Джона Стюарта Миля, влияние которого ощущается уже в его статье. С 1880 г. он живет в Одессе и Петербурге. На это же время приходится начало его литературной деятельности.

В своей статье молодой Дубнов выделяет два подхода к решению еврейского вопроса, две позиции – «палестинцев» и «реформистов». Основное расхождение между этими двумя партиями он видит, прежде всего, в вопросе о причинах бедствий еврейского народа. Главную ошибку Пинскера и «палестинцев» Дубнов видит в том, что эту причину они ищут не в самом еврействе, а в его окружении. Он настолько красочно и даже карикатурно представил аргументацию Пинскера по этому вопросу, что трудно удержаться от того, чтобы ее не воспроизвести. «Вот приходят одни, – пишет Дубнов, – и говорят: «Все несчастья, все бедствия твои зависят от условий не внутри тебя, но вне тебя лежащих. Ты неподражаемо хорош, нравственно

¹ Дубнов С. М.. Какая самоэмансипация нам нужна? *Восход*. 1883. № 5. С. 219–246.

здоров, твоя религия древнее и рациональнее других, ты некогда создал могущественную социальную организацию. Несмотря на жестокие преследования, ты еще остался единицей, нацией. Но вся беда в том, что ты обладаешь только духовными, абстрактными признаками нации. Нет у тебя конкретного признака, который, справедливо или несправедливо, санкционирует в глазах других отдельное, национальное существование: нет у тебя территории собственной, нет географических признаков народности. Вот этой территории ты должен искать, вот этой санкции ты должен домогаться»¹

Уже в этих ироничных словах Дубнова мы видим разный взгляд на нацию: для Пинскера наличие собственной территории и, следовательно, своего государственного устройства, выступающего в качестве субъекта международного права, принципиально важно. Дубнов же, которому приписывают социокультурную концепцию нации, видит в этом лишь «географический» признак нации, который он считает несущественным. Позицию Пинскера он называет «позицией самодовольных».

Этой точке зрения Дубнов противопоставляет позицию Хаскалы, «религиозных реформаторов», большинство из которых стояло на позициях народничества. Poleмику он ведет преимущественно с представителями двух организаций – «Духовно-библейского общества» и «Нового Израиля». В 1880 г. Яков Михайлович Гордин (1853–1909) в Елисаветграде собирает вокруг себя группу молодых людей, которая 2 января 1881 г. была преобразована в «Духовно-библейское общество». Основную цель этого общества организаторы видели в нравственном совершенствовании евреев и таком толковании Библии, которое позволило бы привести ее в соответствии с духом и требованиями времени. Члены общества осуждали «вредные профессии» евреев (ростовщичество, кабацкое дело, игорный бизнес и т.п.) и стремились развить у евреев любовь к труду и, прежде всего, к земледелию. В связи с этим они пытались получить право на владение землей.

Примерно в это же время в Одессе учитель еврейского училища Я. Прилукер (1860–1935) организовал общество «Новый Израиль», которое свою главную задачу видела не столько в нравственном совершенствовании членов, сколько в получении равных гражданских прав. Члены этого сообщества также считали необходимой религиозную реформу, они признавали только Пятикнижие, отвергали обрезание, законы о кашруте и отменяли шабат. Призыв к соблюдению

¹ Дубнов С. М. Какая самоэмансипация нам нужна? *Восход*. 1883. № 5. С. 220.

законов государства, поощрение смешанных браков евреев с русскими и признание русского языка как родного, – все это свидетельствовало об искреннем стремлении членов этих обществ, которые слились в 1883 г., ассимилироваться с народами России. Возникновение подобных обществ вначале приветствовалось правительством, но не российской общественностью, особенно духовенством, которое видело в них лишь усиление сектантского движения, угрожавшего православию. Эти народнические движения в среде еврейской интеллигенции враждебно встретили и представители еврейской интеллигенции и духовенства. Позже С. М. Дубнов назовет Духовно-библейское общество «еврейской сектой», «члены которой отрицают религиозные догматы и обряды и признают только нравственное учение Библии, осуждают занятие торговлею и стремятся жить физическим трудом, преимущественно физическим»¹

Дубнов критически относится и к этому движению, и не менее образно он представляет их позицию: «Другие, наоборот, говорят: «Ты болен, болен духовно, не только вне себя, но и главным образом в себе самом, в твоей религиозно-бытовой организации, кроются причины недугов твоих»². Главную причину бедствий еврейского народа «реформисты» видят в несовершенстве еврейской религии, в «сложности и мелочности ее обрядности», в «отживших и нелепых традициях», которые регулируют экономический быт евреев. Единственное средство улучшения экономического быта евреев реформаторы видят в проведении реформ. «Самое деятельное участие, которое ты можешь со своей стороны принимать в урегулировании и улучшении своего быта, – излагает их взгляд Дубнов, – заключается в осуществлении религиозных реформ, в сообразовании форм своего быта с более современными условиями жизни и, наконец, в энергичном стремлении к завоеванию себе полных гражданских прав. Тогда только ты будешь спасен, тогда только ты возродишься к новой жизни, как народ цивилизованный. Не в мраке отдаленного прошедшего, но в светлом будущем человечества ищи свое возрождение»³.

Сравнивая точки зрения Пинскера и реформаторов-просветителей, Дубнов указывает на одну общую им черту – для обеих сторон характерно стремление «выйти из своего пассивного положения и

¹ Дубнов С. М. Новейшая история еврейского народа. Т. 3 (1881–1914). Берлин : Графи, 1923. С. 175.

² Дубнов С. М. Какая самоэмансипация нам нужна? *Восход*. № 5. 1883. С. 220–221.

³ Там же. С. 221.

искать спасение в самодеятельности»¹. Этим они, по его мнению, отличаются от квиетистов, занявших позицию пассивного ожидания. Среди последних Дубнов выделяет два разряда: ортодоксальные квиетисты, которые надеются только на помощь Бога, и «современно-интеллигентные квиетисты», которые рассчитывают, что равноправие им пожертвуют власти. По его мнению, сторонники активных действий расходятся между собой только в выборе средств для самопомощи. Главную причину этих расхождений Дубнов видит в разной оценке нынешнего культурного состояния иудаизма и еврейства.

Сравнивая аргументацию Пинскера с аргументацией реформаторов, Дубнов указывает на их главные особенности: «первое мнение бьет на настроение, на чувство, второе говорит только уму»². Хотя Дубнов пытается найти «золотую середину», уже такое понимание сути расхождений указывает на то, что он становится на сторону реформаторов. Дубнов критикует адептов «Нового Израиля» и слившегося с ним «Библейского братства» за узкий сектантский дух, «отсутствие разумного и широкого обоснования руководящих идей реформы», а также за то, что главную задачу религиозной реформы они видели в улучшении экономического быта евреев. Последнее, как замечает Дубнов, указывает на то, что «Новый Израиль» намерен был черпать адептов из темной массы евреев, которым были ближе и понятнее экономические интересы. В целом же путь религиозной реформы он признает наиболее перспективным. «Как часть развивающегося человечества, – пишет Дубнов, евреи должны отказаться от многих устаревших и безусловно вредных форм жизни в интересах разума, справедливости и прогресса, а не потому только, что такое стремление в данную минуту оказывается для них выгодным»³. Этот пассаж можно рассматривать как главный тезис всей статьи Дубнова. Ее нормативный характер указывает на то, что выраженное в нем требование должно стать «руководящей идеей религиозной реформы», под которую автор претендует подвести «разумное и широкое обоснование».

С целью обоснования необходимости религиозной реформы Дубнов обращается к истории религиозной жизни евреев и начинает с законов Моисея. Его аргументация базируется на следующих основных положениях. Во-первых, Моисеев закон «только с

¹ Там же. С. 221.

² Там же. С. 224.

³ Там же. С. 227.

виду освещает религией все законы общественности», в сущности же «религия имеет в нем значение лишь постольку, поскольку авторитет ее может поддерживать в людях еще низкой культуры чувство утилитарной законности и общественности»¹. Дубнов считает, что Моисеев закон – это «номократие» (господство закона), а его «теократизм» – это только «нечто чисто декоративное». В «мозаизме» государственность – цель, а религиозность – средство для ее достижения.

Во-вторых, после потери евреями политической независимости на первый план выходит проблема сохранения единства разрозненных частей еврейства. Все изменения в религиозном законодательстве были направлены на сохранение еврейской нации. Согласно Дубнову, главная тенденция основателей талмудизма заключалась в следующем: «путем установления многочисленных религиозно-бытовых форм, однообразных и обязательных в обыденной жизни, охватывающих всю сферу личной и общественной жизни еврея – стремиться к объединению всех членов еврейской нации, к нравственному сплочению их посредством общности обычаев и к обособлению от других народов»². Более того, Дубнов идет еще дальше и утверждает, что главная цель талмудизма состояла не столько в объединении еврейского народа, сколько в недопущении никаких реформ с целью изоляции евреев от других народов. «Известно, – пишет он, – что в интересах охранения еврейства от влияния новой религии и от ассимиляции с другими народами создан был обширный цикл понятий»³. Согласно Дубнову, то, что первые создатели Мишны рассматривали только как средство, для талмудистов стало целью. По его мнению, Талмуд без всякой надобности усложнил и даже довел до абсурда Моисеево законодательство. Возникнув как реакция на философское мистическое сектантство, он создал колоссальную обрядовую систему, ни на что не годную и ничего общего не имеющую с Моисеевым учением⁴.

Дубнов обвиняет талмудистов в том, что, сосредоточив внимание на обрядовой стороне, они не заметили, как в этой чудовищной массе обрядов был утерян сам религиозный принцип. Если христианская схоластика носила почти исключительно теологический характер, то, по его мнению, «талмудизму были чужды вопросы даже чисто те-

¹ Там же. С. 228–229.

² Там же. С. 230.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 233–234.

ологического, догматического характера»¹. Объектом критики Дубнова становится не еврейская религия вообще, а талмудизм, казуистика раввинов, чудовищно преувеличивающих, по его мнению, значение для религиозной жизни обрядовой стороны. Он указывает на то, что «в *Агаде* можно найти и метафизику, и мораль, но то, что к нам перешло через кодексы раввинов в виде обязательных религиозных законов, представляет, действительно, нечто беспримерное в истории религий»². Казуистика раввинов, утверждает он, оказала губительное влияние на развитие еврейского народа. Безмерно сложная обрядность затмила собою не только философскую, относительно рациональную сторону религии, но и этическую, моральную»³

Критика Дубновым талмудизма осуществлялась с позиции его представлений о цели религии, которые впоследствии привели к его концепции еврейства как духовной нации. В его аргументации обнаруживается влияние позитивизма. 1) Для него законы Моисея – это не божественные и, следовательно, не вечные законы, а исторически обусловленные законы, написанные для людей с низким уровнем культуры, для которых характерен утилитаризм. 2) Моисеева религия – это только средство для создания и сохранения государственной власти. Она выполняет социальную функцию и предназначена для того, чтобы поддерживать единство разрозненных частей еврейства. 3) С этой целью разрабатывалась и сложная система ритуалов, но ритуалы не самое удачное средство для сохранения единства, т.к. они ведут не только к сплочению, но и к обособлению евреев от других народов.

Согласно Дубнову, религия имеет не только ритуальную, но также философскую и этическую составляющие, которые являются более важными. Для него ритуальная составляющая – это рудимент, не отвечающий современным целям религии. «Две великие цели, – пишет Дубнов, – имеет в настоящем фазисе развития религия: космическую, или философскую, и нравственную, этическую»⁴. «Раввинизм», по его мнению, оказался для евреев во сто крат хуже и губительнее инквизиции: «последняя губила людей физически, первый губил их духовно, инквизиция действовала в известные времена, раввинизм действовал и действует постоянно»⁵. Результа-

¹ Там же. С. 235

² Там же. С. 236.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 238

⁵ Там же. С. 240.

том его действия, считает он, стало отсутствие у ортодоксального еврея теологического мирозерцания и системы общественной нравственности. Не менее отрицательно относится Дубнов и к хасидизму, называя его достойным соперником раввинизма по части деморализации евреев.

Критика Дубнова была направлена против сионистов, которые, подобно талмудистам, переоценивали роль ритуальной стороны религии. Дубнов обвиняет сионистов и, в частности, М. Л. Лилиенблюма (1843–1910) в раболепстве перед древними авторитетами. Раболепство сионистов перед буквой закона, по его мнению, ведет к забвению духа талмуда, а это, в свою очередь, – к безусловному обособлению евреев¹. Правда, Дубнов не винит в обособленности только евреев. Он признает, что этому во многом способствовали ограничительные законы и политика российского правительства. «В последние несколько лет, – отмечает он, – в законодательстве о евреях замечается резкий поворот к худшему: подчиняясь разным влияниям, оно забыло свою роль покровителя и защитника интересов всех классов населения и стало в резкую и непонятную оппозицию к евреям»². Этот факт он, подобно Лилиенблюму и Пинскеру, рассматривает как знак того, что рассчитывать на помощь российского правительства не стоит, и поощрительная политика по отношению к русским евреям, которую царские власти вели последние пять лет перед погромами, скорее была исключением, чем правилом. Как и Пинскер, Дубнов призывает евреев рассчитывать прежде всего на свои силы, но самоосвобождение он видит в радикальной реформе иудаизма, которая сблизила бы традиционную религию с христианством. Приведенных выше аргументов он считает вполне достаточно для того, чтобы осознать необходимость такой религиозной реформы.

Статья С. М. Дубнова вызвала среди единомышленников Л. Пинскера негативную реакцию. В защиту Пинскера выступил М. Г. Моргулис (1837–1912). Михаил (Менаше) Григорьевич Моргулис родился в г. Бердичеве. Его отец был ортодоксальным евреем, а мать принадлежала к хасидам. Моргулис получил как традиционное религиозное еврейское образование, так и светское. Он окончил хедер, казенное еврейское училище и раввинское училище. После получения звания раввина он в 1864 г. поступил на юридический факультет Киевского университета. Защитив диссертацию и получив степень кандидата права, Моргулис в 1869 г. переселяется в Одессу, где становится ак-

¹ Там же. С. 234.

² Там же. С. 243.

тивным участником политической и общественной жизни одесских евреев. Он являлся членом правления Одесского общества по распространению просвещения среди евреев, талмуд-торы, членом редакции газеты «День», членом правления общества «Труд». С 1890 по 1897 г. является секретарем «Общества вспомоществования евреям-земледельцам и ремесленникам в Сирии и Палестине» и активно помогает переселению евреев в Эрец Исраэль. Имея религиозное и юридическое образование, Моргулис все свои силы посвятил защите прав евреев и улучшению их правового статуса.

Сторонник распространения просвещения среди евреев, Моргулис после погромов 1881–1882 гг. активно начинает бороться против проявлений антисемитизма. В 1884 г. в научно-литературном журнале «Еврейском обозрении» выходит его статья «Самоосвобождение и самоотречение»¹. В этой статье, направленной преимущественно против Дубнова, он дает обоснование концепции самоосвобождения, которое во многом отличается от того, которое мы встречаем у Пинскера. В своей статье Моргулис в качестве исходной берет тему роли еврейской интеллигенции в жизни народа. Представляя еврейскую нацию как живой организм, он сравнивает народные массы с телесным, чувственным началом в человеке, а интеллигенцию – с разумным. Масса, пишет Моргулис, руководствуется интересами личными и имущественными, она действует «рефлексивно», не думая ни о цели, ни о средствах к ним. Интеллигенция, наоборот, побуждается к деятельности, когда народу угрожает опасность, она «ставит себе задачи и ищет в истории и современных условиях ответа на заданные вопросы»². Для евреев, не имеющих ни армии, ни государства, согласно Моргулису, интеллигенция является единственным защитником национальных интересов. Она является душой и главным двигателем национального прогресса. «Если же исторические события, – пишет он, – угрожают непосредственно духовным интересам народа, если ему угрожает опасность погибнуть, в смысле национальном, и безлично затеряться в борьбе с враждебными силами других народов, то активным деятелем является интеллигенция, первая воспринимающая впечатления страха от народного убийства, от всего того, что составляло дорогое достояние нации»³.

¹ Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Еврейское обозрение*. СПб., 1884. С. 1–50.

² Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Еврейское обозрение*. СПб., 1884. С. 1.

³ Там же. С. 1–2.

Моргулис считает, что интеллигенция, чтобы выполнять свою функцию защитника национальных интересов, должна черпать силы в собственной истории и культуре, а не во вне. Призыв Дубнова к религиозной реформе он воспринял как призыв к отречению от того, что только и делает народ нацией – от духовного наследия еврейского народа. Для него это – шаг, не менее, если не более, опасный, чем еврейские погромы. Этот шаг, во-первых, вел к расколу в рядах еврейской интеллигенции в тот самый момент, когда еврейство затронуто в самых священных своих интересах. Погромы, по мнению Моргулиса, привели к пробуждению национального самосознания, но принесли раскол в ее ряды. Интеллигенция разделилась на два лагеря: 1) честные и искренние и 2) фальшивые и чуждые народу. Главным критерием разграничения становится у него отношение к духовному наследию своего народа. «В то время, как первые будят всех к самосознанию, к самоосвобождению, – пишет он, – вторые требуют самоотречения; одни на собственной почве желают воздвигнуть обновленное здание еврейства, другие ищут идеалов вне их; одни видят в прошлом богатый материал для внутренней реформы, а другие бросают в это прошлое камнями и желают создать новое будущее, которое в современных понятиях религии и морали черпало бы силы для духовного обновления еврейства»¹. Если учесть, что Моргулис, как и Дубнов, были активными членами *Общества по распространению просвещения среди евреев*, то это речь идет о расколе в рядах тех, кого еврей-ортодоксы называли маскилим.

Моргулис не выступает против реформ, он ставит вопрос о том, что должно стать духовным источником, где еврейская интеллигенция должна искать те идеалы, в соответствии с которыми должна проходить реформа – внутри или вовне. Для него это вопрос о том, должна ли реформа быть внутренней, или же руководствоваться какими-то ориентирами извне. Дубнов и все те, кто придерживался второй точки зрения, причиной кризиса и, в частности, погромов считали саму еврейскую религию, которая, по их мнению, является рудиментом архаических религиозных форм и не способна к реформам.

Стремясь доказать обратное, Моргулис обращается к истории. Он указывает на то, что идея самоосвобождения не является для евреев чем-то принципиально новым, а уходит своими корнями ко временам Эздры. В призыве к самопомощи Моргулис видит свидетельство живой силы еврейства. Чтобы идея самоосвобождения нашла

¹ Там же. С. 3.

свое выражение в жизни народа, еврейская интеллигенция должна «создать практический, деятельный орган приведения ее в жизнь»¹. Моргулис подчеркивает, что вопрос о самопомощи – это не абстрактно-теоретический, а практический вопрос, который требует неотложного решения. И расхождение между двумя подходами еврейской интеллигенции к решению проблемы самопомощи наиболее полно обнаруживаются в тех практических выводах, которые делают обе стороны.

Согласно Моргулису, ответ на чисто практический вопрос о том, что делать, зависит, прежде всего, от того, в чем обе стороны видят причину бедствий еврейского народа. «Одни, – пишет он, – видят беду народа во внешних условиях и приходят к заключению, что для поднятия народного духа необходимо, вместо абстрактных, создать реальные признаки нации, национальную территорию»². Речь идет о Лилиенблюме, Пинскере и других приверженцах движения Ховевей Цион. «Другие, напротив, как думает г-н Дубнов, полагают, что зло заключается главным образом в религиозно-бытовой организации; что национальный дух замкнулся в такую грязную оболочку, которое вредит самому ядру; что экономический быт народа регулируется нелепыми традициями, что необходима религиозная реформа, сообразование народного быта с современными условиями и стремление к завоеванию прав»³.

Различие между этими подходами к решению проблемы самоосвобождения Моргулис видит не в цели, ибо цель у обеих групп одна – самопомощь, а в средствах. И эти разногласия, по его мнению, вытекают из «разной оценки культурного состояния иудаизма и еврейства»⁴. В своей оценке состояния иудаизма Дубнов, по его мнению, занимает позицию, сходную с той, которую занимали сторонники ассимиляции евреев в русскую культурную среду. Моргулис же, напротив, пытается защитить точку зрения Пинскера. С этой целью Моргулис обращается к критическому изложению взглядов В. О. Португалова, одного из наиболее известных и активных сторонников ассимиляции, с симпатией относившегося к идеям «Духовно-Библейского братства» и «Нового Израиля».

Вениамина Осиповича Португалова (1835–1896), врач и публицист, попав под влияние русского народничества, стал сторонником

¹ Там же. С. 4.

² Там же. С. 5.

³ Там же.

⁴ Там же.

ассимиляции евреев в русскую культурную среду. Основную причину еврейских погромов в начале 1880-х гг. Португалов видел в социальной несправедливости, в частности, в крепостном строе, от которого страдали народные массы всей Российской империи независимо от национальности. Выступая против тех, кто в евреях видел главную причину нищеты и пьянства русского народа, Португалов указывает на один важный факт: даже в тех областях, где нет евреев, царит нищета и несправедливое. Он признает, что важной причиной погромов было то, что многие состоятельные евреи стояли на стороне эксплуатирующих. И хотя они были вынуждены это сделать в силу законодательных ограничений на трудовую деятельность, это полностью не освобождает их от вины.

Второй и не менее важной причиной еврейских погромов он считал религиозную и культурную обособленность евреев. Обращаясь к европейской истории, Португалов пытается доказать, что причины враждебного отношения к евреям других народов следует видеть не в отсутствии у них своей территории, а в религиозной обособленности еврейского племени, в быте, чуждом европейской культуре. «Переселение этого племени с его ветхозаветными традициями на особую территорию, – воспроизводит его аргументации Моргулис, – равносильно было бы на отрешение его от европейской культуры и на вечный застой»¹. Причину массовой эмиграции евреев из России он также видел в социальной несправедливости, но считал, что такая эмиграция будет иметь губительные последствия, если евреи Европы не придут на помощь и не займутся ее организацией.

Оценивая «Автоэмансипацию» Пинскера в целом позитивно, Португалов видит в ней выражение стремления евреев к независимости. Как и сторонники Ховевей Цион, Португалов видит в достижении независимости высшее благо, но расходится с ними в двух пунктах. Во-первых, у него речь идет не о политической независимости и, во-вторых, рассматривает борьбу евреев за политические права как часть борьбы русского народа от социального гнета.

Португалов считал, что еврейство может культивироваться только тогда, когда оно отрешится от своей замкнутости и растворится в европейских народностях»². Моргулис предполагает, что к тому, чтобы искать выход из тяжелого положения еврейского народа в религиозной реформе, его – вслед за некоторыми европейскими мыслителями – подтолкнул тот факт, что культурные евреи стоят ближе к христиан-

¹ Там же. С. 10.

² Там же.

ству, чем к своей некультурной массе. Исходя из этого факта Португалов приходит к выводу, что «евреям не нужна особая территория, т.к. их территория – земной шар, а им нужна культурная очистка от устарелых обрядностей и культурное слияние с другими народностями»¹. Португалов не считал себя «отщепенцем», «предателем» интересов своего народа. У него речь шла о своего рода экуменическом движении. Он был сторонником не растворения иудаизма в христианстве, а слияния этих религий на принципиально новой религиозной основе. Видя сущность религии в нравственном совершенствовании, он полагал, что иудео-христианские религии имеют некоторую общую нравственную составляющую, которую следует выделить, очистив ее от всего внешнего и несущественного. Согласно Португалову, в этой внешней, обрядовой стороне следует видеть главную причину религиозных распрей вообще и религиозных преследований евреев в частности. Вслед за Э. Ренаном он считает, что в качестве такой «чистой религии», способной соединить все человечество, должен выступать иудаизм, очищенный от условных обрядностей. Португалов при этом исходил из того, что «христианство так сильно связано с еврейством, что никакая территория не расторгнет эту связь»².

Царское правительство сначала поддерживало деятельность «Духовно-библейского братства», но очень скоро оно увидело опасность такого общества, заподозрив в нем одно из духовных проявлений народничества. 24 июня 1884 г. Елисаветградское Полицейское Управление, ссылаясь на статью 126 устава о предупреждении и пресечении преступлений, запретили собрания «Духовно-библейского братства», как не утвержденного правительством³. Просуществовав чуть более 10 лет, «братство» было закрыто 30 сентября 1891 г. Министерством внутренних дел по настоянию департамента полиции⁴.

Сравнивая позицию Дубнова и Португалова, Моргулис указывает на две общие для них черты: 1) «оба отдают предпочтение необходимости внутренней реформы и возлагают на нее большие надежды»; 2) «оба высказываются против эмиграции и против создания территории, как средства возрождения евреев»⁵. Но они разнятся

¹ Там же.

² Там же. С. 10.

³ Пережитое: сборник, посвященный общественной и культурной жизни евреев в России. Том 1. СПб: Тип. Брокгауз-Ефрон, 1908. С. 39.

⁴ См. Еврейская старина. *Научно-исторический журнал Еврейского историко-этнографического общества*. Т. 11. СПб, 1924. С. 252.

⁵ Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Вопросы еврейской жизни* : сб. статей. 2-е издание. СПб : «Помощь», 1903. С. 547.

тем, что Дубнов «в своей ярости против талмудистов превосходит самых крайних юдофобов», тогда как Португалов, по мнению Моргулиса, «относительно прошлого евреев высказывается осторожно и нерешительно»¹. Расходятся они и в вопросе внутренней реформы иудаизма. Если Португалов с симпатией относится к идее создания «новой религии пророков, способной объединить все человечество», которую пытаются осуществить участники «Духовно-библейского братства», то Дубнов не видит будущего у этого братства ввиду его сектантского характера и полагает, что «все прошлое – ложь». И в вопросе о причинах кризиса еврейско-русских отношений они занимают разные позиции. Если Дубнов считает, что евреи еще ничего не сделали для того, чтобы им предоставили широкие гражданские права, то Португалов, напротив, полагает, что евреи сделали достаточно для того, чтобы общество и печать переменили свои отношения к евреям»².

Моргулис резко выступает и против предлагаемой Дубновым «широкой реформы» иудаизма извне. В основе этой реформы, по его мнению, лежит ложная предпосылка, будто Талмуд препятствует религиозной реформе иудаизма и, более того, является главным препятствием на пути реформ. Обращаясь к истории еврейского права, Моргулис пытается доказать творческий характер этого законодательного документа. В частности, он утверждает, что «в правовых воззрениях Талмуд далеко оставил за собой Моисеево право». «В то время, как в законе Моисея, – пишет Моргулис, – мы имеем руководящее начало с указанием способа развития прогрессивного права согласно духу данного времени, талмудическое право составляет стройную систему, которая может выдержать самое критическое сравнение не только с институтом римского права, но даже с некоторыми современными законодательствами»³.

В пользу критического и творческого характера мысли талмудистов Моргулис приводит целый ряд аргументов. Во-первых, согласно Моргулису, талмудисты всегда твердо стояли на почве народной жизни и были открыты новым реформам, но все новое они желали основывать на библейских воззрениях. Подобно римским правоведам они прибегали к фикциям с целью согласовать народную жизнь

¹ Там же.

² Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Еврейское обозрение*. СПб., 1884. С. 14.

³ Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Вопросы еврейской жизни* : сб. статей. 2-е издание. СПб : «Помощь», 1903. С. 550–551.

с новыми требованиями времени¹. Они не только отменяли законы, но и создавали новые институты права. Во-вторых, они были самкритичны. В Агаде они подвергли критике свою же Галаху, т.е. свой же свод законов. «Талмудисты, – утверждает Моргулис, – были критиками своей собственной мысли, революционерами своего же собственного порядка»². В-третьих, он не согласен и с утверждением Дубнова о том, что Талмуд обходил стороной теологические и моральные вопросы. Моргулис указывает, что в Агаде были подняты глубокие теологические и нравственные вопросы. Начиная с Акибы³ талмудисты, считает он, стремились установить более общие правила, отличающиеся началами гуманности и прогресса⁴. Моргулис утверждает, что облегчение закона и даже совершенная отмена его в соответствии с требованиями времени является непреложным принципом Талмуда⁵. Талмуд, заключает он, вопреки утверждениям Дубнова служил не букве закона, а человеку, и все его изменения были направлены на улучшения жизни человека.

Касаясь реформы системы воспитания, Моргулис соглашается с Дубновым в том, что такая реформа необходима. Однако он полагает, что мы не должны ждать, пока улучшатся экономические и правовые условия жизни еврейского народа. Еслитакую реформу нельзя осуществить «снизу – вверх», т.е. путем улучшения экономического положения народа, то, считает он, ее необходимо осуществить «сверху – вниз». В отличие от Дубнова и Португалова, Моргулис настаивает на том, чтобы реформа воспитания осуществлялась в национальном духе. Он рекомендует не рассчитывать на поддержку царского правительства, а на частные средства открывать раввинские семинарии с целью воспитания «людей профессии». Основную задачу еврейской интеллигенции он видит в том, чтобы «поддерживать в народе связь с его историческим прошлым, составляющим достояние нации»⁶. Моргулис считает принципиально важным, чтобы воспитание осуществлялось на основах иудаизма, не противоречащих началам нравственности и морали. Он обвиняет Дубнова в том,

¹ Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Еврейское обозрение*. СПб., 1884. С. 15.

² Там же. С. 17.

³ Имеется в виду Рабби Акива (Акива бен-Йосеф), законоучитель эпохи Мишны (I–II в. н. э.).

⁴ Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Еврейское обозрение*. СПб., 1884. С. 21.

⁵ Там же. С. 23.

⁶ Там же.

что тот «поддался влиянию современных веяний русской печати, которая под народным самосознанием евреев разумеет всецелое их самоотречение, сознание полнейшего растворения в коренном населении»¹.

С точки зрения Моргулиса, Дубнов фактически стал на позиции самоотречения от своей истории и культуры. Хотя Дубнов выступает против слияния с российскими народами, но он вместо этого предлагает слияние его с человечеством. Эти слова Моргулиса не следует понимать так, будто он ратует за изоляцию евреев от всего человечества. Он хочет только подчеркнуть, что для этого пока еще нет подходящих условий. «Пора верить, – пишет Моргулис, – что когда все народы дойдут до сознания истинного братства между людьми, когда вера и нация перестанут быть элементами раздора, то слияние всего человечества не встретит препятствия со стороны одних евреев, потому что, по свидетельству всей истории, евреи, по завету своих законоучителей, были всегда в ряду преследуемых, а не преследующих, и до сих пор еще продолжают, по законам атавизма, жестокие попытки к разобщению евреев от всего человечества»². Моргулис считает, что евреи имеют моральное право не сливаться с другими народами, и будут иметь его до тех пор, пока понятия «вера и нация» не будут разделять людей, пока не исчезнет антисемитизм и враждебное отношение к евреям, наконец, пока право сильного не уступит место «праву человеческому», осознанию равенства всех людей перед Богом.

Моргулис обращается к евреям с призывом проникнуться чувством собственного достоинства. Евреям, говорит он, нечего стыдиться своей культуры и своего прошлого, они не проповедовали человеконенавистничество, не поднимали топоры и ломы на ближнего, не конфисковывали имущество, не изгоняли и не жгли людей. Моргулис не идеализирует иудаизм и еврейство, он только призывает евреев не заигрывать с другими, не стремиться подстраиваться под новомодные философские и идеологические течения, иначе говоря, охорашиваться, чтобы понравиться другому, а искать средства собственного улучшения в своем культурном наследии. «Нам нужно, – пишет Моргулис, – честно заявить, что мы знаем, кто мы такие, знаем все средства, необходимые для внутреннего нашего улучшения в духе общечеловеческого прогресса; но знаем также цену современ-

¹ Там же. С. 30 (569).

² Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Вопросы еврейской жизни* : сб. статей. 2-е издание. СПб: «Помощь», 1903. С. 570.

ному нашему положению среди других народов...»¹. Он призывает евреев подумать о себе как о народной личности, имеющей вековое прошлое, которое обладает исторической ценностью для всего человечества. Обладая таким чувством собственного достоинства и осознавая его несоответствие того положения, в котором оказались евреи, дало толчок национально-освободительному движению русских евреев, которые составляли подавляющее большинство всего еврейского населения.

На главный вопрос «Что делать?» Моргулис дает недвусмысленный ответ: проникнуться гордостью за свое прошлое и, чтобы избежать обвинений в стремлении к обособлению, действовать в соответствии с теми общечеловеческими принципами, которые содержатся в иудаизме. Он призывает незамедлительно приступить к укреплению в среде еврейского народа именно этих общечеловеческих начал. Обращаясь к Дубнову и его единомышленникам, Маргулис пишет: «Не самоотречение нам нужно, а самосознание, проникнутое идеею прошлого, нашего национального достоинства и верою в будущее всего человечества, часть которого мы составляем, верою в развитие его по непреложным законам цивилизации и прогресса»². Как указывалось выше, под самоотречением он понимает стремление искать основания для религиозной реформы вовне, а не в самом иудаизме. В основе такого стремления, по его мнению, лежит неверие в общечеловеческую ценность иудаизма. Моргулис стремится доказать, что иудеям незачем искать религиозные идеалы гуманности в других религиозных течениях, поскольку иудаизм в этом отношении выше многих религий: в то время как адепты многих религиозных течений сеяли семена ненависти и раздора между народами, «евреи в храме своем молились за все народы и приносили жертву Богу с целью искупления их грехов»³. В подтверждение гуманного характера иудаизма Моргулис ссылается на религиозные авторитеты евреев, которые учили, что «обида, нанесенная нееврею, не только грех, но и осквернение имени Божьего»⁴. Следствием недооценки общечеловеческой ценности иудаизма и его самодостаточности явилось, по его мнению, отсутствие чувства собственного достоинства, подрывающее веру евреев в возможность самостоятельного национального возрождения и ослабляющее их волю к решительным реформам.

¹ Там же.

² Там же. С. 571.

³ Там же. С. 580.

⁴ Там же.

Не будет большим секретом сказать, что брошюра Пинскера была продуктом коллективного творчества его единомышленников, наиболее образованным и авторитетным из которых, несомненно, был Моргулис. Обоснование концепции самоосвобождения, данное им, является, пожалуй, наиболее глубоким и всесторонним. В его статье затронуты практически все стороны этого вопроса – политическая, экономическая, правовая, религиозная, моральная и другие. Обладая огромной эрудицией, Моргулис привлек для ее обоснования огромный исторический материал. Тем не менее, его учение не стало предметом специальных научных исследований, ему, в отличие от Пинскера, Дубнова и Либиенблума, Жаботинского, не посвящены конференции, и ни в Израиле, ни в Одессе нет улиц, носящих его имя. И это несмотря на то, что мало кто сделал столько для национального возрождения русских и, в частности, для одесских евреев, сколько сделал Моргулис. Вплоть до начала XX в. он был, пожалуй, наиболее авторитетным и влиятельным деятелем еврейского национального движения. Однако человек, отдавший много сил борьбе против ассимиляторов, на волне сионистского движения в конце концов не заслужил ничего большего, чем титул «ветерана Хаскалы». Отдавая ему должное, М. Полищук, тем не менее, характеризует его в своей докторской монографии именно так: «Прагматик и практик, нередко готовый к смене собственных оценок в соответствии с общественно-политическими переменами, полускептик, постепенно осознавший иллюзорность оптимистических ожиданий, – пишет он, – Моргулис был удачливым социальным инженером, но не менее успешным социальным аналитиком. В начале XX в. он фактически утратил одну из лидирующих ролей в русско-еврейском мире, приобретя взамен почетный титул ветерана Хаскалы»¹. Причины утраты им влияния М. Полищук видит в реставрации ведущей позиции петербургской общины и в появлении плеяды молодых динамичных деятелей². Однако основной причиной такой недооценки роли Моргулиса в национально-освободительном движении русских евреев стало, конечно, его критическое отношение к политическому сионизму, которое вытекало из его концепции самоосвобождения.

Выступая в защиту Пинскера, Моргулис, тем не менее, соглашается с Португаловым, что массовая эмиграция евреев из России в Палестину, окруженную враждебными арабскими племенами, па-

¹ Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии. *Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии 1881 – 1904*. М.: Мосты культуры, 2002. С. 127.

² Там же. С. 127–128.

губна будет для евреев. Он утверждает, что «никто, и автор «Самозмансипации», не думает вовсе об эмиграции en masse», поскольку «на такую эмиграцию нет ни средств, ни необходимых умственных и нравственных сил для ее организации»¹. В подтверждение своих слов он указывает, что начавшаяся сразу же после погромов стихийная еврейская эмиграция была вскоре приостановлена усилиями самой еврейской интеллигенции. Разъясняя Португалову смысл идеи самоосвобождения, Моргулис пишет: «Самая мысль, высказанная автором самоэмансипации относительно территории, не могла не подать повода к такому заключению, т.к. она имеет в виду – путем продолжительных, вековых усилий, путем постепенного переселения евреев отдельными семейными группами и на самых рациональных основаниях, создать территорию в смысле центра тяготения к домашнему очагу, где бы еврей мог бы чувствовать себя на национальной родине»². На первый взгляд может показаться, что Моргулис адекватно воспроизводит идею Пинскера и сионистов. Однако он далее уточняет, что автор «Самозмансипации» не имел в виду «создать реальные признаки нации, т.е. территорию в смысле государственном»³.

Фактически сближая позицию Пинскера с позицией Португалова, Моргулис руководствовался своей концепцией еврейства как духовной нации, концепцией, восходящей своими корнями к Э. Ренану, но имевшей своих сторонников среди евреев, Моргулис недооценивал роль государственности для евреев. Он считал, что территория необязательна для тех, «которые национальную связь усматривают не во внешних атрибутах, а в самом духе нации, как он выражался в исторической жизни народа и как он разовьется в будущем... Физиономия нации слагается из ее внутренних элементов – языка, верований, общей исторической судьбы и выработанных идеалов будущего. Она также мало содержится в территории, на которой живет народ, как мало характеризуется воздухом, светом и другими физическими элементами, без которых не мыслима человеческая жизнь вообще»⁴. Территорию Моргулис относит к «внешним», «случайным» признакам нации, к «внутренним» же – те признаки, которые присущи ей в силу ее духовного бытия, а не в силу внешних факторов.

¹ Моргулис М. Г. Самоосвобождение и самоотречение. *Вопросы еврейской жизни* : сб. статей. 2-е издание. СПб: «Помощь», 1903. С. 574.

² Там же. С. 575–576.

³ Там же. С. 576.

⁴ Там же.

В основе этого взгляда на нацию как чисто духовное образование лежит религиозный принцип о принадлежности Земли Богу и равенстве всех людей перед Богом. Из него же Моргулис выводит не только тезис о том, что территория является случайным признаком нации, но и возможность, или даже необходимость, его исчезновения. «Из того, – утверждает он, – что в настоящее время территория земного шара благодаря непосредственному отношению к ней человека, должна облечься правовыми формами с положительными признаками государства, еще не следует, что в далеком будущем, при высоконравственном развитии человечества, не восторжествовал бы древний библейский принцип о принадлежности земного шара Богу и равном праве на нее всех людей, т.е. такой принцип, по которому земной шар божественным разумом будет поставлен в положение солнечного, представленного всеобщему пользованию всех, без исключительного господства на нем чьей-либо стороны»¹.

В этом пассаже обнаруживает себя причина его отрицательного отношения к политическому сионизму и принципиальное отличие его позиции от позиции представителей Хаскалы. Если участники «Духовно-библейского братства» и симпатизирующий им Португалов отрицали необходимость создания на территории Палестины еврейского государства в силу того, что еврейский народ там будет обречен на вечную войну с окружающими его враждебными племенами, т.е. по политическим причинам, то Моргулис, хотя и был юристом, руководствуется прежде всего религиозными воззрениями. Будучи раввином, преданным духу учения, он верит в нравственный прогресс человечества, в силу которого безнравственный по своей природе принцип «правасилы» будет заменен на принцип «божественного права». Моргулис не отрицал важность создания еврейского государства, но он, очевидно, считал фактор государства чем-то временным и косвенно отрицающим этот принцип божественного права. Не случайно, при обосновании своей концепции самоосвобождения он не ограничивается только политической, правовой, социальной и экономической сторонами проблемы, а затрагивает и ее религиозно-философские стороны.

Подводя итоги, следует указать, что в результате полемики, развернувшейся среди русских и, в частности, одесских евреев выделились три основных позиции. Первая – точка зрения «государственников», сионистов и Пинскера. Признавая необходимость создания еврейского государства на своей территории, они расходились лишь

¹ Там же.

в том, должно ли оно обязательно быть в Палестине на земле предков, или нет. Основным аргументом в пользу создания своего было признание естественного и даже генетического характера юдофобии. Этот аргумент, к сожалению, был лишь подтвержден в дальнейшем. Даже в «многонациональной семье народов» имел место не только бытовой, но и политический антисемитизм. В независимой Украине практически исчез политический антисемитизм, но бытовой сохранился. Важным аргументом в пользу создания самостоятельного еврейского государства является и то, что Израиль стал субъектом международного права. Построение демократического правового европейского государства с мощной сельскохозяйственной промышленностью развеяло мифы о том, что евреи источник коррупции по своей природе эксплуататоры, неспособные к физическому труду. К сожалению, противники сионизма оказались правы относительно того, что евреям пришлось жить в окружении враждебных народов и под постоянной угрозой уничтожения.

Вторая точка зрения – точка зрения «реформистов» – представлена Дубновым и просветителями. Как и просветители, Дубнов выступает за такую реформу иудаизма, которая отвечала бы современным философским и религиозным веяниям, общему ходу религиозного прогресса и, в частности, сблизила бы иудаизм с христианством. Дубнов исходил из того, что в погромах виноваты сами евреи, а именно их религиозная обособленность. Причину же обособленности он видел в архаическом, обрядовом характере иудаизма. В основе этого взгляда лежала недооценка роли обрядовой стороны религии, а также нравственного и философского потенциала иудаизма. Хотя Дубнов формально выступал против ассимиляции евреев в русскую среду, фактически же, как убедительно показал Моргулис, его концепция с необходимостью вела к этому. Придерживаясь взгляда на еврейство как духовную нацию, самоосвобождение, он понимал как освобождение от рутинных обрядовых форм иудаизма.

Третья точка зрения представлена Моргулисом. Как и Дубнов, Моргулис сторонник реформы иудаизма, но не «внешней», а «внутренней», т.е. такой, которая опиралась бы на заложенные в самом иудаизме принципы развития. Он исходит из веры в духовный потенциал иудаизма и его общечеловеческий характер. Моргулис не отрицает, но в определенной мере недооценивает роль своей территории и государства для становления еврейства как нации. Это объясняется его стремлением избежать как изоляционизма, к которому вел сионизм, так и ассимиляции с другими народами, к чему вели

реформы Дубнова и просветителей, направленные на приспособление иудаизма к христианской религии и новым религиозно-философским веяниям. От последнего Моргулис отличался тем, что он, во-первых, пытался обосновать тезис о самодостаточности еврейства как духовной нации, во-вторых, допускал постепенное переселение евреев на историческую родину и, в-третьих, подчеркивал религиозную, культурную и социальную важность обрядовой стороны иудаизма, заложив фактически основы социокультурной теории нации. Моргулис преимущественно делал ставку на возрождение модернизированного в интерес простых евреев кагала, который обладал бы такой же или почти такой же самостоятельностью, какой он обладал в Польше, не осознавая, очевидно, достаточно ясно разницы между формами правосознания.

Недостаточно объективная, на мой взгляд, оценка концепции самоосвобождения Моргулиса объясняется тем, что большинство историков ее оценивали исключительно с позиций сионизма. Однако его концепция, ориентированная на сохранение и развитие духовного стержня нации, сейчас, когда миграционные процессы усилились, вновь стала актуальной, причем не столько для евреев, сколько для русских, украинцев и других народов бывшей Российской империи. С проблемой сохранения и защиты своего национального и культурного наследия сейчас непосредственно столкнулись представители самых разных национальностей, живущие на чужой территории. Им приходится сталкиваться с такими же проблемами, с какими столкнулись русские евреи во второй половине XIX в. Концепция самоосвобождения Моргулиса основана на признании принципиальной важности сохранения духовной традиции. Она подчеркивает, что наука и образование являются основой существования нации. Это подтверждает вся история еврейского народа. На протяжении многих веков евреи не имели ни армии, ни государства, но они сохраняли и развивали свою систему образования, свою культуру и свое духовное наследие. И то, что сейчас они имеют современное европейское государство и боеспособную армию, – прямое следствие этого. Разрушение науки и образования ведет фактически к уничтожению нации, даже если она имеет территорию и армию, ибо территория без народа, объединенного духовной традицией, общей историей, общими идеалами и ценностями, это не нация, а, скорее, конгломерат этносов.

ИСТОРИЯ ОДЕССЫ В ЛИЦАХ: НАУЧНАЯ СЕМЬЯ РУБИНШТЕЙНОВ

Эволюцию мировой науки во многом определяет полиэтничность социума мирового пространства, которое находит свое воплощение в возрождении и развитии культур этнических сообществ, населяющих его просторы. Наряду с другими народами культура еврейского народа является составной и важной частью человеческой цивилизации. Несмотря на партикуляризм присущий еврейской истории (благодаря определенной замкнутости, которая была противопоставлена ассимиляции, еврейские общины в диаспоре сумели сохранить этническую идентичность), евреи стали соавторами цивилизационных процессов в Европе и Северной Америке, и являются неотъемлемым фактором формирования мирового социума.

В развитие интеллектуальной составляющей мирового сообщества весомый вклад внесли представители еврейского народа. Их служение духовным ценностям особенно культивировалось в среде и сознании европейского пространства. Составляющей частью развития интеллектуального ландшафта в мире являются научно-педагогические семьи¹ (дома, кланы) евреев. Многие их представители в условиях общественно-политических и социально-экономических катаклизмов, отсутствия официального признания со стороны разных по устройству государств и политических режимов, на протяжении многих веков демонстрировали высокие профессиональные достижения на поприще просвещения общества.

¹ В исследовании не используем традиционно признанный и употребляемый в науке термин «научные династии». Данное определение заимствованно коллегами из переносного смысла канонического понятия «династия» – ряд поколений, которые передавали от поколения к поколению профессиональное мастерство, традиции и т. п. Исходя из того, что научные семьи в своей истории в большинстве случаев не насчитывают больше двух поколений, а их профессиональная взаимосвязь преимущественно зафиксирована на уровне одного поколения (брат – брат, брат – сестра, муж – жена) и не во всех случаях их представители воспринимали и заимствовали азы ремесла друг у друга, вводим в научный оборот термин «научные семьи». Данное определение выводим из классического понятия «семья» – малая группа, основанная на кровном родстве или браке, члены которой связаны взаимной, моральной, правовой помощью, ответственностью, социокультурной трансмиссией и другими критериями. Это понятие, на наш взгляд, более полно характеризует и отражает социально-культурные взаимоотношения групп ученых, представителей которых объединяют генные связи или брачные союзы.

В анналы мировой истории заглавными литерами вписано немало знаменитых фамилий, внесших неоценимый вклад в интеллектуальное развитие и процветание человечества. У каждого из нас на слуху фамилии известных всему миру научных семей: в двух поколениях семьи Кюри (физики); в трех поколениях семьи Бор (физики); трех братьев Данилевских (биохимика, физиолога и социолога); двух братьев Ковалевских (физиолога и палеонтолога), Капиц (географа и физика), Ляпуновых (математика и лингвиста), Вавиловых (генетика и физика) и мн. др. В этом перечне заслуживают упоминания и научные семьи Одессы. Например, научная семья «одесских» Рубинштейнов¹. Ее особенность в том, что она подарила мировой культуре четырех докторов наук и все в разных областях знания: психологии – Сергей Рубинштейн (1889–1960), экономики – Григорий Рубинштейн (1891–1959), биологии – Дмитрий Рубинштейн (1893–1950), истории – Николай Рубинштейн (1897–1963). История мировой культуры не знает подобного примера, и он является уникальным в своем роде. По уникальности он, конечно, уступает двум супружеским парам Кюри, которые в двух последовательных поколениях внесли значительный вклад в развитие науки и при этом все четверо стали лауреатами Нобелевской премии, но по отдельным характеристикам научная семья «одесских» Рубинштейнов заслуживает внимание на отдельное комплексное исследование.

Феномен одесской семьи Рубинштейнов не только в том, что четыре представителя одного поколения стали известными учеными и внесли значительный вклад в развитие науки, и в целом в развитие культуры, но и в том, что в сложных общественно-политических условиях первой половины XX века им последовательно удалось интегрироваться сначала в научное сообщество Российской империи, а затем и СССР. При этом в обоих государственных формированиях еврейский вопрос был одним из сложных моментов в консолидации общества и развитии культуры.

Соответственно предложенной нами градации условного деления научных семей на четыре типа «культурных гнезд» научная семья Рубинштейнов относится ко второму типу, основу которого составляют кланы, сформировавшиеся в Одессе, где их представители получили высшее образование, начали научно-педагогическую

¹ Учитывая распространенность фамилии Рубинштейн, и во избежание путаницы с другими семьями, являющимися носителями этой фамилии (например, известная семья музыкантов Антона, Любви, Николая и Софии Рубинштейнов) дополняем определение по географическому признаку.

деятельность, вошли в научное сообщество, но признание в академических кругах получили в других городах и странах. Исходя из семейно-родственных связей, преемственность научной семьи Рубинштейнов, соответственно оси координат, можно классифицировать как горизонтальную линию одного поколения¹.

Формирование научной семьи Рубинштейнов началось с поочередных вступлений трех братьев (старший – Сергей, в 1909–1913 гг. обучался в Фрейбургском университете в Германии) после окончания с отличием Ришельевской гимназии² в Императорский Новороссийский университет. Григорий поступил на юридический факультет в 1909 г.³, Дмитрий – на физико-математический факультет в 1912 г.⁴, Николай – на историко-филологический факультет в 1916 г.⁵. Таким образом, происходило начало формирования первой еврейской научной семьи в Одессе.

¹ Учитывая географическое место зарождения и деятельности представителей научных семей, условно выделяем четыре типа кланов одесских научных семей. К первому типу мы относим одесские ветви научных семей, формирование которых происходило в разных уголках страны и мира, и дали своих представителей Одессе. Во второй тип объединяем научные кланы, которые сформировались в Одессе (получили высшее образование, начали научно-педагогическую деятельность, вошли в научное сообщество), но признание в академических кругах получили в других городах и странах. Третий тип включает научные семьи, члены которых прошли процесс профессионального становления в Одессе и в этом же городе в течение всей своей жизни вели научно-педагогическую деятельность. Четвертым типом можно считать научные кланы, которые процесс становления прошли не в Одессе, а данный город был лишь промежуточным периодом в их карьере, которая по разным причинам продолжалась в разных городах и странах. Исходя из семейно-родственных связей, преемственность научных кланов можно классифицировать, соответственно оси координат, как вертикальные – родительская линия (отец и сын, родители и сын), горизонтальные – линия одного поколения (брат и брат, брат и сестра, муж и жена) и «комбинированные» (вертикально-горизонтальные). Подробнее см.: Левченко В. В. Научные династии евреев в Одесском (Новороссийском) университете // Научные труды по иудаике: Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. – М., 2011. – Т. 2. – С. 256–271; Левченко В. В. Наукові родини одеських істориків: періодизація, типологія, постації // Ейдос: Альманах теорії та історії історичної науки. – Вип. 9. – Київ: Інститут історії України НАН України, 2016/2017. – С. 195–207; Левченко В. В. Научные семьи одесских историков (XIX – первой трети XXI вв.): типология, периодизация, персоналии, особенности // Journal of modern Russian history and historiography. – Volume 11. – 2018. – P. 91–133 и др.

² Все четверо братьев получили аттестат зрелости с отличием, что также является уникальным фактом.

³ ГАОО. Ф. 45. Оп. 5. Д. 11439. Л. 11.

⁴ ГАОО. Ф. 45. Оп. 4. Д. 1589. Л. 1 об.

⁵ ГАОО. Ф. Р-1593. Оп. 1. Д. 4049. Л. 10.

Сопоставляя год основания Новороссийского университета (1865) и год появления в нем первого представителя первой еврейской научной династии (1909) устанавливаем временное расхождение между этими датами в сорок четыре года. Такой значительный разрыв во времени связан не с отсутствием среди контингента студентов вуза евреев, которые гипотетически могли стать зачинателями не одной научной семьи в университете, а с действующими в Российской империи ограничениями евреев в правах. Для представителей этой национальности, которая согласно переписи населения в 1897 г. составляла более 34% из всего числа одесситов, существовали различные препятствия при поступлении в высшие учебные заведения (вероисповедание, процентные нормы) и ведении научно-педагогической деятельности в высшей школе. Категорично преподаватели иудейского вероисповедания не допускались к работе в государственных вузах¹, коим являлся и Новороссийский университет. Такая ситуация привела к формированию и появлению первых еврейских научных династий в Одессе только после более чем сорокалетнего существования в городе первого вуза.

Евреи в Российской империи до 1917 г. были сильно ограничены в правах. Лишь их незначительной части удавалось получить высшее образование. Одними из немногих кому этого удалось достичь стали братья Рубинштейн, которые выросли в семье, где соответственно традициям еврейской культуры, родители делали максимально все для того, чтобы дети получили хорошее образование и воспитание.

После трансформационных событий 1917–1920 гг. евреи составили заметную часть преподавательского состава ведущего в 1920-х гг. вуза Одессы – Института народного образования². Помимо преподавания в его стенах отдельных еврейских ученых, в его преподавательском штате возникали целые научные семьи, что являлось верным признаком благоприятности социокультурной среды для продуктивной деятельности ученых разных народов на плодотворных традициях толерантности. Интеллектуальный вклад, который был внесен евреями в развитие науки, поражает. За весьма короткий исторический срок они превратились в ведущую интеллектуальную силу страны. Весьма характерно, что даже в трудных условиях по-

¹ Иванов А. Е. Высшая школа России в конце XIX – начале XX века. М., 1991. С. 228.

² Левченко В. В. Евреи в профессорско-преподавательском составе Одесского института народного образования (1920–1930): ретроспективный анализ. *Материалы Семнадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по юдаике*. М., 2010. Ч. 2. С. 245–260.

слереволюционного времени многие евреи столь быстро и успешно заняли ведущие места в различных областях интеллектуальной деятельности.

Не исключением стали и представители одесской семьи Рубинштейнов. С. Л. Рубинштейн – философ, педагог, методолог, психолог, один из создателей деятельностного подхода в психологии. Учился в университете Фрейбурга, а затем на философском факультете Марбургского университета, по окончании которого вместо обычной студенческой работы в 1913 г. защитил докторскую диссертацию под руководством главы марбургской школы неокантианства Г. Когена, став одним из учеников этой школы¹. В этой работе молодой ученый определил основное направление дальнейших научных исследований – проблему философского метода как методологии конкретных наук. В Одессе был профессором Одесского института народного образования (1920–1930) и директором Одесской центральной научной библиотеки (1922–1930)². Основатель кафедры и отделения психологии факультета философии МГУ имени М. В. Ломоносова, а также сектора психологии Академии наук СССР, член-корреспондент Академии наук СССР, автор фундаментальной книги «Основы общей психологии»³. Г. Л. Рубинштейн – экономист, в 1930-х гг. профессор Ленинградского инженерно-экономического института. Основные труды по экономике советской торговли – «Организационные формы промышленного снабжения», «Развитие внутренней торговли в СССР»⁴ и др. Д. Л. Рубинштейн – с 1926 г. профессор биологии Одесского медицинского института, с 1931 г. заместитель директора по научной части Института биохимии имени А. Н. Баха, с 1935 г. за-

¹ В современной литературе С. Л. Рубинштейна ошибочно причисляют к научной школе Н. Н. Ланге. См.: Одеський національний університет імені І. І. Мечникова (1865–2015): історія та сучасність / гол. ред. І. М. Коваль; Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. Одеса: ОНУ, 2015. С. 556.

² Левченко В. В. Сергей Леонидович Рубинштейн: грани интеллектуальной биографии одесского периода (1910–1920-е гг.). *Вісник Одеського національного університету. Сер.: Бібліотекознавство, бібліографознавство, книгознавство*. Одеса, 2013. Т. 17. Вип. 2 (8) за 2012. С. 109–124; Левченко В. В. Нові штрихи біографії С. Л. Рубинштейна: траєкторії інтеграції до наукового простору Східної Європи. *Стародруки і рідкісні видання в університетській бібліотеці* : матеріали III Міжнародних книгознавчих читань (м. Одеса, 15–17 верес. 2015 р.): зб. ст. / упоряд.: М. В. Алексєнко, О. В. Суворцева; відп. ред. М. О. Подрезова; бібліогр. ред. Г. В. Великодна; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечникова, Наук. б-ка. Одеса: ОНУ, 2016. С. 283–299.

³ Абульханова-Славская К. А. Философско-психологическая концепция С. Л. Рубинштейна: К 100-летию со дня рождения. М.: Наука, 1989. 248 с.

⁴ Рубинштейн Г. Л. Организационные формы промышленного снабжения. М.-Л., 1933; Рубинштейн Г. Л. Развитие внутренней торговли в СССР. Л., 1964. 396 с.

ведущий отделением биологической физико-химии и действительный член Всесоюзного института экспериментальной медицины. Его работы посвящены вопросам экологической гидробиологии, теории эквilibriumированных растворов, исследованиям электрических свойств и проницаемости клеточной поверхности, биологического действия рентгеновских лучей и др., в которых он ставил задачей приложение физико-химических методов к разрешению биологических проблем. Автор книг «Введение в физико-химическую биологию» (М.-Л., 1926), «Физико-химические основы биологии» (М.-Л., 1932), «Исследования по физико-химии клетки» (М., 1935) и др.¹ Н. Л. Рубинштейн – один из видных историков советской школы, сформировавшейся в СССР в 30–60-е гг. XX века. В 1926–1928 гг. был аспирантом Одесской секции Харьковского научно-исследовательской кафедры истории украинской культуры при Одесском институте народного образования². С 1938 по 1959 гг. профессор многих вузов Москвы, в 1943–1949 гг. заместитель директора по научной работе Государственного Исторического музея. Автор фундаментального труда «Русская историография»³, которая по диапазону использованных источников и по четкости историографического анализа не утратила своей научной ценности и на современном этапе исторической науки.

Достижение таких успехов стало результатом интеграции братьев Рубинштейнов в доминирующую русскоязычную культурную среду. Это выразилось и в изменении ими отчества – заменив национально-аутентичное Лазаревич на созвучное русскоязычное Леонидович. Свидетельством этого являются записи о рождении четырех братьев в метрических книгах Одесского раввината, где указано, что их отцом был помощник присяжного поверенного Лазарь Наумович Рубинштейн. Отчество «Леонидович» стало фигурировать в личных документах братьев исключительно после 1920 г. вследствие их ассимиляции в преобладающую культуру, а русские имена давали им родители сразу после рождения. Отметим, что и сами родители

¹ Государственный архив Российской Федерации. Ф. Р4737. Оп. 2. Д. 1930.

² Левченко В. В. Неизвестные страницы одесского периода жизни историка Николая Леонидовича Рубинштейна (1897–1963). *Проблемы славяноведения* : сб. научных статей и материалов. Брянск : Ладомир, 2013. Вып. 15. С. 128–145; Левченко В. В. Одеський період життя історика Миколи Рубінштейна: уточнення та доповнення інтелектуальної біографії. *Емінак* : науковий щоквартальник. Миколаїв. 2015. № 3 (11) (липень-вересень). С. 67–77.

³ Рубинштейн Н. Л. Русская историография. М., 1941. 660 с.; Рубинштейн Н. Л. Русская историография. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 938 с.

проявляли элементы интеграции в окружающую среду в виде изменения своих имен и отчеств. Например, их мать Шендель Перля в четырех записях в метрических книгах раввината о рождении сыновей значится в разных вариантах. В 1889 г. при записи о рождении сына Сергея – Шендель Перля, в 1891 г. при записи о рождении Григория – Шейндель Перель, в 1893 г. при записи о рождении Дмитрия – Полина Петровна, в 1897 г. при записи о рождении Николая – Паулина¹. Если первые два варианта являются разными вариантами написания еврейского имени (это можно списать на неграмотность заполнителя книги), то третий и четвертый соответственно, отображают российский и немецкий вариант написания имени.

Научная династия Рубинштейнов является примером количественного и качественного вклада представителей этой семьи не только в научно-педагогическую жизнь Одессы, но и в развитие знаний гуманитарной и естественных наук. В мировой практике это единственный случай, когда все представители «горизонтальной линии» преемственности научной династии стали докторами наук в разных областях знаний, видными учеными, а их научные труды не теряют своей актуальности и сегодня, являясь источником для дальнейшего развития науки.

В более широком значении в статье на основе сравнительно-исторического анализа процесса вхождения представителей восточноевропейского еврейства в социокультурное пространство Российской империи и СССР. Сделана попытка исследования феномена способности адаптации евреев, проявленной в условиях ухудшения материальных условий в период социально-экономических и геополитических трансформаций, с демонстрацией стремления к знаниям и жажде самосовершенствования. В этом контексте отдельным феноменом выступает научный дом «одесских» Рубинштейнов, представители которого работали в разных вузах и научно-исследовательских учреждениях. Этот факт опровергает любую возможность упрека в семейственности, с которым в славянском сообществе возникают ассоциации о договорных родственных отношениях на службе, основанных на предоставлении льгот и побряжек родственникам, друзьям и близким, ведение дел по взаимовыгодному стовору. Феномен научной семьи Рубинштейнов в том, что они стали первым поколением ученых в своей семье и одновременно, к сожалению, последним. Ни один из братьев не оставил после себя наследника, про-

¹ ГАОО. Ф. 39. Оп. 5. Д. 59. Л. 169; ГАОО. Ф. 39. Оп. 5. Д. 67. Л. 20; ГАОО. Ф. 39. Оп. 5. Д. 83. Л. 185; ГАОО. Ф. Р-1593. Оп. 1. Д. 4049. Л. 403 об.

должателя дела в науке. Феноменом является и тот факт, что период научной деятельности братьев Рубинштейнов вместили все переломные моменты отечественной истории первой половины XX века. Им суждено было пройти путем, предначертанным судьбой, как и для большинства евреев, жизнь которых пришлась на имперскую (процентная норма при поступлении в вузы) и советскую эпоху (борьба с инакомыслием, «объективизмом» и «космополитизмом»).

В общем, научная семья Рубинштейнов является примером количественного и качественного вклада их представителей в научную жизнь европейского социокультурного пространства и заслуживает на продолжение научных исследований с выявлением внешних факторов, влиявших на формирование их деятельности, отношение со стороны власти, исследование роли академической традиции в процессе деятельности, выявление особенностей научных коммуникаций, поведенческих стереотипов и родственных отношений, культивируемых в научной жизни, их вклад в учебно-методическую и научно-организационную работу высшей школы и научно-исследовательских учреждений, изучение научного наследия и его значения для современной науки.

**ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ИСТОЧНИКУ.
JUDAICA В ФОНДАХ НБ ОНУ И СОВРЕМЕННЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ**

В 2018 году увидело свет издание «Юдаїка в Науковій бібліотеці ОНУ імені І. І. Мечникова: Бібліографічний покажчик»¹.

Данный указатель – первая попытка собрать сведения о книгах по еврейской тематике, находящиеся в фондах НБ ОНУ. Акцент сделан на как можно более полное раскрытие этой составляющей университетской библиотеки, дающей представление о различных аспектах жизни еврейского народа – его истории, культуры, религии, литературы и т. д. Немаловажно, что издания разных лет хранят ценные свидетельства того, как развивалось в нашем городе изучение истории и культуры евреев. Здесь представлены работы ученых и деятелей эпохи «еврейской революции нового времени».

История Одессы и история Израиля находятся в тесной психологической, эмоциональной и духовной связи. В Одессе зародились политическая мысль, литература, журналистика будущей еврейской державы, именно тут намеренно воссоздавали ивритскую культуру. «Чуда» возрождения иврита – его утверждения как языка письменного в конце XIX века и его становления как разговорного языка – не было бы, если бы не возникла светская литература на иврите, не учреждались газеты и журналы широкого распространения. Но со второй половины XIX в. становящаяся секулярная восточноевропейская еврейская культура трехязычна, она создается не только на иврите, но и на идише и русском (или польском) языках. Одесса была важным центром культуры российских евреев. Одесса славилась своим многоязычием. Тут выходили первые еврейские периодические издания на русском языке («Рассвет», «Сион», «День»), были основаны первые печатные органы на иврите – еженедельники «Ха-Маггид», «Ха-Мелиц», «Ха-Шахар». На идиш издавался журнал «Кол-мевассер».

Все это имеет не только чисто исторический интерес. Свою статью о возникновении светской литературы в Восточной Европе израильский историк, специалист по истории восточноевропейского еврейства Нового времени Исраэль Барталь заканчивает словами:

¹ Юдаїка в Науковій бібліотеці ОНУ імені І. І. Мечникова : бібліографічний покажчик. Серія «Книжкові колекції Наукової бібліотеки Одеського національного університету імені І. І. Мечникова». Одеса : Фенікс, 2018. 154 с.

«То, что происходит сегодня в ивритской израильской литературе, есть повторение того, что уже происходило в конце XIX – начале XX века. Между религиозным текстом, сила которого осталась неприкосновенной благодаря статусу «священного», имеющего силу закона, облеченного магической властью и сопровождаемого обрядом, и нерелигиозными комментариями к нему в современной израильской литературе сохраняется известное отчуждение. Оно постоянно дает о себе знать в дискуссиях по поводу Библии, молитвенников...»¹. Адаптация всех составляющих еврейской культуры к современному миру продолжается. «Борьба ортодоксов против нетрадиционных толкований, которая в начале XIX в. выражалась в полемике между хасидами и маскилим, – эта борьба все еще далека от завершения»². А это значит, что имеет смысл обратиться к истокам указанного процесса адаптации и источникам, зафиксировавшим его нюансы. Хранящиеся в научной библиотеке Одесского национального университета тексты позволяют осветить эти процессы, ведь их авторы – известные еврейские интеллектуалы выступали не просто наблюдателями, но активными модераторами событий. Так, Семен Маркович Дубнов, еврейский историк, публицист и общественный деятель, один из классиков и основателей научной истории еврейского народа (первые обобщающие работы Дубнова по российской и мировой истории евреев были опубликованы в нашем городе: «Учебник еврейской истории» (1–3 тт., Одеса, 1898–1901) и «Всеобщая история евреев» (1 т., Одеса, 1901)), выдвинул идею трехязычной еврейской культуры, которая отражала реальное состояние еврейского общества. Как пишет американский теоретик литературы, филолог, переводчик Бенджамин Харшав в книге «Язык в революционное время», типичное проявление трехязычной культуры – это «Одесские мудрецы», группа деятелей культуры, задававших тон и устанавливавших стандарты еврейской культуры на рубеже XIX–XX вв. (хотя лишь некоторые из них жили в Одессе подолгу). Кроме С. М. Дубнова (писавшего преимущественно по-русски, но также и на идише, и на иврите), туда входили Ахад ха-Ам, ивритский публицист и философ; Хаим Нахман Бялик, ивритский поэт (иногда писавший и на идише); Менделе Мойхер-Сфорим, идишский романист, который сам переводил свои сочинения

¹ Барнави Э., Фридендер С. Евреи и XX век : аналитический словарь / пер. с фр. Т. А. Баскаковой, А. Н. Васильковой и др.; под об. ред. Т. А. Баскаковой. М.: Текст: Лехаим, 2004. С. 199.

² Там же.

на иврит; Шолом-Алейхем, идишский писатель (писавший также и на иврите)¹ Игаль Котлер, основываясь на автобиографическом труде Дубнова «Книга моей жизни» обращает внимание на роль «одесских мудрецов» в организации еврейской самообороны: «Глубоко потряс его (Семена Дубнова – Е. П.) кишиневский погром 1903 года. Через две недели после погрома он и группа еврейских писателей, среди которых были Ахад-ха-Ам, Х. Бялик, М. Бен-Ами, И. Равницкий, опубликовали воззвание, где содержался открытый призыв к еврейской самообороне. Дубнов написал первоначальный текст воззвания. Писатели долго трудились над редактурой, в конце концов было решено написать его на иврите. Сделать это поручили Ахад-ха-Аму. Под влиянием воззвания в течение лета в России были сформированы еврейские отряды самообороны, причем именно в Одессе был крупнейший из них, насчитывавший более 1500 человек»².

В задачи указателя входит, прежде всего, сориентировать исследователя в литературе разных периодов и облегчить ему доступ к нужному материалу. Подробно о структуре указателя расскажут его составители. Они же очертят хронологические границы. Мы же опишем саму тему нашего издания, остановимся на вопросах, связанных с актуальностью исследований в области иудаики в нашем городе и возможностями, которыми мы здесь располагаем.

Под «иудаикой» в академическом смысле этого слова понимают комплекс гуманитарных исследований, направленных на изучение религии, истории, культуры и быта еврейского народа. Сегодня во всех ведущих университетах мира существуют специализации в этой области. Одесса пока не является лидером этого процесса, хотя в нашем городе существуют важнейшие предпосылки для развития этого направления научных исследований.

Одесса сыграла выдающуюся роль в общественной и культурной жизни евреев Российской империи. Появление на карте мира города Одесса (1794 г.) вызвало большой прилив переселенцев. Значительную часть населения составляла еврейская община. Иммигранты-евреи приезжали в Одессу из малых и больших городов черты оседлости. К концу XIX в. еврейское население города составило уже 35 % от общего количества.

Середина XIX века – расцвет еврейской общины Одессы. «Городские власти в лице генерал-губернатора Воронцова и графа Строга-

¹ Харшав Б. Язык в революционное время / пер. с англ. Л. Черниной. М.: Текст, 2008. 477 с

² Котлер И. Очерки по истории евреев Одессы. Иерусалим, 1996. С. 161.

нова весьма благосклонно относились к еврейскому населению. Граф Строганов был единственным из высокопоставленных чиновников, кто высказался за отмену черты оседлости в своем письме на имя государя императора. Покровительственно относился к евреям и попечитель Одесского учебного округа, выдающийся русский хирург Н. И. Пирогов. А крупнейшая в городе газета «Одесский вестник» в 50-е годы неоднократно предоставляла свои страницы еврейским писателям и публицистам»¹.

Еврейская община Одессы испытала влияние экономической и политической модернизации Нового времени, идеологии Просвещения, возникновения национальных движений и национальных держав. Сегодня до конца не раскрыты *региональные особенности* функционирования институтов еврейской общины в условиях модернизации, развитие политических партий и организаций у евреев, способы конструирования еврейской идентичности и отношение к ней в разные периоды, изменения еврейской традиции на протяжении XIX–XX веков. Поэтому исследования, посвященные истории одесского еврейства, его социально-культурного и экономического развития на всем протяжении его существования, остаются актуальными.

Профессор еврейской истории и директор Центра иудаики имени Таубе Стенфордского университета в США Стивен Ципперштейн был одним из первых исследователей такого рода и проследил жизнь одесской общины в ее историко-культурном развитии, начиная с возникновения в 1794 г. и заканчивая временами погромов в 1881 г. Он объяснял «дефицит» научных работ, посвященных еврейской Одессе, тем, что для советской историографии эта тема была запрещенной с конца 1920-х гг., а зарубежных исследователей еврейской истории в основном интересовали раввинистические научные центры, к которым Одесса не принадлежала. «В еврейской историографии Одесса никогда не достигла почитаемого статуса «города-матери Израиля»². Ее недостатки – это недостатки большого современного города: отсутствие общинной солидарности, равнодушие к духовным запросам, практичность и материализм. «Но Одесса предлагала своим евреям редкую в России возможность свободно жить в относительном благополучии в настоящем и ожидать (хотя и не очень ясного) будущего»³.

¹ Котлер И. Очерки по истории евреев Одессы. Иерусалим, 1996. С. 17.

² Ципперштейн С. Евреи Одессы: История культуры 1794–1881 / научн. ред. и пер. с англ. А. Локшин. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 1995. С. 166.

³ Там же.

Независимость и всестороннее вовлечение в городскую жизнь – качества одесского еврейства, отмечаемые и другими исследователями. «Но было в Одессе нечто, не замечаемое многими из ее хулителей: особое сообщество прогрессивно, оптимистически мыслящих и коммерчески удачливых евреев. И это стало значимым вкладом города в судьбу евреев черты оседлости да и всей империи»¹. Концепция Маскилим, изложенная в книге С. Ципперштейна «Евреи Одессы», взята за основу в современных исследованиях про наш город. «Маскилим» или приверженцы Хаскалы – это сторонники реформирования традиционной еврейской жизни в направлении таких ценностей, как разум, свобода и прогресс, поборники светского знания, которое они стремились распространить среди евреев при помощи еврейской литературы. В Одессе маскилим возглавляли главные комиссии и общественные институты, управлявшие жизнью еврейской общины. Американский историк и публицист Чарльз Кинг в своей книге «Одесса: величие и смерть города грез» отмечает, что «маскилим придали городу поистине прогрессивное ускорение, а реформы, зачатые ими, были подхвачены по всей империи»².

В первую очередь речь идет о реформе традиционного еврейского образования, проводившейся, чтобы преодолеть социальную замкнутость евреев. Идея состояла в том, чтобы дополнить образование, полученное в хедере или иешиве, где обучение почти исключительно было основано на изучении Галахи и священных книг (Торе, Мишне, Талмуде) либо через изучение комментариев к ним. Новая концепция еврейского образования проводила мысль о необходимости светских предметов и общих знаний. Рассматривался также вариант давать еврейские предметы в общих училищах и гимназиях. В 40-е годы XIX века были учреждены казенные еврейские училища для борьбы с засильем талмудического учения, удаляющего евреев от слияния с христианами, чтобы затем при помощи училищ нового типа привлечь еврейское юношество в общие учебные заведения. Царский режим активно проводил русификацию евреев вплоть до 1881 года. Особенно активно это происходит в 50–60-е гг. XIX века. Этим процессом руководило стремление приблизить эмансипацию, для чего изменить традиционное восприятие христианским большинством и правительством еврейского общества как неподдающегося интеграции.

¹ Кинг Ч. Одесса: величие и смерть города грез / пер. с англ. О. Кириченко. М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2013. С. 105.

² Кинг Ч. Одесса: величие и смерть города грез / пер. с англ. О. Кириченко. М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2013. С. 109.

После реформы в 1857 г. по инициативе инспектора Одесского учебного округа Н. И. Пирогова одесская Талмуд-Тора – учебное заведение с особым статусом религиозной школы для детей из бедных слоев – отчасти потеряла свой традиционный вид. «Это была рационально организованная школа с квалифицированными преподавателями и насыщенной программой с общими предметами в объеме городских двухклассных училищ (русский язык, арифметика, география, российская история, чистописание) и еврейскими дисциплинами (иврит, Танах, Талмуд), преподававшимися на русском языке»¹.

Классик еврейской литературы Менделе Мойхер Сфорим (С. Абрамович), поселившийся в Одессе с 1881 года, на посту директора Талмуд-Тора оказал решающее влияние на ее развитие. Так, программа обучения расширилась за счет изучения ведения бухгалтерских книг, составления делопроизводства, пения и физкультуры. Главная роль этого учебного заведения состояла в продвижении способных детей из несостоятельных семей вверх по социальной лестнице.

Менделе также возглавлял комитет по реформированию одесской иешивы (существовала с 1866 г.) – еврейское учебное заведение, которое ставило цель дать еврейскому юношеству высшее религиозное образование. «Наиболее важная особенность предложенного им метода составления новой программы иешивы заключалась в замене чрезмерно детализированного изучения религиозных текстов принципом отделения главных положений от второстепенных и несущественных»². От комитета во главе с Менделем «требовалось разработать особую программу с углубленным изучением еврейских и общих предметов. Выбор кандидатуры писателя был очень удачен. Он не относил себя ни к каким идейным течениям и в то же время был известен как автор новаторских подходов к изучению еврейских дисциплин. В конце 1897 года по инициативе комитета число уроков по еврейским предметам возросло до двух часов в день, а Талмуд изучался на трех уроках в неделю»³.

¹ Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии: социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии, 1881–1904. М.: Мосты культуры, 2002 ; Иерусалим : Гешарим, 5762. С. 160.

² Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии: социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии, 1881–1904. М.: Мосты культуры, 2002 ; Иерусалим : Гешарим, 5762. С. 380–381.

³ Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии: социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии, 1881–1904. М.: Мосты культуры, 2002 ; Иерусалим : Гешарим, 5762. С. 157.

Как пишет Израэль Барталь, «возвращение к Библии стало средством, которым воспользовалась литература еврейского движения Просвещения (Хаскалы), чтобы ниспровергнуть ценности традиционного еврейского общества – средством тем более грозным, что маскилим обычно подходили к традиционному тексту весьма своеобразно, изнутри его. Это был первый этап секуляризации традиционной культуры»¹. По мнению современных исследователей, сутью этапа было стремление сделать иврит языком светской литературы. Язык Библии должен был стать образцом, к которому должна была обратиться современная еврейская литература. Одесские мыслители Хаскалы не ограничивались делами светской литературы, а активно участвовала в реформе иешивы. «Дело в том, что в ортодоксальной среде никогда не задерживались на самом библейском стихе, а рассматривали талмудические комментарии к нему. Маскилим же, подобно гуманистам Ренессанса, хотели вернуться к самим источникам текста, рассматривали их с разных точек зрения, в том числе и с лингвистической»². Обычно традиционалисты и ортодоксы воспринимали такой возврат с возмущением, как уступку христианскому духу, подражание христианской критике Талмуда. Однако в Одессе исследователи отмечают отсутствие непреодолимого интеллектуального разрыва между маскилами и традиционалистами. «Именно отсутствие такого разрыва создавало условия для перехода части традиционалистов в лагерь реформаторов. Пример новороссийского региона показывает, что реформа имела немалый внутренний потенциал, который начал превращаться в реальность. Но это превращение было прервано в результате социально-экономического и политического взрыва в России»³. Как отмечал О. И. Лернер в начале XX века, в отличие от Литвы «в Одессе нет ни национальной, ни религиозной борьбы; большинство еврейского общества принадлежит к образованным сословиям и тяготеет к Европе и к европейской, стало быть – к христианской, к общечеловеческой жизни. Доктора, адвокаты, банкиры, богатые негоцианты, люди с высшим университетским

¹ Барнави Э., Фридендер С. Евреи и XX век : аналитический словарь / пер. с фр. Т. А. Баскаковой, А. Н. Васильковой и др.; под об. ред. Т. А. Баскаковой. М.: Текст: Лехаим, 2004. С. 192.

² Там же.

³ Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии: социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии, 1881–1904. М.: Мосты культуры, 2002 ; Иерусалим : Гешарим, 5762. С. 168.

образованием составляли здесь влиятельную часть еврейского сообщества и влияли на раввинов»¹.

Таким образом, во второй половине XIX века еврейский мир Одессы активно реформировался. Бурное развитие и трансформация системы еврейского образования отражали стремительный процесс оформления еврейского национального сознания, формирования его модернизированной социально-культурной и политической модели². Для проведения в жизнь всех этих инноваций сформировалась институциональная инфраструктура: периодическая печать, издательства, библиотеки, литературные и просветительские общества. До революции не было только научных учреждений академического профиля, занимавшихся изучением еврейской культуры.

В Российской империи принадлежность к миру культуры по умолчанию подразумевала отказ от еврейства. Модернизированный еврей – это русифицированный еврей. В Одессе евреи для удовлетворения своих культурных, экономических и коммерческих потребностей вынужденно двигались к нееврейскому миру. «В условиях царской России для бедной еврейской молодежи единственным выходом из создавшихся условий было получение образования. Диплом провизора, техника, акушерки, а тем более высшее образование давало право работать вне черты оседлости. Знание русского языка облегчало возможность найти работу, сдать экстерном экзамен на аттестат зрелости, то есть в обход процентной нормы получить среднее образование. Это хорошо понимали создатели библиотеки Общества взаимного вспомоществования приказчиков-евреев г. Одессы (открыта в 1875 году), которая стала для многих местом приобщения к мировой и русской культуре»³. Для сохранения национальных традиций и противодействия ассимиляции в библиотеке были открыты отделы «Hebraica» (отдел книг на древнееврейском языке, открыт в 1885 г.) и «Judaica» (собрание книг и журналов по еврейскому вопросу на русском и иностранных языках, открыт в 1888 г.). В дореволюционной России это была самая большая еврейская провинциальная библиотека.

¹ Лернер О. М. Евреи в Новороссийском крае : исторические очерки: по данным из архива бывшего Новороссийского генерал-губернатора. Одесса : тип. Г. М. Левинсона, 1901. С. 229–230 с.

² Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии: социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии, 1881–1904. М.: Мосты культуры, 2002 ; Иерусалим : Гешарим, 5762. С. 165.

³ Ноткина О., Фельдман В. Общество взаимного вспомоществования приказчиков-евреев г. Одессы и его библиотека. *Моря. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 57.

В подготовке второго издания каталога отдела Hebraica, составленного по оригинальной исторично-библиографичной системе, в начале XX века принимал участие С. Дубнов и А. Гинцберг (Ахадха-Ам). Публикация каталога означала своего рода презентацию сокровищ провинциальной библиотеки. В фондах хранились старейшие книги – Библия, издания 1518; Талмудический трактат – Венеция, 1520, Библия – Венеция, 1525. Большую ценность представляли довольно полные собрания еврейских газет («Hamelitz», «Hamagid», «Hozefrah» и др.) и подборка литературы про еврейские гражданские движения.

О фондах еврейских библиотек мы узнаем из работ знаменитых одесских историков и библиографов С. Борового, В. Фельдмана и О. Ноткиной. В еврейских отделах одесских библиотек была собрана продукция главных еврейских издательств всех стран еврейского мира, неплохо были представлены XVI–XVII и XVIII века, а еврейская книжная продукция XIX века в своей значительной части.

Демонтаж государственного антисемитизма после Февральской революции 1917 года привел к появлению культурно-образовательных или научно-исследовательских заведений, специализирующихся на иудаике. Была предпринята попытка поставить еврейские исследования на серьезную научную основу. Академическим центром изучения иудаики в Одессе в 1920-е гг. стал Одесский институт народного образования (далее ОИНО) (1920–1930). В 1927 г. руководство института решило создать при Одесской секции Харьковской научно-исследовательской кафедры истории украинской культуры ОИНО подсекцию истории евреев. До этого было предложено ввести в план семинара социально-экономической истории Украины (руководителем курса был М. Е. Слабченко) предмет «История евреев в Украине». Однако реализовать эту идею не получилось. Еще в 1926 г. в составе Всеукраинской академии наук (ВУАН) начала работу научно-исследовательская кафедра еврейской культуры. В ее структуру входил кабинет для изучения еврейской литературы, языка и фольклора. Поэтому осенью 1928 г. по резолюции Упрнауки как филиал ВУАН при ОИНО начала свою деятельность научно-исследовательская кафедра еврейской культуры (руководитель Я. Е. Мерзон). При секции для студентов последнего курса ОИНО был открыт семинар повышенного типа по истории еврейской культуры. Задачей семинара было дать возможность студентам подготовиться к научно-исследовательской работе. Но в 1930 г. секция при ОИНО была закрыта,

а большинство ее сотрудников были переведены в состав Киевского института еврейской культуры¹.

С середины 1930-х гг. в Украине, в том числе и в Одессе, начался процесс ликвидации научно-культурных заведений еврейской культуры, а до конца 1930-х гг. почти все они были закрыты. В 1938 г. учебные заведения всех национальных меньшинств обвинялись в националистическом влиянии, позже начались ликвидации центров иудаики, в период репрессий большое количество евреев стало их жертвами.

В 1923 г. была создана Одесская Еврейская Академическая Библиотека им. Менделеева-Мойхера-Сфорима – новое и выдающееся культурное учреждение. Академическая Библиотека обслуживала научных работников, еврейских учителей, профессоров и студентов еврейского сектора Института Народного Образования и Еврейского педагогического Техникума. Для них собрания библиотеки были незаменимыми учебниками для изучения разнообразных проблем еврейской истории, языка и литературы.

Саул Яковлевич Боровой (1903–1989) – историк российского и украинского еврейства, специалист по социально-экономической истории XVI–XIX вв. Работы С. Я. Борового, посвященные социокультурному и экономическому состоянию еврейства в Российской империи, остаются по-прежнему актуальными. Важным достижением Борового на первом этапе его научно-исследовательской деятельности стала книга «Еврейская земледельческая колонизация в старой России» (Москва, 1928), в которой он осветил участие евреев в освоении степной Новороссии и создании там земледельческих поселений в первой половине XIX в. Автор касается далекого прошлого первых еврейских земледельческих поселений в нашей стране. В советский период историография еврейства Российской империи существовала с 1917 по 1930-е гг. Вследствие революционных событий 1917 г. были

¹ Левченко В. В. Організація та діяльність Одеської секції Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури при Одеському інституті народної освіти. *Записки історичного факультету*. 2003. Вип. 13. С. 126–140; Левченко В. К истории первого научного учреждения академического профиля по иудаике в Одессе: репрезентация исторических источников. *Иудаика в Одессе* : сб. ст. по итогам работы прогр. по иудаике и израилеведению ОНУ имени И. И. Мечникова. Вип. 4. Одесса : Фенікс, 2017. С. 4–17; Левченко В. Становление иудаики в контексте трансформации исторической науки в Украине (1917–1930-е гг.). *Вопросы еврейской истории* : мат. 16-й Ежегод. междунар. междисциплинар. конф. по иудаике (2009, Москва). М., 2009. Ч. 2. С. 475–482; Левченко В. Становление иудаики в Одессе в 1920–30-е гг. : центры, персоналии, традиции. *«Мама городов израилевых...»* : сб. статей по итогам факультатива по иудаике и израилеведению Одесского нац. ун-та имени И. И. Мечникова. Одесса, 2011. С. 79–86.

открыты новые документы, что позволило исследователям опубликовать ранее неизвестные материалы. В 30-е годы Боровой исследовал историю евреев в Украине, нашел в открытом А. А. Скальковским архиве Запорожской Сечи большое количество документов на еврейском языке, которые легли в основу его докторской диссертации «Исследования по истории евреев на Украине XVI–XVIII вв.» (1940). В работе «Евреи в Запорожской Сечи (по материалам сечевого архива)» (Ленинград, 1934) С. Боровой показал, что между еврейскими купцами и запорожским казачеством существовали деловые связи, что и отображено в документах. Проанализировав отношения евреев и запорожцев в определенных исторических условиях, автор отрицал традиционное утверждение про первых как вечных и принципиальных врагов других. Но из-за того, что данная работа была напечатана в сборнике, который содержал также статьи позже репрессированных авторов, она осталась неизвестной для многих специалистов по истории Запорожья. Только в послевоенное время о ней стало известно, эта статья стала частью докторской диссертации С. Я. Борового.

Самым важным источником С. Борового в исследовании истории евреев в Украине были хроники XVII в., в том числе «Иевен мецула» («Бездна бездонная») (1653) Н. М. Ганновера и некоторые другие, переведенные им с иврита. Книга «Классовая борьба на Украине 17 в. Еврейские хроники. Исследования, перевод и комментарии С. Я. Борового» должна была выйти в Москве в 1937 г., однако в условиях сталинского террора этому не суждено было сбыться.

В советское время С. Я. Боровой был первым в Одессе кандидатом исторических наук, в 1940-е годы самым молодым в СССР доктором исторических наук (в 1953 – единственным в Одессе – другие умерли) и единственным доктором по еврейской теме. В этом случае мы с полным правом можем говорить о преемственности еврейской учености. Для своей научной работы он в полной мере воспользовался не только книгами Еврейской академической библиотеки, но впитал сам дух одесской Хаскалы.

В 1926 году для журнала «Бібліологічні вісті» С. Я. Боровой написал статью о библиотеке имени М.Мойхер – Сфорима. По его словам, начало ее истории связано с товариществом «Сефер», организованном в Одессе в конце 1919 года. 6 января 1920 года товарищество открыло Еврейскую Гражданскую Библиотеку им. Х. Н. Бялика Основной фонд составила библиотека бывшей одесской иешивы («ешибота» у С. Я. Борового). Это учебное заведение сильно отличалось от многочисленных подобных учреждений Российской империи. Своей программой и ме-

тодами обучения оно стремилось повторить заграничные «Hochschule für die Wissenschaft des Judentums». Как мы уже знаем, в начале XX века в училище преподавали еврейскую историю и литературу, обучение было модернизировано и сверено с европейскими образцами. Поэтому и библиотека имела соответствующие фонды, где наряду с обычной для иешивы подборкой талмудической литературы и сочинениями раввинов (довольно полной, с большим количеством старопечатных изданий), была хорошо представлена и научная иудаика, главным образом немецкая¹. Была также большая подборка светской литературы на иврите, как научной, так и художественной. В 1915 году библиотека пополнилась собранием книг Давида Кагана, ученого, специалиста в области еврейской истории и литературы, издателя трудов средневековых писателей. Собранная им на протяжении жизни библиотека, которая отчасти перешла к нему от магистра восточных языков И. Гурлянда, ученого исследователя еврейских древностей, представляла собой собрание чрезвычайной библиографической и научной ценности. «Тут з виключною повністю і дбайливістю підбірано пам'ятки єврейського письменства, головним чином, середньовічного. Є дуже рідкі видання старого, італійського, амстердамського, східного та ін. друку. З особливою увагою підбиралися книги про єврейські секти та містичний рух – предмет спеціального вивчення Д. Кагана. Тут так само чудова збірка історичних хроні, наукових збірників, окремих відбиток, дисертацій, єврейської наукової періодики і т.і. Добре підбірано в цій збірці наукову Judaic'у різними європейськими мовами. Разом з книгами (коло 3000 назв) до бібліотеки перейшов також особистий архів Д. Кагана та І. Гурлянда, що являє також доволі великий інтерес. Обидва письменники провадили велике наукове листування, серед їх кореспондентів були визначні представники єврейської історичної науки (напр., Штейншнайдер, Цунц, Бахер та ін.), так само і ціла низка відомих письменників і журналістів (Готтолобер, Фін та ін.)»².

Позднее фонды Еврейской Академической библиотеки пополнились библиотекой Одесского Еврейского Палестинского Комитета. «Тут з великою повністю зібрано нову й стару літературу палестинознавства різними мовами. Серед них низка книг великого наукового та бібліографічного значення»³.

¹ Боровой С. Бібліотека ім. М. М. Сфорима. *Морія. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 71.

² Боровой С. Бібліотека ім. М. М. Сфорима. *Морія. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 71–72.

³ Боровой С. Бібліотека ім. М. М. Сфорима. *Морія. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 73.

С. Я. Боровой неоднократно упоминает пожертвования в библиотеку одесских библиофилов и ученых. Совокупными усилиями было дополнено книжное собрание одесской иешивы и создана библиотека Товарищества «Сефер».

После установления Советской власти библиотека приостановила свою деятельность. Были даже попытки ликвидировать ее «за ненужностью» (в 1921 г.). Однако в итоге чудом сохраненную библиотеку назвали «Академической» (в 1922 году). В нее вошли различные еврейские книжные собрания и постепенно благодаря усилиям работников библиотеки (под руководством А. Я. Зеличенко) она была преобразована в учреждение научного характера¹. И в этот период библиотека вновь пополняется новыми собраниями книг и в короткий срок увеличивается в несколько раз. Боровой называет известного собирателя еврейской книги Франкфельда, которого интересовала любая книга, напечатанная еврейскими буквами. «Особливо дбайливо підібрано єврейську «Odessic'у», а також книги хасидського змісту, серед них низка раритетів»².

В 1923 году после реорганизации одесской библиотечной сети «Академическая Библиотека» была признана центральным еврейским книгохранилищем. В связи с этим ей были переданы другие еврейские библиотеки города, а именно собрания *Hebraica* и *Judaica* из фондов бывших еврейских общественных библиотек (библиотеки «Общества по распространению просвещения между евреями в России», «Общества взаимного вспомоществования агентов-евреев», еврейский отдел библиотеки «Общества взаимного вспомоществования приказчиков-евреев г. Одессы»). В 1926 г. инвентаризация «научного отдела» (книги древнееврейские и *Judaica*) еще продолжалась. Участник этого процесса С. Я. Боровой приходит в полный восторг от роскошных подборок книг личной библиотеки бывшего одесского городского раввина доктора Симона Швабахера (она была передана библиотеке Одесской Талмуд-Торы, которая также вошла в состав Академической библиотеки). Швабахер привез с собой в Одессу из Германии ценную библиотеку. «Тут особливо повно зібрано рабиністичну літературу, головним чином, стародавню німецьку. Є цілий ряд рідких франкфуртських, флорінських, гамбурзьких та інших видань. Є також коштовне амстердамське видання Талмуду. З великою дбайливістю Швабахер підібрав також *Judaic'у*. Його особливо цікавило питання єврейської релігійної реформи і творчість

¹ Там же. С. 70.

² Там же. С. 73.

реформованих «Robbiner'iv» і «Predier'iv» єврейського Заходу. Можна з певністю сказати, що в його збірці літературу «реформи» першої половини ХІХ в. зібрано повністю; тут є безумовно надзвичайні бібліографічні рідкості – пам'ятки полемічної літератури громад, яку видано було в самих глухих закутках німецької провінції»¹.

Єврейская Академическая Библиотека была признана центральным и наибольшим еврейским книгохранилищем в Украине, ведь ее фонды, вобравшие собрания многих еврейских библиотек города насчитывали около 25 тысяч единиц. Заведовали библиотекой С. Я. Боровой и А. Д. Ерусалимский. Эта библиотека находилась на ул. Барзая, 35. Она не пережила Вторую мировую войну...

* * *

В архивах, библиотеках, музеях Украины хранится огромное еврейское материальное наследие, для работы с которым нужны специалисты. Для их подготовки в конце 1980-х годов в крупнейших ВУЗах бывшего Советского Союза стали появляться центры и образовательные программы по иудаике. В отечественном образовательном пространстве этот процесс возглавил Национальный университет «Киево-Могилянская академия», где в рамках магистерской специальности «История» открыта магистерская программа «Иудаика», цель которой – подготовить современных специалистов по еврейской истории и культуре. При Могилянке активно работает Украинский центр исследований истории и культуры восточно-европейского еврейства.

Возвращение иудаики в Одессу было неотъемлемой частью усилий еврейской общины, занятой возрождением синагог, еврейских школ, благотворительных обществ и культурных центров. Можно сказать, что *Judaica Odessika* прежде всего стремится к тому, чтобы познакомиться с теоретическими итогами осмысления уникальной истории евреев Одессы. Большой интерес представляют одесские лица и организации, сыгравшие важную роль в развитии Израиля: они связывают прошлый и нынешний город с транснациональным еврейским пространством.

Одно из препятствий для развития академической иудаики – стремление видеть ее только как совокупность еврейских дисциплин для еврейского народа. Еврейские исследования были тем, чем нельзя было не заниматься в Одессе. И в то же время их постоянно

¹ Боровой С. Библиотека ім. М. М. Сфорима. *Морія. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 75.

тормозили в силу определенных идеологических установок. Среди них наиболее устойчивые – утверждение о закрытости этой исследовательской сферы для «непосвященных» или научной нерелевантности результатов исследований истории, культуры, религии еврейского народа в рамках *Wissenschaft des Judenthums*.

В 2011 году в Одесском университете по инициативе философского факультета стартовал образовательный проект «Современная иудаика и израилеведение». Введение в ОНУ факультативной программы по иудаике, на наш взгляд, позволит студентам познакомиться с результатами комплексного изучения еврейской цивилизации как явления мировой культуры. Инициатива философов встретила поддержку общественности города, прежде всего Еврейского общинного центра «Мигдаль», Музея истории евреев Одессы «Мигдаль-Шорашим», Всемирного клуба одесситов. Подготовка программы факультатива поставила, среди прочих, такие проблемы как: возможность адаптации существующих курсов иудаики к академическим требованиям высшей школы; использование существующих учебных программ и местных преподавательских кадров; возможность поэтапного введения новых дисциплин по мере налаживания контактов и привлечения иногородних и зарубежных специалистов.

Факультативная программа по иудаике и израилеведению в ОНУ имени И. И. Мечникова осуществляется при академической поддержке Еврейского университета г. Иерусалима. Благодаря спецкурсам израильских ученых Семена Гольдина, Ури Гершовича, Сержа Рузера, Сирила Асланова, Йоэля Регева мы получили доступ к информации по тем вопросам, которые в отечественной литературе обсуждаются слишком поверхностно или не рассматриваются вообще: достижения современной библеистики, история иудаизма, иудео-христианский диалог, специфика еврейской философии.

Знакомство с иудаикой как сферой академических исследований по мере налаживания контактов и привлечения иногородних и зарубежных специалистов дает возможность нашим ученым развивать научные исследования в этой области гуманитарного знания. Нам представляется, что в Одессе они перспективны в следующих направлениях: иудео-христианский диалог и исследования «еврейско-раннехристианского культурного ареала» (термин Шломо Пинеса); стратегии философского мышления (еврейская, византийская, славянская философии); особенности развития местных еврейских общин. Активное обсуждение идей «одесских мудрецов» и использование современными историками, литературоведами, культуроло-

гами результатов их работ связано с непрерывным интересом к тем трансформациям, которые произошли с евреями в новейшее время.

Хочется верить, что благодаря Библиографическому указателю иудаика станет ближе для исследователей.

Литература:

1. Барнави Э., Фридендер С. Евреи и XX век : аналитический словарь / пер. с фр. Т. А. Баскаковой, А. Н. Васильковой и др.; под об. ред. Т. А. Баскаковой. М.: Текст: Лехаим, 2004. 1021 с.
2. Боровой С. Библиотека ім. М. М. Сфорима. *Морія. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 70–80.
3. Боровой С. Я. Воспоминания. М. ; Иерусалим : Гешарим, 1993. 384 с.
4. Кинг Ч. Одесса: величие и смерть города грез / пер. с англ. О. Кириченко. М.: Изд-во Ольги Морозовой, 2013. 336 с.
5. Котлер И. Очерки по истории евреев Одессы. Иерусалим, 1996. 204 с.
6. Левченко В. В. Організація та діяльність Одеської секції Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури при Одеському інституті народної освіти. *Записки історичного факультету*. 2003. Вип. 13. С. 126–140.
7. Левченко В. К истории первого научного учреждения академического профиля по иудаике в Одессе: репрезентация исторических источников. *Иудаика в Одессе* : сб. ст. по итогам работы прогр. по иудаике и израилеведению ОНУ имени И. И. Мечникова. Вып. 4. Одесса : Фенікс, 2017. С. 4–17.
8. Левченко В. Становление иудаики в контексте трансформации исторической науки в Украине (1917–1930-е гг.). *Вопросы еврейской истории* : мат. 16-й Ежегод. междунар. междисциплинар. конф. по иудаике (2009, Москва). М., 2009. Ч. 2. С. 475–482.
9. Левченко В. Становление иудаики в Одессе в 1920–30-е гг. : центры, персоналии, традиции. *«Мама городов израилевых...»* : сб. статей по итогам факультатива по иудаике и израилеведению Одесского нац. ун-та имени И. И. Мечникова. Одесса, 2011. С. 79–86.
10. Лернер О. М. Евреи в Новороссийском крае : исторические очерки: по данным из архива бывшего Новороссийского генерал-губернатора. Одесса : тип. Г. М. Левинсона, 1901. 240 с.
11. Ноткина О., Фельдман В. Общество взаимного вспомоществования приказчиков-евреев г. Одессы и его библиотека. *Морія. Альманах*. Одесса : Печатный Дом, 2004. С. 54–61.
12. Отчет библиотеки общества взаимного вспомоществования приказчиков-евреев города Одессы имени учредителя ея С. Л. Бернфельда за 1907 год. Одеса : тип. Торгового Дома Бр. Кульберг, 1908. 45 с.
13. Полищук М. Евреи Одессы и Новороссии: социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии, 1881–1904. М.: Мосты культуры, 2002 ; Иерусалим : Гешарим, 5762. 446 с.
14. Харшав Б. Язык в революционное время / пер. с англ. Л. Черниной. М.: Текст, 2008. 477 с.
15. Ципперштейн С. Евреи Одессы: История культуры 1794–1881 / научн. ред. и пер. с англ. А. Локшин. М.: Мосты культуры – Иерусалим: Гешарим, 1995. 207 с.

**ОНА НЕ ПЕРЕЖИЛА
ВТОРУЮ МИРОВУЮ ВОЙНУ**

СООБЩЕНИЕ О ТОМ, ПОЧЕМУ ЕВРЕЙСКАЯ (ИУДЕЙСКАЯ) ЛОГИКА МОЖЕТ НЕ БЫТЬ ПОДЛИННОЙ ЛОГИКОЙ

В XIX столетии исследователи, евреи по этническому признаку, такие, например, как Хирш С. Хиршфилд¹ и МоузеС Милзинер², начинают разрабатывать тему еврейской (иудейской) логики, хотя сам термин «еврейская (иудейская) логика» возникает только в 1995 году благодаря швейцарскому философу и логиксу Ави Сиону³. В результате разработки этой темы на сегодняшний день сложились шесть возможных ответов на вопрос: «Что такое еврейская (иудейская) логика?», а именно: «1) Под «еврейской логикой» понимается именно «иудейская логика», то есть логика иудеев и иудаизма, а не логика евреев, то есть еврейская логика – это религиозная логика или логика религии иудаизм; 2) еврейская логика – это изучение форм мысли, которые определяют еврейский закон и верование, с логической точки зрения, поэтому исследователи, работающие в области иудейской логики, выискивают в текстах «еврейской Библии» (Танахе), Талмуде и другой иудейской литературе следы выводов по аналогии, дедукции, индукции и тому подобного; 3) некоторые логики, исследующие иудейскую логику, анализируют аргументацию и методологию, использованную в библейской, талмудической и раввинской литературе её авторами, с помощью формально-логических методов с целью раскрыть формы или структуры мысли; 4) иудейская логика – это в том числе и логический анализ еврейского языка; 5) изучение иудейской логической мысли может стать основанием для построения новых формальных систем и языков; 6) иудейская логика имеет дело с, условно говоря, иудейской (религиозной) юридической логикой, иудейской юридической герменевтикой и иудейской герменевтикой (что-то наподобие библейской герменевтики), причём они между собой настолько переплетены, что невозможно между ними

¹ Hirschfeld H. S. Halachische Exegese, Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Talmud's. Berlin: Verlag von M. Simon, 1840. 484 s.; Hirschfeld H. S. Der Geist der ersten Schriftauslegungen, oder, Die hagadische Exegese ein Beitrag zur Geschichte der Exegese und zur Methodologie des Midrasch. Berlin : Verlag von M. Simon, 1847. 546 s.

² Mielziner M. The Talmudic Syllogism, or The Inference of Kal Vechomer. *Hebrew Review Cincinnati*. 1880. № 1. P. 79–94.

³ Sion A. Judaic Logic: A Formal Analysis of Biblical, Talmudic and Rabbinic Logic. Genève : Editions Slatkine, 1997. 280 p.

расчертить чёткие и ясные границы»¹. Приведённые возможные ответы показывают, что в современной габраистике и, вероятно, логике нет единого понимания того, что такое еврейская (иудейская) логика, – и здесь трудно понять, связано ли это с тем фактом, что в современной философии и науке логика не имеет чётко и ясно определённого общепринятого определения, или же с тем, что те, кто выделяют еврейскую (иудейскую) логику как таковую, не проясняют основания или критерии такого выделения. Всё это побуждает задаться вопросом «Является ли еврейская (иудейская) логика на самом деле логикой?» Попытка найти ответ на этот вопрос и будет **целью** моего исследования.

Как уже было отмечено ранее, логика не имеет чётко и ясно определённого общепринятого определения. Более того, нельзя даже с уверенностью сказать, что логика вообще изучает – либо правильное мышление (мышление, осуществляемое по правилам, схемам и т. п.), либо язык (структуры фрагментов естественного языка, которые имеют дело с описанием действительности, высказыванием о ней, отношением между пользователем языка и действительностью), либо рассуждения, либо обоснование, либо выразимость и вычислимость, либо выводимость, либо просто специфическую символику. Можно с осторожностью, разве что, утверждать, что логика имеет дело с так называемыми «логическими формами» (формами мышления или формами рассуждения), причём независимо от того, идёт ли речь о так называемой «формальной логике», из названия которой очевидно, что она работает с формами, или же о так называемой «неформальной логике», которая, несмотря на своё название, также пытается работать с формами (правилами, схемами, диаграммами и т. п.) и вообще обычно пытается быть сконструированной по образцу формальной логики, под которой обычно понимают символическую логику. В какой-то мере логика – это практика, нацеленная на конструирование (выделение) логических форм, то есть способов связи (установления отношений) между мыслями, элементами языка, рассуждения, обоснования, вычисления, вывода или символами в зависимости от того, что понимается под объектом изучения логики. При этом чтобы логическая форма могла считаться именно логической формой, она должна быть сконструирована в соответствии с правилом или схемой, которая в данном случае выступает в качестве правила, или каким-то другим признанным субститутом правила и

¹ Райхерт К. В. Что такое еврейская (иудейская) логика. *Иудаика в Одессе*. Выпуск 4. Одесса : Феникс, 2017. С. 149–150.

участвовать в убеждении, которое является конечной целью любой логической техники¹.

Резюмируя выше сказанное, логика – это практика выделения логических форм, сконструированных по правилам (схемам и т. п.) для убеждения. Обнаруживается ли нечто подобное в еврейской (иудейской) логике? Давайте посмотрим.

Древнейшая еврейская традиция комментирования (то есть Таннайтская традиция) распознаёт в основном три свода правил, *миддот*: 1) семь правил Гиллеля; 2) тринадцать правил равви Ишмаэля (они включают в себя семь правил Гиллеля) для выведения новых законодательных (галахистских) аспектов Торы; 3) тридцать два правила равви Элиэзера бен Йоши а-Гелили для выведения новых агадских аспектов Танаха. Я рассмотрю только семь правил иудейского законоучителя Гиллеля Вавилонянина (75 до н. э. – ок. 10 н. э.), которые в той или иной форме включаются в другие своды миддот.

Первое правило – *Г'зера Шава* (ивр. מגזירה שוה): «Сравнивая похожие выражения в двух разных стихах, можно сделать вывод, что всё, что применимо к одному из стихов, в равной степени применимо к другому»².

Второе правило – *Биньян аб микатбуб 'эхад* (ивр. בבנין אב): «Если в нескольких стихах встречается одна и та же фраза, тогда то, что встречается в одном стихе, применимо ко всем им»³.

Третье правило – *Келал у-перат* (ивр. כלל ופרט): «Если закон сформулирован в общем, а затем в конкретном утверждении, то общий закон применяется только в конкретном утверждении. Обратное также верно: если конкретные примеры указаны первыми и сопровождаются общей категорией, включаю также примеры, отличные от конкретных»⁴.

Четвёртое правило – *Кайоцэ бо бэмаком 'ахэр* (ивр. במקום אחר, היקש): «Затруднение в одном тексте может быть решено сравнением его с другим подобным текстом»⁵.

¹ Так, ключевое понятие логики «доказательство» может быть рассмотрено как «рассуждение, которое убеждает того, кто его воспринял, настолько, что он готов убеждать других с помощью этого же рассуждения» (Успенский В. А. Предисловие к математике. Санкт-Петербург : Амфора, 2015. С. 328. (Популярная наука)).

² Sloan Jr. R. B., Newman C. C. *Ancient Jewish Hermeneutics. Biblical Hermeneutics: a Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* / ed. B. Corley, S. W. Lemke, G. I. Lovejoy. 2nd ed. Nashville : Broadman & Holman Publishers, 2002. P. 68.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

Пятое правило – *Биньян аб мишене кэтувим* (ивр. שני כתובים המכ"ח אינן נאמרים זה לזה): «Принцип устанавливается путём соотнесения двух стихов друг с другом; однажды установленный, этот принцип может быть применён к другим стихам»¹.

Шестое правило – *Дабар а-лармэд мэ'инвано* (ивр. מענינו דבר הלמד): «Смысл устанавливается его контекстом»².

Приведённые шесть миддот **очевидно** связаны с интерпретацией текстов, то есть с герменевтикой. И это не удивительно, потому что зачастую миддот приводятся как правила талмудической герменевтики³.

Между тем есть седьмое правило, которое представляется гебраистам и логикам как очевидное логическое правило – *Кал ва-Хомер* (ивр. מקל וחומר): «буквально = вывод из «лёгкого с отягощением», в логике – *conclusio e minore ad majus*. Это часто употребляемый у талмудистов доказательный приём, применение которого, однако, требует большой осторожности. В сущности Гиллель меньше всего может считаться изобретателем этого приёма; это общечеловеческая форма мышления, которой люди спокон века пользуются в практической жизни»⁴. Итак, миддот *Кал ва-Хомер* считается *conclusio e minore ad majus*, то есть *argumentum a minori ad maius*, разновидностью *argumentum a fortiori*.

Российский медик, гебраист и востоковед Лев Каценельсон, автор статьи «Миддот», написанной для «Еврейской энциклопедии» Брокгауза и Ефрона, приводит такой пример использования правила *Кал ва-Хомер*: «В самом. Св. Писании имеется немало случаев применения *Кал ва-Хомера*, и классический пример этого приёма приводится р. Исмаилом к упомянутой барайте. Когда Мириам, сестра Моисея, позволила себе злословить на своего брата, Бог, считая оскорбление Моисея как бы оскорблением самого Божества, назначил ей наказание, говоря: если бы отец рассердился на неё, она была бы исключена из общества на 7 дней, тем паче она долж-

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Bacher W., Lauterbach J. Z. Talmud Hermeneutics. *The Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. Vol. 12. New York : Funk & Wagnalls, 1906. P. 30–33; Ravitzky A. Aristotelian Logic and Talmudic Methodology: the Commentaries on the 13 Hermeneutic Principles and Their Application of Logic. *Judaic Logic* / ed. A. Schumann. Piscataway : Gorgias Press, 2010. P. 117–143.

⁴ Каценельсон Л. Миддот. *Еврейская энциклопедия*. Т. 11: Миддот – Община в России. Санкт-Петербург : Изд-во Брокгауза и Ефрона, 1911. Ст. 4.

на быть исключена на 7 дней, когда на неё рассердился Небесный её Отец (Числ., 12, 14)»¹. И далее он даёт следующее пояснение: «В качестве приёма толкования сущность Кал ва-Хомера заключается в следующем. Даны два в общем сходных между собой закона А и В, причём к последнему Св. Писание относится вообще строже, чем к А. Подлежащему А закон приписывает какое-нибудь сказуемое отяготительного характера, и мы делаем умозаключение: «Если менее важному А, לך, присвоено законом это отягощение, חומר, то тем более оно должно быть присвоено более важному В». И обратно: если А представляет в общем более строгое предписание, и тем не менее в одном каком-либо отношении закон присваивает ему облегчение, то мы заключаем, что это облегчение тем более должно быть нами присваиваемо менее строгому предписанию В. В этом случае мы имеем уже *conclusio e majore ad minus*, и по-еврейски эта фаза приёма должна была бы называться ממוך וקולל, то есть «вывод из строгого предписания и облегченного»»². Приведённый Л. Каценельсоном пример применения показывает, что правило Кал ва-Хомер работает по принципу от менее значимого к более значимому: в примере Моисей менее значим, чем Бог, однако если менее значимый Моисей сердится, то более значимый Бог тем более рассердится.

Другой пример взят из работы американских теологов Роберта Б. Слоуна и Кэри К. Ньюэна «Древняя еврейская герменевтика»: «Пример рассуждения по правилу Кал ва-Хомер может быть обнаружен в Санхедрине Мишны 6:5. Фоном для комментария является Второзаконие 21:22–23, которое читается так: «Если кто-либо совершит преступление, караемое смертью, и будет казнен, а затем повешен на дереве, тело его нельзя оставлять на дереве на всю ночь. Следует непременно захоронить его в тот же день, ибо Богом проклят всякий повешенный на дереве. Вы не должны, лишив захоронения хотя бы даже и преступника, осквернять землю, которую Господь, Бог ваш, даёт вам как наследство». Записано, что рабби Меир сказал: «Когда человек расстроен, какие слова произносит присутствие Бога? Как бы то ни было: «Моя голова болит, моя рука болит». Если Всеведущий так расстраивается из-за пролитой крови нечестивца, то представьте, насколько он расстраивается из-за пролитой крови праведника. Если Бог так обеспокоен смертью преступника, то тогда, конечно, он будет ещё сильнее обеспокоен плохими вещами, обру-

¹ Там же.

² Там же.

шивающими хорошие»¹. В этом примере показывается, что если Бог расстраивается из-за плохих вещей, которые случаются с нечестивцами, то он тем более расстраивается из-за плохих вещей, которые случаются с праведниками, то есть если Бог расстраивается из-за менее значимых вещей (плохие вещи с нечестивцем), то он тем более расстраивается из-за более значимых вещей (плохие вещи с праведником), – для Бога праведник более значим, чем нечестивец, но всё равно значим. Приведённый пример демонстрирует, что здесь также правило Кал ва-Хомер работает по принципу от менее значимого к более значимому.

И ещё один пример, который уже взят у американского богослова Майкла Х. Бёрера, – пример использования правила Кал ва-Хомер Иисусом Христом в «Евангелии от Матфея» (7:11): «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него». М. Х. Бёер интерпретирует этот отрывок с помощью правила Кал ва-Хомер следующим образом: «Меньшая часть аргумента идёт первой: «Даже злой отец дарит хорошие дары своим детям». С помощью правила Кал ва-Хомер Иисус устанавливает, что то же самое верно и в отношении большего: «Бог как Небесный Отец подарит хорошие дары своим детям». Иными словами, принцип состоит в том, что отцы дарят хорошие дары своим детям. Если это принцип верен для меньшего случая злых отцов, он наверняка будет верен для большего случая нашего благого Небесного Отца. Иисус с помощью этого аргумента подтверждает благие намерения Господа в отношении тех, кто является его детьми, и призывает их верить в Его заботу»². Здесь, в сущности, правило Кал ва-Хомер также работает по принципу от менее значимого к более значимому: если менее значимые злые отцы одаривают своих детей, то более значимый благой Отец Небесный тоже одаривает своих детей.

Итак, приведённые примеры использования правила Кал ва-Хомер в общем и целом показывают, что это правило действует от менее значимого к более значимого. А теперь – вопрос: «Соответствует ли это известному в традиционной (обычно юридической) логике *argumentum a minori ad maius*?»

¹ Sloan Jr. R. B., Newman C. C. *Ancient Jewish Hermeneutics. Biblical Hermeneutics: A Comprehensive Introduction to Interpreting Scripture* / ed. B. Corley, S. W. Lemke, G. I. Lovejoy. 2nd ed. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2002. P. 68–69.

² Burer M. H. *Qal wahomer: Light to Heavy*. URL: <https://michaelhburer.wordpress.com/2012/07/11/qal-wahomer-light-to-heavy/> (accessed 01.01.2019).

Argumentum a minori ad maius есть «форма юридической аргументации, устанавливающая, что то, что запрещено для меньшего, будет обязательно запрещено для большего»¹. Приведённое определение, предложенное португальским юристом Тулио Лимой Вианной, коррелирует с другим определением данного аргумента, уже предложенного польским юристом Лешекком Лещинским: «*Argumentum a minori ad maius* (от меньшего к большему), основывается на следующей схеме: «Если норма H_1 , запрещающая делать меньшее, является обязательной, тогда норма H_2 , запрещающая делать большее, тем более обязательна»². Оба определения уже демонстрируют, что *argumentum a minori ad maius* работает с запретами, в то время когда приведённые ранее примеры использования правила Кал ва-Хомер не обязательно связан с запретами (Где в примере с отцами, одаривающими своих детей, сказано о запретах?) – это уже заставляет усомниться в том, что Кал ва-Хомер является *argumentum a minori ad maius*.

Добавляют сомнений также примеры, обычно приводимые в качестве иллюстрации *argumentum a minori ad maius*: (1) «Если на велосипеде запрещено кататься двоим, то тем более запрещено на велосипеде кататься троим»; (2) «Если за мошенническую потерю активов в размере 50 000 евро суд может наказать как за особо серьёзное мошенничество, то тем более он может это сделать за особо крупные убытки»³ (этот пример можно интерпретировать так: «Если запрещена мошенническая потеря в размере 50000, то тем более запрещена мошенническая потеря, приносящая особо крупные убытки; и там, и там нарушение запрета карается судом»). Приведённые примеры показывают, что, помимо того, что он имеет дело с тем, что запрещено делать, *argumentum a minori ad maius* имеет дело с количеством (тем, что можно посчитать, измерить, квантифицировать) в отличие от правила Кал ва-Хомер, который имеет дело с качеством (от менее значимого к более значимому).

Приведённые некоторые определения и примеры *argumentum a minori ad maius* свидетельствует в пользу того, что некорректно пра-

¹ Vianna T. L. Do delito de dano e de sua aplicação ao direito penal informático. URL: <http://www.buscalegis.ufsc.br/arquivos/do%20delito%20de%20dano.pdf> (acesso a 12 de março de 2009).

² Zurek T. Modelling of a'Fortiori Reasoning. *Expert Systems with Applications*. 2012. № 39. P. 10773.

³ Примеры взяты из 36 параграфа книги: Schneider E., Schnapp F. E. Logik für Juristen: Die Grundlagen der Denklehre und der Rechtsanwendung. München: Vahlen, 2006. 298 s.

вило Кал ва-Хомер считать *argumentum a minori ad maius*¹. Следует ли из этого, что Кал ва-Хомер не является логическим правилом (и тем самым, что никакой еврейской (иудейской) логики нет)? Нет, не следует. Следует только то, что Кал ва-Хомер – это не *argumentum a minori ad maius*.

Между тем Кал ва-Хомер может оказаться тем, что советский логик Николай Иванович Кондаков называл «умозаключением степени», то есть таким видом умозаключения отношения, «в котором все посылки и вывод являются суждениями об отношении степени («больше», «меньше», «правее», «левее», «раньше», «позже» и т.п.)»², ведь правило Кал ва-Хомер имеет дело со степенью «менее значимый – более значимый». Разработка правила Кал ва-Хомер как одной из разновидностей умозаключения степени может быть вполне перспективной и подтвердить в будущем, что то, что называют «еврейской (иудейской) логикой» действительно является логикой в том смысле, в каком её понимают современные профессиональные логики, или же, по крайней мере, что она содержит элементы логики.

Целью этого исследования было попытаться найти ответ на вопрос: «Является ли еврейская (иудейская) логика на самом деле логикой?» Рассмотрение семи миддот, правил комментирования, предложенных Гилелем Вавилонянином, показало, что шесть из них (*Г'зера Шава*, *Биньян аб микатбуб 'эхад*, *Келал у-перат*, *Кайоцэ бо бэмаком 'ахэр*, *Биньян аб мишене кэтубим*, *Дабар а-лармэд мэ'инвано*) очевидным образом относятся к герменевтике религиозных текстов иудеев, то есть направлены на понимание текстов. Только одно правило – Кал ва-Хомер – общепринято считается логическим и отождествляется с такой формой умозаключения, как *argumentum a minori ad maius*. Однако некоторые определения и примеры *argumentum a minori ad maius* указывают на то, что правило Кал ва-Хомер некорректно отождествлять с *argumentum a minori ad maius*, так как последний, в основном, имеет дело с количеством и запретом, а первый – с качеством и необязательно с запретом. При всём при том правило Кал ва-Хомер может оказаться формой умозаключения, только

¹ В статье Томаша Зурека, посвящённой моделированию рассуждений типа *a fortiori*, содержится критика подходов известных исследователей еврейской логики (Ави Сиона, Дова Габбая, Ури Шильда и других) к *argumentum a minori ad maius* как Кал ва-Хомеру (Zurek T. Modelling of a'Fortiori Reasoning. *Expert Systems with Applications*. 2012. № 39. P. 10773). Однако Т. Зурек, в отличие от меня, не заходит так далеко в своей критике: он не полагает, что Кал ва-Хомер ошибочно квалифицируют как *argumentum a minori ad maius*.

² Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. Москва : Наука, 1975. С. 626.

не *argumentum a minori ad maius*, а другого вида умозаключения степени. Однако это требует дальнейших исследований. В целом исследование продемонстрировало, что пока что рано отвечать на вопрос «Является ли еврейская (иудейская) логика на самом деле логикой?» утвердительно или отрицательно, так как вопрос с правилом Калва-Хомер до конца ещё не прояснён.

ГЕНОЛОГИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ КАББАЛИСТИЧЕСКОГО ТРАКТАТА «СЭФЭР ЙЕЦИРА»

Категория «Единое» в иудейской культуре – практически незатронутая в современной науке тема. Это связано, во-первых, с тем, что генологические исследования, как правило, уделяют внимание платонической традиции, а также её влиянию на становление различных аспектов христианского вероучения. Во-вторых, мистицизм каббалы – мало представленная, и как следствие, мало проработанная тема в украинской и русскоязычной научной литературе. В-третьих, сами каббалистические тексты носят символический и аллегорический характер, что в свою очередь во многом усложняет интерпретацию их содержания, а также соблюдение рационально-логической структурированности при герменевтических исследованиях источников еврейского мистицизма. При этом согласно исследователю каббалы и филологу, специализирующемуся на иврите Финису Морделлу (Phineas Mordell) «в еврейской литературе нет более сложного для понимания текста, чем *Сэфэр Йецира*»¹. Вероятно, по этой причине, в старых трудах переводчиков *Сэфэр Йецира* можно встретить достаточно резкие и критические замечания, как в адрес самого трактата, так в адрес всей каббалы: «книга *Йецира* оставалась для публики загадкой и античной диковинкой, порождая систему метафизического бреда (metaphysical delirium), называемого каббалой»².

Данная статья представляет результат исследования генологических аспектов каббалистического трактата *Сэфэр Йецира* («Книга Творения» или «Книга Созидания») – одного из центральных каббалистических текстов, написанного примерно между III и IV веками³, являющегося комментарием к первой главе книги Берешит (Бытие). Научные разработки, посвященные *Сефер Йецира*, в русскоязычной литературе принадлежат перу таких авторов как К. Ю. Бурмистров, М. И. Эндель, И. Р. Тантлевский.. В целом же, *Сэфэр Йецира*, в укра-

¹ Mordell Phineas. The Origin of letters and numerals according to the Sefer Yetzirah. Philadelphia : Phineas Mordell, 1914. P. 5.

² Sepher Yezirah: a book on creation or the Jewish metaphysics of remote antiquity / english transl., preface, explanatory notes and glossary by Dr. Isidor Kalisch. New York : L. H. Frank & CO, 1877. P. 8.

³ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 6.

инском и русскоязычном научных сообществах, остаётся малоизученным текстом.

Традиция приписывает авторство книги Аврааму, тогда как современные научные исследования, к вероятным источникам *Сэфэр Йецира* относят учения Плотина о числе, тексты неопифагорейцев, греческие магические папирусы, гностический текст «Пистис София»¹, а по мнению Лео Бека *Сэфэр Йецира* является переработкой идей Прокла². К настоящему времени специалистам известны три версии трактата: короткая, пространная и версия с комментариями Саадии Гаона³. По словам И. Р. Тантлевского принято считать, что именно короткая версия стоит ближе других к первоначальному варианту произведения⁴.

Сэфэр Йецира для каббалистической традиции является текстом особого значения. Здесь вводятся понятия *сфирот* – чисел-эманаций божественного начала, а процесс космогенезиса представляется посредством бесконечных комбинаций букв еврейского алфавита. Также по версии К. Ю. Бурмистрова⁵ именно в *Сефер Йецира* можно впервые встретить концептуализацию понятия *Эйн-соф* (אין סוף – досл. «нет конца», «бесконечное») – понятия обозначающее непостижимого Бога, которое для средневекового еврейского мистицизма является центральным. Причем «в первых каббалистических комментариях к «Книге творения», прежде всего у Ицхака Слепого, космологический и гносеологический аспекты понимания этой проблемы объединяются: Бесконечное тут означает и границу, *предел* познания, и вместе с тем *бесконечное* измерение мысли, её ничем не ограниченную устремленность к Единому. Используемое им выражение «до *Эйн-соф*» (*ад-ле-эйн-соф*) обладает двойным смыслом: это и «до [границ] бесконечности», но и «[вплоть] до Бесконечного (т. е. самого Бога)»⁶.

¹ Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях. *Judaica Rossica*. 2002. Вып. 2. С. 51.

² Шолем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, Иерусалим : Гешарим, 2004. С. 113.

³ Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях. *Judaica Rossica*. 2002. Вып. 2. С. 49; Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 6.

⁴ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 6.

⁵ Бурмистров К. Ю. Учение о бесконечном в еврейском мистицизме. *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 3. С. 73.

⁶ Бурмистров К. Ю. Учение о бесконечном в еврейском мистицизме. *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 3. С. 74.

Сам текст раскрывает процесс космогонии: где согласно автору трактата, мир творится из 22 букв еврейского алфавита и 10 *сфирот* – особых чисел, каждое из которых предстаёт в качестве того или иного бесконечного свойства Творца¹. Комбинации букв выступают «как основные элементы творения мира и одновременно конфигурации божественных энергий»², а *сфирот* – как этапы «божественной эманации, истечения света из Первоисточника»³. По выражению исследователя еврейской мистики – Гершона Шолема: «Главная тема этого текста – элементы мира. Они заключаются в десяти простых и первичных числах, обозначаемых в книге как *сфирот*, и в двадцати двух буквах еврейского алфавита. В своей совокупности *сфирот* и буквы представляют собой таинственные силы, сведение которых воедино делает возможными различные комбинации, обнаруживаемые во всем творении»⁴.

Сэфэр Йецира делит 22 буквы иврита на три иерархических части:

- «три матери»⁵: א – *алеф*, מ – *мем*, ש – *шин*, которые соотносятся с огнём, водой и воздухом (дыханием) соответственно;
- «семь двойных»⁶: ב – *бет*, ג – *гимель*, ד – *далет*, ק – *каф*, ה – *ней*, ו – *реш*, ז – *тав*; соотносятся они с оппозициями (например, мудрость – глупость), пространственными направлениями, планетами, днями недели и днями творения и т. д. «Двойными» они называются, по-видимому, по той причине, что эти буквы имеют в иврите двойное звучание. Например, ב – *бет*, зависимо от слова, в котором оно присутствует, может содержать в себе как звук «б», так и звук «в».
- «двенадцать простых»⁷: ח – *хэй*, ו – *вав*, ז – *зайн*, ט – *хэт*, י – *тэт*, י – *йуд*, ל – *льамэд*, נ – *нун*, ס – *самэах*, ע – *айн*, פ – *цаде*, צ – *куф*; ассоциируются с месяцами, зодиаком, частями человеческого тела.

¹ Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях. *Judaica Rossica*. 2002. Вып. 2. С. 52.

² Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. О божественных именах в еврейском мистицизме. *Вестник ПСТГУ*. 2014. № 6 (56). С. 56.

³ Там же.

⁴ Шолем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, Иерусалим: Гешарим, 2004. С. 113.

⁵ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 62–63.

⁶ Там же. С. 86–87.

⁷ Там же. С. 98–99.

Бесконечное число комбинаций букв противопоставляется единому Богу, «Который утверждает своё единство вновь и вновь через творение и существование мира»¹ а творение и существование, в свою очередь, происходят опять же, путём комбинаций еврейских букв. Таким образом, *Сэфэр Йецира* представляет собой пример мистико-аллегорического понимания соотношения части и целого. Каждая буква соотносится с определенным явлением, а буквенные сочетания создают мир конкретных вещей. При этом «22 буквы еврейского алфавита одновременно являются числами»², поэтому не удивительно, что такой исследователь как Финис Морделл считал текст *Сэфэр Йецира* пифагорейским грамматико-философским текстом³. Совпадения с пифагорейскими и неоплатоническими мотивами проявляются и в самом тексте.

Перед тем как перейти непосредственно к рассмотрению некоторых фрагментов *Сэфэр Йецира*, важно отметить, что в иврите существует два слова для обозначения единства: *яхид* (יחיד) и *эхад* (אחד). Слово *яхид* переводится как «единственный», «единородный», «одинокий», тогда как слово *эхад* (אחד) – «один», «одно», «единица», «единое». Так как целью настоящей статьи является выявления генологических элементов, то особое внимание при подготовке данного исследования уделялось в первую очередь экспозиции этих понятий.

Фрагмент седьмого стиха (6-го стиха в русском издании «Книги Авраама называемой Книгой созидания»⁴) первой главы:

שֵׁדוֹן יחיד	Господь – Единственный (яхид)
וְאֵין שֵׁנִי לוֹ	И второго нет
וּלְפָנַי אֶחָד מֵה אַתָּה סוֹפֵר	И пред Одним (эхад), что ты сочтёшь?

В данном случае *эхад* выступает в качестве обозначения самого божественного. Единица, таким образом, толкуется как онтологическое начало любого исчисления, а число как совокупность единиц. И если нет второго, то остаётся лишь торжество первоначального.

¹ Бурмистров К. Ю. Учение о бесконечном в еврейском мистицизме. *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 3. С. 73.

² Мочалова В. Роль чисел в еврейском обряде исцеления больного. *Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции*. 2015. № 51. С. 110.

³ Mordell Phineas. The Origin of letters and numerals according to the Sefer Yetzirah. Philadelphia: Phineas Mordell, 1914. P. 65–71.

⁴ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 30.

В переводе К. Бурмистрова и М. Эндель: этот фрагмент стиха выглядит следующим образом: «ибо Господь один и нет другого, а пред одним, что ты сочтёшь?»¹. Перевод И. Р. Тантлевского даёт немного иную интерпретацию текста: «Ибо Господин – Единственен, и нет второго по отношению к Нему. И пред одним, что ты сочтёшь?»². В переводе Н. А. Переферковича приводится такая формулировка: «ибо Господь один, и нет Ему второго, а до единицы какое можешь назвать число?»³.

Один (*Эхад*) в *Сэфэр Йецира* предстаёт в качестве отношения к божественному имени:

נמצא כל הדיבור	Находится / существует вся речь
וכל היצור	И всё сотворенное
יוצא בשם אחד	Сотворено из Имени Одного (эхад)

В переводе К. Бурмистрова и М. Эндель: «выходит, что всё созданное и всё реченное сотворено единым именем»⁴. В переводе Переферковича: «следовательно, все созданное и вся речь произошли одинаковым образом»⁵. В переводе И. Р. Тантлевского: «Из этого следует: всякая речь и всё созданное происход<я>т посредством одного Имени»⁶. Акцент на слове Имя, поставленный И. Р. Тантлевским связан, по-видимому, с тем, что *Шем* (שם – имя) является одним из имен Бога в еврейской традиции⁷, тогда как каббалистическая литература ориентирована на раскрытие двух основных символов: символа света и символа Имени. Тора рассматривается одновременно и как совокупность Имён и как одно невыразимое Имя – Тетраграмматон⁸.

¹ Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях. *Judaica Rossica*. 2002. Вып. 2. С. 65.

² Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 31.

³ Книга Творения Сефер Йецира / пер. Н. А. Переферковича. URL: https://www.magister.msk.ru/library/occult/sefer.htm#_ftn1-05.01.2019.

⁴ Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях. *Judaica Rossica*. 2002. Вып. 2. С. 67.

⁵ Книга Творения Сефер Йецира / пер. Н. А. Переферковича. URL: https://www.magister.msk.ru/library/occult/sefer.htm#_ftn1-05.01.2019.

⁶ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 56.

⁷ Любимов Ю. В. Сотворение мира: сравнительно-лингвистический анализ ранних переводов Библии. *Историческая психология и социология истории*. 2015. № 2. С. 36.

⁸ Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. О божественных именах в еврейском мистицизме. *Вестник ПСТГУ*. 2014. № 6 (56). С. 62.

Словосочетание *бе-Шем Эхад* (בשם אחד) дословно переводится как «имени один» или «имени един». Почему в труде Переферковича этот момент ускользает от внимания переводчика – остаётся неясным. При этом Переферкович интерпретирует *Сэфэр Йецира* скорее нумерологически, чем лингвистически. Так фрагмент

אלף עם כולן וכולן עם אלף Алеф со всеми ими и все с алеф

переводится Переферковичем как «Одну букву — со всеми и все буквы — с одной»¹. Дело в том, что *алеф* (א) является первой буквой еврейского алфавита, и её числовое значение – единица, один. Поэтому процитированный фрагмент из перевода Переферковича, соотносится с одним из нескольких смысловых рядов содержания оригинала. Между тем есть прямая связь между словом *эхад* и буквой *алеф*, заключающаяся как раз в том, что и *эхад* и *алеф* выражают единицу. Сама же буква *алеф* является одной из четырёх букв (т. н. «матери чтения») имеющих сакральное значение и определяющих связь между гласными и согласными². Три оставшиеся буквы – это *йуд* (י), *хэй* (ה) *вав* (ו) – буквы образующие невыразимое божественное имя.

Возвращаясь к соотношению, *Шем* и *Эхад* рассмотрим ещё один фрагмент:

צופה ומימיר	Наблюдает и преобразует
עושה את כל היצור ואת כל הדיבור	Делает всё существующим и всё изреченным
שם אחד	Имя Одно (эхад)

В переводе Н. А. Переферковича: «Он смотрел, перемещал и сделал все созданное и все слова одним способом»³. Перевод Тантлевского даёт следующий текст: «Он созерцает и (из)меняет, делает всё созидаемое и всё изреченное: одно Имя»⁴.

В *Сэфэр Йецира* творение – это лингвистический процесс. Божественное Имя разворачивается в творении путем бесконечной комбинации букв самого этого Имени. Буквы иврита, в этом смысле,

¹ Книга Творения Сефер Иецира / пер. Н. А. Переферковича. URL: https://www.magister.msk.ru/library/occult/sefer.htm#_ftn1– 05.01.2019.

² Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. О божественных именах в еврейском мистицизме. *Вестник ПСТГУ*. 2014. № 6 (56). С. 57

³ Книга Творения Сефер Иецира / пер. Н. А. Переферковича. URL: https://www.magister.msk.ru/library/occult/sefer.htm#_ftn1– 05.01.2019.

⁴ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 61 с.

являются строительными блоками мироздания. «Речь при этом идёт о вневременном творении и вечностных качествах, которые присутствуют во всех вещах в виде лингвистических знаков»¹.

וסימן לדבר И символ сказанного
ד>גוף אכ> פפיצם <ושתיים> <עשרים> Двадцать <два> объекта <в>
теле <одном>/одного

В переводе Н. А. Переферковича: «и знак этому: двадцать два предмета в одном теле»². Интерпретация Тантлевского такова: «И знак для этого дела: двадцать два предмета в одном теле»³.

Как можно заметить в *Сэфэр Йецира* присутствуют генологические начала. Между тем, сам текст является примером сложной системы смыслов, где каждой букве соответствует определенное числовое значение, а сакрализованная подача содержания усложняет интерпретацию. При этом, поднятый вопрос о генологических элементах в иудейской традиции заслуживает отдельного детального исследования. Так *Эйн-соф* во многом соотносится с платоническим концептом Единого, а категория «*Эхад*» присутствует и в самом начале книги Берешит (1:5), и в молитве «*Шма Израэль*» (книга Дварим 6:4), и во множестве других моментах Торы. Генологические элементы встречается и в каббалистических текстах (например, *Шаарей Ора*), философских работах и комментариях, что в свою очередь требует отдельных и тщательных рассмотрений.

Список литературы

1. Бурмистров К. Ю. Учение о бесконечном в еврейском мистицизме. *Философский журнал*. 2018. Т. 11. № 3. С. 71–87.
2. Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. О божественных именах в еврейском мистицизме. *Вестник ПСТГУ*. 2014. № 6 (56). С. 55–71.
3. Бурмистров К. Ю., Эндель М. И. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях. *Judaica Rossica*. 2002. Вып. 2. С. 49–80.
4. Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. 161 с.
5. Книга Творения Сефер Йецира / пер. Н. А. Переферковича. URL: https://www.magister.msk.ru/library/occult/sefer.htm#_ftn1– 05.01.2019

¹ Там же. С. 56.

² Книга Творения Сефер Йецира / пер. Н. А. Переферковича. URL: https://www.magister.msk.ru/library/occult/sefer.htm#_ftn1– 05.01.2019.

³ Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / пер. с иврита, предисловие и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: СПбУ, 2007. С. 61.

6. Любимов Ю. В. Сотворение мира: сравнительно-лингвистический анализ ранних переводов Библии. *Историческая психология и социология истории*. 2015. № 2. С. 25–39.
7. Мочалова В. Роль чисел в еврейском обряде исцеления больного. *Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции*. 2015. № 51. С. 107–120.
8. Шодем Гершом. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры, Иерусалим : Гешарим, 2004. 511 с.
9. Mordell Phineas. The Origin of letters and numerals according to the Sefer Yetzirah. Philadelphia : Phineas Mordell, 1914. 71 p.
10. Sefer Yetzirah, available at: https://www.sefaria.org/Sefer_Yetzirah.1?lang=bi – 05.01.2019
11. Sepher Yezirah: a book on creation or the Jewish metaphysics of remote antiquity / english transl., preface, explanatory notes and glossary by Dr. Isidor Kalisch. New York : L. H. Frank & CO, 1877. 38 p.

«НАСТАВЛЕНИЕ К ОБЯЗАННОСТЯМ СЕРДЕЦ» ИБН ПАКУДЫ КАК ПАМЯТНИК ЕВРЕЙСКОЙ ЭКЛЕКТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Эклектическая мысль иудейского Средневековья — тема, безусловно, заслуживающая пристального внимания историка идей — до сих пор не была хоть сколько-нибудь подробно представлена отечественному читателю; та же участь постигла и интеллектуальное наследие Бахьи Ибн Пакуды — теолога-эклетики XI в., автора монументального трактата «Наставление к обязанностям сердец» (*ал-Хидайа 'ила фара'ид ал-кулуб*), переведенного на иврит Ибн Тиббоном (ум. 1190) и ставшего хрестоматийным памятником классической иудейской этики. Именно как этическое сочинение «Наставление...» стало известно западным востоковедам; в этом качестве цитируют его и составители «Антологии средневековой еврейской философии»¹ — единственного на сегодняшний день русскоязычного труда, содержащего комментированный перевод ключевых фрагментов *ал-Хидайа*². Тем не менее на страницах своего трактата Ибн Пакуда строит целостную мировоззренческую картину, экспликации которой и посвящена настоящая обзорная работа, — надеемся, первая в целом ряду исследований онтологических, гносеологических и антропологических построений Бахьи.

Первое, о чем следует сказать в связи с антропологическими и натурфилософскими теориями Ибн Пакуды — это их центрированность категориальной оппозицией «явленное — сокрытое» (*захир — батин*). Впервые мы обнаруживаем ее уже во введении к трактату, в котором Бахья строит собственную классификацию знания (*'илм*). Согласно философу, последнее включает в себя три типа интеллигибий — естественные (*табу'аийй*), числовые (*'адад*) и теологические (*'илахийй*); в то время как теологическое знание объявляется Ибн Пакудой «наивысшим» (*'а'ла*), «нижайшие» (*'адна*) естественные знания (науки о природе), и «срединные» (*авсат*), числовые (алгебра, геометрия, астрономия и музыка), толкуются им как указание на «совокупность

¹ *Ибн Пакуда, Бахья. Обязанности сердца / сокращенный перевод Э. Ратнера. Антология еврейской средневековой философии.* М.-Иерусалим : Мосты культуры, 2018. С. 115–144.

² См. также: Ibn Pakuda, Bachya, Feldman, Y. *Duties of the Heart.* NJ: Jason Aronson, 1996. P. 20–21; Lobel D. *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Pakuda's «Duties of the Heart».* Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006.

(джумлат) тайн этого мира»¹. Впрочем, это теологического знания, по Бахйе, напрямую зависит от человеческой воли (*'ирада*), ее целеполагания: примененная «ради постижения (*идрак*) утех сего века» «наука о Творце», уверен мыслитель, несет погибель для души нерадивого раба². В свою очередь, религиозное знание делится Ибн Пакудой на «явленное» (рационалистическое и ревелативное знания об «обязанностях членов» (*джаварих*)) и «сокрытое» (*'илм ад-дама'ир*), спекулятивное, объектом которого является «внутренняя» жизнь правообязанного иудея, его религиозное мироощущение³.

Впоследствии Ибн Пакуда разовьет категориальную оппозицию «явленное — сокрытое» в антропологической плоскости. Поскольку, рассуждает он, человек состоит из невидимой души (*нафс*) и видимого тела (*джасад*), — двух агентов действия (*фи'л*), равным образом участвующих в деле спасения⁴ — всякое послушание Богу, всякое исполнение господнего веления бывает либо явленным «членами», либо «сердечным», сокрытым⁵. Впрочем, предметом интереса Бахьи-философа остаются «обязанности сердец» — «единобожие, вера в [Б-га] и Его Книгу, послушание, страх [господень], любовь [к Всевышнему], смирение перед Ним, стеснительность, надежда на Него, и... аскетизм»⁶; все это «совершается [человеком] посредством смирения (*инкийад*), через сокрытую [от глаз его часть] (*дамир*), но не благодаря узнаваемым [очамя] механизмам (*алат*) тела»⁷. Примечательно, что знание об «обязанностях сердца», будучи феноменологически достоверной интеллигибилией, «сопровождает» человека в продолжение всей его сознательной жизни — «до тех пор, пока... тверд разум и непоколебима душа»⁸. При этом «обязанности сердца», в отличие от «обязанностей членов», бесконечны и неисчислимы⁹. Стоит отметить, что Ибн Пакуда держится типичной для арабо-мусульманской онтологии метафизической схемы действия: условием правообязывания является, согласно мыслителю, «взаимопроникновение» дела сердца и дела тела¹⁰. Следовательно, заключает

¹ *Ibn Paquda, Bachja*. Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 4.

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 5–6.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 11; *ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Бейрут: Дар Ибн Хазм, 2005. С. 188–189.

он, подлинное единобожие — первейшая обязанность сердца — невозможно без «равночестного участия» мышления и словесного постулирования, без манифестации вероубеждения в деле поклонения, опосредованном умозрением (*назар*)¹.

Очевидно, Бахйа заимствует большую часть своих теоретических построений у арабских перипатетиков и мутакаллимов. Уже ал-Кинди (ум. 873) разрабатывает общую классификацию наук, практически дословно воспроизведенную в тексте «Наставления...»: по свидетельству Ибн Нубаты (ум. 1366), первый *файласуф* выделял «нижайшую», «среднюю» и «высшую» науки — натурфилософию, математику и теологию соответственно². Ту же классификацию знания мы находим и в трактате «О частях науки разума» Авиценны (ум. 1037)³. В свою очередь термины «обязанности сердца», *фара'ид ал-кулуб*, и «обязанности членов», *фара'ид ал-джаварих*, использовавшиеся мусульманскими этиками IX–XIV вв., впервые были разработаны известным аскетом и педагогом 'Абу 'Абдуллахом ал-Мухасибом (ум. 857)⁴. Строки, отведенные Ибн Пакудой под метафизическое описание двуединства «искреннего» единобожия, во многом повторяют выкладки мусульманских богословов традиционалистического и мутазилитского направлений, определявших веру как целокупное действие «сердца, членов и языка»⁵.

Однако как возможно познание трансцендентного Творца, вера в Которого вменена субъекту в обязанность? Для ответа на этот вопрос Бахйа обращается к гносеологическому концепту «разум» (*'акл*). Атрибутами разума, учит философ, являются память (*тазаккур*), мысль (*фикр*), наваждение (*хатир*), вероятностное мнение (*занн*) и различение (*тамйийиз*), — словом, «чувства души» (*хавасс нафсаниййа*), противопоставленные пяти «телесным чувствам» (*хавасс джисманиййа*)⁶. Диада «чувств» — вернее, чувств и разума, — справедливо характеризуется Ибн Пакудой как эпистемологически

¹ *Ibn Paquda, Bachja*. Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 38.

² *Ибн Нубата*. Сарх ал-'уйун. Каир: Мустафа ал-Баби ал-Халаби, 1957. С. 131.

³ *Ибн Сина*. Фи аксам ал-'улум ал-'аклиййа// *Ибн Сина*. Тис' раса'ил фи ал-хикма ва ат-таби'ийат. Каир: Дар ал-'араб, 1989. С. 104–118.

⁴ *Ал-Мухасиб, ал-Харис*. Ал-Васайа. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1986. С. 115.

⁵ См.: *Нофал Ф. О. Категория «вера» в классической арабской теологии. Историко-философские очерки*. Одесса : «Феникс», 2016.

⁶ *Ibn Paquda, Bachja*. Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 83. Ср. с неоплатоническим определением «сил души» (*кива ан-нафс*) (*ал-Кинди, 'Абу Йусуф*. Раса'ил фалсафиййа. Т. 1. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабийй, 1950. С. 272–280 и др.). Интересно, что и Ибн Пакуда использует концепт «сила» в антропологическом контексте, — правда, в связи с проблемой потенциалов чувств.

ущербная: познавая мир вещей, человек не в силах преодолеть ограниченность материи и формы, лишь свидетельствующих о существовании Бога, но не описывающих оно¹. Единственный достоверный источник теологического знания, согласно Бахйе, есть Откровение — «честное сообщение» (*хабар садик*), переданное через пророков и праведников². Исключительная ценность первичного в сравнении с мистико-спекулятивным опытом субъекта богооткровенного текста подводит читателя «Наставления...» к следующей мысли — ашаритской по духу и букве³: подражание (*таклид*) «знающим», гностикам, знакомым с господним велением, незаменимо для «простецов» (*'амма*). Впрочем, следование авторитетам также имеет, по Ибн Пакуде, интересную градацию: словесно исповедующий веру Отцов иудей стоит ниже «слепо» верующего еврея, а последний — ниже единоверца, уверенного в истинности усвоенных религиозных установлений, теолога, исследовавшего последние посредством «умозрения» и «метода аналогии» (*кийас*)⁴. К слову, именно ошибочное использование *кийас* объявляется богословом основной причиной превратного истолкования Писания и возникновения антропоморфических теологий, кощунственно «наделяющих» Всевышнего «формой» (*сура*)⁵.

«О Б-ге допустимо вопрошать только посредством слова «разве» (*халл*)»⁶, — так Ибн Пакуда характеризует и теоретическую основу катафатического богословия, и предел познавательных способностей индивида, неспособного постичь «уничтожающие» разум⁷ «духовные смыслы»⁸ (*ма'ани руханиййа*)⁹. На первый вопрос сомневающегося («Разве Господь существует?») Бахйа отвечает утвердительно со ссылкой на классические для калама доказательства

¹ *Ibn Paquda, Bachja*. Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 79–80.

² *Ibid.*, p. 80.

³ *Ибн 'Асакир*. Табйин казиб ал-муфтарийй фи-ма нусиба 'ила ал-имам 'Аби ал-Хасан ал-Аш'ари. Каир: ал-Мактаба ал-'Азхариййа, б.г. С. 265–266.

⁴ *Ibn Paquda, Bachja*. Al-Hidāja 'ilā Farā'id al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 39–40.

⁵ *Ibid.*, p. 83. Вместе с тем антропоморфизмы Священного Писания, адресованные «простецам» и служащие более ясному уяснению ими смыслов Откровения, характеризуются Ибн Пакудой как педагогическая необходимость (*Ibid.*, p. 74).

⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁷ О пределах познания Ибн Пакуда говорит и в другом, «методологическом» отрывке «Наставлений...»: «Не следует мыслить излишне, сверх необходимого, о вещах, узанных умозрительно и необходимо» (*Ibid.*, p. 53).

⁸ «Смысл» в метафизической системе Ибн Пакуды, по-видимому, представляет собой, гносеологический, а не онтологический концепт. В частности философ отмечает, что единичный смысл-интеллигибилия появляется вследствие последовательного взаимодействия пяти чувств и разума с объектом познания» (*Ibid.*, p. 86).

⁹ *Ibid.*, p. 87.

бытия божьего. Он заключает: вещь никогда не производит себя саму, количество причин (*мабади*) ограничено, всякая составленная (*му'аллаф*) субстанция имеет начало во времени, — следовательно, универс нуждается в Первопричине¹. Вспоминает Ибн Пакуда и об аргументации мутазилиита ан-Назема (ум. 845–846), узревшего в единстве «природных противоположностей» указание на ту силу Творца, «что заставляет» (*такхир*) взаимно уничтожающие элементы соседствовать в границах тварного пространства². Вторым пунктом «положительного» богословского проекта Бахьи становится примечательная генологическая концепция: по словам философа, единство (*вахда*) может быть как акцидентальным (*'арадийй*), «иносказательным» (*маджазийй*), так и субстанциальным (*джавхарийй*), «утвержденным» (*сабит*). Первый вид единства свойственен «миру становления и уничтожения», в котором внутренне неоднородные тела лишь словесно являются едиными. Что двуединый человек, что состоящие из четырех элементов камни и дерева множественны в себе и, согласно Ибн Пакуде, далеки от строгого, реального монизма. Истинно-монистичной объявляется богословом божественная Самость, обладающая целым рядом атрибутов единства: так, Она бесконечна, не подвержена порче или болезни, не движется и не уподобляется вещам, является чистым Сущим (*Мавджуд*) и Смыслом (*Ма'на*)³. Итогом генологического анализа Бахьи становится следующее определение: ««Единое» есть имя начала, у которого нет начала; удвоившись, оно превращается в двоицу»⁴.

Краткое изложение *credo* «правоверных» философов, представленное автором «Наставлений...», выглядит следующим образом:

Ничто не верно в нашем воображении (*авхаму-на*), кроме [знания о том], что смысл Его — Высокая Вещь (*ау-Шай' ар-Рафу'*). Его Самость (*Зату-ху*) и истинный смысл (*хакикат ма'на-хи*) не имеют формы, вида или подобия в наших мыслях и представлениях... Постигаются лишь Его существование и Его Имя (*'исм*)⁵.

В целом метфизическая концепция Ибн Пакуды основывается на соответствующей аристотелевской теории. В поисках воли Творца

¹ *Ibid.*, p. 43; ср.: *Ибрагим Т. К.* Обоснование бытия Бога и Его единства в каламе. *Ишрак*. № 1. М.: «Восточная литература», 2010. С. 284–299.

² *Ibn Paquda, Bachja.* Al-Hidaġa 'ilā Fara'īd al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 47; ср.: *Нофал Ф. О.* Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: ООО «Садра», ЯСК, 2015. С. 86–87.

³ *Ibn Paquda, Bachja.* Al-Hidaġa 'ilā Fara'īd al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 59–61.

⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵ *Ibid.*, p. 77–78.

Бахйа последовательно движется от очевидности чувств к реализму десяти стагиритских категорий; огонь, земля, воздух и вода¹, составляющие тела, «раскладываются» им на материи (*мавадд*)² и формы, «сиречь субстанции и акциденции»³. Первоматерия (*мадда 'ула*), уверен Бахйа, обладает «мировой формой» (*сура куллиййа*) — «основой ('асл) всех субстанциальных и акцидентальных форм»⁴. В числе последних философ называет движение (*харака*), покой (*су-кун*), тяжесть (*сикл*), легкость (*хиффа*), тепло (*харара*), холод (*буруда*), влажность (*рутуба*) и сухость (*йубуса*). Движение и четыре элемента, в свою очередь, подчиняются законам субстанции (*джавхар*), количества (*камм*), качества (*кайф*), отношения (*мудаф*), пространства (*'айн*), времени (*мата*), состояния (*насба*), обладания (*мулк*), действователя (*фа'ил*) и претерпевающего (*мунфа'ил*). Устойчивое сочетание тех или иных модальностей объектов выделяет их в роды (*аджнас*) и виды (*айхас*)⁵.

В заключение настоящего очерка уместно рассмотреть немногочисленные отрывки «Наставления...», посвященные антропологической проблематике. По словам Ибн Пакуды, человек есть «живое, словесное, умирающее» (*хайй натик маййит*) существо, последовательно развивающееся от растительного состояния до состояния животного; при этом эмбрион формируется, согласно философу, из крови (*дам*) и семени (*манийй*)⁶. Важно также и то, что Бахйа-«дихо-

¹ Попутно теолог критикует «аристотелевскую» натурфилософскую модель, допускающую существование некоей «пятой природы» (*Ibid.*, р. 47).

² По-видимому, Ибн Пакуда примыкал к арабским атомистам, верившим в конечность материи (*Ibid.*, р. 45). Однако мыслитель также приводит в своем труде определение части (*джуз'*) как «меры, отделенной от другой меры, ибо наименьшее [идет] после наиболее большого» (*Ibid.*, р. 44).

³ *Ibid.*, р. 47. Ср. с выкладкой Натанеля-ал-Багдади (ум. 1165): ««Материей»... называют вещь, принимающую изменчивые состояния и различные акциденции, — учит философ. — Тело, через свою только телесность (*джисмиййа*) принимающее формы существ, именуется первоматерией (*хайула 'ула*)... Сущее делится, согласно своему существованию, на самости (*зувват*), покоящиеся в существовании, и на деяния (*аф'ал*), происходящие от них или в них; от действователя (*фа'ил*) исходят деяния, а то, что в нем, именуется «претерпевающим» (*кабил*), что есть «субстрат» (*махалл*), «материя», «находящаяся» (*мавду'*)... а исходящее от действователя называется либо «формой» (через которую вещь становится собой)... либо «акциденцией» (*'арад*)... и можно обо всем этом говорить как о «форме», подразумевая всякий атрибут вещи... Квадратность квадрата — это сущностная его форма (*сура затиййа*), а все остальное — акцидентальная (*сура 'арадиййа*) (*ал-Багдади, 'Абу ал-Баракат. Ал-Му'табар фи ал-хикма. Хайдар-Абад, 1357 г.х. Т. 2, с. 10–17*).

⁴ *Ibn Paquda, Bachja. Al-Hidaġa 'ilā Fara'id al-Qulūb. Leiden: E. J. Brill, 1912. P. 47.*

⁵ *Ibid.*, р. 50–51.

⁶ *Ibid.*, р. 106.

томист» различает душу (*нафс*) и дух (*рух*): первая выступает в трактате Ибн Пакуды как «световая, духовная субстанция» (*джавхар руханийй нуранийй*), а второй — как «животное» (*хайаваниййа*) средство управления телом, поддерживающее жизнедеятельность последнего в строгом соответствии с «природой» (*таб'*)¹. Схожее толкование ключевых антропологических категорий Средневековья типично для арабских перипатетиков и встречается, в частности, у Ибн Туфайла в «Повести о Хаййе ибн Йакзане»².

¹ *Ibid.*, p. 106–107.

² *Ибн Туфайл*. Хайй б. Йакзан. Доха: Вазарат ас-сакафа, 2014. С. 42.

**СОВРЕМЕННОЕ
ИЗРАИЛЕВЕДЕНИЕ**

*«О еврейской идентичности, израильской
государственности, Одессе и Украине, о США и про Россию»
в беседе с глубоким специалистом и честным сионистом
профессором А. Якобсоном*

Профессор Еврейского университета Александр Якобсон. Известный в Израиле историк и публичный интеллектуал. Основная область исследований: демократия, народная политика, общественное мнение и выборы в древнем мире, национальная идентичность, национальное государство и права национальных меньшинств, религия и государство – в Израиле и в западных демократиях. Автор книги «Elections and Electioneering in Rome: a Study in the Political System of the Late Republic», Stuttgart 1999. Соавтор: с Амноном Рубинштейном: «Israel and the Family of Nations – Jewish Nation-State and Human Rights»; the Hebrew version – 2003; English version – 2008 (Routledge, paperback edition – 2010; French version: Israël et les nations. L'État-nation juif et les droits de l'homme, Presses Universitaires de France, Paris 2006. С Азаром Гат (Azar Gat) «Nations: The Long History and Deep Roots of Political Ethnicity and Nationalism, Cambridge University Press, Cambridge 2013 (Alexander Yakobson, Chapter 7: «State, national identity, ethnicity: normative and constitutional aspects», 328–379).

Осенью 2018 года прочитал в ОНУ имени И. И. Мечникова спецкурс «Историческая память, национальная идентичность и демократия: пример Израиля».

Беседа, в которой принимали участие канд. философ. наук, доцент Эдуард Иванович Мартынюк и канд. филос. наук, доцент Елена Петриковская, состоялась сразу после окончания спецкурса 4 октября в Музее истории евреев Одессы «Мигдаль-Шорашим».

Э. И. МАРТЫНЮК: Александр Анатольевич, незадолго до принятия нового закона о статусе Израиля как национального государства еврейского народа, Вы давали интервью израильскому телевидению, в котором высказали некоторые сомнения о его целесообразности. То есть Вы говорили о том, что, по крайней мере, Израиль ничего не выиграет, а может и потерять, с точки зрения своего пиара, как говорится, в глазах общественного мнения. Я сейчас уточню свой вопрос. Вы добавили третье мнение, сказав, что закон проходит через Кнессет и в какой редакции окончательно

но он будет принят Вам это пока неизвестно, поэтому мой вопрос такой: теперь уже известна окончательная редакция и что изменилось в Вашем мнении?

А. А. ЯКОБСОН: Он вышел, по моему мнению, в очень скверной редакции: односторонний, однобокий. Не то, что в нем нарушение каких-то прав – это не так. Я бы сказал это вопрос риторики, а не юридического содержания. Главная претензия к этому закону у меня была изначально не к самому тому факту, что есть закон, который содержит эту формулировку, которая была и раньше, которую я поддерживал – государство еврейского народа, еврейское государство, это все не проблема, с моей точки зрения, спор есть, но это все нормально. Есть право еврейского народа на самоопределение, для этого существует государство Израиль и оно время от времени это заявляет. Когда демократическое государство заявляет о своем национальном характере, оно одновременно должно и заявлять о своем демократическом характере и о принципе равноправия всех граждан включая, разумеется, и тех, кто не принадлежат к той национальности, которая провозглашена, именно о связи ее с государством. Это то, что реально существует в параллельных, более-менее, Израилю демократических конституциях новых демократий в Европе сегодня. И я думаю, что правильный закон, корректный закон, сбалансированный закон однозначно должен был быть таким. А правая коалиция приняла его в однобокой форме, которая вообще не касается других тем. Под предлогом, что мы занимаемся только одной темой и выходит перекосяк. Но он опять-таки не юридический, а риторический. Я бы сказал, педагогический, антипедагогический. Ведь конституция, основной закон – это не только юридическая норма, а некое лицо, некое кредо нации. Поэтому кредо сформулировано скверно, оно, безусловно, идет на руку критикам Израиля, вернее, его недоброжелателям, включая антисемитов. Есть разные критики. Понятно, что если основным аргументом против Еврейского государства, против самой этой формулировки, было всегда то, что она по своей сути противоречит принципу гражданского равноправия, с чем я не соглашаюсь и никогда не соглашался, то когда Кнессет Израиля принимает закон о еврейском характере государства Израиль и отказывается при этом провозгласить принцип равноправия – это на руку тем, кто это утверждал.

Э. М.: Израиль 70 лет живет без Конституции. Нужна ему Конституция?

А. Я.: Не совсем без. Мы живем с серией основных законов. Это решение принято в 1948–1949 году. Когда первый Кнессет, который

был избран как Учредительное собрание. У нас Учредительное собрание в отличие от всероссийского не было разогнано, оно не смогло прийти к обще приемлемой формулировке Конституции, прежде всего о статусе еврейской религии в государстве. Светские партии требовали светского государства, религиозные – религиозного государства. Нельзя было договориться об общей формулировке. Поэтому решение было принято о принципе, что Конституция, не то, что ее не будет, а что она будет приниматься постепенно, и что каждая глава будет основным законом. Т.е. серия основных законов, которая, в конце концов, станет Конституцией. Этот процесс длится очень долго. В начале 90-х были приняты законы, которые касаются прав человека. Это именно то, что идеологически является самым важным компонентом Конституции. Понятно, были урегулированы права Правительства, Кнессета, избирательной системы. Государственные учреждения действовали в рамках основных законов, но не было до начала 90-х основного закона, который бы регулировал и защищал права человека. Сегодня он есть. Это часть Билля о правах. Его не смогли принять весь. Первая его статья, это статья, которая называется основной закон о «Свободе и достоинстве человеческой личности». Звучит гордо. Слова «равенство» там нет. Но Верховный суд постановил, что поскольку этот закон запрещает нарушать человеческое достоинство, то нарушение равноправия, этническая дискриминация, является нарушением человеческого достоинства. Т.о. равноправие стало частью израильского конституционного права в том смысле, что закон, противоречащий ему, может быть отменен Верховным судом. Подлежит судебному контролю. Законодательство в этой области с начала 90-х подлежит судебному контролю. Такова англо-саксонская традиция общего права, по которой общие суды могут отменять любое решение исполнительной власти, если оно нарушает права подданных ее Величества. Она существовала всегда.

Уточню. Я провожу контраст между законодательными актами (законами Кнессета), которые подлежат судебному надзору только с начала 1990-х годов, и актами исполнительной власти, которые всегда в Израиле подлежали судебному надзору – следуя англосаксонской правовой традиции, принятой в Палестине, а потом государством Израиль после его основания.

Э. М.: Где-то высказана в Израиле эта норма о разделении властей или это так сложилось?

А. Я.: В основных законах сказано, что Кнессет – власть законодательная, правительство – это власть исполнительная ... Что пра-

вительство существует в силу доверия Кнессета, что ему можно выразить недоверие. Все это записано. Все эти вещи регулируются, но идеологическая часть Конституции – это все, что касается гражданских прав. Всем понятно, что одна из главных тем касается религии и государства. Поскольку принимается решение и закон, который может нарушать гражданские права в сторону влияния религии в государстве, имеет ли Верховный суд право их отменять. С начала 90-х он это право имеет из-за расширенной интерпретации понятия человеческого достоинства. Это не отменено. Закон о еврейском государстве не касается этого, поэтому любой закон, принимаемый в Израиле, который, по мнению Верховного суда противоречил бы этим принципам человеческого достоинства в расширенном понятии – подлежит отмене.

Э. М.: Александр Анатольевич, Вы специалист по истории Древнего Рима, позднего периода – Римской империи (поздней Республики). Что в Риме простые граждане могли знать об иудеях? У Вас не возникал такой вопрос?

А. Я.: Есть речь Цицерона, в которой он не жалуется на наш народ. И он говорит, что иудеи, впрочем, как и сирийцы и египтяне и т.д., т.е. «лица кавказкой национальности» того времени, на сходках (народных собраниях), неофициальных собраниях, где присутствуют иудеи, египтяне и т.д., когда кто-то говорит что-то, что противоречит их интересам – они поднимают шум, если их что-то не устраивает. Понятно, что это все преувеличено, что это все односторонне, но это свидетельствует о том, что об иудеях было известно, было понятие, и была этническая группа, которая существовала реально во время поздней Республики. Рим был многоэтничным городом, и там было много иудеев. Светоний пишет, что когда убили Цезаря, то иудеи особенно горевали, потому, что он к ним благоволил.

Э. М.: В эпоху современности, что нынешний Израиль думает об Украине? Я исхожу не из того, что там наполовину наш народ, а имею в виду, что община из бывшего СССР раскололась. Именно в отношении тех событий, которые происходят в Украине, или как принято говорить – на Украине. Израильский народ это обсуждает? Как бы Вы оценили?

А. Я.: Я расскажу поучительную историю. Может, это будет интересно. У меня есть знакомый, который живет в Иерусалиме. Его зовут Абрам Торпусман. Деятель еврейской культуры. Он из Украины. Он был в Украине еврейским активистом, сионистом. Он приехал в Израиль. Он редактор энциклопедии иудаики. И не-

которое время назад в беседе с ним, я употребил выражение «на Украину», почему я должен коверкать русский язык, даже если это украинцам не нравится. Он мне рассказал следующую историю: «После провозглашения независимости Украины возник вопрос, по поводу употребления слова «жид», считать ли его бранным? В польском и т.д. – это обычное слово. А каким его считать на украинском? Как Вы это слышите сегодня – я не знаю, но он мне рассказал, что возник такой спор в украинской прессе. Был запрет советской власти употреблять это слово. Т.е. в 1920-е годы был принят декрет, и предписано говорить только «еврей». Утверждалось, что по-украински нужно говорить – «жид», а «еврей» – это по-русски, т.е. русское насилие над украинским языком. В ответ на эти аргументы В.Черновол опубликовал статью, в которой сказал следующее: что слово «жид» – совершенно нормальное украинское слово, и нет никаких оснований от него отказываться. Только у этого слова один недостаток – оно обижает моего еврейского брата. Мой еврейский брат обижается на это слово, а я не хочу его обижать и поэтому готов отказаться от использования этого нормального украинского слова. Это не такая большая жертва». И рассказав эту историю, он мне сказал, что выражение «на Украину» – абсолютно нормальное русское выражение, только одна проблема с этим выражением – оно обижает моего украинского брата, а я не хочу обижать моего украинского брата и поэтому не пользуюсь этим выражением – это не такая большая жертва. На самом деле, мне это показалось убедительным. Тут дело не в грамматике и не в филологии – это политкорректность в положительном смысле этого слова. Мы знаем, что политкорректность очень часто выливается во всякие идиотизмы. А этот случай напоминает нам, что все эти вещи придуманы изначально, чтобы не обижать людей, и в этом нет ничего плохого. Поэтому с тех пор я очень лояльно говорю «в Украине».

В Израиле мало знают об этом. Т.е. в Израиле, если говорить об общем имидже конфликта – режим путинской России и ее внешней политики – имидж не положительный. В случае с Грузией исходили из того же, не потому, что знали детали, а потому, что при таком столкновении огромной страны с маленькой страной, понятно, кто вызывает больше сочувствия. Я думаю, что так и СМИ освещали аннексию Крыма и отношение отрицательное, хотя израильское правительство оставалось нейтральным, т.к. евреи и с той и другой стороны, и мы не хотим... Общественное мнение, не вдаваясь в детали,

я думаю, критически относится к внешней политике России на данном этапе.

Э. М.: Хорошо, что Вы вспомнили беседу с В. Черноволом. Он у нас очень известный человек. В украинском национальном движении, начиная, приблизительно, с Ивана Франко есть «юдофильская» линия, которая находит в требовании Моисея к фараону «Отпусти народ мой!» и в том упорстве, с которым евреи добились освобождения, некий образец для достижения собственной политической цели. И есть такая мысль у современных национально ориентированных украинцев, ну скажем так, брать пример с Израиля, в том смысле как Израиль политически утвердил свое государство. Вот Вы, как политолог, что можете посоветовать в этом вопросе? Что действительно Украине следовало бы взять у Израиля в качестве ориентира? Если Вы интересовались данной проблемой.

А. Я.: Это очень сложный вопрос. Многогранный. Я, чтобы советовать, должен гораздо глубже понимать ситуацию. Но в самом общем смысле, я думаю, что хотя разные культуры, все разное, есть один очень важный пункт – это создавшаяся в Израиле де факто культура отвращения к идее внутреннего кровопролития. Это тот инстинкт, который, как мне кажется, является главным ответом на вопрос, а с какой стати вообще у нас демократия, что по основным данным было не очевидно. Я думаю, что люди исходили из того, что мы спорим, не особенно друг друга любим, совсем нет. Но вот насилие, насилие физическое и насилие в форме государственного подавления (в смысле того, чтобы сажать в тюрьму)? Сионистско-израильская культура не предполагает, почти без исключения, возможности, что политического противника можно физически устранить или посадить в тюрьму. Я думаю, что при всем огромном отличии, это было бы очень важно. Любому народу, любой стране удержаться. Так как моя теория заключается в том, что это результат диаспоры, что это вошло в ДНК евреев. Потому что в древнем Израиле решение споров путем кровопролития было далеко не редким. Я не могу посоветовать такое, чтобы пережить в течение 2000 лет рассеяние. Поскольку, по моему мнению, самое важное, удержаться от государственного насилия в политике. Вести все неизбежные споры, конфронтации, которые не всегда можно однозначно разрешить... Самое лучшее, чтобы спор велся по-джентельменски, как в Палате общин в лучшие времена. Но даже если он не джентельменский, а даже очень крутой, если нет настоящего уважения, даже если нет уважения к мнению другого человека, надо очень сильно стараться держаться

за этот принцип, надо держаться как можно дольше. Политические споры нужно решать только политическими методами. Спорить, голосовать и так управлять страной, а не силовыми методами.

Э. М.: Вы в 1999 году давали в «Новом мире» совет держаться выборов, считая, что парламентаризм – очень сильный институт демократии, и что России стоило принимать участие, в смысле российским избирателям, в этих выборах. Прошло 20 лет. Оправдались ли Ваши надежды на русский парламентаризм?

А. Я.: Нет. Я был изначально не прав в отношении Путина. Когда говорили, что Путин кэбэбэшник и т.д., я говорил, что в конце концов КГБ – реально компетентная государственная организация. Я понимал, что после этой эпохи анархии, развала 1990-х, который пришелся на времена Ельцина, по его вине или не по его вине, не важно, было очень трудное время для России. Распад Союза, распад экономики. Мне казалось, что курс на укрепление государственной власти неизбежен в той ситуации. И поэтому я отнесся достаточно терпимо к первым признакам «путинским». И даже к тому, что этот курс осуществлялся человеком, профессия которого – укрепление государства. К сожалению, оказалось, что Российское государство таково, что когда оно начинает двигаться в сторону укрепления, даже если первоначально – это разумно, оно не может остановиться, оно укрепляется, укрепляется и в конце понятно, что это даже не не-Западная демократия, это никакая не демократия. В последние годы, после конфликта с Украиной, виток ухудшения атмосферы. В России это не ограниченная демократия, а вообще не демократия. А Украина, при всем том тяжелом, что я слышу от всех, более-менее свободная страна и это большое достижение. Политическая свобода – большое достижение.

Е. С. ПЕТРИКОВСКАЯ: Мой вопрос тоже связан с проблематикой прочитанного Вами курса. Последние 20 лет у нас очень активно в разных проектах используется слово «идентичность». Насколько для Вас, как ученого и общественного деятеля, это слово еще актуально? Оно еще что-то значит, не устарело?

А. Я.: Наоборот, я никогда не верил, что оно устарело. Считал, что оно не устарело и в те самые 90-е, лихие для него. На Западе, когда это вышло из моды и считалось, что национальная идентичность это пережиток старого и что мы идем к какому-то универсальному и глобальному миру. Я никогда в это не верил. Я, разумеется, верю в то, что существуют универсальные человеческие ценности. Любое национальное движение, как украинское, так и еврейское, а

также любое другое находится под риском национализма в отрицательном смысле этого слова. Т.е. национализма, который занимается не защитой права своего народа, а нарушением прав других народов. Грань может быть спорной, но, в принципе, это две категории. Любое национальное движение должно понимать, что оно должно себя защищать от опасности уйти в эту сторону. Я думаю, что это одна из заслуг Теодора Герцля, лидера сионизма, который в своем историческом романе-утопии описывает предвыборную кампанию, в рамках которой есть раввин – религиозный фанатик, националист, лозунг которого «Еврейское государство – для евреев». Он понимал, что его народ не застрахован от этой опасности. И верил, что у нас либеральные силы победят. Я против либерального анти-национализма. Я против отрицания легитимности самой идеи народа, национальности, национального государства, национальной самобытности. Я сионист. Я патриот своего народа и признаю, уважаю национальные чувства и права других народов. В духе того, что ваш коллега, соотечественник, житель вашего города, одессит Жаботинский выражал сочувствие к украинскому национальному движению совсем не потому, что он не знал о трагических событиях украино-еврейской истории и не понимал опасности украинской ксенофобии. Он даже о ней упоминает в статье о Т. Шевченко, которого он хвалит как национального поэта, но говорит: здесь есть вражда к полякам, евреям и другим соседям. Т.е. понятно, что любой национализм – это не роза без шипов. Надо различать понятие идентичности в том смысле, что есть право нации на самоопределение. Хотя это тоже можно оспаривать, но альтернативы этому нет. Как любой политический принцип, он может быть оспорен, и есть большие трудности с его последовательным применением, но очевидно, что последовательно отрицать его – гораздо хуже, чем его последовательно применять.

Поэтому, в принципе, следует с ним согласиться и пытаться строить отношения между народами на основе принципа самоопределения и принципа гражданского равноправия внутри любого государства. Поэтому, когда было представление о том, что национальность как явление исчезает, что оно должно исчезнуть – я в это не верил. Не считал это желательным, т.к. национальная идентичность, одно из ее основных проявлений – это национальная культура. Если мы считаем, что исчезновение видов животных и растений это плохо, то почему нужно приветствовать идею исчезновения культур и языков. Я думаю, надо пытаться найти какую-то золотую середину между угрозой национализма, шовинизма и расизма... Ошибка левых ра-

дикальных либералов в том, что у них отсутствует слух на это и они стремятся это как-то отменить, игнорировать, что ни к чему хорошему не может привести. Я думаю, что любой либеральный лагерь, который в глазах собственного народа становится противником собственной национальности, обрекает себя на политическую бесплодность. Ни один народ не пойдет за людьми, которых он подозревает в том, что они не уважают его собственные национальные интересы. В лучшем случае можно объяснить народу, что надо также уважать и чужие интересы, но это только при условии, что всем понятно, что вы понимаете и защищаете собственные национальные интересы. Я думаю – это универсальный закон. Это очень легко по-человечески понять.

Э. М.: Александр Анатольевич, тогда возникает вопрос – Вам ближе какая точка зрения по поводу возникновения наций, примордиалистская или конструктивистская? Нация существует изначально или это конструкт?

А. Я.: Изначально? Я думаю не изначально, но, во всяком случае, если бы не было итальянской идентичности, не было бы объединенной Италии. Она получилась, потому что она пользовалась поддержкой. Это не вопрос существует или не существует, а в какой мере существует? До какой степени существует? Строительство нации государством не означает, что ее вообще не было. Это означает, что ее не было в достаточной мере. Единой итальянской нации не было в достаточной мере. Идентичность – сложный вопрос, но отрицать реальность национального сентимента у жителей итальянского полуострова – это абсурд. Возникают разногласия между регионами, разными диалектами и т.д., но это будни, так сказать. Ведь в мире гораздо больше даже языков, чем государств. ... Любое серьезное национальное движение – оно реальное, оно результат того, что идентичность уже существует, ее нельзя изобрести искусственно, ее нельзя придумать. Она существует. Но это не значит, что это единственный сентимент у населения, национальный сентимент. Могут быть и какие-то другие. Но я думаю, что если его изначально нет, то реального национального движения и не получится. Послушайте, я все-таки жил в стране, которая пыталась изобрести понятие «советский народ». Они его осторожно изобретали. Они не говорили, что это отменяет существующие национальности, но цель их была, чтобы все эти национальные идентичности, в конце концов слились в одну советскую идентичность. В новую историческую общность – советский народ. Уж если говорить о манипуляциях элиты, то такие

манипуляции как та элита могла производить, которая называлась КПСС, вряд ли какой элите когда-либо удавались. И ничего у них не получилось, потому, что не было такого сентимента – вернее, его не было в достаточной мере. Даже если эти самые «совки», это не полная фикция, но она все-таки недостаточна.

Э. М.: Никто не заступился за Советский Союз. Но когда мне говорят про «сентимент», я вспоминаю свое одесское детство, где слово «жид» употреблялось как ругательное. Т.е. у меня не было ассоциации, что это еврей. И мне это в 9 лет только объяснили.

А. Я.: Я тоже к своим родителям пришел и сказал, что это за «еврей»? Меня в детском саду так называли. Я не знал, что это такое? Тогда мне объяснили, что это такое.

Э. М.: Я почему говорю – у меня не было ничего врожденного. Но когда просыпается «сентимент»? Когда тебе объяснят, что ты не тот – чужой?

А. Я.: Надо сказать, что еврейская судьба все-таки особая. Потому что большинство людей существует, не нуждаясь в конфликте, ксенофобии, для того, чтобы ощущать себя принадлежащими к какому-то народу. Это вопрос языка и культуры. Так это было и у евреев, которые говорили на идиш. Но уже в советское время не только в Советском Союзе возникло исчезновение идиш. И ситуация, когда евреи в Европе живут и говорят на языке народов, среди которых они живут, и являются частью их культуры, и к тому же большинство из них светские люди, а не религиозные. В этой ситуации понятно, что еврейство – это в значительной мере происхождение. Это не этническая идентичность, а этническое происхождение. Происхождение само по себе – это генеалогия. Это мы знаем. Не это определяет. Тем более, что у вас тут намешано столько крови, что каждый может выбрать свою идентичность.

Э. М.: Я посчитал – у моей дочки 6. Начиная от черкесов и заканчивая еврейской кровью. Как определить идентичность?

А. Я.: Человек выбирает. Это есть свобода выбора. Но надо понять, что большинство людей живет таким образом, что есть некая народность, некий язык. На обочине любой группы есть, но в принципе ядро – это то, что Жаботинский называет безбрежное украинское море, почти тридцатимиллионное. Он хорошо знает, что на обочине есть не только столкновение, но и смесь. Но в принципе, если говорить о народе, я скажу так, определить точно границы национальной единицы вообще невозможно. Т.е. у нас есть спор, кто является евреем? Весь его смысл в том, кого принимать по закону

о возвращении. Определение, кого принимать, очень широкое. Все люди, которые могут выбрать еврейскую идентичность как одну из возможных. Если они принимают это решение, они попадают или все или почти все под закон о возвращении. Израиль принимает, если даже они не евреи по религиозному закону. Есть некое ядро, а есть некие группы, в которых смешаны разные идентичности. Это нормально. В этом нет ничего плохого. Но если Вы спрашиваете изначально в исторической перспективе, знаете, когда я читаю древнеримские и древнегреческие тексты, очевидно, там присутствуют те вещи, которые сегодня мы называем национальной идентичностью. Слово нация существует. И сказать, что его изобрели в XIX веке, это смешно. Есть представление, что есть некое «Мы». Что у этого «Мы» есть общая история, общий язык и общая культура. И что наше государство – это политическое выражение этого «Мы». Вот эти вещи существуют тысячелетиями. Их не обязательно называть национализмом. Это не важно, но по сути это то, что мы сегодня называем национальностью. Она не всегда была решающей, она была очень сильной в греко-римском мире, т.к. это был мир народного государства. Поэтому, когда государство народное – демократия, республика, то культурный характер этой народности влияет на характер государства. А если Вы живете в мире империи, которая сочетает разные народы, тогда государство не является национальным. Греческие полисы и Римская республика изначально были национальными государствами. Хотя можно их так не называть, но по сути они такими были. А Персидская империя была многонациональным государством. Но это не значит, что национальность не важна. Был царь персов, прежде всего, а потом остальных народов. Так и Российская империя. Она была не только государством русских, она была... Кто может отрицать русский характер Российской империи? Разве можно жаловаться на то, что русский язык в России многонациональной был, остается и останется главным? Когда люди говорят «мы», говоря о русской истории, когда говорят об истории России, понятно, что с Украиной есть споры, но нарратив русского человека, это, конечно, нарратив русской истории. Если человек еврейского происхождения, татарского или другого какого-то, то вопрос в том, как живет татарин в России. Как он описывает понятие «мы» («нас татаро-монгольское иго покорило»). Понятно, что русские говорят «мы» по поводу татаро-монгольского ига и других событий в своей истории. В этом ничего плохого нет.

Э. М.: Я был в крепости «Хортица» и там в ходе экскурсии рассказывали, как запорожцы захватили эту турецкую крепость и вырезали мусульман. В нашей группе оказался парень из Крыма, который представлял татарскую общину. Он потребовал прекратить перечень жестокостей. Он просто не выдержал. Но я хотел бы вернуться к вопросу о национальности.

А. Я.: Когда говорят «Мы, евреи, восстали против римлян» – это обычно воспринимается как «Мы поднимали восстание».

Э. М.: Есть обвинение евреев греками Александрии. Евреи получили права. Чьи права они получили?

А. Я.: Там был вопрос – являются они гражданами полиса или нет? Проблема в Александрии была очень проста. Там было два избранных народа. Вы мне задавали вопрос по поводу этой концепции. Насколько она опасна? Конечно, она опасна. Объясните грекам, что они не избранный народ. Разумеется, греки верили в свое превосходство над всем человечеством. И евреи, грешным делом, тоже верили. Конечно, они были большим населением. Как в Одессе. В Одессе XIX века взаимоотношения между еврейским и нееврейским народами были лучше, чем в Александрии между греками и евреями. Хотя были и такие, которые ходили друг к другу на праздники.

Э. М.: Нам рассказывали такую легенду, что в Древней Хазарии соседи не работали в пятницу, субботу и воскресенье.

А. Я.: Да, люди любят праздновать.

Э. М.: Я тоже Новый год начинаю праздновать с католического Рождества и т.д.

А. Я.: Я слышал, что у индусов праздников еще больше, чем у евреев.

Е. П.: Что такое «интеллектуальная критика власти» в Вашем лице мы узнали и увидели, как это Вы мастерски исполняете. Есть ли в Израиле пример анархистской составляющей этой критики? Или это в принципе не возможно для Израиля?

А. Я.: Анархистская, в смысле риторики, конечно.

Е. П.: Как это живет в Израиле?

А. Я.: Не только в Израиле, везде есть анархистские группы. Есть несколько организаций анархистских. Но это совсем маргинально. Более влиятельным местным вариантом анархизма я бы назвал радикальный либерализм. Это люди, которые не говорят, что нужно отменить государственный строй, а которые стремятся к его как можно большему ограничению. Я думаю, если человек считает себя либералом, он хочет ограничить наше государство, но если ты его слишком

ограничишь... Проблема в том, что сила, которую ограничиваешь, никуда не исчезает, она переходит к кому-то другому. Каждый преподаватель знает, тем более в школе ... Когда слишком слабый учитель отдает класс на милость хулиганам, для ученика лучше, чтобы учитель был авторитарным, чем чтобы была власть ученика, который хулиган. Должна быть золотая середина. Должно быть сильное государство, но оно должно быть ограничено, подвержено общественному контролю. Должен быть судебный контроль над органами власти, общественное мнение, внутреннее и международное. Я не думаю, что максимальное ослабление государства ведет к максимальному раскрепощению человеческой личности. Максимальное ослабление государства ведет к максимальному укреплению мафии. Вот и все. Поэтому понятно, что в этом смысле консервативный инстинкт власти не лишен разумного основания. Традиционно русское представление было, что в такой стране как Россия единственная форма правления, государственная власть – это самодержавная власть. Что только самодержавная власть может быть. Но ведь более или менее все общества это прошли и пришли к другим формам с сохранением власти. Что касается анархизма в Израиле, то он на маргинальном уровне. Либерализм более радикального типа присутствует очень активно. Газета «Гаарец» в Израиле считается либеральной, но в ней есть радикально-либеральный элемент, связанный с так называемым пост-сионизмом. Среди русскоязычных в Израиле я считался, наверное, и сегодня считаюсь, левым, потому что поддерживал и поддерживаю принцип «два государства для двух народов». Но среди израильских левых, откуда я ушел, я был слишком правый, потому что я не считаю, что надо винить только Израиль в провале мирного процесса, и потому что я против отрицания сионизма. Критика – это нормально, но я не считаю оправданным отрицание. Во всяком случае, нельзя строить демократический либеральный Израиль на отрицании сионистской идеи. Как, я думаю, невозможно построить демократическую Украину на отрицании украинской национальности. А на ее ограничении, на борьбе с шовинизмом – можно. Потому что, не зная деталей, я уверен, что есть такие вещи, с которыми надо бороться.

Э. М.: Я читал критику Вашей работы, когда Вас называют сионистом. С точки зрения левых – это неуважительное отношение к сионизму. А для Вас?

А. Я.: У меня другое отношение, как по существу, так и по старой памяти. Для израильтянина-«туземца» слово сионизм звучит все-та-

ки по-другому. Когда приехав из Москвы, в которой помнят, что такое еврейский народ без государства, что такое антисемитизм... Для нас советский антисиионизм, советская риторика делала невозможным стать на эти позиции. Но нет, есть люди, которые думают иначе.

Е. П.: Например, Шломо Занд.

А. Я.: Шломо Занд по происхождению коммунист. Его родители – коммунисты.

Э. М.: А если коммунист, то антисиионист.

А. Я.: Тут есть некая тонкость. Потому что в 1948 году израильские коммунисты поддержали образование государства Израиль. Изначально, палестинские коммунисты были яростными антисиионистами. Почему они оказались в Палестине? Парадокс. Они по идеологическим соображениям приехали и разочаровались. Кто-то вернулся в Советский Союз, что трагически кончилось для вернувшихся. А были те, которые остались в Палестине и начали бороться за настоящий социализм. Это маленькая группа, но она имела место. В 1948 году пришлось согласиться на идею национального еврейского государства, которое всегда отрицали. В речи Громыко в ООН в поддержку резолюции о разделе Палестины, хотя понятие «сиионизм» он не употреблял, было заявлено, что стремление еврейского народа к своему государству надо понять, ввиду трагедии, которая постигла еврейский народ в ходе Второй мировой войны. Во всяком случае, товарищ Сталин поддержал, и они тоже поддержали. Потом Советский Союз в ходе 1950-х перешел на антиизраильские позиции. И они тоже перешли на антиизраильские позиции, что для них было естественно, но при этом они сохранили признание самого существования государства. Они никогда его не отрицали. При всей враждебности к Израилю, Советский Союз не стоял никогда на позициях ликвидации государства Израиль. Поэтому Шломо Занд при всем том, что он антисиионист, он менее радикальный антисиионист.

Э. М.: Это у них, так называемый, «демократизм».

А. Я.: Он сегодня не говорит ни о каком социализме. Он пошел в сторону радикального либерализма, который отрицает, в данном случае, национальное государство.

Э. М.: В его книжке как раз так и сказано. Два профессора Иерусалимского университета сиионисты, но аргументация у них хорошая.

А. Я.: Он мне позвонил и пригласил меня на диспут, и сделал мне такой комплимент, который меня разоружил. Он сказал, что ищет честного сииониста.

Э. М.: Он признавал всю Вашу аргументацию за исключением принципа, который Вы поддерживаете – два государства для двух народов.

А. Я.: Он это называет не еврейское государство, а Израильское государство. Он не за отмену. Это тоже иллюзия. Есть люди, которые стремятся к тому, чтобы в Палестине было одно государство, которое не будет Израилем. По-моему там и евреев не останется.

Э. М.: Северная Македония.

А. Я.: А он выступает за Израиль и Палестину, но чтобы Израиль был не еврейским, а израильским государством. То, что он называет «израильским государством» – это на самом деле еврейское государство, которое прошло процесс радикальной секуляризации. Он хочет удалить влияние религии и у него иллюзия, по-моему очень глупая, что если евреи откажутся от понятия «еврейский народ», то арабы со своей стороны откажутся от арабской национальной идентичности в пользу общеизраильской. Мы маленькая страна, но у нас так много сложностей. Но вот его решение проблемы менее радикально, чем у других антисеионистов. Его исторический тезис на счет хазарского происхождения просто вздор.

Э. М.: Александр Анатольевич, я Вам этот вопрос уже задавал, но теперь уточню. Мой научный руководитель П. Л. Каушанский ездил в Израиль к своей сестре, четыре раза там побывал. Написал книжку и ее назвал, не без моей подсказки, «На пути к третьему храму». У меня вопрос: «Что Вы по этому поводу думаете вообще?»

А. Я.: Вы себе представляете, что такое храм? Допустим, мечети мы каким-то образом удалили и это обошлось без катастрофы, чего на самом деле не может быть. Что такое реально храм? Сколько крови надо там проливать? Кто этого хочет вообще? Маймонид писал, что жертвоприношение – это уступка Бога слабости человеческой природы. Бог не повелел евреям приносить жертвы, а позволил, уступая человеческой слабости. Но ограничил это только одним Богом и одним храмом, одним местом. Вместо того чтобы заниматься этим повсеместно. По логике – это место исчезло. Храм это не песнопения и благовоения. Там, прежде всего, пахнет кровью. Там постоянно кого-то режут и сжигают. Что за идеал? Религиозный человек не может признаться, что ему это не нужно, т.к. ему положено молиться. Храм – это метафора, это идеал, это миф, это символ.

Э. М.: А то, что половина заповедей не работает, которые связаны с храмом?

А. Я.: Не работает заповедь об освобождении еврея-раба после 7 лет рабства. Многие заповеди не работают и хорошо, что не работают.

Э. М.: Как светский человек я прекрасно понимаю, что история меняет общество, а общество меняет свои нормы. Но с точки зрения эсхатологии? Т.е. это не жгучая проблема современного израильского общества?

А. Я.: Подавляющее большинство религиозных евреев в Израиле не стремятся ни к чему такому. Часть их культуры в том, что они молятся о восстановлении Храма. Я не хочу сказать, что это лицемерие, я просто хочу оставить их в покое. И думаю, что те, которые реально думают об этом – это фанатики. Я говорю об охране животных от жестокости, но проблема в том, что любая попытка такое дело осуществить, это война со всем мусульманским миром.

Э. М.: Какой хороший аргумент. У нас в Киеве прошел второй парад против антигуманного обращения с животными. Т.е. эта идея становится всемирной.

А. Я.: Это понятно и современно. Проблема в том, что предполагалось, что кошерное забивание животных более гуманное, чем обычное. Сегодня утверждается, что это не так. Хотя я в этом не разбираюсь, т.к. я по своей слабости не вегетарианец, хотя у меня нет убедительных аргументов против вегетарианства. Еврейская религия включает запрет на жестокое отношение к животным. Это не придумано, не апологетика. Это было так. Более того, еврейская религия запрещает, например, охоту для забавы. Потому что убить животное можно, только если нужно, а не если ты хочешь. Это очень важный принцип. Нельзя причинять страдания живому существу, за исключением того, что тебе нужно, но не для забавы. Это очень важный все-таки принцип. Теперь современная кошерность – на нее нападают западные под флагом защиты животных. Я думаю было бы хорошо, если бы наши раввины нашли какой-то способ отрегулировать ритуальный забой животных, чтобы было так же гуманно, как и у окружающих. Потому что получается, что у нас более жестоко относятся к животным. Хотя первоначально имелось в виду как раз наоборот. Я думаю, что если бы у них было воображения больше, больше гибкости не возникла бы ситуация, когда еврейская кошерность, даже когда ее допускают из-за религиозной терпимости, позволяла бы обращаться жестоко с животными. Хорошо, но это с точки зрения еврейской религии плохая сделка. Получать лицензию на жестокость из-за религиозной терпимости. Лучше бы придумать,

чтобы этого не было. Это я все говорю о животных, а храм... Проблема храма – это проблема людей. Там есть мечети. Эти разговоры – это война с сотнями миллионов мусульман. Хотя у нас в мире и очень много антиизраильской мусульманской риторики, реальное участие мусульманского мира в конфликте с Израилем было всегда очень скромным и ограниченным. Настоящей мобилизации ресурсов мусульманского мира против Израиля не было никогда. Иран – да. Но это Иран. Но весь мусульманский мир...

Э. М.: Даже Иран не всеми ресурсами.

А. Я.: Не всеми, да, но для них это... Но спровоцировать, это да, тогда мы поднимем против себя весь исламский мир, это сумасшествие, безумие. Я думаю, что при всей моей критике израильских правых, что подавляющее большинство израильских правых, включая религиозных правых, ни о чём таком не думают. Иногда они себе позволяют риторику, на которой можно спекулировать и таким образом её выставлять против Израиля.

Е. П.: Я слышала, что один из израильских университетов несколько лет назад проводил конференцию, посвященную проблеме реэмиграции, возвращения.

А. Я.: Реэмиграции в смысле, что евреи возвращаются?

Е. П.: Да, возвращаются назад в диаспору. Существует ли такая статистика, как-то это обсуждается в Израиле? Потому что на упомянутой конференции реэмиграция обсуждалась как некая проблема, вызывающая напряжение.

А. Я.: Любая волна эмиграции, любая, включает некий процент людей, которые возвращаются. Это железный закон эмиграции. Любая волна эмиграции в Израиль, какая-то часть всегда возвращается, это железный закон. Насколько я понимаю, из Советского союза, бывшего Советского Союза, процент возвратившихся меньше среднего.

Э. М.: Им некуда возвращаться.

А. Я.: Но почему, есть люди, которые вернулись в Россию. Если я не ошибаюсь, считается, что 8 – 10%, или может быть это общее число уехавших из Израиля, не помню, но ожидать что это 0, просто нереально.

Е. П.: Но увеличится этот процент, можно этого ожидать или нет?

А. Я.: Я не знаю, но это как бы... Вообще по статистике, эмиграция из Израиля, она на очень низком уровне, это интересно, разговоров об этом очень много. Когда я приехал в Израиль, то понятие «ерида» (эмиграция из Израиля) считалось неприличным. Кто хо-

тел – уезжал, но это считалось как бы неприличным. Сегодня израильтяне абсолютно свободные. Я живу там, живу сям, потом люди сегодня живут тут, потом уезжают на несколько лет, возвращаются, более мобильны, но реально эмиграция из Израиля – одна из самых низких. У нас меньше, чем в Швейцарии. При том, что тут всегда есть иммигранты. Какая-то часть людей приезжает, какая-то часть из них уезжает. Это существует. Это явление существует, когда есть такая огромная волна, значит, будет энное количество тысяч человек. Вполне можно провести конференцию на эту тему, но я не думаю, что это как-то очень сильно влияет на общую ситуацию.

Е. П.: На эту тему несколько лет назад аспиранты Лондонской школы экономики проводили антропологическое исследование в Одессе.

А. Я.: Люди, которые ехали в Америку, кто-то возвращался, люди, которые ехали в Америку из Норвегии, Германии, какой-то процент всегда возвращается, существенный процент. Алия – это для Израиля некоторая идеологическая очень важная составляющая, но кроме того, что она идеологическая, она просто обычное явление эмиграции. Люди живут там-сям, пробуют, устраиваются и, если есть куда, – вернуться. Мы же уезжали из Советского Союза, куда нельзя было вернуться, а когда люди уезжают из более-менее нормальных стран и у них есть связи, у них есть родственники, почему бы им не вернуться?

Э. М.: Ну сейчас да, для большинства государств это не проблема, вернуться. У меня очень деликатный вопрос, он касается того, что я прочитал в воспоминаниях Григория Ефремова о Давиде Самойлове, там речь идёт и о Вас. Вы, очевидно, это всё читали, про всю эту героическую эпопею отказников и как Вы уезжали с отцом, вплоть до того, что вас задержали в аэропорту на сутки.

А. Я.: Да, там был шмон, советский шмон.

Э. М.: У меня вот какой вопрос, хотите, даже не отвечайте на него. Дело в том, что Давид Самойлов пишет, при всём том, что мы знаем, что он не считает выезд евреев из СССР героическим, он считает, что они нашли щель и выбираются. Я почему считаю этот вопрос деликатным – я просто помню, что это был поступок, я это помню, и у меня ребята уезжали. И вдруг Самойлов пишет так для себя, это из его дневника,

А. Я.: В 70-е годы был реальный героизм со стороны активистов алии, сионистских и еврейских активистов, потому что они пробивали эту щель, она не возникла – ее надо было пробивать.

Э. М.: В том его неправда, не сама по себе щель возникла?

А. Я.: Конечно. В Советском Союзе – откуда вдруг щель? Были люди, которые рисковали, которые за это садились, которые сидели, которые страдали. На каком-то этапе это стало возможным. В 70-е, даже в 80-е годы, когда подавали на выезд, не было уверенности, что вас отпустят, и люди застревали и многие из них застревали на годы, и это было риском, даже для любого, подающего в ОВИР. Это было риском. Они это делали так, насколько я понимаю: какому-то проценту отказывали, причём нельзя было просчитать, это было непредсказуемо. Когда вы подавали документы, то в эти времена вы знали, что скорее всего вас отпустят, а вдруг не отпустят... Люди теряли работу, оставались годами, это очень тяжело и таким образом они создавали механизм устрашения, при этом они говорили, что мы отпускаем всех, кроме людей, у которых есть секретность, допуск к тайнам, это враньё, это было, я помню. Виталий Рубан был наш знакомый, который 5 лет был в отказе, он был специалистом по древнекитайской философии, ваш коллега, никакой секретности там не было, но пять лет его не выпускали. То есть любой подающий понимал, что он может попасть в этот самый процент. Это конечно не сталинские времена, потому героизм, это может быть преувеличено, но...

Э. М.: Почему он не чувствовал этого?

А. Я.: Ну, Самойлов очень прохладно относился к еврейской национальной идее, как сильно ассимилированный еврей, как русский поэт. Он был антисоветским, конечно, но я думаю не в советизме дело, а в том, что он был русским поэтом. Конечно, он был человеком русской культуры. В его дневниках я читал, что к образованию государства Израиль он отнесся с некоторым воодушевлением, более того, он опасался его поражения, он очень не хотел, чтобы оно потерпело поражение, в 1948 году. Но очевидно, что после того, как оно появилось на свет, он потерял к нему особый интерес и поэтому не хотел, чтобы его друзья, ... люди русской культуры туда уезжали, поэтому это несправедливое замечание, хотя «героизм» – это сильно сказано. Я не думаю, что любой подающий был героем. Активисты, сионистские активисты, которые пробивали эту брешь, они были мужественными людьми, а другие шли на какую-то степень риска. С моим отцом, его героизм проявлялся в другом, он диссидент, рисковал он ещё до того. Потом его вызвали в КГБ на каком-то этапе и предложили ему дать показания, это дело № 24, на одном известном этапе диссидентского движения, ему предложили давать показания,

если он будет давать показания, то он сможет, или остаться, или уехать. А если он их не даст, то он поедет в другом направлении. Он отказался им давать, а они всё равно решили его отпустить.

Э. М.: Наш коллега с отделения международных переводчиков переводил книгу по политической истории XX века с английского, подошёл ко мне и спросил, что это за слово «отказники», оно было английскими буквами написано. То есть он не узнал это слово, хотя прошло только 30 лет. Теперь вопрос, в Израиле помнят?

А. Я.: Да, в Израиле помнят.

Э. М.: Кто помнит?

А. Я.: Это часть как бы национального нарратива, там есть понятия – активист алии, узник Сиона. Вот недавно было в Иерусалиме какое-то мероприятие, дочка моих знакомых Калик, Миша Калик...

Э. М.: Это наш кинорежиссёр, которого мы очень хорошо знаем, «До свиданья, мальчики», как Вы знаете, любимая книжка нашего поколения, а он фильм снял.

А. Я.: Смотрите, его дочь, Юлия Калик, она живёт в Израиле, она историк евреев Польши и Украины, она читала лекции в Киеве, она доктор истории, преподает в Еврейском университете, её дочь – студентка, участвовала в Иерусалиме в выставке, которая была посвящена именно отказникам. И она хотела взять интервью у моей мамы, а моя мама заупрямилась, потому что она сидела, получила 25 лет, за участие в еврейской молодёжной антисоветской террористической организации, но она себя не считает узницей Сиона, потому что она говорит, какое мне дело, что эти мерзавцы написали в приговоре, мы были евреями, но сионистами не были. Поэтому она отказалась давать интервью как бывшая узница Сиона, но нашли других реальных узников Сиона, ленинградцев...это да, ну понятно, я думаю, что в Израиле кто чего знает. В Израиле всё-таки председатель Кнессета, Юлий Эдельштейн, он же оттуда, у нас ещё Щаранский, министр был, эти люди вошли потом в политическую элиту и они...

Э. М.: А что-то Щаранского не слышно в последнее время.

А. Я.: Так он ушел на пенсию, он был министром, потом стал главой «Сохнут» (Еврейского агентства), а несколько месяцев назад он просто ушёл.

Э. М.: Он у нас был на годовщине Бабьего Яра, больше о нём слова потом не слышал.

А. Я.: Он просто активным израильским политиком был, ушёл из активной политики, но глава «Сохнут», это тоже важная должность, мы немножко знакомы.

Е. П.: Как Вы считаете, в диаспоре нужны выставки, встречи, разные формы памяти о диссидентах, отказниках? У нас издаются подобные книги. Например, общество «Мигдаль» издало книгу бывшего отказника, в которой, на мой взгляд, Одесса очень неприятно выглядит. В том смысле, что это город, который хочется побыстрее покинуть, выбросить из головы, всё здесь опостылело, КГБ, допросы. Складывается впечатление, что нашего города для автора нет, есть только Иерусалим, в который он стремится уехать, есть Москва и Ленинград, где у него друзья-единомышленники.

А. Я.: У кого такое впечатление?

Е. П.: У меня при чтении этой книги, автор которой бывший одесский сионист.

А. Я.: Я не уверен, что это типичное отношение к Одессе со стороны выходцев из Одессы. Во всяком случае, у меня есть многолетний друг, Саня Авербух, религиозный еврей, он одессит и большой патриот Одессы.

Е. П.: Ну хорошо, а эти воспоминания для диаспоры важны, как Вы считаете?

А. Я.: Не знаю, но поскольку есть реальная общинная культура, то, понятно, эти вещи являются частью истории этой группы. И я думаю, что это часть участия в революции, как сионизм, как те евреи, что ехали в Палестину. Но и евреи Одессы, это тоже часть истории, и евреи в Одессе – это такая большая часть самой Одессы...

Е. П.: Мы просто планируем такие мероприятия для одесситов, и уже проводили выставку «Еврейская Одесса. 1917 год» совместно с центром «Мигдаль», музеем истории евреев Одессы «Мигдаль-Шорашим». Целью выставки было показать ту историю еврейской Одессы, которая пока мало освещена в литературе о городе; показать, как встретила еврейская Одесса революции 1917 года, дать слово очевидцам событий – журналистам одесских газет. Нам удалось найти и показать много новой информации.

А. Я.: Насколько это интересно людям реально, молодым людям, это вам виднее, но мне кажется, что человек имеет право говорить, что происхождение его не интересует. Но если оно его интересует, если для него это важно и есть реальный элемент идентичности, а не просто генеалогии, то она естественно включает и историю.

Е. П.: Исследования канадского антрополога Тани Ричардсон показали, что молодых одесских евреев 18 – 20 лет, которые готовятся эмигрировать в Израиль, сегодня не интересует история их родного города. Это проявилось на занятиях по истории Одессы в группе

А. А. Мисюк. Особенности одесской жизни евреев и влияние, оказанное одесскими евреями на современную еврейскую культуру, представляется им лишней информацией (хотя и требуемой для репатриантов, учитывая вклад одесситов в сионистское движение). Я учу иврит, я знаю историю еврейского народа, мне этого достаточно, чтобы уехать в Израиль. Получается, что местная, локальная, диаспорная история в принципе обесценивается.

А. Я.: Во-первых, в Одессе состоялась очень важная глава еврейской и сионистской истории. Это уже никак нельзя отрицать. Человеку нельзя приказать.

Е. П.: Но человека можно воспитывать.

А. Я.: Но воспитывать. Да и потом это волнообразно. Люди, которые занимаются памятью, должны исходить из того, что память сохранится, даже если кажется, что сегодня на неё не такой большой спрос. Все может измениться. Ретро-тенденции могут возникнуть. Но мне кажется, что Одесса – это такой очень яркий случай, пример того, что есть не один аспект, а целая серия этих аспектов. Человек может приехать в Израиль, его не интересует ни Жаботинский, ни Бялик, но, тем не менее, всё-таки мне кажется, что... Вот моё личное отношение. Я читал ещё ребёнком Жаботинского в Москве, это первая сионистская литература, единственная, которую я читал, она оказала на меня очень глубокое впечатление, между всего прочего, он ещё и блестящий публицист, блистательный текст.

Э. М.: Вы знаете, я, наверное, затягиваю интервью, но есть ещё один феномен, может, он вам будет любопытен. Когда я был в Германии и в Америке, я встречался с поселившимися там соотечественниками. У меня сложилось такое впечатление, что каждый сохраняет память о той стране, из которой он уехал в определённый период, и она не меняется. То есть если ты говоришь с человеком, который уехал в 70-е годы, он представляет себе Одессу 70-х годов... Но тогда, это я чётко запомнил, что у каждого существует своя страна, которую он представляет. Вот это как-то чувствуется в Израиле?

А. Я.: Понятно, люди возвращаются, как и язык.

Э. М.: Вот Вы уехали в 1973, а кто-то уехал в 1990, у Вас какое впечатление о Москве?

А. Я.: Я не часто бываю, но я всё-таки там был несколько раз, ну Москва для меня явно не чужой город. В первый раз я приехал, когда был 1992 год, это было в самый разгар, между двумя путчами. Москва была, казалось, что на краю голода, это было очень тяжёло, но при этом была надежда у людей, потом я приезжал, ситуация улуч-

шилась материально значительно, а надежда исчезла. У круга друзей моих родителей, у моего немножко круга, это грустно, хотя последний раз я был в Москве в 2011 году, и хорошо она выглядит, кстати.

Э. М.: Я был в этом году. Собянин убрал все лавки, там чистые проспекты. Я когда встречаюсь с нашими эмигрантами, всегда встречаю три реакции: первая – уехали и слава Богу; вторая – о, ребёнок будет знать два языка; а третья – цепляются за пуговицу и говорят, как нам здесь плохо, хочу домой.

А. Я.: Но большинство советских евреев в Израиле вполне интегрировались и стали израильянами. Когда миллион человек, то, понятно, есть все варианты. Потом надо сказать ещё не об отношении к России, а отношении к истории евреев в России. Вообще традиционно есть некая связь между сионизмом и евреями в диаспорах, есть сложные отношения, есть некая конкуренция. Потому что вообще идеи еврейской жизни в диаспоре, они, в каком-то смысле, противовес сионистской идее. Но я думаю это уже не актуально, это противостояние было давно и уже не актуально, потому что тогда сионизму приходилось бороться за место под солнцем, а теперь Израиль – это факт. Он в центре любой формы еврейской идентичности, а от диаспоры в большинстве стран мало что осталось, она не может быть вызовом Израилю. И наоборот – сегодня Израиль, насколько я понимаю, это часть еврейской идентичности в самой диаспоре, поэтому я думаю, что этот элемент конкуренции, какой-то враждебности уже давно ушёл.

Э. М.: Хотите я Вам анекдот расскажу. Он появился 10 лет назад, когда государство Израиль праздновало своё 60-летие.

«Еврей попадает на тот свет, и его за грехи – в ад. В какой ад? В еврейский. Вот он заходит: зеленеет трава, автобусная стоянка, впереди лес, за лесом видно большие здания города. Подъезжает автобус.

– Вам куда?

– В город, наверное.

Он едет в город, вокруг трава, зелень, город впереди всё крупнее и крупнее, он говорит, а где же тут еврейский ад?

– Вы были бы здесь 60 лет назад...»

Вот тогда, когда была первая алия, требовалось мужество на эту сухую почву, действительно, только мужество, только сильный сентимент мог подвинуть человека, а сейчас что? Израиль – просто вот поехать, травка зеленеет, солнышко блестит.

А. Я.: Имидж Израиля сегодня у евреев и не только у евреев, вообще имидж Израиля?

Э. М.: У нас, в Украине? Хочу жить в Израиле.

Е. П.: Пример успешного национализма.

Э. М.: И для тех, кто воодушевляется национальными идеями, есть на кого равняться, а для тех, кто хочет повысить материальный уровень жизни, конечно, Израиль предпочтительнее. Единственное, что у нас не любят, это погоду в Израиле. Всё время жарко, это не те условия.

А. Я.: В Тель-Авиве да. В Тель-Авиве жарко и влажно, летом тяжело. У нас в Иерусалиме лучше.

Э. М.: А есть ещё один анекдот, который Вы не знаете. Это даже не анекдот, это Ирина Антоновна Гладыш рассказала, когда работала в библиотеке Горького, а её сотрудница в 1968–70 году выехала в Израиль. Свекровь эмигрантки была русской женщиной и в письме написала: «Израиль – во какая страна! Всё есть: колбаса есть, рыба есть, сыр есть! Но кругом – одни евреи». Вот это тоже ещё людей настораживает.

А. Я.: Таки да, вот ещё есть известный анекдот. «Заполняет анкету еврей.

Были ли у вас судимости? – Нет.

Родственники за границей? – Нет.

Были ли в зоне оккупации во время войны? – Нет.

Национальность? – Что да, то да». *долгий смех*

Ну, я вижу, у вас в Одессе еврейский юмор он таки открыто присутствует.

Э. М.: Нет, ну это да, ну представляете: 600 тысяч жителей, 200 тысяч евреев. До войны это было. Вот я жил на Греческой, 40, бульвар рядом, вдоль Ланжероновской лавочки стояли, можете представить, там идише, идишкайт был везде. Я ленивый был, не знал, что интересно знать языки, кому было интересно, отмирает язык, а теперь этого нет, понимаешь, внутри что-то осталось.

Е. П.: В моём доме на Малой Арнаутской звучала идишская речь в 1970-е годы, но потом она исчезла, потому что еврейские семьи уехали в Америку, Канаду, Израиль.

А. Я.: Хотелось бы какого-то минимального присутствия еврейского в городе.

Э. М.: Вот оно – минимальное присутствие.

Е. П.: Вы почувствовали это присутствие во время своего пребывания в Одессе?

А. Я.: Что за еврейский клуб такой огромный?

Е. П.: «Beit Grand».

Э. М.: «Beit Grand», да. Там залы есть, там проводят конференции, благотворительной деятельностью занимаются...

А. Я.: Ну, тут есть нормальная страна, Украина. Из неё можно уехать, в неё можно вернуться. Мы когда уезжали, мы с мамой были в центре Москвы, увидели издалека собор Василия Блаженного, сказали друг другу: «Посмотри, ведь это в последний раз». Не то чтобы особые сантименты к собору, но вообще, просто было ощущение, что это в последний раз, это ненормально.

Э. М.: А у Вас были друзья, с которыми было больно расставаться? Девушка, может быть... Мы уровень отца хорошо себе представляем, а Ваш нет.

А. Я.: Мне было без месяца 14. Было бы 16 – было бы труднее. На сегодняшний день Израиль вполне конкурентоспособен, кто хочет – пожалуйста, кто не хочет, ничего страшного. Кто туда-сюда, тоже ничего плохого в этом нет.

Э. М.: Меня огорчила фраза из Вашего курса, что мы выиграли Израиль, но проиграли еврея, это первый раз я такое услышал. Я не знаю почему, мне никогда это в голову не приходило.

А. Я.: «Мы проиграли, потому что мы не смогли спасти еврейский народ», – это мне сказал покойный профессор Нетаньяху, отец премьер-министра. Понимаете, это совсем не тот человек, для которого земля Израиля – это что-то техническое. Для него Государство Израиль – вся суть его мировоззрения. Но я подумал, что это напоминает мне людей со второй израильской семьей. Есть такое явление. Люди, которые в Холокосте выживали, потеряв всю семью, оказывались одни, приезжают в Израиль и появляется новая семья, но есть какое-то ощущение, что эта вторая семья – это не просто вторая семья, это что-то такое, что не совсем то, у некоторых из них, есть такое представление. Мне так показалось, что для него весь Израиль – это некая компенсация за что-то, что на самом деле не подлежит никакой компенсации, ведь это тот самый народ, для которого люди его поколения хотели строить государство, но не смогли его спасти. Это поразительно, это большая трагедия.

Э. М.: Но чтобы смягчить немного этот Ваш тезис, я вспомнил ещё одну майсу про еврея – кузнеца, у которого в 28 лет была хорошая семья, хорошая работа и все его любили, но он очень хотел посмотреть белый свет. Вот он пошёл подальше от этой семьи, но чтобы не сбиться с пути, каждый раз ложился головой на восток. И вот шёл год, шел два. И однажды ночью он перепутал и лёг головой на запад. И вот шёл ещё два года, и вдруг увидел такое же село, ко-

торое он оставил, ту же женщину, которую покинул, всё такое же увидел, ему так стало хорошо. Год живёт, два и каждый обычный день, садится на завалинку и начинает вспоминать свою прошлую семью – как он раньше хорошо жил, то есть в этом отношении двойная судьба...

А. Я.: То, что он мне сказал, это он. Реальные израильяне так не живут, они живут обычной жизнью, своя жизнь своё берёт, ему уже было 90 лет.

Э. М.: А вот вопрос действительно на засыпку. П. Л. Каушанский уехал в Германию, он говорил, что он «ашкеназим, Германия его Родина. А Израиль, это прародина». Как бы Вы отнеслись к этому тезису?

А. Я.: Восточно-европейские евреи традиционно говорили на идише. Это двойная диаспора, по сути, потому что это язык предыдущей диаспоры, но насколько я понимаю, никто из них не жил в сознании своей связи с Германией. Что такое нарратив? Это миф не в том смысле, что это выдумка, а в том, что из всех фактов мы всегда выбираем что-то и строим некий ряд. Иногда они приукрашиваются, но главное, это что они выбираются.

Э. М.: Тогда это конструктивизм.

А. Я.: Да, но материал этой конструкции на чём-то держится, иначе никак. Я не отрицаю элемента конструкции, но в чём его нет? Семья – это не конструкция? Это не произвольная конструкция, но если она произвольная, то из неё ничего не получается, если она недостаточно аутентичная, тогда она не получается. Она выдерживает испытания времени, когда она построена, но понятно, что конечно, построить такую цепочку, она построена, потому, что эти элементы говорят, они для людей имеют силу притягательную. Конечно, можно построить такую цепочку, чтобы была ровной. То же самое у сефардов, потомков евреев изгнанных из Испании. Ведь ладино это тоже испанский язык, на котором говорят вне Испании, это староиспанский язык. У меня была знакомая в Израиле, которая сефардка, которая была из Болгарии, которая говорила на ладино, и она мне говорила, что когда говорила во время поездки в Испанию на этом ладино, то ей говорили, что это испанский времён Сервантеса. И я думаю, что как раз у сефардов эмоциональное отношение к Испании, это конечно обида, их изгнали оттуда, но есть и эмоциональная связь. Я не думаю, что Германия была частью реальной памяти восточно-европейского еврейства, а у сефардов это было в отношении Испании. Поэтому, если бы возникло сефардское движение ре-

патриации в Испанию, а у Испанского правительства есть закон о возвращении сефардов, готовы давать гражданство. Если бы возникло сефардское движение, возвращение евреев на свою историческую родину в Испанию, у них язык, у них история... Но не возникло, да, а если бы возникло, значит, возникло бы. Теперь в отношении Германии. По-моему, это очень искусственно, насколько я понимаю, не было мифа Германии во все эти времена.

Э. М.: Они все там жили просто и всегда могли туда вернуться.

А. Я.: Германию уважали. Поэтому я думаю не случайно такого не было, в Испании не прошло, но если кто-то сегодня, хочет предложить такую интерпретацию ашкеназийской истории, то я не могу сказать что это нелегитимно, я просто подозреваю, что это все не очень серьезно, а впрочем, это законы свободного рынка, законы идентичности, это тоже свободный рынок. Конечно, в рамках государства это регламентируемый свободный рынок. Национальное государство, разумеется, влияет на этот рынок, но даже такое сильное государство как советское, не может навязать национальный нарратив, не может отнять его у тех, кто его хочет сохранить и не может навязать его тем, кто его не принимает. В конце концов, это перманентный референдум. И он продолжается, и по результату этого плебсита сионизм вполне состоялся.

Э. М.: Благодарю Вас за это интервью, большое спасибо, что Вы приехали, мы с удовольствием слушали Ваши лекции, даже для себя я открыл истину, которая меня опечалила, по поводу судьбы еврейского народа.

А. Я.: Это да, это вот высказывание, я, знаете, не слышу ничего такого, ни от кого никогда в Израиле, но я подозреваю, если он это сказал, другие об этом тоже думают, особенно люди его поколения. В моем поколении этого, разумеется, нет, но ведь есть уже несколько поколений израильтян. Государство Израиль существует 70 лет, это уже не шутка. Даже независимая Украина уже не такая молодая страна.

Э. М.: Да, в Украине уже поколение выросло.

А. Я.: Но я надеюсь, что всё пойдёт в лучшую сторону.

Э. М.: Я работаю с этим поколением, никаких перемен не вижу, за исключением сбежать, то есть 40 тысяч студентов сейчас учатся только в одной Польше и только от 5 до 10% при опросе собираются возвращаться в Украину.

А. Я.: Сегодня в Израиле некоторые говорят: утечка мозгов – это урон, но это потенциально и плюс, потому что в Израиль многие

ведь вернулись, приобретя весь потенциал, который они накопили там. Израильский хайтэк работает на это тоже, чтобы люди, которые имели карьеру на Западе, теперь были в Тель-Авиве. Поэтому они потеряны, но не навсегда, это потенциальный урон, но не обязательный.

Э. М.: Но ни Билл, ни Цукерберг не собираются возвращаться в Израиль.

А. Я.: Я говорю об израильянах, которые уехали, а они не были в Израиле. А среди простых евреев многие уехали, приобрели опыт и на каком-то этапе вернулись, и это уже положительный капитал. Я помню, раньше отношение израильян к уехавшим было отрицательное, теперь уже нет. Государство понимает, что соотечественники за рубежом – это капитал.

Э. М.: Но они уезжают не как евреи, а как граждане государства Израиль. Это ещё одна проблема, о которой стоило бы поговорить. Это те проблемы, которые складываются между народным еврейством и государством Израиль. В частности, между американскими евреями.

А. Я.: Сегодня есть такая тенденция, не положительная.

Э. М.: Потому что часть из них это осуждает.

А. Я.: У части американских евреев происходит ослабление еврейской идентичности – не обязательно полная ассимиляция. Но подавляющее большинство не идут ни в какой антисионизм. Есть сильная оппозиция нынешнему Израильскому правительству, к тому же оно сейчас связано с Трампом, а для них это нечистая сила. Для них Трамп – конец света. У него лично нет никакого антисемитизма. Но либеральные американские евреи, которых большинство, чувствуют, что его избрание и его риторика ободряют самых махровых крайне правых антисемитов. Тут парадокс. В свое время, такой человек, правый националист, должен был быть антисемитом. У него дочка не просто вышла замуж, а приняла иудаизм. Тут есть парадоксы. Американские либералы не любят Нетаньяху за его политику и за то, что Трамп его лучший друг. Я надеюсь, что такого разрыва не будет.

Э. М.: Американское еврейское лобби поддерживает Израиль в Конгрессе. А американский народ?

А. Я.: Поддерживают, но из тех, у кого есть мнение. Определенное большинство поддерживает Израиль. Это факт.

Э. М.: Среди американских евреев есть опросы по поводу того, как они относятся к Израилю?

А. Я.: Есть опросы. В большинстве положительно относятся к Израилю, но критически к правительству. И на каком-то этапе это может повлиять одно на другое. На вопрос «Является ли Израиль важной составляющей вашей еврейской идентичности?» – 70% говорят – «да». Есть еще и ультраортодоксы, правда, их сравнительно мало. Большинство из них сегодня принимают Израиль.

Е. П.: Большое Вам спасибо за такое обстоятельное и искреннее интервью! Как Вы могли заметить, наши вопросы затрагивали проблематику Вашего одесского спецкурса. Мы как бы подытожили то, что слышали на лекциях, уточнив и разлив целый ряд тем. И еще раз убедились в актуальности как Ваших исследований и размышлений, так и нашего университетского факультатива по современной иудаике и израилеведению, в рамках которого мы могли с ними познакомиться. Как видите, у нас обнаружилось много общих интересов и тем, которые можно бесконечно углублять. И мы очень заинтересованы в продолжении нашего сотрудничества.

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ОБЩИНЫ ИЗРАИЛЯ: МОДЕЛЬ «ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ ВИТАЛЬНОСТИ»

Введение

Прошло более четверти века с момента начала «большой алии» – массовой волны иммиграции советских евреев и членов их семей в Израиль. Она существенным образом повлияла на внутреннюю и внешнюю политику Государства Израиль, а также стран исхода и, в целом, международные экономические и культурные связи. С тех пор, «русские» являются предметом пристального внимания ученых, как в самом Израиле, так и за его пределами, а попытки выделить особенности и оценить перспективы развития русскоязычной общины Израиля предпринимаются с заметной частотой.

Среди исследований, посвящённых различным аспектам этой проблемы, следует отметить труды таких исследователей, как Лариса Найдич, Марина Низник, Лариса Ременник, Евгений Тартаковский, Теодор Фридгут и Владимир (Зеэв) Ханин. Работы, так или иначе, затрагивающие этот вопрос, представляются достаточно основательными, часто оперирующими внушительным массивом фактических данных, хоть и разнородных, а их выводы вполне обоснованными и внутренне непротиворечивыми, однако, вместе с тем, достаточно далёкими от применения универсальной модели, активно предлагаемой и используемой как социолингвистикой, так и этносоциологией.

Для выделения особенностей и дальнейшей оценки перспектив развития русскоязычной общины Израиля, применим модель «этнолингвистической витальности», предложенную ещё в конце 1970-х гг. учеными Говардом Джайлсом, Ричардом Борхесом и Дональдом Тейлором. Несмотря на критику в свой адрес, порой справедливую, классическая модель хорошо зарекомендовала себя при изучении этнокультурных групп, базовым элементом которых является язык. Она утверждает, что чем большей жизнеспособностью обладают этнолингвистические группы, тем успешней они борются за сохранение своей коллективной идентичности, а также поддерживают функционирование своего родного языка в различных общественных сферах. В противоположность этому, этнолингвистические группы облада-

ющие малой жизнеспособностью со временем утрачивают, как свою уникальную коллективную идентичность, так и свой родной язык.

Модель «этнолингвистической витальности»

Модель оперирует тремя группами факторов, а именно: демографических, статусных и институциональной поддержки, существенным образом влияющих на жизнеспособность этнокультурных групп в многоязычном обществе.

Демографические факторы включают в себя: абсолютное и относительное число носителей определенного языка и культуры в стране, показатели рождаемости и смертности, иммиграции и эмиграции, наблюдаемые в данной общине, распространённость смешанных браков и практики их заключения с представителями других этнолингвистических групп, а также традицию проживания соответствующей общины на данной территории, наконец, абсолютную и относительную концентрацию этнолингвистической группы на локальном уровне.

Под статусными факторами будем понимать экономический статус этнолингвистической группы, её социальный статус, а также социоисторический статус и символический статус языка внутри общины и вне её пределов.

Экономический статус является одним из важнейших факторов жизнеспособности этнолингвистической группы, и определяется степенью контроля, которая она осуществляет над местной экономикой, а также над собственной экономической жизнью.

Социальный статус тесно связан с экономическим статусом и является, вероятно, столь же мощным фактором, определяемым уровнем уважения, которое этнолингвистическая группа к себе испытывает (часто эта оценка близка к той, которую дают ей другие группы).

Социоисторический статус определяется историческим нарративом, лежащим в его основе. Исторические примеры борьбы, в качестве коллективных субъектов, могут быть использованы как мобилизующие символы, способные вдохновлять и объединять членов этнолингвистической группы. Для некоторых групп, прошлое предлагает сразу несколько мобилизующих символов, в то время как для других, прошлое может предложить только демобилизующие символы, настраивающие забыть или скрыть свою языковую самобытность.

Статус языка, на котором говорит этнолингвистическая группа, определяется престижем как внутри, так и вне границ языковой сети общества: преимущества одного могут быть уравновешены недо-

статками другого. Однако меньшинство, чей язык является более престижным в мире, чем у доминирующей группы в стране, будет обладать большей жизнеспособностью, чем меньшинство, чей язык менее престижен.

Еще один набор факторов, которые значительно влияют на жизнеспособность языка и общины, относится к институциональной поддержке оказываемой им. Во многом, будущее этнолингвистической группы определяется тем, насколько её язык и члены, официально и неофициально (в качестве групп давления), представлены в различных учреждениях страны. Эти домены использования включают средства массовой информации, национальный парламент, государственные ведомства и службы, а также вооружённые силы и религиозные учреждения. Кроме того, большое значение имеет использование соответствующего языка на рынке труда и для продвижения по службе, как в государственном секторе, так и в частном секторе экономики. Однако решающее влияние на жизнеспособность этнолингвистической группы оказывает степень представленности её языка и членов в системе начального, среднего и высшего образования ¹.

Демографические факторы

Формирование русскоязычной общины Израиля стало возможным в результате современных миграционных процессов. Поначалу «русское» происхождение идентифицировалось с магистральным течением израильского общества, но в последние десятилетия репатрианты из СССР/СНГ выступают как крупнейшая, после «коренных израильтян», субэтническая группа, обладающая собственным культурным багажом, системой социально-экономических ценностей и политико-идеологических ориентаций ².

Так, по данным социологического опроса, проведённого в мае 2015 г. по заказу Института изучения русского Израиля, 81% выходцев из бывшего Союза, так или иначе, причисляют себя к особой русско-израильской общности, в то время как даже несколько больше – 83% – уверены в её существовании ³. И хотя эта суб-

¹ Giles H., Bourhis R. Y., Taylor D. M. Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. *Language, Ethnicity and Inter-group Relations*. New York: Academic Press, 1977. С. 307–343.

² Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 7–10.

³ Денкер Я. Результаты опроса: вот кто мы такие [электронный ресурс]. *IzRus* – 29.05.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-05-29/27826.html>

культура далеко не однородна и не охватывает всех иммигрантов из СССР/СНГ, часть которых оказалась вне её рамок, само наличие автономной «русской» общины способствует осознанию русскоязычными репатриантами своего общественного веса и, как результат, более эффективному продвижению ими собственных секторальных интересов¹. При этом, разнообразие «русской» иммиграции в Израиль, в немалой степени, определяется обстоятельствами отъезда «русских» из СССР/СНГ, также как и условиями их въезда в Израиль, имевшими в разные исторические периоды свои особенности².

Еврейское население довоенной Палестины, несмотря на свои преимущественно восточноевропейские корни, в значительной мере, интегрировалось в единый идейно-политический организм, ставший творцом большинства израильских социальных и цивилизационных кодов, равно как и оригинальной ивритской культуры, призванной «сплавить» всё многообразие еврейских диаспор страны³.

То же произошло с первой (1955–1967 гг.) и частично со второй (1968–1989 гг.) массовыми волнами эмиграции из СССР в период после II мировой войны, что вполне закономерно, исходя из анализа трёх ключевых факторов: количества, качества и интенсивности «русской» иммиграции в Израиль⁴. В течение более 30 лет в Израиль прибыло всего около 200 тысяч советских евреев, преимущественно «западников» и «традиционалистов», ориентированных на скорейшую интеграцию в израильское общество, а также овладение ивритом и усвоение, созданной на его основе, доминирующей культуры. Таким образом, нормой тех лет был отход новых репатриантов от своих «русских» корней, сопряжён-

¹ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 46.

² Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 66–68.

³ Карасова Т. А. Политическая история Израиля: Блок Ликуд: прошлое и настоящее. М.: Наталис: Ин-т востоковедения РАН, 2009. С. 275; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 7–10.

⁴ Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 68–69.

ный с достаточно интенсивной «израилизацией», или, иначе говоря, ассимиляцией¹.

Ситуация изменилась с началом третьей, самой массовой и интенсивной волны иммиграции советских евреев и членов их семей в Израиль, преимущественно из внутренних районов СССР, и, прежде всего, больших и малых городов России и Украины². Всего за четверть века, в результате так называемой «большой алии», начавшейся осенью 1989 г., в Израиль прибыло более 1 миллиона человек, что с учётом рождаемости, смертности и эмиграции из страны означает на сегодняшний день порядка того же миллиона новых жителей³. Причём только с октября 1989 г. по декабрь 1992 г. в Израиль репатриировалось около 400 тысяч бывших советских граждан, очевидно в наибольшей степени повлиявших на формирование самостоятельной «русской» политики⁴.

В короткий срок «русскоязычных иммигрантов оказалось слишком много, чтобы полностью абсорбироваться в Израиле», тем более что «принимающее общество» уже практически отказалось от некогда доминировавшей в нём идеологии «плавильного котла» в пользу мультикультурализма, а израильское правительство с недавних пор стало руководствоваться принципами «минимального государства», в том числе в вопросе адаптации иммигрантов⁵.

¹ Карасова Т. А. Политическая история Израиля: Блок Ликуд: прошлое и настоящее. М.: Наталис: Ин-т востоковедения РАН, 2009. С. 275; Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 68–69.

² Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 69–71.

³ Ханин В. «Эмигранты», «сепаратисты» и «почвенники»: к новому витку дискуссии о роли русско-еврейской общины в Израиле [электронный ресурс]. *Институт Ближнего Востока* – 11.10.2010. URL: <http://www.iimes.ru/?p=11487>; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 7.

⁴ Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 69–72; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 11–14.

⁵ Русский язык в Израиле – при смерти или всё ещё жив? [электронный ресурс]. *Русский мир* – 08.09.2008. URL: <http://www.russkiymir.ru/publications/85022/>; Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 69.

На смену ранее принятой практики прямого участия государства в решении основных жилищных, профессиональных и культурно-интеграционных проблем репатриантов пришла политика «прямой абсорбции». Новая политика подразумевала почти немедленный выход репатриантов на свободные рынки труда и жилья, параллельно с получением ими доступа к «корзине» финансовых и интеграционных услуг, которыми те могли бы пользоваться по своему усмотрению ¹.

Однако не только внешняя конъюнктура и количественные показатели «большой алии» способствовали кристаллизации русскоязычной общины Израиля, существенным образом на это повлияли и её качественные характеристики ².

Ввиду относительной либеральности израильского «Закона о возвращении», не налагающего на репатриантов, помимо прочего, никаких возрастных ограничений, в начале 1990-х годов в Израиле «была воспроизведена возрастная структура бывшего советского еврейства с преобладанием иммигрантов среднего и пожилого возраста», чей интеграционный потенциал был значительно слабее, а стремление сохранить прежнюю этнокультурную идентичность, напротив, существенно выше ³.

«Новые репатрианты» сохранили высокий уровень образования и культуры, характерный для предыдущих волн «русской» иммиграции, но, в силу, прежде всего, чрезвычайно высокого процента этнически смешанных браков в их среде и практически полной утраты ими связи с иудаизмом, самосознание новоприбывших представлялось значительно менее еврейским ⁴. Более трети из них не являлись «потомственными» евреями с точки зрения ортодоксального раввина, (а значит и Государства Израиль), или же вообще не имели никаких еврейских корней ⁵. В то же время, более 90% из них были

¹ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 25.

² Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 69–71.

³ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 427.

⁴ Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 69–71.

⁵ Hartman D. The Tribes of Israel: Jewish Identities in the Jewish State. *HAVRUTA – A Journal of Jewish Conversation*. 2008. № 2. С. 24–25.

людьми светскими, причём, в отличие от большинства израильтян, понимающими еврейство сугубо как этнонациональную общность или своего рода культурно-историческое явление, практически не включая религиозный компонент в своё определение еврейства ¹.

Иммигранты из СССР/СНГ, в большинстве своём, не были ни убеждёнными сионистами, ни традиционными евреями – решение о репатриации в Израиль принималось ими, главным образом, по прагматическим, а не идеологическим соображениям ². Притягивающие их в Израиль факторы были существенно слабее факторов выталкивающих их из СССР/СНГ: многие из них, спасаясь от системного кризиса на родине, стремились переселиться в Соединённые Штаты, однако, с началом «большой алии» американское правительство перестало предоставлять статус беженца советским евреям и перебраться в США они могли теперь только на общих основаниях ³.

В этом смысле, психологический настрой предыдущих волн послевоенной «русской» иммиграции в Израиль был совершенно иным. Тем не менее, приём миллиона новых русскоязычных репатриантов и созданная ими социально-культурная среда стали фактором своего рода «обратной русификации», затронувшей некоторую часть старожилов. В итоге, по примерным оценкам, порядка 35–40 тысяч представителей «алии 70-х годов» по факту являются сегодня частью русскоязычной общины страны. Хотя, в большинстве своём, они лучше социально и экономически интегрированы в израильское общество и не считают себя «русскими», при определённых условиях они поддерживают созданные «русскими» общинные институты и одобряют их культурные и политические инициативы ⁴. Тем более что именно прибывшие в Израиль в составе второй волны послево-

¹ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израйля. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 427; Фридгуд Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 79.

² Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израйля. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 428; Niznik Marina. Searching for a New Identity: The Acculturation of Russian-born Adolescents in Israel. *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Somerville, MA: Cascadilla Press, 2005. С. 1703.

³ Фридгуд Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 71.

⁴ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 9–10.

енной «русской» иммиграции общественные деятели приняли на себя общинное лидерство, необходимое для ведения диалога с израильским культурным и политическим истеблишментом¹.

Для русскоязычной общины страны характерна определённая территориальная локализация, являющаяся важнейшим условием формирования и сохранения в израильском обществе «русской» субкультуры. Так, существенная часть «новых репатриантов» сконцентрирована в сравнительно немногих израильских городах, где они представлены достаточно крупными по численности общинами (от 40 тысяч до более 60 тысяч человек). «Русские» составляют более пятой части населения в 30 городах, включая такие города как Ашдод, Бат-Ям, Ашкелон, Кирьят-Ям, Арад, Маалот-Таршиха, Сдерот и Каצרин, где их доля в населении превышает треть, и Нацрат-Илит и Ариэль, где русскоязычных жителей уже более 40%. Причём репатрианты из бывшего СССР не просто предпочитают селиться в определённых городах, но и проживать в определённых кварталах и микрорайонах этих населённых пунктов. Высокая концентрация «русских», в свою очередь, создаёт психологически комфортные условия для сохранения и воспроизводства привычных для «новых репатриантов» социальных стандартов поведения. Более того, согласно исследованию, проведённому в 2008 г. по заказу Израильского центра местной власти, главным критерием выбора репатриантами из бывшего СССР конкретного места жительства в стране была и часто остаётся «близость к родственникам и друзьям».

Примечательно, что, согласно другому исследованию, проведённому в 2006 г. по инициативе «Джойнт-Израэль», желание проживать в «иммигрантских районах» даже более выражено у «русской» молодёжи 18–29 лет, чем у их соотечественников из старших возрастных категорий, что во многом связано с характером и эффективностью функционирования внутриобщинных социальных сетей. Как показывает исследование гражданской идентичности русскоязычных израильтян 2011 г., 71% «русской» молодёжи встречается «часто» или «очень часто» со своими друзьями – выходцами из бывшего СССР, против, соответственно, 58% лиц среднего возраста, 56% – продвинутого среднего возраста и 46% – старшего возраста. И это несмотря на то, что, согласно тому же исследованию, лишь у 57% русскоязычных израильтян 18–29 лет не менее четырёх из пяти

¹ Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 69–72.

наиболее близких друзей – выходцы из бывшего СССР, в то время как это же справедливо для 70% 30–44-летних, 85% 45–60-летних и 83% лиц старше 60 лет ¹.

Что касается романтических или, тем более, семейных отношений выходящих за пределы «русской» общины, то они остаются нечастыми даже в молодёжной среде, резко снижаясь и достигая минимума в старшей возрастной группе ². При этом, что важно, даже представители так называемого «полуторного поколения» иммигрантов из бывшего Советского союза, прибывшие в Израиль в возрасте до 13 лет и активно вовлечённые в социальные связи с представителями других этнокультурных групп израильского общества, в качестве возможных партнёров видят, прежде всего, членов своей общины ³.

Таким образом, значительное число носителей русского языка и культуры, как абсолютное, так и относительное, в Израиле и, в частности, в еврейском секторе, очевидная девиантность практики заключения браков с представителями других общин, высокая, в абсолютных и относительных величинах, концентрация «русских» в определённых районах Израиля, а именно на его географической периферии, – всё это, в той или иной мере, способствует сохранению «новыми репатриантами» собственной коллективной идентичности. В свою очередь, низкие показатели рождаемости и высокие – смертности, существенно снизившиеся показатели иммиграции и сохраняющиеся высокими – эмиграции, наблюдаемые у «новых репатриантов», прежде всего, относительно других этнокультурных групп израильского общества, неукоренённость в местной почве «русских», то есть советских и постсоветских евреев и членов их семей, – напротив, снижают в Израиле жизнеспособность русского языка и базирующейся на нём культуры.

¹ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С.23–28.

² Всего шесть процентов русских готовы жить с израильтянами [электронный ресурс]. *Интересные новости* – 28.12.2004. URL: <http://www.lenta.co.il/page/20041228011428> ; Найдич Лариса. Новая алия сохраняет русский [электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2005. № 2(23). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy>

³ Всего шесть процентов русских готовы жить с израильтянами [электронный ресурс]. *Интересные новости* – 28.12.2004. URL: <http://www.lenta.co.il/page/20041228011428> ; Niznik Marina. Searching for a New Identity: The Acculturation of Russian-born Adolescents in Israel. *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Somerville, MA: Cascadilla Press, 2005. С. 1704, 1717.

Статусные факторы

Начало «большой алии» совпало с переходом Израиля от индустриального к постиндустриальному обществу, что имело как свои позитивные, так и негативные стороны¹. Главный плюс заключался в росте национальной экономики и уровня жизни граждан, чем могли воспользоваться и «новые репатрианты», в частности, в качестве потребителей товаров и услуг². Главный минус – в относительной самодостаточности Израиля в обеспечении национальной экономики специалистами³.

Уже в начале 90-х годов произошло перенасыщение израильского рынка квалифицированной рабочей силы. Только за первые 2–3 года «большой алии» в Израиль прибыло гораздо больше бывших советских инженеров, врачей, музыкантов и прочих специалистов, чем было на тот момент их израильских коллег, и чем мог в принципе «переварить» местный рынок рабочей силы⁴. В этом смысле, второй волне послевоенной иммиграции из СССР повезло значительно больше – возможности трудоустройства специалистов в те годы были существенно более благоприятными⁵.

«Таким образом, квалифицированные специалисты оказались в избытке, и многим репатриантам вскоре пришлось оставить надежду восстановить свой прежний [профессиональный] статус. Усугубляло положение то, что им обычно не хватало технических и социальных навыков, необходимых на израильском рынке [рабочей силы] (владение английским языком и компьютером, умение «продать себя» в конкуренции с другими); им с трудом давались даже подготовка и рассылка профессиональных резюме на иврите. Хотя репатрианты активно участвовали в программах переквалификации и посещали государственные языковые курсы, это помогло лишь немногим – молодым и наиболее динамичным. В результате значительная

¹ Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 267.

² Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 267; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 72–73.

³ Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 267.

⁴ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 430.

⁵ Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 267.

часть привезённого репатриантами профессионального потенциала осталась невостребованной. В этом смысле массовая иммиграция из СССР/СНГ озаменовалась «утечкой мозгов», оказавшихся в Израиле лишними, бесполезными»¹.

Профессиональная адаптация других категорий «новых репатриантов» также не стала слишком успешной². «Новые репатрианты» остались недовольны низким финансированием своей абсорбции, что заставило многих из них уже на начальном этапе интеграции в израильское общество почувствовать себя неожиданными и маложеланными гостями в стране. Получаемых ими от государства средств было явно недостаточно для того, чтобы обеспечить на первых порах хотя бы минимальные материальные потребности. В результате, многие русскоязычные были вынуждены выйти на израильский рынок труда непозволительно рано – через несколько недель, а то и дней после приезда в страну. В этом случае, они, как правило, прекращали интенсивное изучение иврита (преподавание которого в ульпанах и так оставляет желать лучшего) и не могли претендовать на высокооплачиваемую работу, требующую хорошего знания языка³. В особенности это касается сферы простого умственного труда, где умение быстро и грамотно писать на иврите – одно из основных профессиональных требований⁴. С годами многие «русские» относительно неплохо освоили разговорный иврит, однако, по-прежнему с трудом читают и пишут⁵. В том числе и поэтому им до сих пор крайне тяжело конкурировать на этом «поле» со старожилами⁶.

В результате, несмотря на то, что около 60% «русских», прибывших в Израиль в 90-е годы, имели высшее образование и профессиональный опыт за плечами, по приезду в страну большинству из

¹ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 431.

² Там же. С. 430

³ Тартаковский Евгений. Социально-психологический анализ иммиграционной политики Израиля и её влияние на абсорбцию последней Алии из СНГ. *Диаспоры*. 2008. № 1. С. 265–266, 269.

⁴ Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 316.

⁵ Тартаковский Евгений. Социально-психологический анализ иммиграционной политики Израиля и её влияние на абсорбцию последней Алии из СНГ. *Диаспоры*. 2008. № 1. С. 267.

⁶ Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. С. 316.

них пришлось зарабатывать себе на жизнь полуквалифицированным или неквалифицированным трудом, часто в сфере обслуживания¹. И хотя постепенно экономические показатели новоприбывших и старожилов выравниваются (в частности, по таким показателям как уровень безработицы и средняя заработная плата), объективно, а главное, по мнению основной массы русскоязычных израильтян, им до сих пор приходится выполнять работу, несопоставимую с их знаниями и опытом².

Русский язык и базирующаяся на нём русско-советская культура являются важнейшим общинно-образующим фактором для репатриантов из СССР/СНГ. Русский язык по-прежнему, в той или иной мере, объединяет абсолютное большинство выходцев из бывшего СССР, приехавших в Израиль из разных по своему развитию и укладу регионов огромной страны³. Не только ашкеназов, но и горских, грузинских и среднеазиатских евреев, со временем, однако, всё меньше идентифицирующих себя с «русской» общиной Израиля, и всё больше – с другими общинами «восточных» евреев⁴.

На территории практически всего Советского союза большинство горожан, квалифицированных специалистов и государственных служащих использовали при повседневном бытовом и профессиональном общении преимущественно русский язык. К этим категориям лиц в основном и принадлежали евреи СССР, 95% которых, по результатам последней советской переписи 1989 г., назвали родным языком русский. Более того, весомая часть еврейства СССР принимала самое активное участие в создании русско-советской культуры. В качестве музыкантов, писателей, поэтов, публицистов, драматургов и актёров они прочно соединяли еврейство с русской культурной

¹ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 430–431.

² Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 431; Тартаковский Евгений. Социально-психологический анализ иммиграционной политики Израиля и её влияние на абсорбцию последней Алии из СНГ. *Диаспоры*. 2008. № 1. С. 270–271.

³ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 428.

⁴ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 428; Русский переулоч на израильской улице [электронный ресурс]. *Хадашот* – 2014. № 12(211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/ruskiy-pereulok-na-izrailskoy-ulice>

традицией¹. Как признают авторы концепции «Русского Израиля», представляющей из себя своего рода манифест «полуторного поколения» русскоязычных израильтян: «Богатейшая культура [«русского» еврейства] ... окончательно оформилась под воздействием культуры последних десятилетий Советского Союза, в создании которой евреи сыграли особенно яркую роль»².

Что касается молодых иммигрантов, сравнительно недавно прибывших в страну, и «полуторного поколения» русскоязычных израильтян, репатриировавшихся в дошкольном и раннем школьном возрасте, лишь очень немногие из них достаточно хорошо владеют нормативным русским языком. Помимо продолжительности проживания в Израиле, на их языковую компетенцию влияет множество факторов, включая страну исхода и степень приобщения к различным аспектам русской культуры. Так, многие молодые репатрианты прибыли в Израиль из Украины, где после обретения государственной независимости, преподавание русского языка и литературы в системе просвещения неуклонно сокращается. Таким образом, для большинства из них, русский язык уже не является родным в полном смысле этого слова³. В то же время, значительная часть репатриантской молодёжи по-прежнему признаёт русский язык частью своего культурного наследия⁴.

Наряду с английским и французским, русский язык имеет международное значение в области науки, культуры, бизнеса и коммуникации, тем не менее, в самом Израиле его статус, формальный и фактический, куда скромнее⁵. Согласно данным Центрального статистического бюро, опубликованным в январе 2013 г., русский язык считают родным 15% граждан Израиля старше 20 лет. Это несколько меньше числа тех, кто считает родным иврит (49%), и практически

¹ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 428.

² Концепция «Русского Израиля» [электронный ресурс]. *IzRus* – 19.06.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-06-19/28019.html>

³ Русский язык в Израиле – при смерти или всё ещё жив? [электронный ресурс]. *Русский мир* – 08.09.2008. URL: <http://www.ruskiymir.ru/publications/85022/>

⁴ Денкер Я. Результаты опроса: вот кто мы такие [электронный ресурс]. *IzRus* – 29.05.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-05-29/27826.html>

⁵ Прибегин И. С. Статус иврита и арабского языка в современном Израиле: сравнительный анализ. *Вісник Одеського національного університету*. 2014. Т. 19. Вип. 1(20) (Соціологія, політологія). С. 118–123; Giles H., Bourhis R. Y., Taylor D. M. Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. *Language, Ethnicity and Inter-group Relations*. New York: Academic Press, 1977. С. 311–312.

столько же, сколько тех, кто считает родным арабский (18%)¹. Тем не менее, официального статуса русский язык в Израиле, в отличие от иврита и арабского, не имеет². И хотя депутатами Кнессета неоднократно вносилось предложение признать русский язык «производственным», наряду с английским и арабским, эти попытки ожидаемо провалились, поскольку утверждение иврита в качестве единого и единственно легитимного еврейского языка страны составляет основу сионистской идеологии³. И всё же, «русская» община Израиля, время от времени, громко заявляет о своём несогласии с односторонностью такого подхода, фактически ставя под вопрос сам принцип ивритского монолингвизма. Она не отвергает иврит и базирующуюся на нём культуру, но вместе с тем стремится к признанию собственных культурных и языковых прав⁴.

Таким образом, относительно низкие экономический и социальный статусы «русской» общины Израиля, а также достаточно скромный статус русского языка на национальном уровне, – оказывают деморализующий эффект на группу и не способствуют её сохранению в будущем. В свою очередь, основательность социоисторического статуса «русских» и по-прежнему высокий статус русского языка в мире, – напротив, повышают шансы русского языка и базирующейся на нём культуры на дальнейшее устойчивое развитие в Израиле.

Факторы институциональной поддержки

На различных этапах истории Государства Израиль языковая идеология оказывала неодинаковое влияние на языковую практику общества, однако, определение и восприятие Израилем в качестве однонационального еврейского государства неизменно выражалось в его моноязычной идеологии, характеризующейся, помимо прочего, ин-

¹ Druckman Yaron CBS: 27% of Israelis struggle with Hebrew [электронный ресурс]. *Ynetnews* – 01.21.2013. URL: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4335235,00.html>

² Иврит не выучен, русскому поднимут статус [электронный ресурс]. *IzRus* – 12.07.2008. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2008-07-12/1282.html>

³ Иврит не выучен, русскому поднимут статус [электронный ресурс]. *IzRus* – 12.07.2008. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2008-07-12/1282.html> ; Найдич Лариса. Новая алия сохраняет русский [электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2005. № 2(23). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy> ; Хеймец Нина, Шуламит Копелиович, Алек Д. Эпштейн. Языковая политика и дилеммы идентичности в Израиле. *Общество и политика современного Израиля*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2002. С. 54.

⁴ Хеймец Нина, Шуламит Копелиович, Алек Д. Эпштейн. Языковая политика и дилеммы идентичности в Израиле. *Общество и политика современного Израиля*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2002. С. 62–63.

ституциональным пренебрежением к мультикультурной реальности. В то время как Израиль является исторически и фактически полиязычным государством, прочность одноязычной идеологии, используемой для ревитализации иврита, ведёт к существенному сужению сфер применения других языков, в том числе русского. Эта одноязычная идеология предполагает использование одного языка – иврита во всех сферах жизни общества, и, конечно, исключает предоставление соответствующего статуса любому другому языку, включая русский¹. В этом свете, определённая «терпимость» ответственных за абсорбцию организаций в отношении использования «новыми репатриантами» русского языка при общении с государственными инстанциями, в трудовых отношениях и средствах массовой информации, выглядит, безусловно, временным послаблением².

Как показало уже упомянутое исследование 2011 г., тех, кто на работе использует исключительно или в основном язык страны исхода, 5,2% и 10,1%, причём в возрастной категории 18–29 лет таких всего 1,8% и 3,6% соответственно³. К тому же, не будет слишком смело предположить, что значительное число респондентов, ответивших таким образом, занято в общинной инфраструктуре, обслуживающей преимущественно тех же репатриантов из бывшего СССР⁴. Для сравнения, во внутрисемейном общении наблюдается почти зеркальная ситуация: дома разговаривают на иврите или в основном на иврите 2,6% и 9,6% «русских», правда среди репатриантской молодёжи таких уже больше – соответственно 5,7% и 20%⁵.

¹ Прибегин И. С. Статус иврита и арабского языка в современном Израиле: сравнительный анализ. *Вісник Одеського національного університету*. 2014. Т. 19. Вип. 1(20) (Соціологія, політологія). С. 118–123.

² Прибегин И. С. Статус иврита и арабского языка в современном Израиле: сравнительный анализ. *Вісник Одеського національного університету*. 2014. Т. 19. Вип. 1(20) (Соціологія, політологія). С. 118–123; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 19–31.

³ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 28–29.

⁴ Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 433; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 28–29.

⁵ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 28–29.

Если верить опросу, проведённому по заказу Института изучения русского Израила, почти половина выходцев из бывшего СССР считает, что у «русских» имеются особые преграды на пути карьерного роста и профессиональной самореализации¹. Их амбиции упираются в пресловутый «стеклянный потолок», причём с этой проблемой чаще других сталкиваются, как на частных, так и, в особенности, на государственных предприятиях, репатрианты среднего и молодого возраста, наиболее активно вовлечённые в израильский рынок рабочей силы². В таких областях, как государственное управление, крупный корпоративный бизнес, академическая наука, национальные СМИ, куда не очень-то допускают чужаков, «новых репатриантов» по-прежнему крайне мало³. И хотя доля «русских» в госструктурах на сегодняшний день составляет около 10% (что не намного меньше их доли в населении страны), вне сферы медицины и администрации их процент чрезвычайно низок. Так, русскоязычных инженеров в госструктурах не более 4,1%, социальных работников – не более 0,9%, экономистов – не более 0,4%, а юристов – и вовсе не более 0,2%⁴.

Распространённое мнение гласит, что в Израиле, «если вы «русский», ... ваше продвижение по карьерной лестнице может остановиться в самый неожиданный момент, ... даже если вы ни слова не говорите по-русски, но что-либо в вашей внешности или имени выдаёт «русские» корни»⁵. В особенности, когда речь идёт о сферах в известной мере контролируемых «постсоциалистическим» истеблишментом «Первого Израила»⁶. Поэтому, не тратя ресурсы на пробивание «стеклянного потолка», многие выходцы из бывшего СССР устремляются в те сферы, где можно с большим успехом применить свои таланты и энергию⁷.

¹ Денкер Я. Результаты опроса: вот кто мы такие [электронный ресурс]. *IzRus* – 29.05.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-05-29/27826.html>

² Быть «русским» в Израиле просто невыгодно [электронный ресурс]. *IzRus* – 12.06.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-06-12/27957.html>

³ Русский переулоч на израильской улице [электронный ресурс]. *Хадашот* – 2014. № 12(211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/russkiy-pereulok-na-izrailskoy-ulice>

⁴ Быть «русским» в Израиле просто невыгодно [электронный ресурс]. *IzRus* – 12.06.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-06-12/27957.html>

⁵ Там же.

⁶ Ханин Владимир (Зевэ). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 11.

⁷ Русский переулоч на израильской улице [электронный ресурс]. *Хадашот* – 2014. № 12(211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/russkiy-pereulok-na-izrailskoy-ulice>

В результате, «русские» израильтяне непропорционально широко заняты в немонополизированных и глобализированных секторах постиндустриальной экономики (таких как хай-тек), мелком и среднем бизнесе, системе открытого образования, альтернативных, особенно электронных СМИ¹. Непропорционально широко представлены они и в «новом поселенческом движении», реализующем идеал национально-религиозного лагеря, а также в израильской армии, особенно в её боевых частях². И хотя в военной верхушке «русских» пока нет, они вероятно там скоро появятся³. «В то же время в высших эшелонах власти, в первую очередь политической, они практически не представлены, ... а русские партии, парламентарии и члены правительства слабо влияют на ситуацию»⁴. Сохраняется непропорционально малое представительство русскоязычных израильтян практически на всех уровнях и во всех ветвях власти. Более того, за все годы пребывания «алии 90-х» на политической арене Израиля, «русским», по многим причинам, так и не удалось эффективно развить собственные институты политического лоббирования, даже несмотря на то, что «новые репатрианты» уже давно успели осознать свою потенциальную политическую силу и электоральную востребованность⁵.

В 1990–1997 годах в израильских государственных школах еврейского сектора действовала программа обучения русскому языку как родному (по желанию учащихся), однако с 1997–1998 учебного года русский язык в Израиле стал преподаваться как второй иностранный, составляя конкуренцию французскому и арабскому

¹ Русский переулук на израильской улице [электронный ресурс]. *Хадашот* – 2014. № 12(211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/russkiy-pereulok-na-izraileyskoy-ulice> ; Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 11.

² Чернин В. Ближневосточный фронт. Израильское поселенчество: история и современность. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим: Ин-т Ближнего Востока, 2010. с. 197–205, 224–227.

³ Русский переулук на израильской улице [электронный ресурс]. *Хадашот* – 2014. № 12(211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/russkiy-pereulok-na-izraileyskoy-ulice>

⁴ Сатановский Евгений. Русские евреи – варианты будущего [электронный ресурс]. *Евразийский еврейский конгресс* – 16.10.2009. URL: <http://eajc.org/page18/news14008.html>

⁵ Ханин Владимир (Зеэв). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. С. 48–77.

языкам, знание которых также важно для израильтян¹. В соответствии с «Новой языковой политикой», принятой Министерством просвещения в 1996 году, программа изучения русского языка как второго иностранного распространяется на учащихся средних и старших классов израильских государственных школ еврейского сектора². Обучение начинается в 7-ом и заканчивается в последнем, 12-ом, но иногда, при облегчённой программе, – даже раньше³. Неустойчивый статус русского языка в системе просвещения Израиля дополняется нестабильностью положения самих преподавателей: учителей русского языка последними принимают на работу и первыми сокращают⁴. Для изучения в Израиле русского языка есть и другие возможности, например, в системе физико-математических школ «Мофет», преподаватели которых, в большинстве своём, выходцы из бывшего Советского союза. Кроме того, в различных израильских городах, время от времени, возникают (и исчезают) всевозможные разговорные клубы и кружки, проводятся дополнительные школьные и внешкольные занятия по русскому языку и литературе и т.д.⁵

Таким образом, значительную поддержку «русским» в Израиле, на пути к полноценной интеграции, оказывают многочисленные общинные институты. Институциональная поддержка со стороны государственных и общественных институтов Израиля наиболее заметна в армии и школе, а также в структурах, ответственных за иммиграцию и абсорбцию «новых репатриантов». Тем не менее, организации, в известной мере контролируемые «постсоциалистическим» истеблишментом «Первого Израиля», для русскоязычных израильтян по-прежнему труднодоступны и малополезны.

¹ Найдич Лариса. Новая алия сохраняет русский [электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2005. № 2(23). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy>

² Низник Марина. Преподавание русского языка в Израиле – попытка разрушить стереотипы. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 408–409.

³ Найдич Лариса. Новая алия сохраняет русский [электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2005. № 2(23). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy>

⁴ Низник Марина. Преподавание русского языка в Израиле – попытка разрушить стереотипы. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 408–409.

⁵ Найдич Лариса. Новая алия сохраняет русский [электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2005. № 2(23). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy>

Заключение

Исходя из анализа трёх групп факторов, а именно: демографических (средний уровень), статусных (уровень ниже среднего) и институциональной поддержки (уровень ниже среднего) – можем сделать вывод о том, что этнолингвистическая жизнеспособность «русских» в Израиле в целом ниже средней.

И всё же, предложенный Джайлсом, Борхесом и Тейлором набор переменных не претендует на избыточность, а сама представленная модель имеет ограниченный прогностический потенциал. Прежде всего, она заведомо не учитывает, часто выпадающие из нашего рассмотрения, макро-сдвиги, способные коренным образом изменить этнолингвистическую ситуацию в мире и стране¹. В нашем случае, условием таких «тектонических сдвигов» может выступить усиление глобализационных тенденций, способных, при определённых обстоятельствах, реанимировать и укрепить транснациональный облик русско-еврейской диаспоры в целом и «русской» общины Израиля в частности.

Социально-культурному обособлению «русских» в Израиле, в немалой степени, способствуют, общие процессы глобализации и, прежде всего, развития коммуникаций, значительно упрощающих частные, финансовые и профессиональные контакты с другими островами русско-еврейской иммиграции, а также страной исхода. У многих «русских» в Израиле не только на бывшей советской родине, но и в США, Канаде, Германии и ряде других стран Запада, имеются друзья и родственники, тесные связи с которыми, очевидно, в наибольшей степени, сформировали транснациональное русско-еврейское сообщество². Относительная доступность авиа-перелётов, телефонной и интернет связи, спутникового и кабельного телевидения, русскоязычных печати и радио также укрепили у многих «русских» транснациональное сознание, позволяющее им «эмоционально, интеллектуально, а иногда и реально участвовать в жизни двух и более стран»³. Многочисленные гастроли и концерты русскоязычных театральных и музыкальных коллективов и исполнителей, кинофестивали и выставки в странах проживания русскоязычной диаспоры –

¹ Giles H., Bourhis R. Y., Taylor D. M. Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. *Language, Ethnicity and Inter-group Relations*. New York: Academic Press, 1977. С. 307–343.

² Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. «Русское» лицо Израиля: *Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 421–429.

³ Там же. С. 421–441, 439.

всё это также способствует сохранению общей русско-еврейской культурной среды.

Значительную роль в формировании транснационального русскоязычного еврейского пространства сыграло также позитивное отношение к нему со стороны постсоветских государств, правительства которых в целом настроены на расширение и углубление контактов с бывшими соотечественниками¹. «Гражданство и политическое участие перестают быть привязанными к одной территории, так как некоторые страны исхода оставляют эмигрантам права гражданства, участия в выборах и организации политических движений»². Многие «русские» сохранили или восстановили гражданство одной из постсоветских стран, как правило, России или Украины, что даёт им возможность, например, пользоваться российским или украинским избирательным правом. Немало и тех, кто имеет недвижимость в стране исхода, ведёт там трудовую деятельность или же работает в заграничных представительствах компаний из СНГ³.

В израильском контексте, развитие транснациональных связей не только ослабляет зависимость русскоязычной общины страны от принимающего общества, но и способствует, в известной мере, её культурной обособленности от него. В свою очередь, рост культурной обособленности от израильского общества, приводит к усилению витальности русскоязычной общины страны.

Таким образом, при сохранении существующих тенденций, «русская» община Израиля обречена на постепенное снижение своей активности и последующее исчезновение. Однако, при определённых обстоятельствах, например, заметной актуализации транснационального характера русско-еврейской диаспоры и, в частности, русскоязычной общины страны, у «русских» в Израиле как группы появляются шансы на сохранение своих позиций и даже их укрепление.

Список литературы

1. Быть «русским» в Израиле просто невыгодно [электронный ресурс]. *IzRus* – 12.06.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-06-12/27957.html>

¹ Масюкова И. Российское еврейство в контексте транснациональной миграции/ *Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике*. М.: Центр «Сэфер». Т. 3: Израиль, Россия и русскоязычное еврейство в контексте международной политики. 2011. С. 183, 185.

² Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израиля. *«Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 424.

³ Там же. С. 429, 435, 438.

2. Всего шесть процентов русских готовы жить с израильтянами [электронный ресурс]. *Интересные новости* – 28.12.2004. URL: <http://www.lenta.co.il/page/20041228011428>
3. Денкер Я. Результаты опроса: вот кто мы такие [электронный ресурс]. *IzRus* – 29.05.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-05-29/27826.html>
4. Дубсон Б. И. Богатство и бедность в Израиле: Израильское общество в XXI веке. Изд. 2-е. М.: «ЛИБРОКОМ», 2013. 368 с.
5. Иврит не выучен, русскому поднимут статус [электронный ресурс]. *IzRus* – 12.07.2008. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2008-07-12/1282.html>
6. Карасова Т. А. Политическая история Израиля: Блок Ликуд: прошлое и настоящее. М.: Наталис: Ин-т востоковедения РАН, 2009. 528 с.
7. Концепция «Русского Израйля» [электронный ресурс]. *IzRus* – 19.06.2015. URL: <http://izrus.co.il/obshina/article/2015-06-19/28019.html>
8. Масюкова И. Российское еврейство в контексте транснациональной миграции/ *Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике*. М.: Центр «Сэфер». Т. 3: Израиль, Россия и русскоязычное еврейство в контексте международной политики. 2011. С. 180–187.
9. Найдич Лариса. Новая алия сохраняет русский [электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2005. № 2(23). URL: <http://www.strana-oz.ru/2005/2/novaya-aliya-sohranyaet-russkiy>
10. Низник Марина. Преподавание русского языка в Израиле – попытка разрушить стереотипы. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 403–417.
11. Прибегин И. С. Статус иврита и арабского языка в современном Израиле: сравнительный анализ. *Вісник Одеського національного університету*. 2014. Т. 19. Вип. 1(20) (Соціологія, політологія). С. 118–123.
12. Ременник Лариса. Транснациональные тенденции в жизни русскоязычной общины Израйля. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 421–441.
13. Русский переулоч на израильской улице [электронный ресурс]. *Хадашот* – 2014. № 12(211). URL: <http://hadashot.kiev.ua/content/russkiy-pereulok-na-izraelskoy-ulice>
14. Русский язык в Израиле – при смерти или всё ещё жив? [электронный ресурс]. *Русский мир* – 08.09.2008. URL: <http://www.russkiymir.ru/publications/85022/>
15. Сатановский Евгений. Русские евреи – варианты будущего [электронный ресурс]. *Евроазиатский еврейский конгресс* – 16.10.2009. URL: <http://cajc.org/page18/news14008.html>
16. Тартаковский Евгений. Социально-психологический анализ иммиграционной политики Израйля и её влияние на абсорбцию последней Алии из СНГ. *Диаспоры*. 2008. № 1. С. 260–280.
17. Фридгут Теодор. Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность. *«Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2007. С. 63–95.
18. Ханин В. «Эмигранты», «сепаратисты» и «почвенники»: к новому витку дискуссии о роли русско-еврейской общины в Израиле [электронный ресурс]. *Институт Ближнего Востока* – 11.10.2010. URL: <http://www.iimes.ru/?p=11487>
19. Ханин Владимир (Зевэ). «Третий Израиль»: русскоязычная община и политические процессы в еврейском государстве в начале XXI века. *Институт Ближнего Востока*. М., 2014. 242 с.

20. Хеймец Нина, Шуламит Копелиович, Алек Д. Эпштейн. Языковая политика и дилеммы идентичности в Израиле. *Общество и политика современного Израиля*. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2002. С. 48–67.
21. Чернин В. Ближневосточный фронт. Израильское поселенчество: история и современность. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим: Ин-т Ближнего Востока, 2010. 288 с.
22. DruckmanYaronCBS: 27% ofIsraelisstrugglewithHebrew [электронный ресурс]. *Ynetnews* –01.21.2013. URL: <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-4335235,00.html>
23. Giles H., Bourhis R. Y., Taylor D. M. Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. *Language, Ethnicity and Inter-group Relations*. New York: Academic Press, 1977. С. 307–343.
24. Hartman D. The Tribes of Israel: Jewish Identities in the Jewish State. *HAVRUTA – A Journal of Jewish Conversation*. 2008. № 2. С. 14–25.
25. Niznik Marina. Searching for a New Identity: The Acculturation of Russian-born Adolescents in Israel. *Proceedings of the 4th International Symposium on Bilingualism*. Somerville, MA: Cascadilla Press, 2005. С. 1703–1721.

СОДЕРЖАНИЕ

ЕВРЕЙСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ ОДЕССЫ

Сергей Секундант

Еврейская Одесса: Три взгляда на проблему самоосвобождения . . . 4

Валерий Левченко

История Одессы в лицах: Научная семья Рубинштейнов 31

Елена Петриковская

По направлению к источнику. Judaica в фондах НБ ОНУ
и современные исследования еврейской истории и культуры 39

ОНА НЕ ПЕРЕЖИЛА ВТОРУЮ МИРОВУЮ ВОЙНУ

К. Райхерт

Сообщение о том, почему еврейская (иудейская) логика может
не быть подлинной логикой 56

Олег Уткин

Генологические смыслы каббалистического трактата
«Сэфэр Йецира» 65

Ф. Нофал

«Наставление к обязанностям сердец» Ибн Пакуды как памятник
еврейской эклектической мысли 73

СОВРЕМЕННОЕ ИЗРАИЛЕВЕДЕНИЕ

«О еврейской идентичности, израильской государственности,
Одессе и Украине, о США и про Россию» в беседе
с глубоким специалистом и честным сионистом
профессором А. Якобсоном 82

Иван Прибегин

Перспективы развития русскоязычной общины Израиля:
Модель «этнолингвистической витальности» 111

Наукове видання

ЮДАЙКА В ОДЕСІ

**Збірка статей
за підсумками роботи програми з юдаїки та ізраїлезнавства
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова**

Випуск 5

Юдаїка в Одесі : збірка статей за підсумками роботи програми з юдаїки та ізраїлезнавства Одес. нац. ун-ту ім. І. І. Мечникова / ред. кол.: І. В. Голубович, О. А. Довгополова, Е. І. Мартинюк, Е. С. Петриківський. – Вип. 5. – Одеса : «Фенікс», 2019. – 136 с.
ISBN 978-966-928-470-9

Збірка об'єднує роботи філософів, істориків, літературознавців і краєзнавців, які брали участь в розробці й запуску програми з юдаїки та ізраїлезнавства ОНУ імені І. І. Мечникова.

Для всіх, кого цікавить єврейська складова історії та культури Одеси, а також історико-культурні зв'язки Одеси та Ізраїлю.

УДК 930.85 (= 411.16)

Підписано до друку 12.12.2019.
Формат 60x84/16. Ум-друк. арк. 7,9.
Наклад 100 прим. Зам. № 1912-26.

Видано і віддруковано в ПП «Фенікс»
(Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1044 від 17.09.02).
Україна, м. Одеса, 65009, вул. Зоопаркова, 25.
Тел. +38 050 7775901 +38 048 7959160
e-mail: fenix-izd@ukr.net
www.fenixbooks.com