

NEWISH

**Молодежный журнал
по истории и культуре евреев**

№ 3

**Москва
2026**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Диана Абрамян (магистрант ИТМО, Цифровые методы в гуманитарных исследованиях, Санкт-Петербург)

Светлана Амосова (руководитель Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности, младший научный сотрудник Института славистики РАН, Москва)

Екатерина Белкина (к.и.н., научный сотрудник Института восточных рукописей РАН; старший преподаватель кафедры семитологии и гебраистики Восточного факультета СПбГУ, Санкт-Петербург)

Мария Зарх (координатор программ Исследовательского центра Еврейского музея и центра толерантности, Москва)

Валерия Новикова (студент Института востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург)

Семён Падалко (инженер-исследователь кафедры теологии иудаизма и еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург)

Алексей Холов (приглашенный преподаватель Школы исторических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», аспирант Государственного института искусствознания, Москва)

Данила Голубев (аспирант кафедры истории Университета Орегона, США; преподаватель кафедры истории Университета Орегона, США)

Главный редактор *Светлана Амосова*

Выпускающий редактор *Мария Зарх*

Литературный редактор *Ольга Андреева*

Корректор *Ирина Рязанова*

Компьютерная верстка *Елены Илюшиной*

E-mail: newish@jewish-museum.ru

127055, г. Москва, ул. Образцова, д. 11, стр. 1А.

ЧУК «Еврейский музей и центр толерантности»

E-mail: info@kpole.ru

117312, г. Москва, ул. Вавилова, д. 53, корп. 1.

ООО «Издательство «Кучково поле»

ISSN: 3034-4999

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.001 (на выпуск № 3)

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и редакционного отбора.

© ЧУК «Еврейский музей и центр толерантности», 2026

© ООО «Издательство «Кучково поле», 2026

EDITORIAL BOARD

Diana Abraamian (Master student at ITMO University, Digital Humanities, Saint Petersburg)

Svetlana Amosova (Head of the Research Center of the Jewish Museum and Tolerance Center, Junior Research Fellow in the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow)

Ekaterina Belkina (PhD, Junior Researcher, Department of Manuscripts and Documents, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Assistant, Department of Hebrew Studies and Semitology, Faculty of African and Asian Studies, St. Petersburg University, Saint Petersburg)

Maria Zarkh (Coordinator in the Research Center of the Jewish Museum and Tolerance Center, Moscow)

Valeriia Novikova (Undergraduate student of Institute of Asian and African Studies at HSE University, Saint Petersburg)

Semyon Padalko (Research associate, Department of Theology of Judaism and Jewish Culture, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg)

Alexei Kholov (Invited professor at the School of History of the National Research University Higher School of Economics, postgraduate student at the State Institute of Art History, Moscow)

Danila Golubev (PhD student at the History Department, University of Oregon, US, Graduate Employee at the History Department, University of Oregon, US)

Chief editor *Svetlana Amosova*

Managing editor *Maria Zarkh*

Literary editor *Olga Andreeva*

Proofreader *Irina Ryazanova*

Layout *Elena Ilyushina*

E-mail: rc@jewish-museum.ru

127055, Moscow, 11, bldg. 1A Obratsova St.

Private cultural institution “Jewish Museum and Tolerance Center”

E-mail: info@kpole.ru

117312, Moscow, 53, bldg. 1, Vavilova St. LLC Kuchkovo Pole Publishing House

ISSN 3034-4999

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.001 (for issue #3)

Published materials have undergone review and editorial selection procedure.

© Private cultural institution “Jewish Museum and Tolerance Center”, 2026

© LLC Kuchkovo Pole Publishing House, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

История и филология	6
Софья Шишкова. Историография и особенности изданий «Махбарот Иммануэль» Иммануэля Римского	6
Ася Лейдерман. О вскрытиях в Варшавской еврейской больнице в начале XX в.: скандал в еврейской прессе.	18
Хана-Татьяна Халевина. Американские комиксы как инструмент борьбы с антисемитизмом и дискриминацией: еврейские истоки супергероев	34
Литературные и художественные образы	62
Наталья Поволоцкая. Варианты репрезентации евреев в народном творчестве: русском былинном эпосе и духовных стихах.	62
Летисия Фернандес Харари. Дети как адресаты пропаганды в пользу еврейской земледельческой колонизации в СССР: на примере книги Лины Нейман «Дети еврейской коммуны»	79
Елена Король. Отчуждение и пространство города в модернистской литературе	103
Антропология и социология	121
Артём Шобырев. Сакральное в еврейских молодежных общинах Санкт-Петербурга.	121
Таисия Жихаревич. Институциональная общность и разобщенность еврейской молодежи Санкт-Петербурга	151
Хроника	168
Екатерина Белкина. Вторая всероссийская научная конференция «Гebraистическая сессия».	168

CONTENT

History and Philology	7
<i>Sofia Shishkova</i> . Historiography and features of the editions of “Mahbarot Immanuel” by Immanuel of Rome.	7
<i>Asia Leiderman</i> . On autopsies at the Warsaw Jewish Hospital at the beginning of the 20th century: the scandal at the Jewish hospital	19
<i>Hana-Tatiana Halevina</i> . American comics as a tool in the fight against antisemitism and discrimination: jewish roots of superheroes.	35
Literary and artistic images	63
<i>Natalya Povolotskay</i> . The representation of jewish figures in russian folk narrative traditions: bylinas and spiritual poetry	63
<i>Leticia Fernández Harari</i> . Children as Targets of Propaganda in Support of Jewish Agricultural Colonization in the USSR: A Case Study of Lina Neiman’s Children of the Jewish Commune	80
<i>Elena Korol</i> . Alienation and Urban Space in Modernist Literature	104
Anthropology and Sociology	123
<i>Artem Shobyrev</i> . Sacred in the Jewish youth communities of St. Petersburg	
<i>Taisiia Zhikharevich</i> . Institutional community and disunity of the Jewish youth of St. Petersburg	152
The Chronicle	169
<i>Ekaterina Belkina</i> . The second russian conference “Hebraic session”	169

ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

ИСТОРИОГРАФИЯ И ОСОБЕННОСТИ ИЗДАНИЙ «МАХБАРОТ ИММАНУЭЛЬ» ИММАНУЭЛЯ РИМСКОГО

Шишкова Софья Валерьевна

Санкт-Петербургский государственный университет,
Восточный факультет, кафедра семитологии и гебраистики,
4 курс бакалавриата, Санкт-Петербург, Россия
Санкт-Петербургский государственный университет, 199034,
Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9
ORCID: 0009-0001-4244-9725
E-mail: sonya14032001@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена печатным изданиям главного труда итальянского еврейского поэта XIII–XIV вв. Иммануэля Римского «Махбарот Иммануэль». В работе приводится историография всех существующих на данный момент печатных изданий сочинения с указанием их основных особенностей. В рамках исследования был проведен текстологический анализ трех изданий «Махбарот» (1491, 1535, 1870 гг.) по сравнительно-сопоставительному методу. Характер и количество выявленных в результате анализа разночтений приводят нас к выводу, что тексты всех изданий в той или иной степени были переработаны печатниками и редакторами и, соответственно, ни одно из них не является воспроизведением оригинального текста Иммануэля Римского. В связи с этим для установления протографа текста «Махбарот» и создания полноценного критического издания необходимо обращение к сохранившимся рукописям сочинения.

Ключевые слова: еврейские книги, печатные издания, рукописи, сравнительный анализ, итальянская еврейская поэзия, «Махбарот Иммануэль», Иммануэль Римский.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.002

Для цитирования: Шишкова С. Историография и особенности изданий «Махбарот Иммануэль» Иммануэля Римского // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 6–17.

Статья поступила: 09.09.2025. *Принята к публикации:* 07.11.2025

HISTORY AND PHILOLOGY

HISTORIOGRAPHY AND FEATURES OF THE EDITIONS OF “MAHBAROT IMMANUEL” BY IMMANUEL OF ROME

Shishkova Sofia

St. Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies,
Department of Hebrew Studies and Semitology, 4th year bachelor's
degree, St. Petersburg, Russia

St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg,
7–9 Universitetskaya Embankment

ORCID: 0009-0001-4244-9725

E-mail: sonya14032001@gmail.com

Abstract: This article is devoted to the printed editions of the main work of the 13th–14th century Italian Jewish poet Immanuel of Rome, “Mahbarot Immanuel”. The article provides a historiography of all existing printed editions of the work, highlighting the main features of each edition. As part of the study, a textual analysis of three editions of “Machbarot” (1491, 1535 and 1870) was conducted using the comparative method. The nature and number of the discrepancies identified in the analysis lead us to the conclusion that the texts of all the editions were, to some extent, revised by printers and editors, and therefore none of them is a reproduction of the original text by Immanuel of Rome. In this regard, in order to establish the protograph of the Machbarot text and create a full-fledged critical edition, it is necessary to refer to the surviving manuscripts of the work.

Keywords: Hebrew books, printed editions, manuscripts, comparative analysis, Italian Hebrew poetry, “Machbarot Immanuel”, Immanuel of Rome

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.002

To cite: Shishkova, S. Historiography and features of the editions of “Mahbarot Immanuel” by Immanuel of Rome. *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 6–17.

Received: 09.09.2025. *Accepted:* 07.11.2025.

Когда речь заходит о средневековой еврейской поэзии, редко удается избежать упоминаний о золотом веке литературы, т.е. о периоде расцвета поэзии на иврите в средневековой Испании XI–XII вв. Однако в тени подобных рассуждений очень часто незаслуженно остается эпоха расцвета итальянской еврейской поэзии. Выдающиеся произведения, использование новых стихотворных форм и размеров, расширение тематического и жанрового разнообразия сочинений — все это неотъемлемые черты поэзии итальянских еврейских авторов XIII–XIV вв. Они смело пользовались наследием сразу двух поэтических традиций (сефардской традицией золотого века и итальянской христианской традицией эпохи Возрождения) и создавали новаторские и порой довольно противоречивые для своего времени сочинения.

Центральной фигурой этой эпохи стал Иммануэль бен Шломо из Рима, известный как Иммануэль Римский или Иммануэль Еврей¹, — итальянский еврейский поэт, грамматист и экзегет. Он родился в Риме около 1261 г. Большая часть биографических сведений о нем известна из его собственных сочинений и из трудов других поэтов, в которых он упоминается. Судя по этим источникам, Иммануэль принадлежал к знатной семье Зифрони. Получив традиционное еврейское образование, он какое-то время служил секретарем еврейской общины Рима. В возрасте около 30 лет потерял свое состояние и был вынужден скитаться по разным городам Италии, жить под покровительством различных меценатов. Вероятно, после 1320 г., когда был издан папский декрет об изгнании всех евреев из Рима, Иммануэль Римский окончательно покинул родной город и поселился в городе Фермо, где проживал до конца своих дней. Как и год рождения, год смерти Иммануэля Римского — предмет научных споров. Большинство исследователей предполагают, что он умер между 1328 и 1336 гг.

Иммануэль Римский написал комментарии ко многим книгам Священного Писания, однако известность он приобрел благодаря сочинениям не из жанра экзегетики. Иммануэль из Рима является автором множества поэтических произведений как на итальянском языке, так и в большей степени на иврите. Основной и, пожалуй, самый значимый из его трудов — «Махбарот Иммануэль» (מִכְבָּרֹת עֲמָנוּאֵל), «тетради Иммануэля»), произведение, напи-

¹ Итал. Manoello Giudeo, Manoello Romano; ивр. עמנואל הרומי, «Еманоэль из Рима».

санное в жанре макамы (араб. *مقامة*)² и, соответственно, сочетающее фрагменты рифмованной прозы со стихотворными пассажами. Данный труд, по-видимому, относится к позднему этапу творчества автора и является сборником написанных им в течение жизни поэтических произведений. Это предположение следует из предисловия к «Махбарот», где Иммануэль пишет, что уже в преклонные годы во время жизни в Фермо по совету своего покровителя он собрал все свои стихи в единый труд.

Тематическое разнообразие, представленное в 28 тетрадах этого сочинения, чрезвычайно обширно. От автобиографического характера первой тетради, в которой поднимаются вопросы о судьбе, неотвратимом ходе времени и приближающемся конце; поэтических произведений, посвященных любви, дружбе и радостям жизни, до последней главы, где герой совершает путешествие в ад и в рай. Сюжет последней главы был создан Иммануэлем Римским под влиянием творчества его современника поэта Данте Алигьери (1265–1321). Факт их личного знакомства исследователями не подтвержден³, однако влияние поэзии последнего на сюжеты и поэтику еврейского поэта безусловно. Нельзя не отметить и глубокие связи поэзии «Махбарот» с еврейско-арабской литературной традицией средневековой Испании. Таким образом, творчество Иммануэля Римского представляет из себя искусное сочетание еврейско-арабского литературного наследия и поэтической традиции средневековой Италии.

Большой интерес «Махбарот» Иммануэля из Рима представляет также с точки зрения истории его печатных изданий. Первое издание данного труда относится к числу инкунабул⁴, т.е. первых печатных книг. Оно выпущено в 1491 г. в итальянском городе Брешиа в типографии Сончино под руководством печатника Гершома бен Моше Сончино (גרשם בן משה שונצינו). Это был первый опыт издания художественного произведения в истории печати еврей-

² Слово «махберет» является переводом арабского слова «макама» на иврит. Слово «макама», в свою очередь, на русский язык можно перевести как «собрание». Каждая глава сочинения соответствует одной тетради, т.е. *מחברת*.

³ Подробнее об этом см.: [Alfie 1998, 308].

⁴ Инкунабулы (от лат. *incunabula* — в колыбели, раннее детство, начало) — печатные книги раннего периода европейского книгопечатания (1440-е гг. — 01.01.1501). Для инкунабул были характерны типичные черты рукописных книг. Большая российская энциклопедия: URL: https://old.bigenc.ru/world_history/text/2012204 (дата обращения: 29.08.2025).

ских книг. Тот факт, что произведение было издано на заре книгопечатания, и то, что оно впервые увидело свет именно в такой известной типографии⁵, несомненно, подчеркивает исключительную популярность, распространенность и значимость данного сочинения в еврейской среде. Кроме этого, большой спрос на это сочинение подтверждает и его повторное издание уже менее чем через полвека после первого. В 1535 г. в Константинополе⁶ печатник Элиэзер бен Гершом Сончино (גרשם בן משה שונצינו) переиздает «Махбарот Иммануэль». Новое издание приобретает одну из ключевых черт книг эпохи палеотипов⁷ — титульный лист. На титульном листе указывается и основное отличие второго издания — вокализация поэтического текста (за исключением 5-й и 6-й тетрадей). Также текст книги дополняется предисловием от издателя.

Дальнейшие издания труда Иммануэля Римского были отложены более чем на три столетия. Острая сатира и обилие эротической лирики стали причиной запрета (ивр. כּרֶם, херем) на чтение, а также переписывание и перепечатывание произведений итальянского поэта⁸. Этот запрет был сформулирован одним из главных религиозных авторитетов XVI в. Йосефом Каро (1488–1575) в кодексе еврейского закона Шульхан Арух (שולחן ערוך)⁹. Стоит отметить, что в период, когда издание «Махбарот» в полном объеме было невозможно, последняя 28-я тетрадь «Ад и рай» была четыре раза напечатана в виде отдельного сочинения¹⁰ [Van Bekkum 2007, 212].

Текст и перевод запрета на чтение и печать «Махбарот Иммануэль» из кодекса Шульхан Арух:

⁵ Три поколения семьи Сончино занимались типографской деятельностью. Половина всех книг, напечатанных в Италии XV в., были изданы этой типографией. Также к достижениям этой типографии относится выработка оптимальной формы шрифтов и освоение печати сложных по компоновке текстов.

⁶ Типография Сончино под руководством Гершомы Сончино действовала в Италии до 1526 г., а потом была перенесена на территорию Османской империи и функционировала сначала в Салониках (1527–1529), а затем в Константинополе, где ее в 1534 г. возглавил сын Гершомы Сончино Элиэзер Сончино.

⁷ Палеотипы (от греч. παλαιός — старый, древний, τύπος — отпечаток, образ) — условное название европейских печатных книг, напечатанных с 1 января 1501 до 1 января 1551 г. Большая российская энциклопедия: URL: <https://old.bigenc.ru/education/text/2704497?ysclid=mbocacbn2aw580353937> (дата обращения: 28.08.2025).

⁸ Подробнее об этом запрете см.: [Иммануэль Римский. Избранное 2018, 313–314].

⁹ Раздел «'Орах хайим» («Образ жизни», ивр. אֲרָחַיִּים) 307:16

¹⁰ Эта тетрадь была издана отдельно в 1613 г. (Прага), в 1713 г. (Франкфурт-на-Майне), в 1769 г. (Берлин) и в 1778 г. (Берлин).

מליצות ומשלים או שיחות חולין ודברי חשק כגון ספר עמנואל וכן ספרי מלחמות אסור לקרות בהם בשבת ואפילו לעיין בהם בלא קריאה ... ואף בחול אסור משום מושב לצים ועובר ... ובדברי חשק יש עוד איסור, אפילו כתובים בלשון הקודש שמגרה יצר הרע ומי שחירבן ומי שהעתיקן ואין צריך לומר המדפיסן מחטאים את הרבים.

Стихи и басни или светские рассказы и фривольные сочинения, наподобие книги Иммануэля, а также книги о войне запрещено читать в субботу и даже заглядывать в них не читая ... также и в будние дни запрещено, ибо они пристанище бездельников и балагуров... На фривольные сочинения есть еще запрет, даже если они написаны на Святом языке, ибо они возбуждают злое начало. И те, кто их сочинил, и те, кто переписал, и тем более те, кто их напечатал, вводят в грех остальных¹¹.

В связи с запретом на печать и распространение труда Иммануэля Римского к концу XIX в. первопечатные издания его сочинения приобрели особую ценность для коллекционеров и меценатов, которые стремились пополнить свои собрания экземплярами столь редкого и одного из самых ранних изданий еврейской светской итальянской поэзии. По два экземпляра «Махбарот», как издания 1491 г., так и 1535 г., попали в собрания известных коллекционеров Российской империи: Моше Арье Лейба Фридланда (1826–1899) и Даниила Абрамовича Хвольсона (1819–1911). Позже их коллекции и первые издания «Махбарот», соответственно, вошли в состав еврейского книжного фонда Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге¹².

Следующее полное издание произведения было напечатано уже в конце XVIII в. в Берлине. Издание 1796 г. впервые включило литературоведческие заметки к каждому поэтическому фрагменту. В заметках указывается особенность размера и организации стихотворений, в частности, количество строк (ивр. טורים) и стоп в строке (ивр. בתים), а также количество и соотношение долгих слогов (ивр. תנועה) и комбинаций «краткий + долгий» (ивр. תל). Система таких заметок повторяется и в следующем по порядку издании «Махбарот», которое было издано в 1870 г. в г. Лемберг¹³ в типографии Михеля Вольфа (מיכל וואלף) под редак-

¹¹ Часть перевода взята из издания Шломо Крола «Иммануэль Римский. Избранное», с. 313, часть — выполнена автором статьи.

¹² Располагается сегодня в здании Ново-Михайловского дворца по адресу: Дворцовая набережная, 18.

¹³ Сейчас — Львов. Город в 1772–1918 гг. являлся административным центром Королевства Галиции и Лодомерии и носил название Лемберг. Большая

цией известного библиографа Моше Штейншнейдера, что позволяет назвать это издание первой попыткой протонаучного издания «Махбарот». В изданиях XVIII–XIX вв. также претерпевает значительные изменения расположение поэтического текста на странице: в отличие от двух первых изданий, где стихотворения печатаются ярко выраженными столбцами (по *байтам*, т.е. по стопам), здесь, в новых изданиях, представлен практически сплошной текст с несколько увеличенным расстоянием между стопами. Кроме того, и берлинское, и лембергское издания дополняются предисловиями. Экземпляр 1870 г. содержит даже два предисловия, посвященных в основном биографии и творчеству Иммануэля Римского, на немецком языке и на иврите от Моше Штейншнейдера и Ионы Вильхеймайера, соответственно.

Кроме того, издание 1870 г. представляет особый интерес, поскольку именно оно стало объектом наиболее острой критики со стороны редактора следующего издания, которое вышло в свет в Берлине в 1926 г. под редакцией Хаима Броди (חיים ברודי)¹⁴. Был напечатан только первый том, в который вошли тетради с первой по восьмую. Книга содержит предисловие, посвященное предыдущим четырем изданиям «Махбарот», в нем редактор отмечает все возрастающее количество ошибочных исправлений и типографских неточностей в каждом последующем издании. Первое издание Броди критикует за некрасивый мелкий шрифт, который время от времени не позволяет различить схожие по написанию буквы, а также за отсутствие указаний на сокращения в некоторых местах. Тем не менее издание названо лучшим из существующих, так как печатники не вносили в него значительные изменения. Константинопольское издание 1535 г. было списано, по мнению Хаима Броди, только с издания 1491 г., а исправления были внесены в него по воле самих печатников. Однако многие из этих исправлений являются ошибочными, так как выправляют оригинальный текст Иммануэля Римского, а не внесенные печатниками ошибки первого издания. Количество ошибочных исправлений

российская энциклопедия: URL: https://old.bigenc.ru/domestic_history/text/5738972?ysclid=mbpeirec89767910904 (дата обращения: 29.08.2025).

¹⁴ Хаим (Генрих) Броди (1868–1942) — исследователь средневековой литературы на иврите. Создатель журнала «Zeitschrift für hebräische bibliographie» («Журнал еврейской библиографии»), который оказал значительное влияние на развитие современной еврейской научной библиографии [Броди Генрих].

значительно увеличивается в издании 1796 г. При копировании текста редактор ошибочно интерпретировал сокращения, пропускал и заменял буквы, слова и выражения, ошибочно выправлял авторский текст. Четвертое издание «Махбарот» 1870 г. в предисловии Хаима Броди названо худшим из всех существующих изданий, так как оно повторяет ошибки предыдущих изданий и содержит большое количество новых ошибочных исправлений.

В связи с указанными недостатками предыдущих изданий, целью издания 1926 г. становится, по словам Хаима Броди, очищение текста от этих многочисленных ошибок. В своей работе редактор опирается на две рукописи¹⁵. Первый экземпляр из библиотеки в Парме. Автор отмечает, что некоторые страницы этой рукописи размыты или вовсе отсутствуют. Кроме того, разные фрагменты текста написаны разными переписчиками. Второй экземпляр из раввинской школы в Нью-Йорке. Хаим Броди пользуется фотокопией данной рукописи, которая, по его словам, была написана «мастером письма», однако замечает, что сам текст переписан неточно: пропущены буквы, слова и целые строки. Однако данная рукопись представляет большую ценность, так как в ней сохранились ценные выражения из оригинального текста, которые не отражены в пармской рукописи и в первопечатном издании 1491 г.

Научное, но не критическое, издание Хаима Броди содержит примечания как к прозаическому, так и к поэтическому тексту, в которых он объясняет значение некоторых слов, а также вводит ссылки на аллегории и высказывания из религиозной литературы в текстах Иммануэля Римского. В отличие от предыдущих двух изданий, все поэтические отрывки здесь представлены в два столбца без разделения на стопы. Заметки к стихотворным размерам добавлены в виде графических схем с обозначением кратких и долгих слогов.

Последние два издания сочинений итальянского поэта были напечатаны в 1950 г. в Тель-Авиве под редакцией Авраама Меира Хабермана (1901–1980) и в 1957 г. в издательстве «Мосад Бялик» под редакцией Дова Ярдена. Текст этого издания, согласно критической рецензии, основан на десяти рукописях, однако ссылки на конкретные рукописи и указания на источники и разночтения отсутствуют, что не позволяет назвать это издание критическим.

¹⁵ Издание «Махбарот Иммануэль» 1926 г. доступно на портале Hebrewbooks.org // URL: <https://hebrewbooks.org/38900> (дата обращения: 30.08.2025).

Исходя из сказанного выше, издание главного труда Иммануэля Римского «Махбарот Иммануэль», хоть и было прервано в связи с запретом в кодексе Шульхан Арух, вызывало особый интерес у еврейских просветителей (маскилов). Они возобновили издание текстов «Махбарот» уже в 1796 г. — в период становления Гаскалы¹⁶. Однако столь большой временной отрыв от первых изданий поставил вопрос о материале, на котором основываются последующие издания. Издания XVIII и XIX вв. не содержат информации о том, что стало основным источником для вновь публикуемых текстов: первопечатное издание 1491 г., последующее издание 1535 г., оба издания вместе, или же одна или несколько из сохранившихся рукописей сочинения. Отсутствие этой ключевой информации и полноценных критических изданий XX в. обуславливает актуальность текстологического анализа печатных изданий «Махбарот» для установления родства списков сочинения между собой, что поможет приблизиться к установлению протографа, т.е. изначального текста труда Иммануэля Римского.

Чтобы продемонстрировать разночтения, имеющиеся в тексте сочинения, мы провели анализ первых двух фрагментов текстов трех изданий (1491, 1535 и 1870 гг.) по сравнительно-сопоставительному методу. Из выявленных разночтений можно сделать следующие выводы:

1. Издание 1491 г., так как это первое печатное издание, без сомнений, было напечатано с рукописи. Вероятнее всего, с одной или нескольких конкретных рукописей, которые были в распоряжении печатников. Они нигде не указывают свой источник.

2. По тексту издания 1535 г. видно, что издание 1491 г. было использовано в качестве макета для него. Кроме этого, можно с достаточной долей уверенности утверждать, что редакторы издания 1870 г. также опирались на текст инкунабулы, так как в ходе анализа было выявлено значительное количество фрагментов, где текст издания XIX в. совпадает с текстом первопечатного издания, но отличается от текста 1535 г.:

¹⁶ Гаскала (ивр. הלל, рус. просвещение) — культурное просветительское общественное движение, возникшее среди европейского еврейства во второй половине XVIII в. Движение выступало за эмансипацию евреев и их интеграцию в европейское общество, в частности путем приобщения к светским наукам, изучению иврита и истории еврейского народа.

יהיו על במתי חיים דרכי — (1491, 1870), יהיו על במות החיים דרכי (1535) —
 ותהי הדאגה אמונתי — (1491, 1870), והיתה הדאגה אמונתי
 העת לשחוק ומי יקרע — (1491, 1870), ואיך אשחוק ומי יקרע (1535).

Тем не менее учитывая большое количество идентичных грамматических исправлений в изданиях 1870 и 1535 гг., которые прослеживаются на протяжении всего текста, в работе над изданием 1870 г. печатники также использовали книгу 1535 г.

3. Среди всех трех изданий есть значительное число как грамматических, так и лексических разночтений. Это значит, что ни один из текстов нельзя воспринимать как список, напрямую восходящий к протографу сочинения. Даже издание 1491 г., ближайшее к рукописной эпохе, было откорректировано печатниками издания 1535 г., принадлежащими к той же знаменитой семье Сончино. Разночтения дают понять, что они предприняли попытку выправить имеющийся у них текст инкунабулы, а не просто скопировать его:

י[ו]ן כל לקבץ — (1491), יכול לקבץ (1535) —
 שיריך אל מחברת — (1491), שיריך על מחברת (1535) —
 פניני משליו ובדולחיו — (1491), פניני משליו ובחולחיו (1535) —
 כאלו בזמן אין לי נחלה — (1491), ואין לי בזמן חבל ונחלה (1535).

4. В издании 1870 г. было обнаружено большое количество лексических разночтений с более ранними изданиями. В частности, пропуски целых фраз и предложений, а также добавления новых слов и выражений:

מר צורה מלפני הזמן בורה יתקלוס — (1491, 1535), מר צורה ____ יתקלוס (1870) —
 הלשון ספר ____ אבן — (1491, 1535), הלשון ספר הנקרא אבן (1870).

Так как случайное возникновение подобных разночтений в таком количестве исключено, можно предположить, что для создания этого издания в том числе могла быть использована некая рукопись «Махбарот». Однако в связи с отсутствием какой-либо информации об этом от редакторов издания с точностью утверждать это не представляется возможным.

5. Статистически больше всего было выявлено разночтений лексического и графического характера. Если причиной графических разночтений можно назвать типографские ошибки:

ועל גרגרותי ענדתיים — (1491), ועל גרגרותי עדנתים (1870) —
 ולא נפשי לדבר — (1491), ולא נפשי לרבר (1870) —
 כל דמעה מדמעוטיה — (1491), כל דמעה מדעוטיה (1535) —
 ושמש הכמה קדר — (1491), ושמש החכמה קדר (1535);

или же характерный для типографии или эпохи способ записи:

אתם באמונה (1535) — אתם באמונה (1491),

שתי הסעיפים (1535) — שתי הסעיפים (1491),

כפינו תתננה לנדנים (1535) — כפינו תתננה לנדנים (1491),

то лексические разночтения не поддаются такому объяснению. Они прослеживаются как в прозаических, так и поэтических отрывках и влияют на понимание всего текста в целом:

ולבוערים לא יגער (1491) — ולבו ערום לא יגער (1870),

ועטרותיהם בראש ה' אור (1491, 1870) — ועטרותיהם בראשיהם אור (1535),

ואזכור מגבוליה רבבות (1491) — ואזכור מגבוליה רבבות (1535, 1870).

Учитывая все сказанное выше, текстологическое исследование «Махбарот» Иммануэля Римского остается зависимым от рукописных источников, дошедших до наших дней. Ни один из проанализированных текстов печатных изданий нельзя использовать в качестве исключительного источника при работе с текстом как памятником итальянской еврейской поэзии XIV в. Для создания полноценного критического издания «Махбарот Иммануэль» в будущем требуется всестороннее изучение и отдельный текстологический анализ текстов рукописных источников. Тексты рассмотренных в данной работе печатных изданий в совокупности могут использоваться в качестве вспомогательного материала при составлении критического издания, однако отдельный текст ни одного из изданий не может служить основой нового издания.

Уникальность труда Иммануэля Римского в рамках итальянской нерелигиозной еврейской поэзии XIV в. обуславливает необходимость продолжения его исследования. Полноценное исследование сочинения требует наиболее точного установления текста. Проведенный сравнительный и текстологический анализ печатных изданий сочинения является шагом к полному критическому изданию «Махбарот Иммануэль», которое, помимо установления протографа текста, сможет также открыть дорогу к отсутствующему на данный момент полному переводу этого сочинения на русский язык.

Источники

Immanuel 1491— Immanuel of Rome. Mahbarot Immanuel [иврит]. Brescia:

Gershom ben Moshe Sonchino, 1491.

Immanuel 1535— Immanuel of Rome. Mahbarot Immanuel [иврит]. Constantinople:

Eliezer ben Gershom Sonchino, 1535.

Immanuel 1870— Immanuel of Rome. Mahbarot Immanuel [иврит].
Lemberg:
Michel Wolff, Moshe Steinschneider, 1870.

Литература

Иммануэль Римский 2018. — *Иммануэль Римский*. Избранное / пер., предисл., коммент. Ш. Крола; под общей ред. и вступ. ст. М.Ю. Лотмана; послесл. С.М. Якерсона; прилож. Д. Брегман. Таллин: Издательство ТЛУ, 2018. 363 с.

Броди Генрих — Броди Генрих [online] // World ort. Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/> (дата обращения: 29.08.2025).

Хвольсон 1896 — *Хвольсон Д.А.* Еврейские старопечатные книги. СПб.: О-во распространения просвещения между евреями в России, 1896. 40 с.

Якерсон 2023 — *Якерсон С.М.* Еврейские инкунабулы. М.: Книжники, 2023. 288 с.

Alfie 1998 — *Alfie F.* Immanuel of Rome, Alias Manoello Giudeo: The Poetics of Jewish Identity in Fourteenth-Century Italy // *Italica*. 1998. Vol. 75. P. 307–329. DOI: 10.2307/480053.

Gelmi A. 2019. — *Gelmi A.* Immanuel Romano, Dante, and a Man on the Cross [online] // *The Literary Encyclopedia*. Vol. 1.6.1: Italian Writing and Culture. URL: <https://www.clipr.cc/QtK1P> (дата обращения: 30.08.2025).

Immanuel Romano / Manoello Giudeo [online] // *Accademia Fabio Scolar*. URL: <https://www.accademiafabioscolari.it/immanuel-romano-manoello-giudeo/> (дата обращения: 29.08.2025).

Van Bekkum 2007 — *Van Bekkum W.J.* The Emperor of Poets // *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* [Исследования по еврейской литературе и еврейской культуре, подаренные Альберту ван дер Хейде по случаю его шестьдесят пятого дня рождения]. Dordrecht: Springer, 2007. P. 203–212.

References

Alfie, F., 1998, Immanuel of Rome, Alias Manoello Giudeo: The Poetics of Jewish Identity in Fourteenth-Century Italy. *Italica*, 307–329. DOI: 10.2307/480053.

Krol, S., M.Y. Lotman, and S.M. Yakerson, eds., 2018, *Immanuel' Rimskii. Izbrannoe* [Immanuel of Rome. Selected]. Tallin, Izdatel'stvo TLU, 363.

Van Bekkum, W.J., 2007, The Emperor of Poets. *Studies in Hebrew Literature and Jewish Culture Presented to Albert van der Heide on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Dordrecht, Springer, 203–212.

Yakerson, S.M., 2023, *Evreiskie inkunabuly* [Hebrew incunabula]. Moscow, Knizhniki, Izdatel'stvo, 288.

О ВСКРЫТИЯХ В ВАРШАВСКОЙ ЕВРЕЙСКОЙ БОЛЬНИЦЕ В НАЧАЛЕ XX В.: СКАНДАЛ В ЕВРЕЙСКОЙ ПРЕССЕ

Лейдерман Ася Леонидовна

Европейский университет в Санкт-Петербурге, Факультет
истории, выпускница

Факультет истории Европейского университета

в Санкт-Петербурге, 191187, Санкт-Петербург, Гагаринская ул.
д. 6/1

ORCID: 0009-0005-4357-2337

E-mail: leiderman.asya@yandex.ru

Аннотация: В данной статье рассматривается проблема проведения вскрытий (и шире — обращения с трупами) в Варшавской еврейской больнице в начале XX в., активно обсуждающаяся на страницах ежедневной прессы на идише. Согласно многочисленным сообщениям, в Еврейской больнице на постоянной основе нарушались нормы религиозного погребения. Между тем именно обеспечение кошерного погребения было одной из ключевых обязанностей еврейской больницы. Вероятно, огласка в прессе помогла добиться запрета несогласованных вскрытий на официальном уровне. Данная проблема была лишь частью целого комплекса факторов, вызывавших недовольство еврейской читательской аудитории Варшавы работой Еврейской больницы. Первопричиной же недовольства являлся переход Еврейской больницы из общинного ведения в муниципальное, произошедший в 1907 г. Негативное отношение к муниципализации общинного института показывает неготовность варшавского еврейства к модернизации и стандартизации городской жизни.

Ключевые слова: варшавские евреи, еврейская больница, вскрытия, еврейские похороны, хевра-кадиша, пресса на идише.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.003

Для цитирования: Лейдерман А. О вскрытиях в Варшавской еврейской больнице в начале XX в.: скандал в еврейской прессе // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 18–33.

Статья поступила: 02.09.2025. *Принята к публикации:* 23.10.2025.

ON AUTOPSIES AT THE WARSAW JEWISH HOSPITAL AT THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY: THE SCANDAL AT THE JEWISH HOSPITAL

Leiderman Asia

European University at St. Petersburg, Faculty of History, graduate
Faculty of History, European University at St. Petersburg,
Gagarinskaya St., 6/1, St. Petersburg, 191187.

ORCID: 0009-0005-4357-2337

E-mail: leiderman.asya@yandex.ru

Abstract: This article examines the problem of autopsies (and more broadly, the treatment of corpses) at the Warsaw Jewish Hospital at the beginning of the XXth century, which was actively discussed on the pages of the Yiddish daily press. According to numerous reports, religious burial regulations were constantly violated at the Jewish Hospital. Meanwhile, providing a kosher burial was one of the key responsibilities of the Jewish hospital. Probably, the publicity in the press helped to achieve a ban on uncoordinated autopsies at the official level. This problem was only part of a complex of factors that caused dissatisfaction among Warsaw's Jewish readership with the work of the Jewish Hospital. The root cause of the discontent was the transfer of the Jewish Hospital from communal to municipal management, which occurred in 1907. The negative attitude towards the municipalization of the community institute shows the unpreparedness of Warsaw Jewry for the modernization and standardization of urban life.

Key words: Warsaw Jews, Jewish hospital, autopsies, Jewish funeral, khevre-kadishe, Yiddish press.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.003

To cite: Leiderman, A. On autopsies at the Warsaw Jewish Hospital at the beginning of the 20th century: the scandal at the Jewish hospital. *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 18–33.

Received: 02.09.2025. *Accepted:* 23.10.2025.

К началу XX в. варшавское еврейство представляло собой самую крупную еврейскую общину в Европе. К 1914 г. в Варшаве насчитывалось около 275 тыс. евреев, что составляло 36–38% всех жителей Варшавы [Scott 2012, 15]. Вторая половина XIX — начало XX в. — время стремительной социальной модернизации еврейского населения в Российской империи. Если раньше еврейская община фактически представляла собой отдельную корпорацию в средневековом смысле этого слова, обособленную от окружающего мира изнутри и извне, то начиная с середины XIX в. традиционный уклад жизни начинает постепенно разрушаться. Еврейская больница (ее предшественник *хекдеш* — богадельня) — один из неотъемлемых общинных институтов — претерпевала те же изменения, что и сама еврейская община. Учреждение, предназначенное для беднейших слоев еврейского общества, начало превращаться в современный госпиталь, доступный, в том числе для неевреев. Изучение трансформации традиционных общинных институтов предлагает дополнительную оптику для понимания процессов еврейской модернизации в целом. Варшавская еврейская больница¹ — один из наиболее ярких примеров подобной трансформации.

Еврейская больница была открыта в 1799 г., после чего неоднократно переезжала. В 1887 г. было решено построить новое здание: санитарное состояние старого госпиталя на ул. Покорна было признано неудовлетворительным, а число больничных коек — недостаточным. Выбор места для постройки занял три года в связи со сложностью поисков подходящей локации и бюрократическими препонами. Участок необходимого размера был найден лишь на окраине города, в районе ул. Чисте [Nowy Szpital 1909, 41–46]. В 1902 г. после окончания длительного и дорогостоящего

¹ Несмотря на то что официально учреждение называлось Больницей Старозаконных («Старый Закон» — Ветхий Завет), а после 1918 г. — Больницей на ул. Чисте, я буду придерживаться названия «Еврейская больница», поскольку именно так называли больницу современники: это название фигурирует в еврейской и польской прессе, а также регулярно проскальзывает в официальных документах магистрата наряду с официальным названием. Сам факт массового употребления этого «смыслового» названия больницы, указывающего на ее недавнюю принадлежность еврейской общине, говорит о том, что осмысление муниципализации Еврейской больницы заняло довольно продолжительное время.

строительства состоялось официальное открытие нового комплекса Еврейской больницы на ул. Чисте, окончательно же работы были завершены к 1904 г. Здание изначально было задумано как современный европейский госпиталь, соответствующий всем новейшим санитарным стандартам [Nowy Szpital 1909, 39]. В 1907 г. Еврейская больница была одной из немногих больниц Варшавы, чье состояние городской комиссией было признано хорошим и не требующим капитального ремонта [Księga pamiątkowa 1911, 208].

В 1907–1914 гг. Еврейская больница, представляющая собой комплекс из 17 зданий, была одной из самых крупных и современных больниц Варшавы и Привислинского края, в которой работали известные врачи. После муниципализации лечебных заведений города Еврейская больница стала одной из главных варшавских больниц, на развитие которой выделялись большие суммы из городского бюджета. Еврейская больница также была одной из двух больниц города, где существовало психиатрическое отделение. С финансовой точки зрения переход в ведение городской системы здравоохранения, безусловно, пошел ей на пользу: еврейская община Варшавы не справлялась с поддержанием работы столь крупной организации, о чем говорят впечатляющие долги [Księga pamiątkowa 1911, 2011].

* * *

Варшава начала XX в. — это быстрорастущий и густонаселенный мегаполис. В период 1882–1914 гг. население города удвоилось, при этом процент прироста еврейского населения был выше, чем польского (163% против 118%); в некоторых еврейских районах население утроилось [Corrsin 1989, 24]. Существенный рост и польского, и еврейского населения произошел за счет внутренней миграции из губерний Привислинского края, в основном Варшавской. Кроме того, еврейское население увеличилось за счет миграции евреев-литваков из губерний Северо-Западного края в 1880–1890-е гг. В результате этого в начале XX в. около половины жителей Варшавы не были ее уроженцами [Corrsin 1989, 23]. Резкое увеличение городского населения породило множество проблем, одна из которых — санитарная. Плотность населения в небольшой по площади Варшаве была в четыре раза выше, чем в Санкт-Петербурге [Corrsin 1989, 13]. Если в 1868 г. только 7% го-

родских зданий имели четыре и более этажей, то к 1914 г. их число достигло 60% [Bauer 2021, 183].

Городская система здравоохранения не отвечала потребностям быстро возросшего населения и остро нуждалась в реформировании, провести которое без участия городского управления было невозможно. С целью развития больничного дела в 1907 г. все больницы Варшавы были переданы в городское управление. Городские власти объясняли это решение тем, что медицинские учреждения самостоятельно не справлялись с обеспечением надлежащей помощи стремительно растущему населению города: густонаселенная столица Привислинского края нуждалась в единой сети институтов здравоохранения. С 1907 г. варшавский магистрат взял на себя обязанности по финансированию городских больниц, предоставив тем самым возможность пользоваться ими всем, кто платит больничный налог в городской бюджет. Еврейская больница перестала принадлежать еврейской общине, открыв свои двери для пациентов всех национальностей и вероисповеданий, официально зарегистрированных в Варшаве. Несмотря на то что это решение фактически пошло Еврейской больнице во благо, и она получила доступ к значительно большим ресурсам, нежели те, которые могла обеспечить еврейская община, реакция еврейского населения была преимущественно негативной. Утрата традиционного общинного института воспринималась варшавскими евреями крайне болезненно.

Восприятию муниципализации Еврейской больницы в варшавской ежедневной прессе (еврейской и польской) посвящена моя магистерская диссертация. Данная статья является переработкой одного из описываемых в ней сюжетов. Мое исследование можно отнести к жанру микроистории — рассмотрению большого через малое. Я рассматриваю Еврейскую больницу как зеркало, в котором отражались перемены, происходившие в еврейском и польском обществе. Еврейская больница в качестве одного из городских медицинских учреждений, которым так или иначе были вынуждены пользоваться большинство варшавян, была местом совместной работы и вынужденного проживания людей разных религиозных и политических убеждений. Особенностью микроисторического исследования является необходимость «слышать» голоса акторов. Обращение к газетам, куда читатели, в том числе пациенты и врачи Еврейской больницы,

постоянно присылали письма, дает нам такую возможность. Данное исследование предполагает междисциплинарный подход с привлечением методов исторической антропологии (в первую очередь взгляд изнутри еврейского сообщества). Я рассматриваю газеты, мои основные источники, как целостный текст, т.е. анализирую не только информацию, но и совокупность авторского стиля и языка, выбор шрифта, рисунки, расположение статьи в номере и пр. Работа с прессой также предполагает использование методов дискурсивного анализа, т.е. попытку увидеть взаимосвязь между текстом и общественно-политическим и культурным контекстом, в котором он был написан.

Источником для «еврейской» части моего магистерского исследования стал корпус из трех ключевых ежедневных газет на идише — «Хайнт» (1908–1939), «Дер Момент» (1910–1939) и «Дер Фрайнд» (1903–1913) — за 1907–1914 гг. Данные издания имели наибольший тираж и территорию распространения и оказывали значительное влияние на жизнь еврейской общины. Все три газеты содержали рубрики о жизни города, в которых публиковались заметки о Еврейской больнице.

Варшава с 1905 г. среди прочего являлась крупнейшим центром еврейской прессы и книгопечатания в Российской империи. Расцвет еврейской периодики, случившийся после снятия запрета на печать на идише, который действовал до этого², характеризовался стремительным ростом числа изданий и их тиражей. Многие из открывшихся сразу после снятия запрета изданий просуществовали недолго, тем не менее это время бесспорно можно назвать переломным для всего еврейского населения Российской империи. Для историков пресса на идише является уникальным источником об истории российского еврейства.

Муниципализация Варшавской еврейской больницы совпала с расцветом прессы на идише. Возникновение ежедневной прессы на идише сыграло значительную роль в формировании национальной идентичности и политической мобилизации [Nalewajko-Kulikov 2016]. Благодаря этому нам оказались доступны многочисленные отклики на работу больницы — пошла ли муниципализация во благо больнице и евреям.

² Исключения из запрета на газеты на идише были единичны. Самый известный пример — газета «Дер Фрайнд» [Френкель 2011].

* * *

Одним из ключевых факторов недовольства Еврейской больницы после муниципализации, упомянутых в еврейской прессе, является не столько обращение с живыми пациентами, сколько с мертвыми. Напомню, что погребение умершего согласно еврейскому религиозному закону, наряду с обеспечением пациентов кошерным питанием, является одной из ключевых инфраструктурных задач Еврейской больницы. Еврейский закон предписывает похоронить умершего как можно скорее³, сохранив его тело целостным⁴, из чего следует запрет на кремацию, вскрытие и иные манипуляции с телом покойного. Многочисленные жалобы из газет свидетельствуют о регулярном нарушении всех правил еврейского погребения в Еврейской больнице.

Примечательно, что в области похорон в Еврейской больнице существовало как минимум два актора — больничная похоронная служба, сотрудники которой преимущественно были неевреями, и погребальные братства. Об их «противостоянии» свидетельствуют многочисленные публикации. Так, в заметке в газете «Дер Фрайнд» о пятилетней девочке, которую насмерть задавил трамвай, сообщается, что *«руководство больницы не сочло нужным похоронить девочку или хотя бы сообщить хевре “Хесед шель Эмес” [«Истинное милосердие». — А.Л.], которая бы точно позаботилась об этом. Мертвый ребенок лежит уже 8-й день и непонятно, когда будут похороны»* [Der Fraynd 1911, 3]. В более экспрессивной заметке «Хайнт», посвященной этому же случаю, отмечается, что Еврейская больница оказывает противодействие работе погребального братства: *«Удивительно и непонятно, почему Еврейская больница не решается позволить хевре “Хесед шель Эмес” провести похороны, в то время как другие нееврейские больницы, когда умирает еврей, немедленно сообщают этой хевре, что его надо похоронить. Еврейская больница сама не хоронит и другим не дает»* [Haunt 1911b, 3].

Халатность погребальной службы Еврейской больницы, противопоставленная ответственности членов хевры «Хесед шель Эмес» — расхожий сюжет в заметках о больничных похоронах.

³ Иудаизм предписывает хоронить покойного в день его смерти (Втор 21:23), если этот день не выпадает на субботу или праздники.

⁴ Это предписание выводят из стиха «Прах ты и в прах превратишься» (Быт 3:19).

Приведу еще один пример: «Сколько мертвых в Еврейской больнице. У нас из уважения к умершему есть обычай не задерживать похороны. В больших городах официально это нужно делать максимум через 3 дня. Но [...] тела тех, кто умер в Еврейской больнице, переносят в морг, и, непогребенные, они лежат там целую неделю, если не помогает кто-то со стороны. Такой грустный факт произошел не далее, как вчера. Скорая помощь привезла 51-летнего мужчину почти в бессознательном состоянии. Больной назвал свою фамилию и через несколько часов умер. И хотя в больнице знали его имя и адрес, он пролежал 8 дней в морге. И если бы об этом случайно не узнала “Хесед шель Эмес”, то его бы до сих пор не похоронили. Оказалось, что у него в Варшаве есть родственники, куплен участок на кладбище и заказано надгробие» [Haunt 1910в, 5]. Возможно, многочисленные упоминания хорошей работы «Хесед шель Эмес» в противовес безответственности сотрудников Еврейской больницы были своего рода «рекламной кампанией» хевры и призывом жертвовать на ее деятельность.

Впрочем, иногда похороны в Еврейской больнице проходили, наоборот, слишком быстро, и родственники не могли проститься с телом покойного. Так, женщина пришла навестить лежавшего в Еврейской больнице мужа, но ей отказали, сказав, что больной отдыхает и его не следует беспокоить. На следующий день «частное лицо» сообщило женщине, что ее муж мертв. Она пришла в больничное управление просить, чтобы ей разрешили похоронить мужа на Варшавском еврейском кладбище, на что ей ответили, что мужчину день назад похоронили на Пражском кладбище. Вдова написала жалобу в управление еврейской общины, что ей не разрешили попрощаться с телом мужа [Haunt 1909, 3].

Еще более острой, чем отложенное погребение, была проблема проведения вскрытий, что было важным инфоповодом для газет на идише. Регулярно встречаются такие сообщения: «В Еврейской больнице позавчера в 7-м отделении умер некто Ицхок-Меер Юхтман. Его жена попросила врача не вскрывать тело. Он пообещал, но, к своему удивлению, наутро, когда его выносили из морга, она обнаружила, что тело вскрыли» [Haunt 1910б, 3]. Или: «В прошлый четверг в Еврейскую больницу поступил больной Пейсах Зильберштейн, которого его знакомый Горин привез специально из Волынской губернии. Зильберштейн умер в ночь с четверга на пятницу. Горин об этом узнал и захотел похоронить. В больнице ему сказали, что об этом позабо-

тятся без него. Вчера Горин пришел, и ему сказали, что тело уже пять дней лежит без похорон. И кроме того, при осмотре тела он увидел, что ему провели вскрытие, не спросив согласия» [Der Fraynd 1910б, 3].

Вмешательство родственников помогало далеко не всегда. Так, некий Борух Шлемович подал жалобу в прокуратуру за то, что его и его друга Зелига Арбайтмана «страшно избили» при попытке остановить вскрытие родственника. Жалобу подписал врач Еврейской больницы Бергман, зафиксировавший следы побоев [Haynt 1912б, 5].

Еще одно вскрытие, проведенное без разрешения, повлекло за собой скандал в прессе — серию публикаций и писем в редакцию. Поводом для резонансного скандала стала жалоба вдовы г-на Гольдштейна на вскрытие, проведенное доктором Цунгом без ее согласия и против воли покойного. В полемику вокруг жалобы вдовы Гольдштейн включились как друзья покойного, так и врачи и представители Еврейской больницы [Haynt 1908б, 2; Haynt 1908в, 3]. С небольшими сокращениями приведу здесь письмо общественного деятеля Х. Фарбштейна, который решил публично поддержать вдову Гольдштейн и провел собственное «расследование» обстоятельств вскрытия [Haynt 1908б, 2]:

«Мне действительно неприятно и больно очернять честь важной еврейской институции, однако это придется сделать. Правда должна быть сказана. Я постараюсь насколько возможно воздерживаться от высказывания своих частных взглядов и буду объективно передавать то, что я видел и слышал:

В полвосьмого утра ко мне пришли несколько знакомых евреев и попросили меня проконтролировать, чтобы покойному Гольдштейну, которого я знал как достойного и ученого человека, не проводили вскрытие. И поскольку покойный лежал в отделении доктора Визеля, я вместе с Мойше Штайнфельдом обратился к семье Визеля с просьбой повлиять на доктора, чтобы он не проводил вскрытие, и в нашем присутствии родственница позвонила ему и получила ответ, что, если полиция не заставит, он не будет его проводить. Однако этот неясный ответ нас не удовлетворил, и я позвонил по телефону одному из своих знакомых врачей в Еврейской больнице, чтобы посоветоваться. Он посоветовал мне, чтобы мы с многоуважаемым раввином Авромом-Цви Перлмутером обратились напрямую к главному врачу Еврейской больницы, доктору Швейцеру. Мы тут же поехали к Перлмутеру, затем поехали с ним в больницу. Однако Швейцер, с которым мы созванивались, к сожалению,

известил нас о том, что мы приехали слишком поздно, и вскрытие было назначено еще вчера и уже проведено.

Я был поражен этим фактом и решил ждать доктора Визеля, чтобы тот объяснил ситуацию. Я спросил, знал ли он, когда с ним говорила его родственница, что операция уже прошла? Оказывается, не знал. На мой вопрос, когда Гольдштейн умер, он ответил, что в час ночи. На мой вопрос, если он умер в час ночи, то почему еще вчера было назначено вскрытие, как мне сказал Швейцер. Возможно ли это, если человек еще жив? Да, ответил он: “Мы еще вчера решили, что нужно провести вскрытие, как только больной умрет”. “Почему вы решили вскрывать именно этого человека, почему вы еще при его жизни позаботились о вскрытии?” “Потому что к предыдущей болезни внезапно добавилась новая, и поэтому мы должны были выяснить причину: **вдруг вахтер избил пациента и это вызвало болезнь**”. [Выделено в оригинале. — А.Л.]

Я поблагодарил доктора Визеля за ответы и в раздумьях вышел из больницы.

В следующем номере «Хайнт» было опубликовано продолжение «расследования» Фарбштейна. Он пошел в городской магистрат, где встретил «одного из высокопоставленных деятелей одной из христианских больниц», которому задал несколько вопросов о вскрытиях, не рассказывая о скандале в Еврейской больнице [Haunt 1908в, 3]:

«1. Имеет ли право больница не выдавать тело больного (не инфекционного) родственникам, если они этого хотят? — Нет.

2. Имеет ли право больница проводить вскрытие, не спрашивая родственников, которые привезли его в больницу и платили по 30 руб. в месяц за его содержание и которые не хотят вскрытия? — Да, больница имеет право, так как всегда можно сказать, что это нужно для научных исследований. Однако, помимо формального закона, существует моральный долг, который не позволяет провести вскрытие без разрешения родственников, особенно если человек лежал в больнице не на деньги общины, а за собственный счет

3. Как ваша христианская больница относится к еврейским покойникам? — Как только становится понятно, что больной умрет, семья обычно забирает его домой. И мы никогда этому не мешаем. Во-первых, так как придерживаемся своего рода “морального кодекса”. Во-вторых, **так как в высшей степени уважаем религиозные чувства евреев**. [Выделено в оригинале. — А.Л.]

4. Случалось ли у вас, чтобы назначали вскрытие, когда больной еще жив? — Нет, это абсолютно невозможно, так как бесчеловечно.

5. Бывало ли у вас такое, что служка или вахтер избил больного или повредил ему? — Что вам такое приходит в голову? Как можно было додуматься до такого бреда?

Ответы христианского врача кажутся вполне исчерпывающими, и дальнейшие расспросы показались мне излишними. А доктор Цунг в своем ответе вдове и «Хайнту» сказал, что в отношении вскрытий ни о чем не будет говорить «“потому что вскрытия еще долго будут объектом споров между обществом и врачами”. И к этому я хочу еще вот что добавить.

В Еврейской больнице лежит до 90% больных евреев-ортодоксов, так как они боятся лечь в христианские больницы, потому что им после смерти проведут вскрытие, и уверены, что в Еврейской больнице на этот случай они защищены. [...]».

К сожалению, в рамках данной статьи не представляется возможным проверить, действительно ли «религиозные чувства евреев» в области похорон парадоксальным образом больше учитывались в христианских больницах, нежели в Еврейской. Однако сам факт упоминания подобного явления, рассчитанный на широкую аудиторию, многое говорит об остроте проблемы вскрытий в Еврейской больнице. Для религиозных евреев обращение в Еврейскую больницу было гарантией если не излечения, то хотя бы кошерного завершения жизненного пути. Скандал вокруг вскрытий в Еврейской больнице не мог не пошатнуть хрупкого доверия этой прослойки населения к госпитализации.

Друзья умершего Гольдштейна, Маркусфельд и Щупак, в опубликованном в том же номере «Хайнта» письме [Haunt 1908в, 3], также упоминают крайне жестокое обращение доктора Цунга с больным: «Мы можем свидетельствовать, что когда мы были у него перед праздником Рош а-Шана, он был заперт в палате, и когда мы вошли, он начал плакать и говорить: “Люди добрые, сжальтесь надо мной, я лежу в жару, и никто не даст мне даже попить. Я прошу вас, спасите меня и принесите воды”. [...] Мы принесли ему кефир, содовую воду, сок и несколько виноградин. Больной хотел расцеловать нам руки и в слезах сказал: “Пресвятой, благословен Он, вам оплатит добром, вы принесли мне радость».

В этих двух письмах примечателен способ оплаты лечения Гольдштейна в больнице. Друзья Гольдштейна обосновывают свою

заинтересованность в его судьбе не только дружбой, но и тем, что они выступали гарантами оплаты его лечения в больнице. В упомянутом выше письме Фарбштейна во втором пункте идет речь о том, что воля больных и его родственников имеет больше шансов повлиять на «моральный долг» врачей, если оплата лечения производится за собственный счет.

С проблемой проведения вскрытий в Еврейской больнице пытались бороться официально. Так, в заметке, опубликованной в газете «Дер Фрайнд» [Der Fraynd 1910a, 3], сообщается о том, что несколько месяцев назад некий общественный деятель Мойше Вантик⁵ обратился к нескольким варшавским раввинам с просьбой ходатайствовать о прекращении вскрытий. Раввины обратились к представителю Еврейской больницы Вайсблату, который собрал совещание врачей по этому вопросу. На совещании большинством голосов против четырех поддержали запрет вскрытий, однако практического эффекта это не имело. Тогда упомянутый выше Мойше Вантик попросил походатайствовать об этом своего знакомого религиозного деятеля в Петербурге. Это сработало, и врачи Еврейской больницы получили из Петербурга указание не вскрывать тела умерших евреев, кроме как в чрезвычайных случаях.

Эта история демонстрирует нам установленную в системе российского здравоохранения вертикаль власти. Сами врачи больницы, хотя и были согласны на запрет вскрытий, не могли установить его у себя в больнице. Вантик был вынужден, минуя варшавский магистрат, обратиться сразу в Санкт-Петербург. Век массовой еврейской прессы раскрывает читателям последовательность действий Вантика, называя все имена участников истории⁶.

Судя по всему, проблема вскрытий стояла остро не только в Еврейской больнице. Тенденция на запрет вскрытий без разрешения родственников существовала во всех больницах Варшавы. Например, Медицинский совет Варшавы получил одобрение МВД на то, чтобы вскрытия в больницах проводились только с согласия родственников. Варшавские врачи, которым это распоряжение

⁵ Информации о нем найти не удалось.

⁶ Я не указываю их в этом тексте, поскольку у меня не получилось найти информацию ни об одном из упоминаемых деятелей. Так что, к сожалению, верификация этой истории не представляется возможной.

мешало в работе, обратились в магистрат с просьбой его отменить, однако магистрат Варшавы отказал [Haynt 1910a, 5]. Вероятно, принятию запрета способствовала огласка в прессе.

После принятия запрета на вскрытие без согласия семьи осенью 1910 г. в прессе на идише упоминаются только единичные случаи вскрытий без разрешения родственников, при наличии большого числа подобных публикаций ранее. Опубликованные в «Хайнте» статистические сведения о проведенных вскрытиях через год после запрета говорят о том, что из 122 проведенных в Еврейской больнице вскрытий за год, 106 прошли с разрешения родственников [Haynt 1911a, 1]. В сочетании с «молчанием» прессы по этому поводу можно с большой степенью вероятности сказать, что ситуация с проведением вскрытий без согласия семьи умершего, несомненно, улучшилась.

Через год ситуация изменилась еще более радикально. Если раньше пресса изображала врачей Еврейской больницы «охотниками за еврейскими трупами», то в заметке «Можно ли заполучить еврейские трупы?», опубликованной в «Хайнте» [Haynt. 1912a, 3], дается уверенный ответ «нет»: *«Как известно, при каждом университете есть клиника и тела тех, кто умер в клинике, потом передаются в университет в учебных целях. Но этого числа недостаточно и “товар” привозят в университет и из других больниц. На днях для этой цели директор Высших женских курсов при Варшавском университете обратился к Еврейской больнице с вопросом, можно ли получить трупы для учебных целей. Управление больницы ответило, что у евреев вскрытие — это преступление, поэтому больница не может предоставить трупы. Спасибо Еврейской больнице за это!»*

* * *

Таким образом, еврейская пресса фиксирует значительное недовольство своих читателей работой Еврейской больницы. Пожалуй, наибольшей остроты это недовольство достигло именно в сфере погребения. Коренная же причина недовольства еврейского населения заключалась в том, что Еврейская больница перестала быть общинным учреждением, что воспринималось весьма болезненно. Это выражалось в том числе в противопоставлении больницы традиционным общинным братствам — хеврот. На страницах еврейской прессы именно члены благо-

творительных братств предстают силой, которая подлинно заботится о еврейских больных, тогда как сотрудники больницы относятся к своим обязанностям халатно и зачастую ведут себя с пациентами агрессивно. Слово «Еврейская» в названии больницы нередко берется авторами критических статей в кавычки, что показывает сомнение в том, осталась ли больница действительно еврейской [Haynt 1908a, 1].

Несмотря на постепенное разрушение традиционного уклада жизни, априори происходившее в многонациональной Варшаве, для подавляющего большинства варшавских евреев потеря традиционного общинного института была колоссальной утратой, заметно сказывавшейся на их повседневной жизни. Муниципализация варшавских больниц (включая Еврейскую) была неизбежным шагом в рамках процесса модернизации и стандартизации городской жизни: для развития современного мегаполиса была необходима единая сеть муниципальных больниц. Большая часть варшавских евреев, по-видимому, не была готова и не хотела глубинных изменений общинной структуры, навязанных извне.

Источники

Der Fraynd. 1908–1913.

Der Fraynd 1911 — Der Fraynd. 1911. No 296 (11.01).

Der Fraynd 1910a — Der Fraynd. 1910. No 189 (29.08).

Der Fraynd 1910б — Der Fraynd. 1910. No 278 (21.12).

Der Moment. 18.11.1910 — 31.08.1914.

Haynt. 1908–1914.

Haynt 1908a — Haynt. 1908. No 198 (14.09).

Haynt 1908б — Haynt. 1908. No 253 (23.11).

Haynt 1908в — Haynt. 1908. No 254. (24.11).

Haynt 1909 — Haynt. 1909. No 261 (28.11).

Haynt 1910a — Haynt. 1910. No 247 (11.11).

Haynt 1910б — Haynt. 1910. No 259 (25.11)

Haynt 1910в — Haynt. 1910. No 289 (30.12)

Haynt 1911a — Haynt. 1911. No 293 (04.01).

Haynt 1911б — Haynt. 1911. No 299 (11.01).

Haynt. 1912a — Haynt. 1912. No 28 (14.02).

Haynt 1912b — Haynt. 1912. No 147 (09.07).

Księga pamiątkowa 1911 — Warszawa. Magistrat. Księga pamiątkowa / Magistrat miasta Warszawy (Wydział dobroczynności publicznej). 1908–1909 r. Warszawa: Druk. przy Kancelarii Warsz. generał-gubernatora, 1911.

Nowy Szpital 1909 — Nowy Szpital Starozakonnych w Warszawie. Księga pamiątkowa: Sprawozdanie komitetu budowy. Warszawa: 1909.

Литература

Френкель 2011 — Френкель А.С. Восхождение и закат «Дер Фрайнд» — первой в России ежедневной газеты на идише (1903–1914) // Архив еврейской истории. Т. 6. М., 2011.

Bauer 2021 — Bauer E. “Polishing” the Jewish Masses: Personal Hygiene, Public Health, and Jews in Fin de Siècle Warsaw // Jewish history. 2021. No 35. P. 179–203.

Corrsin 1989 — Corrsin S. Warsaw before the First World War: Poles and Jews in the third city of the Russian Empire, 1880–1914 [Варшава перед Первой мировой войной: поляки и евреи в третьем городе Российской империи]. [S. I.]: Columbia University Press, 1989. 183 p.

Nalewajko-Kulikov 2016 — Nalewajko-Kulikov J. Mówić we własnym imieniu. Prasa jidyszowa a tworzenie żydowskiej tożsamości narodowej (do 1918 roku) [Говори от своего имени: идишская пресса и формирование еврейской национальной идентичности (до 1918 года)]. Warszawa, 2016. 353 s.

Polonsky A., 2015. The Jews in Poland and Russia. Vol. 2 1881 to 1914 [Евреи в Польше и России. Том 2: 1881–1914]. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization; Liverpool University Press. 509 p.

Scott 2012 — Scott U. Barricades and Banners: The Revolution of 1905 and the Transformation of Warsaw Jewry [Баррикады и баннеры: Революция 1905 года и трансформация варшавского еврейства]. Stanford: Stanford University Press, 2012. 448 p.

References

Bauer, E., 2021, “Polishing” the Jewish Masses: Personal Hygiene, Public Health, and Jews in Fin de Siècle Warsaw. *Jewish history*. 2021. No 35. 179–203.

Corrsin, S., 1989, *Warsaw before the First World War : Poles and Jews in the third city of the Russian Empire, 1880–1914*. [S. I.], Columbia University Press, 183.

Frenkel', A.S., 2011, Voskhozhdenie i zakat “Der Frajnd” — pervoj v Rossii ezhednevnoj gazety na idishe (1903–1914) [The Rise and Fall of ‘Der

Friend', Russia's First Yiddish Daily Newspaper (1903–1914)]. *Arhiv evrejskoj istorii*. Vol. 6. Moscow.

Nalewajko-Kulikov, J. *Mówić we własnym imieniu. Prasa jidyszowa a tworzenie żydowskiej tożsamości narodowej (do 1918 roku)* [польский] [Speak for Yourself: The Yiddish Press and the Creation of Jewish National Identity (until 1918)]. Warszawa, 2016. 353.

Polonsky, A., 2015, *The Jews in Poland and Russia*. Vol. 2 1881 to 1914. Liverpool: The Littman Library of Jewish Civilization; Liverpool University Press, 509.

Scott, U., 2012, *Barricades and Banners: The Revolution of 1905 and the Transformation of Warsaw Jewry*. Stanford, Stanford University Press, 448.

АМЕРИКАНСКИЕ КОМИКСЫ КАК ИНСТРУМЕНТ БОРЬБЫ С АНТИСЕМИТИЗМОМ И ДИСКРИМИНАЦИЕЙ: ЕВРЕЙСКИЕ КОРНИ СУПЕРГЕРОЕВ

Халевина Хана-Татьяна Ростиславовна

Российский государственный гуманитарный университет
Кафедра: Институт истории религии и духовной культуры,
2 курс магистратуры, направление 48.04.01 «Теология
и культура иудаизма»

125993, Россия, Москва, Миусская площадь, д. 6

ORCID: 0009-0003-3920-5046

E-mail: hanahalevina@gmail.com

Аннотация: Статья посвящена анализу американских комиксов как медиума, через который еврейские авторы выражали опыт ассимиляции, дискриминации и борьбы за справедливость. Актуальность исследования обусловлена тем, что комиксы, возникшие как развлекательный жанр, стали формой социальной критики и площадкой для трансформации культурных стереотипов. Новизна заключается в комплексном подходе к изучению комиксов как инструмента противодействия антисемитизму и другим формам угнетения. Цель исследования — выявить механизмы репрезентации борьбы с дискриминацией в комиксах и проследить роль еврейской культуры в становлении индустрии. Рассматриваются супергерои Золотого века, аллюзии на библейские образы, развитие графического романа и современные формы визуального нарратива. Теоретическая база включает труды Д. Фингерота, А. Каплана, Р. Шварца, У. Эко, Р. Леви и М. Хирш. Делается вывод, что комиксы стали важным культурным инструментом еврейской диаспоры в борьбе за признание, память и равенство.

Ключевые слова: еврейская культура, американские комиксы, супергерои, графический роман, антисемитизм, дискриминация, постпамять, массовая культура, визуальная идентичность.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.004

Для цитирования: Халевина Х. Американские комиксы как инструмент борьбы с антисемитизмом и дискриминацией: еврейские корни супергероев // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 34–61.

Статья поступила: 08.09.2025. *Принята к публикации:* 18.12.2025.

AMERICAN COMICS AS A TOOL IN THE FIGHT AGAINST ANTISEMITISM AND DISCRIMINATION: JEWISH ROOTS OF SUPERHEROES

Halevina Hana-Tatiana

Russian State University for the Humanities

Institute for the History of Religion and Spiritual Culture

Master's degree student (2nd year), Program 48.04.01

"Theology and Culture of Judaism"

Miuskaya Square, 6, Moscow, 125993, Russia

ORCID: 0009-0003-3920-5046

E-mail: hanahalevina@gmail.com

Abstract: This article explores American comic books as a cultural medium through which Jewish creators expressed experiences of assimilation, discrimination, and the struggle for justice. The relevance of the topic lies in the transformation of comics from a form of popular entertainment into a platform for social critique and cultural intervention. The study offers a novel interdisciplinary analysis of comics as a tool for resisting antisemitism and other forms of oppression. The main objective is to identify how Jewish culture shaped the development of the comic book industry and how comics have represented marginalized identities. The article examines Golden Age superheroes, biblical archetypes, the evolution of the graphic novel, and contemporary visual narratives. The theoretical framework includes works by D. Fingerioth, A. Kaplan, R. Schwartz, U. Eco, R. Levi, and M. Hirsch. The study concludes that comics became a powerful cultural instrument through which the Jewish diaspora contributed to reshaping dominant narratives, preserving memory, and advocating for equality.

Keywords: Jewish culture; American comic books; superheroes; graphic novel; antisemitism; discrimination; postmemory; popular culture; visual identity.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.004

To cite: Halevina, H. American comics as a tool in the fight against antisemitism and discrimination: jewish roots of superheroes. *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 34–61.

Received: 08.09.2025. *Accepted:* 18.12.2025.

Введение

В условиях сохраняющихся проблем дискриминации и социального неравенства возрастает интерес к культурным формам сопротивления угнетению. Связь комиксов с борьбой против дискриминации, включая антисемитизм, начала исследоваться сравнительно недавно — ранее комиксы считались сугубо развлекательным жанром. Поворотным моментом стало появление графических романов «Маус» Арта Шпигельмана и «Договор с Богом» Уилла Айснера, а также появление научных работ, анализирующих комиксы в культурологическом контексте.

Важную роль в осмыслении еврейских корней американской комикс-индустрии сыграл роман Майкла Чабона «Приключения Кавалера и Клея» (2000), художественно реконструирующий ее становление. В исследовательском поле данной проблематики следует отметить работы Д. Фингерота [Fingerroth 2007], А. Каплана [Kaplan 2010] и Р. Шварца [Schwartz 2021], в которых анализируется связь комиксов с еврейским историческим и культурным опытом.

Научная новизна работы заключается в рассмотрении американских комиксов как устойчивого культурного механизма противодействия дискриминации на протяжении всего периода их существования — от золотого века 1930-х гг. до современности. В отличие от исследований, фокусирующихся на отдельных персонажах или этапах развития жанра, данная работа предлагает целостный историко-культурный анализ. Для отечественной науки новизна состоит в систематизации англоязычных исследований и привлечении малоизученных источников (The Comic Torah, Yiddishkeit), а также в анализе библейских аллюзий в образе Супермена и других ранних супергероев как формы репрезентации еврейского опыта в массовой культуре.

Объектом настоящего исследования являются американские комиксы XX–XXI вв., созданные преимущественно еврейскими авторами. Предметом исследования выступают способы репрезентации антисемитизма и иных форм дискриминации, а также влияние еврейской культурной традиции и исторической памяти на формирование образов супергероев и развитие жанра графического романа.

1. Становление жанра комиксов и роль еврейской диаспоры

В конце XIX в. в американских газетах появляются первые серийные карикатуры — прототип комикса. Первым популярным персонажем становится «Желтый Малыш» из серии «Аллея Хогана» (“Hogan’s Alley”), созданный в 1895 г. Ричардом Аутколтом. Этот неоднозначный персонаж (то ли ирландец, то ли китаец) становится символом и героем угнетенных этнических меньшинств [Алексеев 2016, Левин 2024].

Дальше история американских комиксов неразрывно переплетается с историей еврейских иммигрантов. В начале XX в. выходцы из еврейской среды в США часто сталкивались с профессиональными барьерами и предрассудками. Им приходилось реализовывать себя в областях, которые считались менее престижными для господствующей англосаксонской культуры — от швейной промышленности до киноиндустрии. Комиксы как новая форма массовой культуры тоже изначально рассматривались как «низкий» жанр, далекий от высокого искусства. Именно в этом неосвоенном и малоуважаемом поле еврейские авторы и издатели сумели найти для себя нишу и, по сути, сформировать свою собственную индустрию. Так возник Голливуд, так возникли и комиксы в современном понимании [Белецкий 2022; Fingerroth 2007; Garvey 2024, Kaplan 2010].

«Мы не могли попасть в газетные комиксы или рекламу; рекламные агентства не нанимали евреев», — объясняет карикатурист журнала MAD Ал Джаффи. «Одна из причин, почему мы, евреи, переместились в бизнес комиксов, заключается в том, что большинство издателей комиксов были евреями. Так что там не было дискриминации» [Kaplan 2010].

К началу 1930-х гг. комиксы эволюционировали от газетных юмористических полос к самостоятельным журналам. Поворотным моментом принято считать 1933 г., когда предприимчивый Макс Гейнс (Гинзберг) выпустил сборник *Famous Funnies* — первый журнал-комикс, представлявший собой перепечатку газетных комикс-страниц. Этот эксперимент показал, что существует массовый спрос на отдельные издания комиксов. Уже к лету того же года журнал продавался по всей территории Соединенных Штатов по цене 10 центов за экземпляр [Алексеев 2016; Schwartz 2021].

Вслед за успехом *Famous Funnies* стали появляться и другие издатели. Примечательно, что многие ключевые фигуры молодой индустрии были евреями: так, основателем будущей *Marvel Comics* (тогда *Timely Comics*) был Мартин Гудман, родившийся в многодетной еврейской семье, а во главе издательства, превратившегося затем в *DC Comics*, стоял выходец из еврейской диаспоры Гарри Доненфельд. Именно в недрах этой новой индустрии родилась концепция супергероя [Schwartz 2021].

1938 г. ознаменовался выходом первого выпуска серии *Action Comics*, в котором дебютировал Супермен — герой, ставший символом золотого века комиксов. Супермена придумали четырьмя годами ранее двое 17-летних подростков из Кливленда, сыновья еврейских иммигрантов — писатель Джерри Сигел и художник Джо Шустер. Они выросли в еврейском районе, с детства увлекались научной фантастикой и приключенческими историями, мечтая создать собственного героя.

И созданный ими персонаж был по-настоящему уникальным. Раньше героями были охотники за сокровищами, ковбои, полицейские, солдаты, наемники, контрабандисты. Но у Сигела и Шустера появляется персонаж, который может летать, пробивать стены и отражать пули грудью. «Он был инопланетянином, который прилетел на Землю и ходил в длинном синем нижнем белье, с красными трусами поверх брюк, веллингтоновских сапогах и плаще» [Schwartz 2021]. Героем стал человек, обладающий сверхчеловеческими способностями и ведущий двойную жизнь. Четыре года Сигел и Шустер обивали пороги разных изданий, но их все отвергали. Все это казалось взрослым людям «немного слишком» [Schwartz 2021]. Никто из издателей не хотел публиковать эту историю. «Они получали ответы вроде: “Это не будет иметь успеха”, “Это слишком фантастично, и молодые читатели не смогут ассоциировать себя с ним”» [Schwartz 2021].

Но судьба распорядилась иначе. К середине 1930-х гг. издатели начали испытывать острую нехватку материала. Когда сроки выпуска нового номера поджимали, и нужно было срочно заполнить 13 страниц из 64, в *DC Comics* вспомнили о ранее отвергнутом проекте и буквально вытащили из мусорной корзины «Супермена». В июне 1938 г. он дебютировал на страницах *Action Comics* № 1. И это стало началом эпохи — золотого века комиксов. Успех был мгновенным и беспрецедентным. Если раньше тиражи комиксов едва



Рис. 1. Action Comics № 1 (1938). Дебют Супермена. © DC Comics.
Источник: DC Comics. URL: <https://www.dc.com> (дата обращения: 01.03.2025)

достигали 200–400 тысяч экземпляров, то Супермен разошелся тиражом в 2,2 миллиона копий. Комиксы о нем печатались в 230 изданиях, а аудитория читателей достигала 25 миллионов человек (при населении США в 132 миллиона). У него появился воздушный шар на параде *Macy's*, а журналы называли его «номером один среди молодежных кумиров» [Schwartz 2021].

В последующие годы множество супергероев заполнили страницы американских комиксов, и значительная часть этих персонажей была создана авторами еврейского происхождения. Еврейские авторы буквально заложили фундамент супергеройского жанра, который впоследствии стал сердцем мировой комикс-культуры.

2. Супергерои против нацизма: комиксы как инструмент антифашистской борьбы

С конца 1930-х гг. и в годы Второй мировой войны супергеройские комиксы превратились в своеобразное оружие против фашизма и антисемитской идеологии. Еврейские создатели комиксов, чутко реагируя на угрозы, исходившие из нацистской Европы, наделили своих героев миссией противостоять злу, в лице Гитлера и его режима.

Задолго до официального вступления США в войну страницы комиксов уже представляли сцены торжества справедливости над нацистами. Так, в одном из воображаемых сюжетов, несмотря на кажущуюся непобедимость Гитлера, Супермен перелетает Атлантику, скручивает нацистские пушки, сбивает самолеты, хватается за шиворот и тащит его на суд Лиги Наций [Schwartz 2021].

25 апреля 1940 года в официальном еженедельнике СС «Черный корпус» (*Das Schwarze Korps*) появилась разгромная статья, посвященная «еврейскому» Супермену, обвинявшая его в причастности к еврейскому заговору, направленному на пропаганду «ложных» ценностей: защиты невинных, помощи слабым и сострадания [Aviv 2021]. Эта статья вызвала резонанс в США, и два молодых еврея неожиданно оказались в центре внимания. Сигел и Шустер вступили в открытое идеологическое противостояние с нацистским режимом, последовательно изображая Гитлера в своих комиксах как отрицательного персонажа и поли-



Рис. 2. Обложка *Captain America Comics* № 1. Март 1941. Писатель: Joe Simon; художник: Jack Kirby. © Timely Comics (предшественник Marvel Comics). Источник: www.marvel.com

тического противника. Для двух авторов, которым было всего около 23 лет, такой шаг был жестом значительной смелости. Несмотря на угрозы, они продолжали работу, превращая Супермена в инструмент культурного сопротивления и альтернативный нарратив, противостоящий нацистской пропаганде.

В это же время появляются и другие супергерои. Еврейские авторы Боб Кейн (Роберт Канн) и Милтон Фингер создали для DC Comics образ Бэтмена, а Джо Саймон и Джек Кирби (Джейкоб Курцберг) разработали Капитана Америка, который уже на обложке первого выпуска от марта 1941 г. наносит удар Гитлеру.

Для многих работ еврейских авторов характерна устойчивая этическая линия: их персонажи выступали против антисемитизма и угнетения меньшинств, отстаивая идеалы мира и справедливости, даже если сюжеты не содержали прямых этнокультурных маркеров. Некоторые авторы при этом сознательно включали в свои произведения элементы еврейской традиции — например, коллега Сигела Харви Курцман использовал в своих комиксах слова на идише [Chute, Waldman 2018; Fingerioth 2007; Каплан 2022].

После вступления США во Вторую мировую войну комиксы стали одним из инструментов государственной патриотической мобилизации. Около восьми миллионов военнослужащих регулярно читали комиксы, которые отличались высокой популярностью в армейских торговых пунктах. Имя Супермена использовалось при наименовании танков, кораблей и самолетов, а 33-я эскадрилья официально приняла его образ в качестве своей эмблемы [Schwartz 2021].

Однако борьба с дискриминацией проявлялась не только в прямых аллюзиях на актуальную политику, но и на более символическом уровне. Супергерой золотого века почти всегда живет в режиме двойной идентичности: с одной стороны, он обычный человек, стремящийся вписаться в общество, с другой — обладатель тайной силы или происхождения, которое может вызвать неприятие [Каплан 2022; Fingerioth 2007; Schwartz 2021].

Классический пример — журналист Кларк Кент (альтер эго Супермена), представляет собой типичного шлемазла в мире торжествующей брутальности — тревожный, невротичный, социально неуклюжий персонаж, чрезмерно чувствительный и занудный, но в то же время умный и любящий. Он представляет собой

набор стереотипов о еврейских мужчинах (Джо Сигел признавался в своих интервью, что писал его с себя). По сути, история Кларка Кента — это история беженца, который покинул родную страну и изменил свое имя, технически он инопланетянин, выдающий себя за обычного человека. Он носит свою этническую одежду под обычной, как талит, и в любой момент может сменить свою идентичность [Алексеев 2016; Chute, Waldman 2018; Kaplan 2022; Schwartz 2021].

Этот мотив двойственности можно рассматривать как метафору опыта многих иммигрантов и меньшинств, в том числе евреев, в американском обществе. Еврейская диаспора, стремясь избежать предрассудков, часто прибегала к стратегии «невидимости»: ассимилироваться, казаться неотличимыми от окружения, но при этом сохранять свою сущность. Точно так же супергерои скрывают свою «инаковость» под маской обыкновенности. Впоследствии эта метафора, рожденная еврейскими авторами, оказалась универсальной — она стала применима к опыту любой маргинализированной группы, будь то религиозное, этническое или иное меньшинство.

Кроме того, Супермен стал воплощением фантазии об ассимиляции и самоутверждении. Он показал коренным американцам, что беженцы не являются опасными, неблагодарными, коварными и подрывными элементами, как многие тогда утверждали. Напротив, иммигранты были лояльными и чрезвычайно полезными. Супермен — самый популярный герой Америки, американская икона, напоминание о том, что быть иммигрантом — это по-американски [Schwartz 2021].

Еще один аспект — этические ценности, заложенные в образах ранних супергероев. Многие из них провозглашали в том числе идеалы, созвучные библейским и еврейским традициям: защита слабых, противостояние тирании, самоотверженность. В ранних выпусках Супермен был настоящим борцом за социальную справедливость — он противостоял коррумпированным политикам, защищал жертв домашнего насилия и выступал против эксплуатации бедных — это отражает еврейский принцип *тиккун олам* — исправления мира через социальную справедливость [Garvey 2024; Chute, Waldman 2018; Schwartz 2021].

Знаменитый девиз Супермена «*Истина, справедливость и американский путь*», по сути, заимствован из Мишны, трактата *Пиркей*

Авот («Почтения отцов»). Раввин Шимон бен Гамлиэль утверждал: «Мир держится на трех вещах: на справедливости, истине и мире» [Schwartz 2021]. Это высказывание, в свою очередь, восходит к словам Шимона Праведного, первосвященника Второго Храма, который жил около 300–200 гг. до н.э. и был одним из последних членов Великого Собрания. Он говорил: «Мир основан на трех вещах: на Торе, служении Богу и делах милосердия» [Schwartz 2021]. Оба этих изречения находят отражение в библейском стихе из книги Захарии (8:16): «Говорите правду друг другу, судите по истине и справедливости ради мира у ваших ворот» [Schwartz 2021].

3. Библейские аллюзии, метафоры изгнания, дидактическая функция

Создатели героя, Сигел и Шустер, хоть и не делали Супермена открыто приверженцем какой-либо религии, придали ему черты сразу нескольких библейских героев. Подобно Моисею, он младенцем был спасен от гибели и отправлен в неизвестность. Моисея положили в корзину и пустили по реке, а Супермена поместили в космический корабль и отправили с погибающей планеты Криптон. Оба воспитываются чужими людьми, далекими от их настоящих семей [Fingeroth 2007; Eco 1972; Chute, Waldman 2018; Kaplan 2010; Schwartz 2021].

В подростковом возрасте их судьбы снова пересекаются. В фильме 1978 г. с Кристофером Ривом в роли Супермена, когда герою исполняется 18 лет, он, подобно Моисею, отправляется в свое «путешествие». Только вместо пустыни Синай он направляется на Северный полюс. Там он сталкивается с голограммой своего отца, Джор-Эла, который открывает ему правду о его происхождении и предназначении. Это звучит очень похоже на историю из книги *Исход*, где Моисей встречает Бога в горящем кусте и получает схожее повеление. Интересно, что, согласно Мидрашу, Бог говорил с Моисеем из горящего куста голосом его отца, Амрама, чтобы не напугать его. И слова, которые они произносят, звучат почти идентично: «Я твой отец» — «Я Бог твоих отцов» [Schwartz 2021].

История Супермена также тесно связана с другими библейскими повествованиями, особенно с историей Ноя и потопа. Планета Криптон, как и допотопная Земля, изображена как мир,

обреченный на гибель из-за своих грехов. Ее жители, несмотря на свои научные достижения, оказываются слепы перед надвигающейся катастрофой. Их главный грех — гордыня, а также стремление к знанию, которое выходит за пределы дозволенного. Это напоминает библейский сюжет об Адаме и Еве, которые, вкусив запретный плод, нарушили волю Бога [Kaplan 2010; Fingerroth 2007; Schwartz 2021].

В обеих историях катастрофа уничтожает почти все живое, но остаются те, кто выживает. Ной спасается в ковчеге вместе с семьей и «по паре каждой твари», а маленький Кал-Эл (имя, данное Супермену на родной планете) отправляется в одиночестве на Землю в крошечной космической капсуле. Позже к нему присоединяются другие выжившие криптонцы: его кузина Супергерл, преступники из Фантомной Зоны, а в 1960-х гг. — даже Легион Супер-Питомцев. Это добавляет новый слой к идее спасения и сохранения жизни [Kaplan 2010; Schwartz 2021].

Интересно, что, согласно некоторым мидрашистским толкованиям, Ной был спасен не столько за свои заслуги, сколько ради будущего. От него должен был произойти Моисей, который станет великим спасителем своего народа (*Берешит раба* 26:6). Это делает Ноя своеобразным предшественником Джор-Эла, отца Супермена, чья главная миссия — обеспечить выживание сына, который станет героем для нового мира. Эти аллюзии подчеркнули глубину образа: супергерой представлял не просто фантастическим персонажем, а носителем морального долга бороться со злом, кем-то вроде современного Давида, вставшего против Голиафа-фашизма. Таким образом, в период 1940-х гг. американские комиксы объединили актуальную антифашистскую риторику с вечными этическими сюжетами, часто корнящимися в еврейской культурной памяти. Супергерои стали ролевыми моделями, через которые массам прививалась мысль о необходимости противостоять ненависти и защищать справедливость [Каплан 2022; Есо 1972; Chute, Waldman 2018; Schwartz 2021].

Единственное, что делает Супермена уязвимым — это его связь с родной планетой. Криптонит, материал с Криптона, лишает его сил. Это можно сравнить с еврейским опытом изгнания и тоски по дому. Как метко заметил карикатурист и сценарист Жюль Фейффер в *The New York Times Magazine*: «Супермен прилетел не с Криптона, а с планеты Минск, Лодзь, Вильнюс или Варшава»

[Chute, Waldman 2018]. Это шутка, но в ней скрыта глубокая правда: Супермен, как и еврейский народ, несет в себе память о потерянной родине, которая одновременно питает его и делает уязвимым [Есо 1972].

Подобно героям библейских историй, супергерои действуют как дидактические фигуры, призванные задавать читателю моральный ориентир. Супермен, ставший архетипом супергероя, воплощает ценностные мотивы, соотносящиеся с фундаментальными иудейскими этическими представлениями.

4. Послевоенная эпоха: эволюция жанра и новые формы борьбы с дискриминацией

После войны продажи комиксов начали снижаться. Одной из причин стало растущее беспокойство о негативном влиянии комиксов на детей. Эти настроения привели весной 1954 г. к публикации книги «Соблазнение невинных», основанной на семилетнем исследовании еврейского психолога Фредерика Вертама о влиянии комиксов на американскую молодежь. Доктор Вертам осудил большую часть работ этого жанра, особенно криминальные истории и ужасы, за то, что они якобы способствуют подростковой преступности [Kaplan 2010; Schwartz 2021].

В результате этой кампании был создан Кодекс комиксов — жесткая система самоцензуры, которая на десятилетия ограничила творческую свободу авторов и художников. Многие издательства были вынуждены закрыться или радикально изменить свою продукцию. Биллу Гейнсу, сыну Макса Гейнса, пришлось закрыть всю свою линию комиксов, кроме *MAD*, который он преобразовал в журнал, чтобы избежать цензуры [Волков 2023; Schwartz 2021].

Тем не менее уже к началу 1960-х гг. комикс-индустрия начала возрождаться, приспосабливаясь к новым реалиям и запросам аудитории. Началась эра *Marvel*, отмеченная заметным всплеском творческой энергии под руководством сценариста и редактора Стэна Ли (Стэнли Либера) и художника Джека Кирби (Джейкоба Курцберга), выходцев из еврейских семей. Вместе они заложили основы нового поколения супергероев, в чьих образах тема инаковости и неприятия обществом вышла на первый план.

В комиксах *Marvel* 1960-х гг. супергерои обрели более сложные характеры и проблемы, с которыми читатель мог себя ассоциировать. Многие из этих героев были наделены чертами, выражающими чуждость или изоляцию. Человек-паук (Питер Паркер), созданный Ли совместно со Стивом Дитко, стал первым супергероем-подростком, сталкивающимся с повседневными трудностями: от проблем в школе до финансовых неурядиц. Его знаменитый девиз «*С большой силой приходит большая ответственность*» перекликался с идеями о моральной ответственности, близкими еврейской этической мысли. Но особенно важным стало то, что герой, получив сверхспособности, не превратился в безупречного сверхчеловека — напротив, он продолжал страдать и сомневаться. Эта человечность и уязвимость сделали его близким тем, кто чувствовал себя «другим» или несоответствующим идеальному образу [Garvey 2024].

Тема инаковости особенно ярко проявилась в образах мутантов *Marvel*. Представленные Ли и Кирби в 1963 г., Люди Икс сразу стали метафорой дискриминируемых меньшинств: наделенные сверхспособностями, они вызывали страх и враждебность у общества. Их лидер, профессор Чарльз Ксавьер, верил в мирную интеграцию через образование, тогда как его оппонент Магнето — еврей, переживший Холокост, — считал необходимым активное сопротивление. Трагическая биография Магнето, введенная Крисом Клэрмонтом в 1970-х, наполнила его образ глубиной: он стал символом радикального ответа на историческую травму [Garvey 2024].

Противостояние двух героев воплотило спор между пацифизмом и защитой себя силой — спор, отражающий как американские движения 1960-х гг., так и еврейский опыт ассимиляции и памяти о геноциде.

Помимо *Людей Икс*, *Marvel* представила и других героев, в чьих историях прослеживалась тема иной идентичности, часто перекликающейся с еврейским опытом. Невероятный Халк — ученый Брюс Бэннер, превратившийся в чудовище в результате неудачного эксперимента, — вынужден скрывать свою разрушительную сущность от общества. Постоянный страх преследования за собственную идентичность делает этот образ аллегорией жизни, вынужденной скрывать свое истинное «я». Примечательно и происхождение самого Бэннера: он превращается в монстра в резуль-

тате взрыва гамма-бомбы — сюжетный элемент, появившийся вскоре после Второй мировой войны. Этот мотив ядерной катастрофы в образной форме отсылает к травме Холокоста и страху перед разрушительными силами [Garvey 2024].

Другой персонаж — Бен Гримм, он же Существо из *Фантастической четверки*, — открыто еврейский герой (в более поздних выпусках подтверждено его еврейское происхождение). Гримм вырос на бедных улицах Нью-Йорка, а превратившись в каменного монстра, боролся не только с внешними злодеями, но и с неприятием собственной внешности окружающими [Garvey 2024].

В целом *Marvel* 60-х гг. совершила революцию, обогатив супергеройский жанр социальными и психологическими нюансами. Комиксы стали затрагивать проблемы реального мира — расизм, ксенофобию, несправедливость — через фантастические образы. Еврейское наследие создателей проявилось не напрямую, а через универсальные сюжеты о «людях-изгоях», чья инаковость превращается из источника стыда в источник силы.

Эти истории резонировали с молодежью того времени и подготовили почву для еще более глубокого использования комиксов как способа обсуждения идентичности и исторической памяти в последующие десятилетия.

5. Графический роман как форма исследования еврейской идентичности и исторической травмы

К 1970-м гг. комикс-медиа начал выходить за рамки традиционных супергеройских сериалов, давая возможность авторам обращаться к более взрослой и сложной тематике. Появляется форма графического романа — расширенного комикс-повествования, рассчитанного на зрелую аудиторию.

Основоположником графического романа как самостоятельного литературно-художественного жанра стал Уилл Айснер, ветеран индустрии комиксов, еще в 1940-е прославившийся серией *The Spirit*. Другой известный автор комиксов Жюль Фейффер шутил: «Его нос мог быть вздернутым, но мы все знали, что он еврей» [Chute, Waldman 2018] но главную свою миссию Айснер увидел в том, чтобы доказать: комиксы могут быть серьезным искусством.



Рис. 3. Х. Брюс Бэннер (Земля-20051): Халк — ученый Брюс Бэннер. Источник: Marvel Fandom. URL: [https://marvel.fandom.com/wiki/Bruce_Banner_\(Earth-20051\)](https://marvel.fandom.com/wiki/Bruce_Banner_(Earth-20051)) (дата обращения: 01.03.2025)

В 1978 г. он выпустил книгу *A Contract with God* («Договор с Богом»), состоящую из четырех связанных виньеток, рассказывающих о жизни иммигрантов в бронкских трущобах 1930-х гг. Одна из новелл основана на автобиографической истории человека по имени Фримм Херш, потерявшего веру в Бога после внезапной смерти своей дочери Рашели. Этот глубокий и эмоционально насыщенный текст заставил критиков впервые воспринять ко-

миксы как серьезный литературный жанр [Белецкий 2022; Chute, Waldman 2018].

«Договор с Богом» исследует сложные вопросы веры, идентичности и морали через призму еврейского опыта в Америке. Айснер не избегает трудных тем — он изображает бедность, насилие, коррупцию, но также показывает сильный дух общины, способность к выживанию и взаимопомощи. Его персонажи — обычные люди со своими достоинствами и недостатками, а не супергерои с четко определенными моральными принципами. Таким образом, его работы проложили путь для более серьезного и глубокого использования комиксов как средства для исследования исторических, социальных и философских вопросов.

Но, пожалуй, ключевой современной фигурой на пересечении иудаизма и комикс-культуры является Арт Шпигельман, родившийся в 1948 г. в семье польских евреев, выживших в годы Холокоста. Его графический роман «Маус: История выжившего» стал революционной работой эпохи постмодернизма — как в комиксах, так и в литературе о Холокосте [Белецкий 2022; Chute, Waldman 2018].

«Маус» начинает свою историю в 1972 г. как трехстраничный комикс в андеграундном журнале *Funny Animals*. Изначально Шпигельман основывает историю на опыте своей матери, но позже переносит фокус на историю отца. Впервые опубликованный в собранном виде в двух томах в 1986 и 1991 гг, этот графический роман изображает иллюстрированное интервью Шпигельмана с его отцом Владеком о его опыте выживания в Холокосте как польского еврея.

Важным аспектом «Мауса» становится исследование того, как травма передается между поколениями. Он создает многоуровневое повествование, где история выживания его родителей в оккупированной Польше переплетается с рассказом о сложных отношениях между отцом и сыном в современной Америке. Шпигельман беспощадно честен в изображении своих отношений с отцом. Владек предстает сложным человеком: он может быть мелочным, раздражающим, временами откровенным расистом. Это не идеализированный образ выжившего, а портрет реального человека, искалеченного травмой.

Визуальная составляющая играет в «Маусе» особую роль. Использование зооморфных образов (евреи изображены как мыши, немцы

как кошки, поляки как свиньи) создает не упрощение, а наоборот — усложняет восприятие, создавая яркую метафору, подчеркивающую отношения хищника и жертвы во время Холокоста.

Помимо нарисованного комикса, Шпигельман включает в повествование реальные фотографии своей семьи, а также перерисовывает известные документальные фотоснимки из Освенцима, создавая сложную игру между документальностью и художественным осмыслением. Как отмечает исследователь Марианна Хирш, «Фотографии в “Маусе” функционируют как мосты между личной и коллективной памятью, между прошлым и настоящим» [Хирш 2021].

Роман «Маус», по своей сути, — это первый комикс-мидраш: история здесь — не данность, а предмет вопрошания и интерпретации. Шпигельман, как интерпретатор, исследует прошлое через вопросы к отцу и постоянную саморефлексию, напоминающие читателю талмудическую экзегезу.

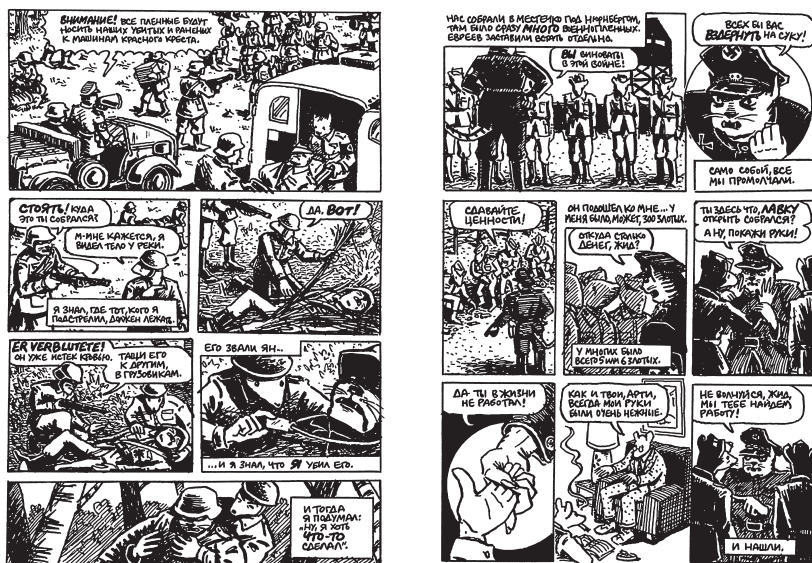


Рис. 4. Кадр из графического романа «Маус: история выжившего». Автор и художник: Арт Шпигельман. © Art Spiegelman; Pantheon Books; Corpus.

Источник: Шпигельман А. Маус: история выжившего.

М.: Corpus, 2021

Одним из ключевых моментов повествования в «Маусе», подчёркивающим связь комикса с еврейской традицией, является вещий сон Владека, который он видит в трудовом лагере под Нюрнбергом в 1939 г. Ему является голос покойного дедушки, который обещает: «Ты выйдешь отсюда свободным в день *Паршат Трума*». Шпигельман меняет стиль рисования, чтобы передать реализм и значимость этого события: дедушка, изображенный в молитвенном покрывале и тфилине, нависает над Владеком, словно приходя из другого измерения. Сон сбывается, и этот день становится символом ключевых событий в жизни семьи: свадьбы Владека и Ани, рождения Арта и его бар-мицвы. *Паршат Трума*, часть Торы, читаемая в синагогах, связывает личную историю с еврейской традицией [Chute, Waldman 2018].

«Маус» получил специальную Пулитцеровскую премию в 1992 г., став первым графическим романом, удостоенным этой чести. Эта работа не только изменила представление о возможностях комиксов как серьезной литературной формы, но и стала важным вкладом в литературу о Холокосте, предлагая новый способ осмысления и репрезентации этой исторической травмы.

За «Маусом» последовало множество других графических работ, исследующих еврейскую историю и культуру через визуальное повествование. Так, французский автор Жоанн Сфар в серии «*Кот раввина*» с юмором и теплотой представляет еврейскую жизнь в Северной Африке (Алжире) 1920-х гг., размышляя о вере и толерантности через беседы говорящего кота с раввином [Сфар 2012].

Американские художники Шарон Розенцвейг и Аарон Фриман создали *The Comic Torah* — не просто пересказ Торы, а интерпретацию, встроенную в контекст еврейских ритуалов и практик, что, как и в случае «Мауса» Шпигельмана, делает их работу частью мидрашической традиции [Levi 2012].

Как и в классическом мидраше, авторы работают с «раздражителями» — текстовыми несоответствиями, которые провоцируют интерпретацию. Так, 37-летний Исаак, которого Тора обозначает словом наар («юноша»), изображается как взрослый младенец: комический эффект подчеркивает разрыв между буквальным текстом и логикой повествования. Авторы используют и интертекстуальные шутки. В одной из сцен Аарон просит Моисея не повторять заповеди, что является иронической аллюзией

на книгу Второзаконие, построенную именно на повторении законодательства [Levi 2012].

Фриман и Розенцвейг поднимают темы гендера и расы, изображая Бога как женщину, а Моисея как чернокожего, бросая вызов устоявшимся представлениям о еврейской идентичности [Levi 2012].

Еще одним примером использования графического нарратива для осмысления еврейского культурного наследия и диаспорального опыта стал сборник *Yiddishkeit: Jewish Vernacular and the New Land* (2011) под редакцией Харви Пекара и Пола Бухля. В отличие от произведений Айснера или Шпигельмана, *Yiddishkeit* не является исследовательским трудом в строгом смысле слова, а представляет собой авторский комикс-альманах, в котором различные художники визуализируют ключевые аспекты идишской культуры в Америке. Среди участников проекта — как еврейские авторы (Питер Купер, Шэрон Рудаэл, Нил Клейд), так и художники другой этнической и культурной принадлежности (например, Спейн Родригес). Этот факт поднимает фундаментальный вопрос о границах еврейской идентичности в визуальной культуре: что делает комикс «еврейским» — происхождение автора, тематика, культурный контекст или формы нарратива? Структурно сборник организован в четыре тематических раздела: первый посвящен становлению идишской литературы, прессы и поэзии; второй — театру и кино на идише (включая пьесу Аллена Льюиса Рикмана *The Essence* и комикс-адаптацию фильма «Зеленые поля»); третий — отображению идишской культуры в массовом сознании; и четвертый — современным формам ее возрождения [Royal 2013].

Особое место в сборнике занимает комикс *President's Day* (1988), в котором Пекар совместно с художниками Джо Зейбелом и Гэри Даммом воспроизводит автобиографическую историю, связанную с его личным отношением к идишской литературе. В этой работе Пекар с иронией и самоиронией размышляет о творчестве Исаака Башевиса Зингера, отдавая при этом предпочтение его брату, Исраэлю Йешуэ Зингеру. Таким образом, *Yiddishkeit* не только документирует фрагменты еврейской культурной памяти, но и демонстрирует, как графический жанр может стать средством полифоничного высказывания о еврейском опыте — как индивидуальном, так и коллективном [Royal 2013].



Рис. 5. Иллюстрация к библейскому тексту в проекте *The Comic Torah*. Автор и художник: R.J. Levi. © R.J. Levi. Источник: Levi, R.J. *The Comic Torah*. Seattle: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2010

Все эти работы демонстрируют, как современные графические романы продолжают традицию использования визуального повествования для исследования сложных вопросов идентичности, веры и исторической памяти. Они показывают, что комиксы могут быть не только формой развлечения, но и серьезным инструментом для осмысления и переосмысления культурного наследия и исторического опыта.

6. Современные комиксы: продолжение борьбы с дискриминацией в новом контексте

В последние десятилетия индустрия комиксов претерпела значительные изменения в отношении репрезентации различных групп меньшинств. Если изначально большинство супергероев были белыми мужчинами (хотя и созданными преимущественно еврейскими авторами), то сегодня ситуация изменилась. Появились новые супергерои, представляющие различные этнические, религиозные и гендерные группы.

Одним из ярких примеров является Камала Хан — первая мусульманская супергероиня в основной вселенной *Marvel*, ставшая новой *Мисс Марвел* в 2013 г., чья история баланса между культурными традициями и американской идентичностью перекликается с опытом еврейских иммигрантов XX в. Не менее значим Майлз Моралес — афролатиноамериканский Человек-паук, созданный как ответ на демографические изменения [Plummer 2021].

DC Comics ответила персонажем Кейт Кейн — еврейской лесбиянкой¹ Бэтвумен, чья идентичность стала частью сюжетов. Эти примеры показывают, как комиксы сохраняют роль инструмента социальных изменений [Plummer 2021; Garvey 2024].

В последние годы также получила развитие новая форма комиксов — графическая журналистика, которая использует визуальное повествование для освещения реальных событий и проблем. Этот жанр часто обращается к темам дискриминации, военных конфликтов, беженцев и социальной несправедливости [Meier 2024].

¹ Упомянется в рамках академического анализа; в Российской Федерации «международное общественное движение ЛГБТ» признано экстремистским и запрещено (решение Верховного суда РФ от 30 ноября 2023 г.).

Джо Сакко, американец мальтийского происхождения, стал пионером этого жанра со своими работами *Palestine* (1996) и *Footnotes in Gaza* (2009), которые основаны на его собственном опыте журналиста на Ближнем Востоке. Сакко использует формат комикса для представления сложных геополитических конфликтов, давая голос обычным людям, оказавшимся в зоне конфликта [Meier 2024].

Французско-иранская художница Маржан Сатрапи в автобиографической графической новелле «*Персеполис*» (2000) рассказывает о своем опыте взросления во время и после Исламской революции в Иране. Хотя ее история не связана напрямую с еврейским опытом, она затрагивает схожие темы идентичности, миграции и адаптации к новой культуре, которые резонируют с опытом многих еврейских иммигрантов [Meier 2024].

Эти работы продолжают традицию использования комиксов как инструмента социальной критики и борьбы с дискриминацией, но делают это в новых формах и контекстах, соответствующих сложности современного мира.

Развитие интернета и социальных медиа значительно изменило ландшафт комиксов, сделав этот медиум более доступным для создателей из различных социальных и культурных групп. Веб-комиксы и самопубликация позволяют художникам и писателям обходить традиционных издателей и напрямую обращаться к своей аудитории, как это делает, например, еврейский художник из Бруклина Эли Вэлли, создавший веб-комикс *Diaspora Boy* (2017), в котором критикует как антисемитизм, так и политику современного Израиля.

Эта демократизация медиума комиксов является продолжением исторической роли комиксов как инструмента выражения опыта маргинализированных групп и борьбы с дискриминацией, но в новом технологическом и социальном контексте. Как еврейские авторы комиксов 1930-х гг. обошли традиционные барьеры, создав свою собственную индустрию, современные независимые создатели комиксов используют новые технологии для обхода существующих структур власти в медиаиндустрии.

Заключение

Американские комиксы, возникшие в 1930-х гг., стали пространством, где еврейские авторы выразили свой исторический и культурный опыт, оказав значительное влияние на массовую культуру. На фоне дискриминации в традиционных сферах искусства комиксы позволили авторам еврейского происхождения создать новую форму повествования, объединившую развлечение и этику.

Ранние супергерои — Супермен, Бэтмен, Капитан Америка — воплощали еврейские культурные и библейские архетипы. Их двойная идентичность отражала опыт еврейской ассимиляции: необходимость быть «своим» внешне и одновременно сохранять внутреннюю инаковость. Эта модель стала универсальной метафорой для других маргинализированных групп.

В годы Второй мировой войны комиксы о супергероях выступили как инструмент антифашистской пропаганды, придавая образам сопротивления и справедливости моральное измерение. Позднее герои *Marvel* 1960-х гг. (Люди Икс, Человек-паук, Халк) продолжили эту линию, отражая борьбу за гражданские права и переосмысление идентичности в обществе.

Развитие графического романа дало возможность осмысления исторических травм, прежде всего Холокоста. Работы Айснера, Шпигельмана и других авторов превратили комикс в форму серьезной культурной рефлексии.

Сегодня комиксы сохраняют свою социальную роль, адаптируясь к цифровой эпохе. Они остаются медиумом, в котором артикулируются опыты инаковости, травмы и борьбы с дискриминацией — как когда-то это делали еврейские авторы, стоявшие у истоков жанра.

Источники

Сфар 2012 — Сфар Ж. Кот раввина. Бар-мицва. СПб.: Комильфо, 2012. 48 с.

Шпигельман 2021 — Шпигельман А. Маус: история выжившего. М.: Corpus, 2021. 296 с.

Chabon 2000 — Chabon M. The Amazing Adventures of Kavalier & Clay. New York: Random House, 200. 659 p.

Pekar, Buhle 2011 — Yiddishkeit: Jewish Vernacular and the New Land / Pekar, H., Buhle, P., eds. New York: Harry N. Abrams, 2011. 240 p.

Литература

Айснер 2022 — Айснер У. Комикс и последовательное искусство. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2022. 192 с.

Алексеев 2016 — Алексеев А. «Супермен и другие сыны Израиля». 2016 // Jewish.ru. URL: <https://jewish.ru/ru/stories/reviews/175829/> (дата обращения: 01.03.2025).

Белецкий 2022 — Белецкий М. «Графические романы и евреи» [online]. 2022 // Лехаим. URL: <https://lechaim.ru/academy/rodstvenniki-supermena/> (дата обращения: 01.03.2025).

Волков 2023 — Волков А. «Как комиксы покорили мир. История комиксов». 2023 // Bubble [online]. URL: <https://bubble.ru/news/comic-book-history-volkov> (дата обращения: 01.03.2025).

Каплан 2022 — Каплан А. «Мутанты, безумцы и мифотворцы» [online]. 2022 // Лехаим. URL: <https://lechaim.ru/academy/rodstvenniki-supermena/> (дата обращения: 01.03.2025).

Левин 2024 — Левин Я.А. История возникновения и развития комикса в США // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Серия: Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2024. Т. 26, № 4 (97). С. 1–14.

Хирш 2021 — Хирш М. Поколение постпамяти. Письмо и визуальная культура после Холокоста. М.: Новое издательство, 2021. 355 с.

Aviv 2021 — Aviv U. Provocation | The Nazis Did Not Like Superman [online]. 2021 // URL: <https://futures.utopiafest.org.il/en/nazisdidnotlikesuperman/> (дата обращения: 16.12.2025).

Chute, Waldman 2018 — Chute H., Waldman E. Jewish Creators, Resonant Themes: Comics as Midrash [online]. 2018 // Harvard Divinity Bulletin. URL: <https://bulletin.hds.harvard.edu/jewish-creators-resonant-themes-comics-as-midrash/> (дата обращения: 01.03.2025).

Eco 1972 — Eco U. “The Myth of Superman.” 1972 // The Johns Hopkins University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/464920> (accessed: 01.03.2025).

Fingeroth 2007 — *Fingeroth D.* Disguised as Clark Kent: Jews, Comics, and the Creation of the Superhero [Под видом Кларка Кента: евреи, комиксы и создание супергероя]. New York: Continuum, 2007. 216 p.

Garvey 2024 — *Garvey A.* Comic Books Are Full of Jews, But Where Are They? [online]. 2024 // New Voices. URL: <https://newvoices.org/2024/09/27/comic-books-are-full-of-jews-but-where-are-they/> (дата обращения: 01.03.2025).

Kaplan 2010 — *Kaplan A.* From Krakow to Krypton: Jews and Comic Books. [От Кракова до Криптона: евреи и комиксы]. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2010. 240 p.

Kaplan 2022 — *Kaplan A.* The Deep Jewish Legacy of Comic Books and the Superhero Genre. 2022 // Reform Judaism. URL: <https://reformjudaism.org/reform-jewish-life/arts-culture-travel/deep-jewish-legacy-comic-books-and-superhero-genre> (дата обращения: 01.03.2025).

Levi 2012 — *Levi R.J.* Image as Midrash: Text, Gender, Representation, and Interpretation in The Comic Torah // Journal of Jewish Visual Culture [Журнал еврейской визуальной культуры]. 2012. Vol. 5 (1). P. 135–158.

Meier 2024 — *Meier K.* The role of comics journalism in modern media". 2024 [online] // Shorthand. URL: <https://shorthand.com/the-craft/comics-journalism/index.html> (дата обращения: 01.03.2025).

Plummer 2021 — *Plummer J.* It's Time to Stop Being Surprised That Comics Are Jewish [online]. 2021 // Book Riot. URL: <https://bookriot.com/jewish-comics/> (дата обращения: 01.03.2025).

Royal 2013 — *Royal D.* Review of The Jewish Graphic Novel: Critical Approaches... // MELUS. 2013. Vol. 38 (4). P. 247–252. URL: <https://doi.org/10.1093/melus/mlt056>

Schwartz 2021 — *Schwartz R.* Is Superman Circumcised?: The Complete Jewish History of the World's Greatest Hero [Был ли Супермен обрезан?: Полная еврейская история величайшего героя в мире.]. Jefferson: McFarland & Company, 2021. 374 p.

References

Ajsner, U., 2022, *Komiks i posledovatel'noe iskusstvo* [Comics and Sequential Art]. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber, 192.

Alekseev, A., 2016. "Supermen i drugie syny Izrailia" [Superman and Other Sons of Israel]. *Jewish.ru*. URL: <https://jewish.ru/ru/stories/reviews/175829/> (accessed: 01.03.2025).

Beletskii, M., 2022, "Graficheskie romany i evrei" [Graphic Novels and Jews]. *Lechaim*. <https://lechaim.ru/academy/rodstvenniki-supermena/> (accessed: 01.03.2025).

Volkov, A., 2023, Kak komiksy pokorili mir. Istoriia komiksov [How Comics Conquered the World. A History of Comics] [online]. *Bubble*. URL: <https://bubble.ru/news/comic-book-history-volkov> (accessed: 01.03.2025).

Kaplan, A., 2022, Mutanty, bezumtsy i mifotvortsy [Mutants, Madmen, and Mythmakers]. *Lechaim*. URL: <https://lechaim.ru/academy/rodstvenniki-supermena/> (accessed: 01.03.2025).

Levin, Ya.A., 2024, Istoriia vzniknoveniia i razvitiia komiksa v SShA" [The History of the Emergence and Development of Comics in the USA]. *Izvestiia Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Seriia: Sotsial'nye, gumanitarnye, mediko-biologicheskie nauki*. Vol. 26, No. 4 (97), 1–14.

Hirsh, M., 2021, *Pokolenie postpamiati. Pis'mo i vizual'naia kul'tura posle Kholokosta* [The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust]. Moscow: Novoe izdatel'stvo, 355.

Aviv, U., 2021, Provocation | The Nazis Did Not Like Superman. URL: <https://futures.utopiafest.org.il/en/nazisdidnotlikesuperman/> (accessed: 16.12.2025).

Chute, H., Waldman, E., 2018, Jewish Creators, Resonant Themes: Comics as Midrash. *Harvard Divinity Bulletin*. URL: <https://bulletin.hds.harvard.edu/jewish-creators-resonant-themes-comics-as-midrash/> (accessed: 01.03.2025).

Eco, U., 1972, *The Myth of Superman*, The Johns Hopkins University Press. URL: <http://www.jstor.org/stable/464920> (accessed: 01.03.2025).

Fingerroth, D., 2007, *Disguised as Clark Kent: Jews, Comics, and the Creation of the Superhero*. New York: Continuum, 216 p.

Garvey, A. 2024, Comic Books Are Full of Jews, But Where Are They? *New Voices*. URL: <https://newvoices.org/2024/09/27/comic-books-are-full-of-jews-but-where-are-they/> (accessed: 01.03.2025).

Kaplan, A., 2010, *From Krakow to Krypton: Jews and Comic Books*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 240.

Kaplan, A., 2022, The Deep Jewish Legacy of Comic Books and the Superhero Genre. *Reform Judaism*. URL: <https://reformjudaism.org/reform-jewish-life/arts-culture-travel/deep-jewish-legacy-comic-books-and-superhero-genre> (accessed: 01.03.2025).

Levi, R.J., 2012, Image as Midrash: Text, Gender, Representation, and Interpretation in The Comic Torah. *Journal of Jewish Visual Culture*, 5(1), 135–158.

Meier, K., 2024, The Role of Comics Journalism in Modern Media. *Shorthand*. URL: <https://shorthand.com/the-craft/comics-journalism/index.html> (accessed: 01.03.2025).

Plummer, J., 2021, It's Time to Stop Being Surprised That Comics Are Jewish. *Book Riot*. URL: <https://bookriot.com/jewish-comics/> (accessed: 01.03.2025).

Royal, D., 2013, Review of *The Jewish Graphic Novel: Critical Approaches...* *MELUS*, 38(4), 247–252. URL: <https://doi.org/10.1093/melus/mlt056>.

Schwartz, R., 2021, *Is Superman Circumcised?: The Complete Jewish History of the World's Greatest Hero*. Jefferson: McFarland & Company, 374.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ

ВАРИАНТЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ЕВРЕЕВ В НАРОДНОМ ТВОРЧЕСТВЕ: РУССКОМ БЫЛИННОМ ЭПОСЕ И ДУХОВНЫХ СТИХАХ

Поволоцкая Наталья Андреевна

Российский государственный гуманитарный университет,
кафедра теологии, иудаизма, библеистики и иудаики,
2 курс магистратуры, Москва, Россия

Институт истории религий и духовной культуры Российского
государственного гуманитарного университета, 125993, ГСП-3,
Москва, Миусская площадь, д. 6

ORCID: 0009-0000-6525-9505

E-mail: judaica.rggu@gmail.com

Аннотация: В статье рассматриваются варианты репрезентации образов евреев в двух жанрах русской народной культуры — былинном эпосе и духовных стихах. На основе проведенного анализа автор исследует семантические различия образов в зависимости от типа источника, а также их участие в формировании устойчивых стереотипов о евреях в народном сознании.

Ключевые слова: евреи, стереотипы, народное творчество, фольклор, былины, духовные стихи, Российская империя, антисемитизм, кровавый навет, Хазарский каганат.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.005

Для цитирования: Поволоцкая Н. Варианты репрезентации евреев в народном творчестве: русском былинном эпосе и духовных стихах // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 62–78.

Статья поступила: 02.09.2025. *Принята к публикации:* 19.01.2026.

LITERARY AND ARTISTIC IMAGES

THE REPRESENTATION OF JEWISH FIGURES IN RUSSIAN FOLK NARRATIVE TRADITIONS: BYLINAS AND SPIRITUAL POETRY

Povolotskaya Natalya

Russian State University for the Humanities, Department
of Theology of Judaism, Biblical and Jewish Studies, 2nd year
of Master's programme, Moscow, Russia

Institute of the History of Religions and Spiritual Culture Russian
State University for the Humanities 6 Miusskaya Square, Moscow,
125993, GSP-3, Russia

ORCID: 0009-0000-6525-9505

E-mail: judaica.rggu@gmail.com

Abstract: The article examines the ways in which Jewish figures are represented in two genres of Russian folk culture — the epic byliny (heroic ballads) and spiritual verses. Based on the analysis conducted, the author explores semantic differences in these representations depending on the type of source, as well as their role in shaping persistent stereotypes about Jews in the popular consciousness.

Keywords: Jews, stereotypes, folk art, folklore, byliny (epic ballads), spiritual verses, Russian Empire, anti-Semitism, blood libel, Khazar Khaganate.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.005

To cite: Povolotskaya, N. The representation of Jewish figures in Russian folk narrative traditions: bylinas and spiritual poetry. *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 62–78.

Received: 02.09.2025. *Accepted:* 19.01.2026.

Введение

На восприятие евреев и отношение к ним в Российской империи в XIX в. влияли устойчивые стереотипы, сформировавшиеся и укрепившиеся в народном сознании. Эти представления нашли свое отражение в различных пластах русской традиционной культуры, в частности в фольклорных текстах, которые не ограничиваются простым отражением, а участвуют в формировании образа еврея как «другого», «чужого».

Данная статья посвящена анализу репрезентации образов евреев в двух ключевых жанрах русской народной культуры — былинном эпосе и духовных стихах. Будучи разнородными по своей жанрово-функциональной природе и механизмам существования, эти жанры формируют порой контрастные модели осмысления и изображения еврейства.

Цель данного исследования — проследить связь этих образов с определенными историческими событиями в дореволюционной России, такими как память о Хазарском каганате, обвинение евреев в «христубийстве», кровавый навет.

Для достижения поставленной цели в работе решаются следующие задачи: выявление образов евреев в текстах русских былин и духовных стихов; анализ семантических особенностей каждого типа репрезентации в зависимости от жанровой специфики источника; определение роли этих образов в конструировании и закреплении негативных стереотипов о евреях в массовом сознании.

Эмпирическую базу исследования составили тексты русских былин, записанные фольклористом А.Д. Григорьевым в ходе экспедиций на Русский Север, а также корпус русских духовных стихов. Теоретико-методологическую основу работы образуют труды исследователей в области фольклористики, антропологии и истории религии, таких как В.А. Шнирельман, О.В. Белова, В.Я. Петрухин, чьи работы посвящены проблемам этнических стереотипов, образу «чужого» в культуре и рецепции иудаизма в славянской традиции.

Структура статьи обусловлена логикой исследования и включает введение, две основные главы, посвященные анализу образов евреев в былинном эпосе и духовных стихах соответственно, и заключение, обобщающее полученные результаты.

Образ Жидовина в русском былинном эпосе

Источником примеров образа еврея в русском былинном эпосе послужил материал, собранный фольклористом и историком А.Д. Григорьевым в 1901 г., в ходе его экспедиции на побережье Белого моря в Архангельск. Это несколько былин, где встречается образ «Жидовина великана», который выступает противником русских богатырей и «Земли русской».

В основе образа «Жидовина великана» можно выделить две составляющие.

Вначале стоит остановиться на том, почему Жидовин изображен великаном. В этом есть отголоски библейского сюжета, а именно отсылка к книге «Бытия», которая вошла в Ветхий Завет и в которой описывается сотворение Богом первых людей. Однако в народном понимании раз в Ветхий Завет книга «Бытия» вошла как книга Танаха, то первые люди были евреями. А первые люди в народной традиции представляются именно великанами [Гинцбург, Каценельсон 1906–1913, 588]. В народных легендах великаны часто враждебны по отношению к людям и определяются так же как «чужие» [Белова 2005, 24].

Интерпретация образа «чужого» включает в себя две составляющие: во-первых, это может быть связано с тем, как нашим предкам виделись люди из «чужих земель» — чужаки. В контексте конфликтов и боевых столкновений на граничащих с другими государствами территориях Древней Руси чужаки могли представлять собой угрозу.

Также, образ «чужого» складывается из понимания «другого», «иного» — отличного от «своего». В фольклорных представлениях понимание о «своем народе» прочно связано и с принадлежностью к «своей вере» [Белова 2005, 76]. Есть «вера русская», «своя», а есть чужая. В данном случае, это «жидовская вера», которая и служит маркером «чужого». Это второй компонент, составляющий образ «Жидовина великана» — «чужака», инородца.

Жидовин в былинах выступает как противник русских богатырей — Ильи Муромца, Алеши Поповича, Добрыни Никитича, которые защищают от «Издолища поганого» Землю русскую, что можно интерпретировать как собирательный образ защитников традиции, культурных ценностей, религии славян от инородцев. Мы можем это проследить на примере былины «Сватовство царя

Гребина Замойловича на сестре князя Владимира», где Издолищо (он назван также «проклятым большим Жидовином») — представлен как сват сестры князя Владимира — Марфы. Он приплывает из-за моря на 30 кораблях и с самого начала не только не проявляет почтения к русскому князю, но и угрожает: «Уш ты здрастуёш, проклятой большой Жыдовин! / Пировать ле к нам прышол, але столовать прышол, / Уш ты пива ле пить да хлеба кушати?» <...> // Не пировать я к тебе иду, не столовать иду, / Я не пива к тебе пить, не хлеба кушати. / Как приехали на Марфушку сваты сватацьсэ, / Приехал проклятоё Издолищо. / Как добром ты не йдёш, — дак возьмут силою; / Они три дни проживут, дак весь наш град згубят!...» [Былина 2003].

Решающую роль по сюжету играет женская самоотверженность и хитрость — Марфа соглашается на сватовство, но берет с собой в провожатые сразу трех богатырей, а на корабле Жидовина она подносит ему «чару пива пьяного, чарочку меда сладкого». И когда Жидовин падает пьяным, богатыри втроем, вопреки эпическим стандартам, отрубает ему голову.

Представленный в былинах образ «Жидовина великана» имеет негативную окраску, однако здесь нет связи именно с тем, что он «жидовской веры», т.е. еврей. Таким же отрицательным персонажем может быть любой иноземный богатырь или великан.

В одном из вариантов былин о богатыре Михаиле Козарине, встречаются трое разбойников, и в большинстве вариантов былины это татары, но есть и вариант, записанный также Григорьевым в ходе его экспедиции на Мезени, где разбойниками оказываются «три жидовья», которые похитили «у купца Петра богатого любимую дочь Марыюшку». Двое «жидовьев» хотят жениться или убить девушку. А третий почему-то хочет отпустить ее обратно «на Русь». Богатырь Козарин, обращаясь к ним: «Уж вы жидовья поганые!» — вступает с ними в бой и побеждает их [Былина 2004].

Другая былина — «Илья Муромец и чужеземный богатырь нахвальщик» связана с исторической памятью о Хазарском каганате. В ней Жидовин — это хазарский богатырь и снова великан. Он приезжает из «Земли Жидовския» к южной границе Руси — «степям Цицарским», где с ним и вступает в бой Илья Муромец [Илья Муромец 1958].

Вопрос об иудаизме в Хазарии в современной историографии не имеет однозначного ответа, и споры о том, были ли все хазары

евреями или только члены правящих семей, продолжают до сих пор.

Сам факт того, что хазары были противниками Руси и при этом они могли быть иудеями, дал толчок для развития антисемитской интерпретации, согласно которой Древняя Русь выступает как объект агрессии и эксплуатации хазар, а сами они при этом являлись жертвами «еврейского заговора» [Бессонов 2020].

В.А. Шнирельман в своей книге «Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки» указывает, что, пожалуй, первым, кто привнес антисемитские мотивы в хазарскую проблематику, был А.Д. Нечволодов, действительный член Императорского русского военно-исторического общества, который написал четырехтомное «Сказание о Русской земле». Выдержанное в патриотическом духе, это произведение предназначалось для самой широкой публики. В частности, он писал там, что среди хазар появились «торговцы-жиды», которые захватили власть, отстранили славян от торговли и наложили на них тяжелую дань. Так продолжалось 200 лет, пока древние славяне не оправились и не сбросили с себя унижительные путы [Шнирельман 2012].

Примечательно и то, что данное сочинение удостоилось внимания и похвалы от Николая II и было рекомендовано в качестве учебного пособия во все военные и духовные библиотеки, народные читальни и даже общеобразовательные школы.

Идеи Нечволодова были подхвачены и развиты другими русскими антисемитскими движениями. Например, журналист и публицист М.О. Меньшиков, один из организаторов «Всероссийского национального союза», называя Хазарию «еврейской монархией», писал о том, что «хазарская язва» «снова одолевает Россию» [Шнирельман 2012].

Но встречаются в былинном эпосе нейтральные и даже положительные образы евреев. К такому можно отнести фигуру царя Соломана из былины «Василий Окулович и царь Соломан», где речь идет о том, что князь Василий хочет похитить жену царя Соломана — прекрасную Соломанию и жениться на ней. При этом в былине называется и отчество царя Соломана — «Давидович», что наводит на мысли сразу о двух иудейских царях — Соломоне и Давиде [Царь Соломан 1986].

Далее по ходу повествования мы узнаем, что царица Соломания была похищена и привезена к Василию Окуловичу, кото-

рый берет ее в жены: «Встретает прекрасный царь Василий Окулович, // И брал царицу Соломанию, // Целовал во уста да во сахарные. // Сходили они и во божью церковь, // Приняли они золоты венцы, // Жили в совете, в любви ровно три года» [Царь Соломан 1986].

Так Соломания, если она и была еврейкой, то принимает крещение, венчается с Василием в «божьей церкви» и после становится русской княгиней, что не типично для образа еврея в народном фольклоре. Гораздо устойчивее стереотип о неизменности сущности «жида», даже несмотря на крещение. Особенно ярко этот стереотип представлен в пословицах.

Образ «царя Соломана» имеет еще несколько отсылок к царю Соломону. Например, былинный Соломан так же хитер и умен, как и библейский царь Соломон. Это подчеркивает Соломания, предостерегая Василия Окуловича: «Он и первую петлю пройде своей хитростью» [Царь Соломан 1986].

Далее сам царь Соломан проговаривается, что был в юности пастухом:

«Ты знаешь мое житье юное, — Что я пас скот в лесу» [Царь Соломан 1986]. Подобная деталь может связывать этот образ с царем Соломоном и пастухом в «Песне песней». Ведь с принятием христианства в народный эпос попало множество сюжетов и легенд на библейскую тему. И хотя царь Соломон в «Песне песней» не является пастухом, однако в народной интерпретации могло произойти наложение образов друг на друга.

Еще одна возможная отсылка, это «турий рог», в который трубит царь Соломан, чтобы все вокруг знали о его смерти. В данном случае, может быть изображен шофар, который в былине обладает сверхспособностями — от его звука «высокие горы пошатались», «поднялся у моря шум великий», а также на его звук «Налетела тут сила великая, // Которы люди, кони крылатые» [Царь Соломан 1986].

Подводя итог этого разбора, можно добавить, что царь Соломон является положительным персонажем. Как обманутый муж, он поступает по справедливости — в конце повествования убивает и неверную жену, и ее похитителя. То есть восстанавливает свою честь и репутацию как царя и мужа.

Еще один положительный образ, связанный с евреями, мы можем наблюдать в некоторых вариантах былины «Сорок калик»,

калики судят друг друга «судом справедливым, еврейским» [Сорок калик 2004]. И что интересно, если «жидовины» — враги, то, собственно, «евреи» лишены в былинах негативной семантики.

Духовные стихи

Немалый вклад в формирование устойчивого стереотипа о евреях, как о врагах всех христиан, а также убийцах невинных детей ради их крови, привнесли идеи народного христианства через духовные стихи, которые представляют собой стихотворения — песни религиозного содержания на христианские темы и сюжеты, преимущественно из Библии и житий святых, в народной интерпретации. Это не богослужебные песнопения, а именно **фольклорный жанр**, созданный и бытовавший в народной среде. Духовные стихи имеют две формы фиксации: письменную и устную и обычно они исполнялись на ярмарках, базарных площадях или под дверями монастырских храмов бродячими певцами — странниками и паломниками.

И хоть духовные стихи и считаются апокрифами, тем не менее в народной памяти они занимают устойчивое положение, так, что даже и сегодня воспринимаются за «правду», а некоторые люди, в силу своего незнания, и вовсе не отделяют их от церковных текстов.

Образ евреев, который мы встречаем в русских духовных стихах, основан на главном обвинении их в «христоубийстве». Грех, делающий их «нехристями». Евреи распяли Христа, не признав в нем истинного Мессию и Бога, они ждут прихода Антихриста, которого называют Машиахом, но с его приходом наступит конец света.

Вообще, как указывает ряд исследователей, в народной традиции существует понимание «своего Бога», своей веры, которые истинны и правильны, а все что чужое, отличное от своего, непонятное, то ложно и опасно [Белова, Петрухин 2008, 131–136].

И хоть вера евреев — это вера Ветхого Завета и от нее происходит христианство, в народном понимании о «жидовской вере» доминирует представление о ее «неправильности», о том, что она «ненастоящая». У евреев «другой бог».

И если рассуждать о том, кому же «поклоняются евреи» и кто их «истинный Бог», то было бы неточно здесь говорить о том, что

эту тему и сопутствующие ей негативные образы мы находим лишь в духовных стихах. Читаем (Ин. 5:43): «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете». И вот какое толкование этого у византийского богослова Евфимия Зигабена: «Говорит это об антихристе, который придет во имя свое, т.е. сам от себя, как будто бы он сам был Богом над всеми. Итак, Иисус Христос порицает иудеев за бесстыдство, так как они отвергали Его за то, что Он говорил, что знает Бога, и исповедал, что был послан Им, хотя и не изобличили Его в противлении Богу, — а принимали того, который говорил, что он не знает Бога, и хвастался, что пришел сам от себя, хотя весьма легко было узнать, что он противник Божий» [Зигабен].

Другой богослов, Игнатий Бренчанинов, также говорит о грехе богоубийства: «Они названы вместе и отвергающими Христа, и принимающими антихриста, хотя о антихристе упоминается, как о имеющем прийти. Отвергая Христа по настроению своего духа, они вместе с тем принимали антихриста по тому же настроению духа; они сопричислились к принявшим антихриста, хотя и окончили поприще земного странствования за многие столетия до пришествия его. Они совершили величайшее дело его: богоубийство» [Бренчанинов].

Получается, что евреи «не справились» со своей богоизбранностью: они не только отказались от нее, но и предали и даже убили Бога. Отсюда проистекают и все сопутствующие образу евреев негативные черты — лукавство, человеконенавистничество, что роднит их где-то и с нечистой силой в народной традиции.

Живя бок о бок с евреями на территориях черты оседлости, и так или иначе наблюдая за ними, славянское население делало свои выводы, основываясь именно на народном понимании и толковании тех или иных явлений. Например, молитвы евреев на новолуние и между еврейским Новым годом и Судным днем, легли в основу представлений о том, что евреи поклоняются солнцу, месяцам и звездам. А непонятные и непривычные для слуха русского человека слова еврейских молитв становились впоследствии основой для магических заклинаний, народных заговоров, представлялись своего рода оберегами, например при тушении пожаров, снятии порчи со скота и т. д. [Белова, Петрухин 2008, 136–140].

Прослеживается некоторая связь евреев с чем-то магическим и волшебным в некоторых народных легендах. Например, историк

Н.И. Костомаров приводит «Легенду об оживленной курице» [Костомаров 1860]. Вполне возможно, что здесь есть некоторая связь с ритуалом Капорот, совершаемым накануне Йом-Кипура.

В духовных стихах евреи обвиняются в грехе «христоубийства», и грех этот вечен, он не имеет срока давности. Это можно увидеть в различных вариантах стиха «Хождение Богородицы», где во время ее встречи с евреями она прямо обвиняет их в распятии Христа: «Вы жида, жида, окаянные! / Ой вы, на что же вы Христа Бога распяли?», на что евреи ей отвечают: «Не мы, Дева, не мы, святая! / Распяли Христа деда-прадеда» [Хождение Богородицы по мукам 1997]. И здесь прослеживается связь с (Мф. 27:5) «И, отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших.»

В «Голубиной книге» утверждается, что евреи знают о «Божественности Христа», в других же духовных стихах прослеживается мысль о том, что «убийство Христа» было чуть ли не «главной целью» евреев в истории человечества [Хождение Богородицы по мукам 1997].

Еще один и, возможно, самый неожиданный еврейский образ, который можно встретить в духовных стихах, это образ самой Богородицы. Но образ этот неявный, никак не обозначенный. То есть нигде нет прямого указания на то, что дева Мария — это иудейка. Хотя если принять во внимание тот факт, что в основе духовных стихов лежат библейские сюжеты, то этот вопрос отпадает сам собой.

Но в народном сознании происходит отделение Богородицы от ее «земной» сущности (еврейки по своему происхождению), и остается только «божественная сущность» — собственно, Богородицы. Более того, она и сама не отождествляет себя с евреями. В апокрифе «Хождение Богородицы по мукам», в сопровождении архангела Михаила, Богородица проходит по разным местам ада, где мучаются грешники — язычники, сплетники, ростовщики, лжесвидетели, попадьи, вышедшие повторно замуж и даже людоеды. Есть в аду и евреи, они пребывают в «смоляной реке с огненными волнами», а мучаются они за то, что «мучили господа нашего Иисуса Христа, Сына Божия». «И сказала Святая: «Пусть будет так по заслугам их!» И снова залила их бурная река и огненные волны, и тьма покрыла их. И сказал Михаил Богородице: «Если кто попадет в эту тьму, не будет Бог помнить его» [Хождение Богородицы по мукам 1997].

На примере этого стиха мы наблюдаем, что евреи по своему «уровню греховности» приравнены к самым страшным грешникам, и Бог и Бог «не будет помнить» их, т.е. оставит их. Таким образом, подчеркивается, что вера евреев ложная, так как она без Бога, а значит евреи — безбожники.

Важная деталь в изображении евреев как «богоубийц» заключается в том, что охотятся они не просто за Христом, а за «младенцем Иисусом», чтобы, найдя его, замучить до смерти. И здесь прослеживается прямая связь с кровавым наветом на евреев, ярким примером чего может служить православный святой Гавриил Белостокский, который, согласно представлениям среди верующих, был жестоко замучен евреями в 1690 г. Однако современные ученые предполагают, что это легенда, которая не имеет под собой реальной основы и которая была искусственно создана в 1720-х гг. [Панченко 2010].

В 1919 г., в ходе дела об антисемитской агитации в соборе Василия Блаженного в Москве, где были обнаружены мощи Гавриила, в журнале «Революция и церковь» приводятся дословно рассказы местных сторожей. «Здесь находится половина мощей отрока Гавриила, которого евреи зарезали. Ведь им нужна русская кровь... Они ее пьют. Наши все священники это знают и нам рассказывали». «Отрок Гавриил, замучен жидами... Они его убили и из жилы кровь пили» [Революция и церковь 1919].

Стереотипный образ еврея, употребляющего кровь, в народном сознании очень устойчив и, к сожалению, жив по сей день. При чем варианты применения добытой крови называются самые разные — это и промывание глаз новорожденным, так как евреи, якобы рождаются слепыми, и использование христианской крови для замешивания теста мацы и даже для обрядов, связанных с деторождением. В ряде современных представлений о том, где евреи могут раздобыть кровь называются больницы, прием в дар от сердобольных соседей. [Белова, Петрухин 2008, 247–248].

Одним из источников возникновения, а также причин устойчивости данного стереотипа в народном сознании является то, что народная традиция смотрит на чужую ей религию извне, не погружаясь в нее. Это несколько странно, потому что нужно учитывать то, что исторически христианство возникло в контексте иудаизма. Но тем не менее в народном сознании и восприятии произошла сепарация библейских сюжетов от еврейства. То есть, как мы уже видели на примере образа Богородицы в духовных

стихах, еврей, по своей сути, в отдельных образах или событиях перестает считаться евреем, он становится положительным, тогда как другие оборачиваются «жидами» и приобретают негативную окраску. Проведенный в статье анализ позволяет сделать ряд выводов о разном характере репрезентации образов евреев, в зависимости от источника.

В русском былинном эпосе образ еврея преимущественно вписан в парадигму «свой — чужой». Например «Жидовин» выступает здесь как одна из ипостасей иноземца-чужака, великана, противника русских богатырей, но при этом важно то, что негативная семантика образа не имеет прямой и конкретной связи с иудаизмом как с религией.

Более того, эпическая традиция содержит и позитивные или нейтральные коннотации, связанные с еврейской тематикой: образ мудрого «царя Соломана» (восходящий к библейскому царю Соломону) или упоминание «еврейского» (т.е. «справедливого») суда.

Духовные стихи, напротив, конструируют целостный и однозначно отрицательный образ еврея, обусловленный его религиозной идентичностью и трактовкой иудаизма как веры-антагониста: «жидовская вера» — «неправильная вера».

Ключевым мотивом становится обвинение евреев в «христубийстве» — распятии Христа. На этой основе разворачивается комплекс связанных представлений: ожидание евреями Антихриста, употреблении ими христианской крови в ритуальных целях (кровавый навет). Таким образом, можно сказать, что духовные стихи формируют и поддерживают в народном сознании образ еврея именно как носителя враждебной, «неправильной» веры.

И если былинный эпос отражает преимущественно этнокультурную оппозицию, где еврей — один из многих «чужих», то духовные стихи конструируют религиозно-мифологическую оппозицию, где еврей предстает как сакральный противник христианского мира.

Литература

Белова 2005 — Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: «Индрик», 2005. 288 с.

Белова, Петрухин 2008 — Белова О.В., Петрухин В.Я. «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим: Гешарим, Мосты Культуры, 2008. 576 с.

Бессонов 2020 — Бессонов И.А. Обращение хазар в иудаизм. Происхождение легендарной традиции и опыт реконструкции исторических событий // *Studia Historica Europae Orientalis. Исследования по истории Восточной Европы*. Вып. 13. С. 16–66. URL: https://www.academia.edu/44837793/Обращение_хазар_в_иудаизм_Происхождение_легендарной_традиции_и_опыт_реконструкции_исторических_событий_Studia_Historica_Europae_Orientalis_Исследования_по_истории_Восточной_Европы_Вып_13_2020 (дата обращения: 06.11.2025).

Бренчанинов — [Бренчанинов И.] Толкование И. Бренчанинова на (Ин. 5:43) [online] // *Азбука веры*. URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Jn.5:43&r> (дата обращения: 06.11.2025).

Гинцбург, Каценельсон 1906–1913 — Еврейская энциклопедия / под общ. ред. Д. Гинцбург, Л. Каценельсон Л. Т. 7. СПб., 1906–1913. 484 с.

Зигабен — [Зигабен Е.] Толкование Е. Зигабена на (Ин. 5:43) [online] // *Азбука веры*. URL: <https://azbyka.ru/biblia/in/?Jn.5:43&r#evfimi-y-zigaben> (дата обращения: 06.11.2025).

Былина 2003 — Идолище сватает племянницу князя Владимира: [Былина] № 26 // *Былины: в 25 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом)*. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001–... — (Свод рус. фольклора). Т. 3: Былины Мезени: Север Европейской России. 2003. С. 197–199. URL: <https://feb-web.ru/feb/byliny/texts/bl3/bl3-1972.htm> (дата обращения: 06.11.2025).

Илья Муромец 1958 — Илья Муромец на заставе богатырской // *Илья Муромец*. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 177–183. (Лит. памятники). URL: <https://feb-web.ru/feb/byliny/texts/imu/imu-1772.htm> (дата обращения: 06.11.2025).

Былина 2004 — Козарин: [Былина] № 202 // *Былины: в 25 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом)*. СПб.: Наука; М.: Классика, 2001–... — (Свод рус. фольклора). Т. 4: Былины Мезени: Север Европейской России. 2004. С. 538–540. URL: <https://feb-web.ru/feb/byliny/texts/bl4/bl4-538-.htm> (дата обращения: 06.11.2025).

Костомаров 1860 — *Костомаров. Н.* Памятники старинной русской литературы допетровского времени. Вып. 1. СПб., 1860.

Панченко 2010 — *Панченко А.А.* К исследованию «еврейской темы» в истории русской словесности: сюжет о ритуальном убийстве // *Новое литературное обозрение*. 2010, № 3. С. 104.

Революция и церковь 1919 — Дело об антисемитской агитации в московском соборе Василия Блаженного в связи с обнаружением в нем усыпальницы «мученика Гавриила» // *Революция и церковь*. М.: Народный комиссариат юстиции РСФСР/ 1919. № 6–8. С. 62–76.

Сорок калик 2004 — Сорок калик: [Былина] № 156 // *Былины: в 25 т. / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом)*. СПб.: Наука; М.: Классика,

2001–... — (Свод рус. фольклора). Т. 4: Былины Мезени: Север Европейской России. 2004. С. 325–327. URL: <https://feb-web.ru/feb/byliny/texts/bl4/bl4-325-.htm> (дата обращения: 06.11.2025).

Царь Соломан 1986 — Царь Соломан и Василий Окулович // Былины: Сборник. Л.: Сов. писатель, 1986. С. 258–265. (Б-ка поэта. Большая серия). URL: <https://feb-web.ru/feb/byliny/texts/bpu/bpu-258-.htm> (дата обращения: 06.11.2025).

Хождение Богородицы по мукам 1997 — Хождение Богородицы по мукам. Библиотека литературы Древней Руси / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); под. ред. Д. С. Лихачева и др. СПб. Наука, 1997. Т. 3: XI–XII века. 1999. 413 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusi-tom-3/22 (дата обращения: 06.11.2025).

Шнирельман 2012 — Шнирельман В.А. Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и ее истоки. М.; Иерусалим: Гешарим, Мосты Культуры, 2012. 312 с.

References

Belova, O.V., 2005, *Jetnokul'turnye stereotipy v slavyanskoj narodnoj tradicii* [Ethnocultural Stereotypes in the Slavic Folk Tradition]. Moscow: izdatel'stvo "Indrik", 2005. 288.

Belova, O.V., Petruhin, V.Ya., 2008, "Evrejskij mif" v slavyanskoj kul'ture [The "Jewish Myth" in Slavic Culture]. Moscow; Ierusalim: izdatel'stvo Gescharim, Mosty Kul'tury, 2008. 576 p.

Bessonov, I.A., Obrashhenie hazar v iudaizm. Proishozhdenie legendarno tradicii i opyt rekonstrukcii istoricheskikh sobytij [The Conversion of the Khazars to Judaism: The Origin of the Legendary Tradition and an Attempt at Reconstructing Historical Events]. *Studia Historica Europae Orientalis. Issledovaniya po istorii Vostochnoj Evropy*. Issue 13, 16–66. URL: https://www.academia.edu/44837793/Обращение_хазар_в_иудаизм_Происхождение_легендарной_традиции_и_опыт_реконструкции_исторических_событий_Studia_Historica_Europae_Orientalis_Исследования_по_истории_Восточной_Европы_Вып_13_2020.

Panchenko, A.A., K issledovaniju "evrejskoj temy" v istorii russkoj slovesnosti: szuzhet o ritual'nom ubijstve [Toward a Study of the 'Jewish Theme' in the History of Russian Literature: The Ritual Murder Narrative]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New Literary Review]. 2010, № 3. 104.

Shnirel'man, V.A., *Hazarskij mif: ideologija politicheskogo radikalizma v Rossii i ee istoki* [The Khazar Myth: The Ideology of Political Radicalism in Russia and Its Origins]. Moscow; Ierusalim: izdatel'stvo Gescharim, Mosty Kul'tury, 2012, 312.



Картина «Казак Мамай» неизвестного автора. XIX в.



Карикатура французского художника Оноре Домье



Американская карикатура начала XX в. США, 1904 г. Хромолитография



Дума «Патриотическая». Улика на лицо. Открытка, посвященная выборам в Государственную Думу 1906 г. [СПб.]: Лит. Р. Бахман, [1906]

קישיןעווער שחיטה
 KISHINEFF
 MASSACRE



Composed and Arranged by
 HERMAN S. SHAPIRO

PIANO 75 ¢ VIOLIN 50 ¢

PUBLISHED BY
 A. GOLDBERG
 398 GRAND ST., NEW-YORK

Герман С. Шапиро. «Кишиневская резня, элегия» [«Элегия Кишиневского погрома»]. Нью-Йорк: Асна Голдберг, 1904. Коллекция Ирен Хескес.
 Иллюстрация в центре этой элегии изображает Кишиневский погром апреля 1903 г.

ДЕТИ КАК АДРЕСАТЫ ПРОПАГАНДЫ В ПОЛЬЗУ ЕВРЕЙСКОЙ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ КОЛОНИЗАЦИИ В СССР: НА ПРИМЕРЕ КНИГИ ЛИНЫ НЕЙМАН «ДЕТИ ЕВРЕЙСКОЙ КОММУНЫ»

Фернандес Харари Летисия

Факультет гуманитарных наук НИУ-ВШЭ, выпускница
магистерской программы «История художественной культуры
и рынок искусства»

105066, Москва, Старая Басманная, 21/4

ORCID ID: 0009-0004-3195-6459

ines.fernandez.harari@gmail.com

Аннотация: Еврейская земледельческая колонизация в СССР сопровождалась широким спектром агитационных материалов. Обращение к детям как к адресатам и распространителям пропаганды в пользу переселения — малоизученный, но важный аспект этой кампании. Настоящая статья обращает внимание на этот феномен через социокультурный анализ книги Лины Нейман «Дети еврейской коммуны», изданной в 1931 г. Госиздатом и иллюстрированной Меером Аксельродом. В первой части произведение рассматривается в контексте творчества Нейман, прослеживается устойчивый интерес автора к теме еврейской колонизации. Во второй части рассматривается целевая аудитория книги и ее место в советском образовании конца 1920-х — начала 1930-х гг., ориентированном на воспитание интернационализма. На основе публикаций пионерской и озетовской прессы статья выделяет параллели между *Детями еврейской коммуны* и педагогическими стратегиями этих организаций в борьбе с антисемитизмом, освещая возможные функции и контексты восприятия книги.

Ключевые слова: еврейская сельскохозяйственная колонизация, детские книги, ОЗЕТ, первопроходцы, Лина Нейман, Мир Аксельрод, образование, пропаганда, антисемитизм.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.006

Для цитирования: Харари Л. Дети как адресаты пропаганды в пользу еврейской земледельческой колонизации в СССР: на примере книги Лины Нейман «Дети еврейской коммуны» // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 79–102.

Статья поступила: 22.10.2025. **Принята к публикации:** 09.02.2026.

CHILDREN AS TARGETS OF PROPAGANDA IN SUPPORT OF JEWISH AGRICULTURAL COLONIZATION IN THE USSR: A CASE STUDY OF LINA NEIMAN'S CHILDREN OF THE JEWISH COMMUNE

Fernández Harari Leticia

Faculty of Humanities, National Research University Higher School
of Economics (HSE), graduate of the Master's program "History of
Artistic Culture and the Art Market"

105066, Moscow, Staraya Basmannaya Street, 21/4

ORCID ID: 0009-0004-3195-6459

ines.fernandez.harari@gmail.com

Abstract: The Soviet campaign for Jewish agricultural colonization was accompanied by an extensive array of promotional media. A little-known dimension of this propaganda effort targeted children as both recipients and disseminators of messages in favor of resettlement. The present article examines this phenomenon through a socio-cultural analysis of *Children of the Jewish Commune*, a 1931 children's book by Lina Neiman illustrated by Meer Akselrod. The first section situates this work within Neiman's broader oeuvre and traces her sustained engagement with the theme of Jewish colonization. The second section considers the intended readership of the book and its place within Soviet internationalist education of the late 1920s and early 1930s. By analyzing publications of the Young Pioneers and OZET, the article highlights parallels between *Children of the Jewish Commune* and the pedagogical strategies these organizations employed to combat antisemitism, thus shedding light on the book's potential functions and modes of circulation.

Keywords: Jewish agricultural colonization, children's books, OZET, Pioneers, Lina Neiman, Meer Akselrod, education, propaganda, antisemitism.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.006

To cite: Harari, L. Children as Targets of Propaganda in Support of Jewish Agricultural Colonization in the USSR: A Case Study of Lina Neiman's Children of the Jewish Commune. *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 79–102.

Received: 22.10.2025. **Accepted:** 09.02.2026.

Вступление

В 1920–1930-е гг. тысячи евреев покинули бывшую территорию черты оседлости, чтобы заняться сельским хозяйством на юге Украины, в Крыму, и позднее — на Дальнем Востоке. Этот процесс начался как спонтанная реакция на тяготы, возникшие по окончании Гражданской войны, но через некоторое время был поддержан советской властью как практическое решение «еврейского вопроса». Новые сельскохозяйственные колонии были созданы не только для того, чтобы облегчить жизнь обедневшим евреям и способствовать их «повышению продуктивизации», но также и чтобы привлечь столь необходимый капитал и компетенции от западных филантропов. В русле политики коренизации в Причерноморье в период между 1927 и 1935 годами были созданы пять еврейских национальных районов: Калининдорф (1927), Новозлатополь (1929), Сталиндорф (1930), Фрайдорф (1931) и Лариндорф (1935). Предполагалось, что эти территориальные единицы будут автономиями, где будет процветать светская еврейская культура — инициатива, чьей кульминацией стало появление в 1934 году Биробиджана как Еврейской автономной области на восточной границе государства.

Советский проект колонизации получил широкую огласку как сопоставимый с идеей сионизма, или даже превосходящий ее. В 1925 году в Москве было основано Общество землеустройства еврейских трудящихся (ОЗЕТ) — для координации пропагандистских усилий и мобилизации поддержки для переселения. Похожие задачи стояли перед зарубежными организациями, вовлеченными в этот процесс, среди которых были Американский еврейский объединенный распределительный комитет (Джойнт) и Общество содействия еврейской земледельческой колонизации в России (ИКОР). Цель этой статьи — рассмотреть пропагандистскую кампанию с другой стороны, а именно: как еврейская сельскохозяйственная колонизация была показана детям. Эта тема редко рассматривалась в научной литературе, несмотря на значительное количество материала, созданного для этой особой аудитории. Наше исследование сфокусировано на книге Лины Нейман «Дети еврейской коммуны», опубликованной Госиздатом в 1931 г. с иллюстрациями Меера Аксельрода.

Рассматривая эту книгу через призму социокультурного анализа, мы намерены исследовать контекст создания и распростра-

нения как текстов, так и изображений в более широких рамках советского воспитания в духе интернационализма и борьбы с антисемитизмом.

От Мааяна до Ди Фрайндшафт: истоки детской коммуны

Лина-София Самуиловна Нейман (урожденная Урысон, 1883–1971) родилась в Ковно (ныне Каунас) и выросла в Одессе, став автором множества детских книг. Ее карьера писательницы началась в 1912 г., вскоре после окончания учебы на Московских высших женских курсах. В годы революции и Гражданской войны она зарабатывала преподаванием литературы в различных институциях и вернулась к писательству только во второй половине 1920-х гг. К концу десятилетия она сфокусировалась в своей работе в основном на повседневной жизни детей в еврейских сельскохозяйственных колониях. Эта тема лежит в основе ее книг «Клетчатый» (1928 г., перевыпущена в 1930 г.), «Молотьба» (1930 г.), «Картошка» (1930 г.), «Коммуна Дер Эмес» (1931 г.), «Шмереле» (1931 г.), «Дети еврейской коммуны» (1931 г.) и «Встреча товарищей» (1939 г.).

Однако самое раннее обращение Нейман к этой теме произошло в коротком рассказе для педагогического журнала «Друг детей», выпущенного в январе 1927 г. Действие истории, озаглавленной «Детская еврейская коммуна» происходит в Мааяне, одной из трех крымских сельскохозяйственных колоний, основанных сионистской организацией «Хехалуц» как тренировочные площадки для будущих эмигрантов в Подмандатную Палестину. В ней в 1920-е гг. актриса и писательница Мария (Мнухо) Израилевна Брук основала экспериментальную детскую коммуну для образовательных целей. Следуя духу движения киббуцников, ее юные обитатели жили отдельно от родителей под надзором воспитателя и помогали взрослым выполнять небольшие поручения. Этот опыт впоследствии вдохновил Брук написать «Тринадцать наших» (1928 г.) — детскую книгу с иллюстрациями Натана Альтмана. В 1928 г. организация «Хехалуц» была запрещена советской властью¹, тем самым фактически исключая любые дальнейшие упоминания о Мааяне

¹ «Хехалуц» в 1923 г. разделилась на нелегальную «Хехалуц» и легальную «Гехалуц СССР», запрещена была уже легальная организация. — *Примеч. ред.*

в печати. Таким образом, несмотря на то, что коммуна, описанная Нейман в ее книге 1931 г., носила выдуманное идишское название «Ди Фрайндшафт» («Дружба»), этот образ был вдохновлен опытом «Хехалуца», к тому времени уже исчезнувшего.

Ушакин и Балина замечают [Balina, Oushakine 2021, 5], что книги для детей в раннем СССР служили учебниками по советской современности, сложными культурными артефактами, призванными ввести юных читателей в политическую сферу, научив их воспринимать окружающий мир через призму постреволюционного времени. Однако форма, которую должны были иметь эти книги для достижения своих образовательных целей, была согласована не сразу. На практике это означало, что до середины 1930-х гг. существовали различные варианты, которые способствовали оживленным дискуссиям между писателями, педагогами, издателями и художниками. Пожалуй, одним из самых заметных конфликтов в этой связи стало обвинение Надеждой Крупской «Крокодила» Корнея Чуковского и сказок в целом — жанра, чей акцент на абсурде и фантастическом считался неподходящим для передачи классового содержания. В свою очередь, Крупская и ее сторонники выступали за ясность и простоту как повествования, так и визуальной составляющей, отдавая предпочтение реалистическому подходу к современным темам.

В рамках этой истории о еврейских детях в сельскохозяйственных колониях преследовали двойную цель: изображать коллективный труд, и одновременно — рассказывать о новых условиях жизни ранее маргинализированного меньшинства. Более того, организация Мааяна по типу киббуца создала убедительно выглядящую модель воспитания без родителей.

Подход большевиков к социальной политике в 1920-е гг. подчеркивал разрушительную суть буржуазной семьи как закрытой институции, все еще приверженной консервативным и индивидуалистическим ценностям прошлого [Цинченко 2015, 175]. Следовательно, детские сады и школы, будучи векторами модернизации, не только защищали детей от мира взрослых, но и превращали их в каналы распространения новых идей дома, в сфере приватного. Как отмечал Валерий Дымшиц, романы о коллективном воспитании, действие которых разворачивается в трудовых школах для беспризорников и детских домах, — как в «Педагогической поэме» Антона Макаренко, или «Десяти вагонах» Дойв-

бера Левина, — были особенно важны для этой раннесоветской утопии. Освобожденные от влияния своих родителей и живущие коллективно, сироты становились прототипом нового советского человека [Дымшиц 2021, 32]. В аналогичном ключе киббуц, изображенный в «Детях еврейской коммуны» и «Тринадцати наших», оспаривал доминирование нуклеарной семьи, предлагая альтернативное пространство для социализации молодого поколения.

Интересно, что «Тринадцать наших» лишены той картонности, которая характеризовала большую часть «колхозной литературы», созданной в эпоху первой пятилетки. Опираясь на свой личный опыт воспитателя в Мааяне, Брук писала скорее в игровой, чем в поучительной манере, отдавая предпочтение детскому остроумию и невинному чувству юмора, нежели точке зрения взрослого. «Дети еврейской коммуны», будучи предназначенными школьникам старшего возраста, более точно следует дидактическим требованиям, исходящим со стороны критиков. Более ранние публикации Нейман подвергались критике за то, что они давали поверхностный взгляд на жизнь колонистов и не отражали трудности, с которыми они сталкивались. В рецензии на «Молотьбу», например, Л. Дейч заявлял, что «книга не может служить материалом о строительстве нового быта в еврейских колониях, потому что освещает его односторонне и дает только поверхностный обзор этого быта. Это только агитка за новый быт. Трудностей, встречающихся в сельском хозяйстве и в борьбе с кулачеством, автор не отражает» [Дейч 1931, 30].

Вероятно, под воздействием комментариев такого рода, в «Детях еврейской коммуны» автор намеренно старается изобразить как трудности, так и достижения главных героев на их пути из местечка в крымские степи. Идея книги проста, но действенна: однажды в город Головец приезжает неожиданный гость — бывший местный житель, который, прожив некоторое время в сельскохозяйственной коммуне, вернулся в качестве уполномоченного ОЗЕТа, выступающего за переселение своих единоверцев. Большинство евреев воспринимают его как шарлатана и отвергают это предложение, но две семьи решают последовать за ним в Крым. Их первые дни сопровождаются неуверенностью и страхом: работа изнурительна, а условия жизни отнюдь не комфортны. Старики жалуются на отсутствие синагоги, в то время как женщины переживают о судьбе своих детей. Однако постепенно все находят свое

место, и коммуна процветает. В отличие от предыдущих книг, действие которых полностью разворачивалось в сельскохозяйственных поселениях, здесь Нейман решает изобразить ключевой поворотный момент, когда герои покидают местечко, таким образом добавляя конфликтности в оптимистичное повествование.

Чувство ожидания и сомнения, связанное с этим переходом от старого к новому, еще больше подчеркивается благодаря иллюстрациям. Один из рисунков для шестой главы изображает прибытие семей в степь (рис. 2). Фигуры обращены к зрителю в композиции, напоминающей фриз, — они двигаются в неизвестность, неся на плечах свои немногочисленные пожитки. Если бы мы увидели этих персонажей в отрыве от текста, мы бы могли принять их за беженцев, покинувших дома по принуждению. Однако на заднем плане видны лучи стилизованного солнца, разливающегося по пейзажу, как бы обнимая новоприбывших, обещаая им будущее свободы и радости. Соединившись, текст и изображение создают нарратив, в котором слышатся отзвуки библейской истории Исхода, рассказанной в рамках советского дискурса. В этом переосмыслении черта оседлости становится новым Египтом, колонии появляются как Земля Обетованная, а партия берет на себя роль светского Моисея, ведущего свой народ к искуплению прочь от «тюрьмы народов».

Неизвестно, ездила ли сама писательница в Крым, или узнала о Мааяне от Брук, с которой они подружились, вместе работая над детским литературным журналом «Мурзилка». Несмотря на отсутствие архивных свидетельств, подтверждающих это, ее личный визит в эту или одну из других еврейских колоний кажется вполне возможным. На протяжении 1920–1930-х гг. многочисленные писатели и художники совершали поездки в новые сельскохозяйственные поселения, чтобы своими глазами увидеть проект колонизации и запечатлеть его в своих работах. Кто-то ездил самостоятельно, другие получали поддержку от международных организаций, таких как Джойнт, а третья, самая большая группа присоединялась к поездкам, спонсируемым государством.

Система целевых творческих командировок была институционализирована советским правительством как ежегодное мероприятие в 1929 г., но ей предшествовали более ранние инициативы [Шанявская, 2017]. В апреле 1928 г., например, «Комсомольская правда» обратилась с призывом к художникам, писателям, музы-

кантам и режиссерам посетить фабрики и колхозы, чтобы создать произведения искусства, которые могли бы передать пафос революции [Комсомольская правда 1928а, 5]. К июню газета опубликовала серию приглашений от представителей колхозов, а также письма из Ассоциации художников революционной России (АХРР) и Федерации писателей России, принимающих вызов [Комсомольская правда 1928б, 3]. Так, в частности, [Лейб] Квитко и [Давид] Фельдман присоединились к делегации писателей и металлургов, которая направлялась в еврейские колонии в Кривом Роге и Херсоне [Комсомольская правда 1928в, 3].

В последующие годы при поддержке Главискусства, ОЗЕта и Кооператива «Художник» (в 1930 г. переименованного во Всероссийское кооперативное товарищество «Художник», или иначе Всекохудожник) экспедиции на промышленные и сельскохозяйственные объекты страны становились все более частыми. Их общей целью было представить строительство социализма в визуальной и текстовой форме — задача, тесно связанная с форсированной индустриализацией и коллективизацией первой пятилетки, начавшейся в октябре 1928 г. При работе с еврейскими сельскохозяйственными поселениями подразумевалась и дополнительная цель: продемонстрировать успешную трансформацию евреев через производительный труд и опровергнуть распространенное мнение о том, что они не способны выполнять физическую работу. Учитывая акцент, который Нейман в своем творчестве делала на эту тему, можно с уверенностью предположить, что ее пригласили принять участие в подобной командировке. В поддержку этой гипотезы ее биограф Михаил Король указывает, что ее двоюродный брат, юрист Исаак Савельевич Урысон, был членом президиума ОЗЕта и юридическим советником Агро-Джойнта (подразделения Джойнта в СССР) — т.е., занимал пост, который значительно облегчил бы назначение его родственницы участницей таких поездок [Король 2024, 71]. В любом случае знакомство писательницы с Брук сильно повлияло на ее последующие произведения — элементы текста 1927 г. появлялись в различных формах, прежде чем окончательно воплотились в «Детях еврейской коммуны».

Не только текст Нейман, но и иллюстрации Меера Аксельрода к книге указывают на существовавшую еврейскую коммуну в Крыму. В 1930 г. вместе с другими выпускниками Вхутемаса —

Менделем Горшманом, Лидией Жолткевич и Львом Зевиным, художник предпринял творческую поездку в район Евпатории под эгидой Всекохудожника. Бригада провела большую часть времени в Войо-Нове (от эсперанто — «новый путь»), уникальной коммуне, основанной в 1928 г. русско-еврейскими репатриантами из Палестины после их исключения из рабочей сионистской организации «Гдуд ха-Авода». На многих иллюстрациях Аксельрода из этой экспедиции — большой цикл под названием «В степи» — он изображает ежедневное взаимодействие детей и воспитателей свободными, выразительными мазками кисти, предвосхищая образность и чуткость, которые станут отличительной чертой его работы для «Детей еврейской коммуны».

Несмотря на то что он получил образование гравера под руководством Владимира Фаворского, еще в начале своей карьеры художник отошел от этого медиума и обратился к рисованию, считая, что многоступенчатый процесс создания гравюры слишком ограничивает его темперамент [Аксельрод 1993, 22]. Это предпочтение непосредственности воплотилось в лирическом и размашистом стиле — том, что современные ему критики неоднократно осуждали как «искажение социалистической действительности». «Набросочность» и небольшой формат его гуашей и акварелей резко контрастировали с напыщенностью тематической живописи и монументального искусства, но именно эта эскизность придавала его работам свежесть и яркость. Экономность выразительных средств и непосредственность его манеры оказались особенно подходящими для иллюстрации детских книг — области, в которой он неизменно предпочитал обращаться к рисованию тушью.

Для оформления обложки «Детей еврейской коммуны» Аксельрод использовал плоский, схематичный способ изображения, который в сочетании с монохромной палитрой охристо-белых тонов напоминает условность наскального искусства эпохи палеолита (рис. 1). Левая часть композиции визуально подчеркнута большой коричневой фигурой, которая повторяет очертания стога сена под прямым солнечным светом. Справа трое детей и три быка расположены на плоскости картины в вертикальном порядке. Подобная иконография заслуживает особого внимания, поскольку отражает центральную тему большей части литературного и визуального дискурса, связанного с еврейской сельскохозяйственной колонизацией.

Трансформация евреев через труд на земле может быть визуализирована разными способами. Современная одежда, чисто выбритые лица и загорелая кожа, наряду с тракторами и остальной сельскохозяйственной техникой появились как наиболее очевидные признаки этой измененной идентичности. Не менее значимым образом фигура «нового еврея» определяется через его отношения с животными. Умение управлять строптивыми быками и лошадьми стало восприниматься как ключевой показатель успешной адаптации к сельской жизни. Этот троп присутствует, например, в пропагандистском фильме Абрама Роома «Евреи на земле» 1927 г., а также неоднократно встречается в современной детской литературе. Мы видим, как это проявляется в сюжете Нейман через фигуру Давидки, мальчика из Головца, изначально боящегося покормить коров или обуздать освободившуюся лошадь. Дизайн обложки Аксельрода опирается на эту идею и развивает ее при помощи упорядоченной композиции, в которой дети уверенно приручают быков.

Читатели и активисты: в поисках аудитории Нейман

Какова была целевая аудитория историй Нейман и какую роль они должны были играть в воспитании нового поколения советских граждан? Еврейские дети составляли, естественно, значительную часть читателей. Герои со знакомыми именами делали повествование более понятным, одновременно вводя новую иерархию ценностей, которая заменила авторитет традиции. Публикация переводов на идиш, ориентированная именно на эту аудиторию, дополнительно акцентирует ее значение (рис. 4 и 5).

Книги также сослужили важную службу русскоязычным читателям других национальностей. Политические деятели и педагоги считали, что советские дети все еще подвержены влиянию пережитков буржуазной ментальности, в первую очередь шовинизма и национализма. По этой причине ожидалось, что литература будет прививать интернационалистские ценности. Упомянутая ранее статья Л. Дейча выделяла книгу Нейман «Клетчатый» за то, что она не затрагивает проблему антисемитизма: «актуальнейшие вопросы антисемитизма упущены, освещаются только благополучные стороны из жизни детской трудовой колонии. Вывод интернационального порядка из этой

книги ребята не сделают. Книга требует основательной переработки» [Дейч 1931, 30].

«Дети еврейской коммуны» придерживается более четкой позиции по этому вопросу, включая как антисемитские эпизоды, так и моменты примирения, которые завершаются картинами гармоничного сосуществования еврейских детей и их соседей. Этот дидактический подход соответствовал более широкой кампании против антисемитизма, предпринятой на рубеже 1930-х гг. пионерской организацией и ОЗЕТом. Обзор официальных публикаций этих организаций показывает масштабы их усилий по борьбе с антиеврейскими предрассудками и предоставляет ценный исторический контекст для изучения творчества Нейман.

В марте 1928 г. «Пионерская правда» объявила свои планы отправить делегацию из 14 школьников в Крым во время весенних каникул, чтобы они посетили еврейские колонии в Евпатории и Джанкое [Пионерская правда. 1928а, 1]. Их задачей был обмен опытом с местными пионерами, а также создание хроник очевидцев, которыми потом можно было бы поделиться на страницах газеты, на школьных собраниях и митингах. Предполагалось, что эти свидетельства изменят негативное восприятие евреев и продемонстрируют, что они действительно способны работать на земле. В кратком сообщении, опубликованном сразу после завершения поездки, редакция уверенно утверждала, что «делегаты рассеют и разобьют вдребезги вымыслы, сплетни и сказки о жизни евреев-трудящихся, которые на руку врагам СССР. Делегаты примерами и фактами, виденными ими, покажут, что трудящиеся Советского Союза без различия национальностей, по-товарищески идут к одной цели — социализму» [Пионерская правда 1928б, 1].

В последующих выпусках были опубликованы подробные отчеты об экспедиции, выпущенные вместе с фотографиями и иллюстрациями, включая карикатуру, на которой пионерский отчет в гротескной форме засовывали в рот различным «классовым врагам» [Пионерская правда 1928в, 3]. Эти свидетельства демонстрируют инициативы, предпринятые местными пионерскими отрядами для того, чтобы улучшить условия жизни их сообществ. В них также говорится о враждебной природе крымских степей и трудностях ведения сельского хозяйства в таких условиях, что противоречило довольно распространенному в то время мнению

о том, что евреям несправедливо выделили курортную часть страны [Пионерская правда 1928д, 3].

Удивительно, но отчет также содержал и критические замечания. Несмотря на то что он восхвалял усилия и тяжелый труд еврейских колонистов, ОЗЕТ был подвергнут критике за некоторые нарушения в управлении поселениями. На первой полосе выпуска «Пионерской правды» от 9 мая был представлен список проблем, которые требовали срочного внимания со стороны властей [Пионерская правда 1928г, 1]. Делегация выразила обеспокоенность по поводу недостаточной инфраструктуры и плохого обращения с колонистами со стороны представителя ОЗЕТа, и даже случаев сильного голода в Малий, колонии горских евреев. Вскоре их критика появилась и на страницах «Трибуны» (официального печатного органа ОЗЕТа), где большинство утверждений были опровергнуты или отклонены как неточные [Трибуна еврейской советской общественности 1928а, 13]. Такой ответ не устроил пионеров, которые настаивали на необходимости отправить в Крым следственную комиссию [Пионерская правда 1928е, 1]. В конце концов, организация согласилась с их требованием и обязалась предпринять необходимые шаги для исправления ситуации [Каменштейн 1928, 6].

Несмотря на публичный спор с ОЗЕТОм, опыт «Пионерской правды» был признан успешным, и поездка повторилась в следующем году — на этот раз с делегацией из 90 детей и расширенным маршрутом, который включал в себя не только Крым, но также Белоруссию и Южную Украину. По случаю этой второй поездки журнал «Огонек» опубликовал репортаж Виктора Финка с фотографиями Аркадия Шайхета на двух страницах — оба они были направлены в поселение Бухариндорф в качестве корреспондентов². Под заголовком «Антисемитов больше не будет!» в статье подчеркивалась важность пионерских экспедиций как эффективного способа того, что современники называли «агитацией фактами». Предполагалось, что, так же как западные путешественники приезжали в СССР, чтобы лицезреть социалистический эксперимент и рассказать о нем своим соотечественникам, советские дети превратят свои впечатления от еврейской сельскохозяй-

² Эта поездка также послужила основой книги Виктора Финка «На пути из Египта», опубликованной издательством «Огонек» в 1929 г.

ственной колонизации в оружие против антисемитизма, пересказывая одноклассникам, друзьям и родным то, что они увидели своими глазами.

С момента своего основания в 1922 г. и особенно ближе к концу десятилетия пионер стал олицетворять образцового ребенка, каким его представляли себе советские культурные реформаторы: ревностного политического активиста, способного вести как «неорганизованного ребенка», так и «отсталого взрослого» по пути, указанному партией [Kelly 2007, 62–77]. Этот идеал был убедительно передан в фотосъемке Шайхета для «Огонька». На обложке журнала (рис. 7) находится фотография пионера, который обращается к приехавшей делегации со скромной трибуны неподалеку от станции Долгинцево. Советский флаг с написанным на украинском лозунгом о международной солидарности трудящихся развевается над его головой. Высокая точка обзора создает впечатление моря людей, окружающих ребенка, когда он произносит свою приветственную речь. Несмотря на свой маленький рост, он уже выглядит по-взрослому, идеально изображая суровое выражение лица и манеры лидера. Похожая сцена встречи появляется и в съемке к статье Финка, на этот раз демонстрируя пионеров Кривого Рога и их гостей внутри бывшей синагоги, превращенной в клуб (рис. 8). Когда оратор наклоняется к толпе, его поза походит на портрет Ленина, висящий прямо за ним, вероятно занимая то место, где ранее стоял *арон ха-кодеш*. Контраст между религиозным прошлым и секуляризованным настоящим еще больше усиливается в двойном портрете делегатки Корнеевой и старого еврейского колониста. Девочка с короткими волосами и в пионерском галстуке мягко уговаривает мужчину убрать свой *цицит*, часть традиционной одежды, свидетельствующей о сохраняющемся благочестивом мировоззрении, которое в настоящее время считается устаревшим.

Как показывает этот опыт, детей не рассматривали только как пассивный объект пропаганды; скорее, поощряли их активное участие в ее распространении как среди сверстников, так и среди взрослых. Эта идея также занимала центральное место в стратегии ОЗЕТа. К концу 1920-х гг. при помощи пионерии в школах и клубах появилось специальное детское подразделение под названием «Друзья ОЗЕТа». Среди его основных целей были обсуждение еврейского переселения, организация кампаний по сбору денег и под-

держке ОЗЕТа со стороны родителей: они могли вступить в организацию, оформить подписку на «Трибуну» или купить лотерейные билеты. Согласно положению этого подразделения [Трибуна еврейской общественности 1928б, 25] к участию приглашались дети всех национальностей от 10 до 16 лет. Вскоре были опубликованы руководства и брошюры, чтобы снабдить их указаниями, необходимыми для выполнения их миссии. В этих текстах, как правило, рассказывалось о притеснениях, которым подвергались евреи в царские времена, подчеркивалась их трансформация при советской власти и объяснялась роль ОЗЕТа в кампании по переселению.

Помимо фактической информации, такие публикации также предлагали детям целый ряд занятий. Одним из них было создание в школах «уголков ОЗЕТа» — скромных картонных стендов с изображениями и диаграммами, которые противопоставляли еврейскую жизнь в черте оседлости процветающим сельскохозяйственным колониям Советского Союза. Другой важной активностью была организация «вечеров ОЗЕТа» — собраний, где дети могли послушать доклады, ставить пьесы или читать книги о еврейском переселении на землю. Пособие «Озет работа среди детей» предлагает для дискуссий такие издания как «Миша из еврейского поселка» С. Эпштейна и «Биробиджан», Меера Альбертона [Левин, Давидович 1930].

Логично предположить, что «Детей еврейской коммуны» Нейман также могли быть прочитаны в подобной обстановке, особенно если учесть, что в ней затрагивается целый ряд «обязательных» или официально санкционированных тем. Например, антисемитизму уделяется особое внимание в девятой главе книги, «Арбузы»: когда старшие дети из коммуны приезжают в кооператив с двумя телегами, полными продуктов, группа детей из русской деревни Климентовка начинает выкрикивать расистские оскорбления и разбивать плоды. «Кровоточащие» арбузы используются как метонимическая замена тел евреев, явно напоминающая образы погромов через смещение жертвы насилия. Этот символический механизм предполагает, что угроза, хотя и реальная, в настоящее время уменьшилась. Повествование подкрепляет эту идею, когда местный пионерский отряд приходит на помощь детям и объясняет, что каким бы горестным ни был этот инцидент, это не более чем «остаток прошлого». Глава закан-

чивается сценой, где русские пионеры и еврейские дети едят разбитые арбузы вместе, тем самым превращая символ насилия в символ товарищества.

Опубликованные в переходный для советской национальной политики момент, «Дети еврейской коммуны» воплощают идеал «дружбы народов» 1930-х гг., попытку примирить национальное самовыражение с межэтническим единством в рамках общей советской идентичности. Несмотря на то что коммуна, изображенная в книге, отчетливо еврейская по своему устройству и использованию идиша, близкие контакты и кооперация с татарскими, немецкими и русскими соседями постепенно размывает культурные различия, объединяя их в более широком смысле транснациональной солидарности рабочего класса. Во время праздников, например, годовщины Октябрьской революции, дети разных происхождений могут показывать свои национальные танцы, но эти границы в конечном счете растворяются в едином радостном представлении: «Зачем нам отдельные танцы? Все вместе давайте. Все, все, все разом!

Понеслись ребята, все вместе завертелись, закружились.

Что играет музыка? А кто знает! Весело, да и все. Все в такт несутся. За весельем и не угнаться!» [Нейман 1931, 67].

В заключение скажем, что «Дети еврейской коммуны» были связаны с более широкими усилиями пионерской организации и ОЗЕТа по пропаганде еврейской сельскохозяйственной колонизации среди молодежи. Отвечая как на более раннюю критику, так и на становление социалистического реализма, автор придерживается явно педагогического тона, который соответствует идеологическим целям, выдвинутым на рубеже 1930-х гг. Этот дидактический акцент особенно очевиден в противопоставлении «до и после», используемом для того, чтобы подчеркнуть улучшение условий жизни советских евреев, а также в повторяющихся призывах к межэтнической солидарности. Дополняя такие инициативы, как создание уголков ОЗЕТа и организация поездок в колонии, книга пропагандировала интернационалистские ценности в то время, когда антисемитизм находится в центре внимания молодежных организаций.

Перевод с английского А. Дека

Литература

Аксельрод 1993 — Аксельрод Е. Меер Аксельрод. Иерусалим: Месилот, 1993.

Дейч 1931 — Дейч Л. Детская художественная литература и вопросы интернационального воспитания // Учебно-педагогическая книга. 1931. Май (№ 5). С. 30.

Дымшиц 2021 — Дымшиц В. Предисловие. Мне хорошо — я сирота! // Левин Д. Десять вагонов. М.: Книжники, 2021. С. 5–44.

Каменштейн 1928 — Каменштейн М. В редакцию «Пионерской правды» // Пионерская правда. 1928. 13 июня (№ 47). С. 6.

Комсомольская правда 1928а — Писатели, художники, журналисты! К вам обращается комсомол // Комсомольская правда. 1928. № 78 (1 апреля). С. 5.

Комсомольская правда 1928б — Встреча коммунаров с писателями и художниками // Комсомольская правда. 1928. № 142 (21 июня). С. 3.

Комсомольская правда 1928в — Рабочие и писатели выехали в еврейские поселки // Комсомольская правда. 1928. № 152 (3 июля). С. 3.

Король 2024 — Король М. Дер эмес фун Лина (Лина Самойловна Нейман и другие). Тель-Авив: Издательство книжного магазина «Бабель», 2024.

Левин, Давидович 1930 — Левин Н., Давидович Д. Озет работа среди детей. М.: ОЗЕТ, 1930.

Нейман 1931 — Нейман Л. Дети еврейской коммуны. М.; Л.: Государственное учебно-педагогическое издательство, 1931.

Пионерская правда 1928б — Ждем отчета от делегации // Пионерская правда. 1928. № 33 (25 апреля). С. 1.

Пионерская правда 1928в — Много нас, но мы одно. Делегация отчитывается // Пионерская правда. 1928. № 35 (1 мая). С. 3.

Пионерская правда 1928г — Непорядки. Недостатки в еврейских колониях, на которые делегация обращает внимание Озет // Пионерская правда. 1928. № 37 (9 мая). С. 1.

Пионерская правда 1928д — По крымским степям // Пионерская правда. 1928. № 39 (16 мая). С. 3.

Пионерская правда 1928е — Озет отписался // Пионерская правда. 1928. № 44 (2 июня). С. 1.

Пионерская правда. 1928а — Едем к друзьям // Пионерская правда. 1928. № 26 (31 марта). С. 1.

Трибуна еврейской общественности 1928б — Положение о детских ячейках «Друзья Озета» // Трибуна еврейской общественности. 1928. № 19 (1 ноября). С. 25.

Трибуна еврейской советской общественности 1928а — М.Г. Пионерская делегация на крымских фондах // Трибуна еврейской советской общественности. 1928. № 9 (1 июня). С. 13.

Цинченко 2015 — Цинченко Г.М. Политика в отношении семьи в первые годы советской власти // Вестник Нижегородского университета им. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2015. №1 (37). С. 174–182.

Шанявская, 2017 — Шанявская А. Целевые творческие командировки советских художников и отечественное искусство 1922–1932 годов. Кандидатская диссертация, СПГУ, 2017.

Balina, Oushakine 2021 — The Pedagogy of Images. Depicting Communism for Children [Педагогика образов. Рассказываем детям о коммунизме] / M. Balina, S.A. Oushakine, eds. Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 2021.

Kelly 2007 — Kelly C. Children's World. Growing up in Russia 1890–1991 [Детский мир. Детство в России, 1890–1991]. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

References

Aksel'rod, E., *Meer Aksel'rod* [Meer Axelrod]. Jerusalem: Mesilot, 1993.

Dymshits, V., 2021, Predislovie. Mne khorosho — ya sirota! Levin D., *Desyat' vagonov*. [“Lucky me, I’m an orphan!”, introductory essay to *Ten Wagons* by Doyvber Levin]. Moscow: Knizhniki, 5–44.

Korol, M., 2024, *Der Emes fun Lina* (*Lina Samoilovna Neiman i drugie*) [Der Emes fun Lina (Lina Samoilovna Neiman and Others)]. Tel Aviv, Izdatel'stvo knizhnogo magazina “Babel”.

Kelly, C., 2007, *Children's World. Growing up in Russia 1890–1991*. New Haven and London, Yale University Press.

Balina, M. and S. A. Oushakine, eds., 2021, *The Pedagogy of Images. Depicting Communism for Children*. Toronto, Buffalo, and London, University of Toronto Press.

Cinchenko, G.M., *Politika v otnoshenii sem'i v pervye gody sovetskoy vlasti* [Family policy in the early years of Soviet power]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. Lobachevskogo*. Seriya: Social'nye nauki. 2015, No°1 (37), 174–182.

Shanyavskaya, A., 2017, *Tselevye tvorcheskie komandirovki sovetskikh khudozhnikov i otechestvennoe iskusstvo 1922–1932 godov* [Goal-oriented Creative Trips and Soviet Art, 1922–1932]. Doctoral dissertation, Saint Petersburg State University, 2017.



Рис. 1. Обложка книги Л. Нейман. «Дети еврейской коммуны». М.; Л., 1931.
Художник Меер Аксельрод



Рис. 2. Переселенцы. Иллюстрация к книге «Дети еврейской коммуны».
Художник Меер Аксельрод. Бумага, тушь. 1931.
Собрание ЕМЦТ



Рис. 3. Иллюстрация к книге «Дети еврейской коммуны». Бумага, тушь. 1931.
Художник Меер Аксельрод. Собрание ЕМЦТ



Рис. 4. Обложка книги «Дети еврейской коммуны» (издание на идише, 1931).

Художник неизвестен



Рис. 5. Обложка книги Лины Нейман «Коммуна Дер Эмес» (издание на идише, 1931). Художник неизвестен



Рис. 6. Председатель ОЗЕта с делегацией пионеров // Пионерская правда. 1928. № 31 (18 апреля)

№ 20 (320) 26 мая 1929 г. Изд. „ОГОНЕК“

Цена в Москве и провинции 10 коп.

ОГОНЕК**КОНЕЦ НАЦИОНАЛЬНОЙ РОЗНИ!**

„Пioneрская Правда“ организовала поездку в еврейскую колонию 90 пионеров—делегатов пионеротрядов и школ всего Союза — для ознакомления с жизнью и работой евреев-переселенцев.

На снимке—самый младший пионер отряда ст. Долгичево приветствует проезжающих юных делегатов.

Фот. А. Шайхота.

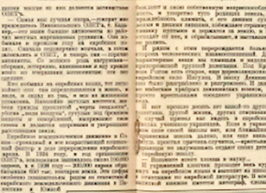
Рис. 7. «Конец национальной розни!». Обложка журнала «Огонек» № 20 (26 мая 1929). Фотография А. Шайхота

АНТИСЕМИТОВ БОЛЬШЕ НЕ БУДЕТ!

Cyrus A. Holmes



Вопрос жизни и смерти человека. Трансформация сознания как процесс применения знаний в жизнь людей.



Актриса. В республике полтора десятка киностудий, актеров, и Калининском комбинате киноаппаратов 25.000 человек, в Архангельске на 10 лет живет около 3.000 артистов.

[illegible]

Рис. 8. «Антисемитов больше не будет!» Статья Виктора Финка, фотографии
А. Шайхета // Огонек. 1929. № 20 (26 мая)



Рис. 9. Агитационная книга «Озет работа среди детей» (1930). Иллюстрация на обложке художника И. Б. Рыбака, 1925

ОТЧУЖДЕНИЕ И ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА В МОДЕРНИСТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Король Елена Александровна

Европейский университет в Санкт-Петербурге, центр практической философии «Стасис», 1 курс магистратуры,
Санкт-Петербург, Россия
191187, Санкт-Петербург, ул. Гагаринская, д. 6/1, А
ORCID: 0009-0001-2548-2507
E-mail: keikeikikuroo@gmail.com

Аннотация

Данная статья исследует феномен отчуждения в городской среде через призму модернистской литературы XX в., опираясь на анализ произведений трех ключевых авторов — Франца Кафки, Альфреда Дёблина и Исроэла Рабона. Город представляется как сложное враждебное пространство, порождающее у героев ощущение изоляции и невозможности интеграции. Через рассмотрение специфических художественных приемов и стратегий взаимодействия с городской средой — от абсурда и мистики Кафки, через звуковой и визуальный коллаж Дёблина, до радикальной изоляции и маргинальности у Рабона — статья раскрывает многообразие реакций на урбанистическую реальность и способов вступления в контакт с ней. Цель настоящего исследования заключается в анализе литературных стратегий отчуждения человека в городском пространстве модернизма с выделением мессианской парадигмы как центральной культурно-философской категории, отражающей кризисы идентичности XX в. Исследование помогает понять не только литературные процессы модернизма, но и актуальные проблемы современного взаимодействия человека и пространства города.

Ключевые слова: отчуждение, город, модернизм, литература, Кафка, Дёблин, Рабон, маргинальность, фрагментация.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.007

Для цитирования: Король Е. Отчуждение и пространство города в модернистской литературе // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 103–120.

Статья поступила: 01.09.2025. *Принята к публикации:* 04.02.2026.

ALIENATION AND URBAN SPACE IN MODERNIST LITERATURE

Korol Elena

European University at St. Petersburg, Center for Practical
Philosophy “Stasis”, 1st year of Master’s program, St. Petersburg,
Russia

191187, St. Petersburg, Gagarinskaya st., 6/1, A

ORCID: 0009-0001-2548-2507

E-mail: keikeikeikuroo@gmail.com

Abstract: This article explores the phenomenon of alienation in the urban environment through the prism of 20th-century modernist literature, drawing on the works of three key authors: Franz Kafka, Alfred Döblin, and Israel Rabon. The city is presented as a complex, hostile space that engenders a sense of isolation and the impossibility of integration in the characters. By examining specific artistic techniques and strategies for interacting with the urban environment — from Kafka’s absurdity and mysticism, through Döblin’s sound and visual collage, to Rabon’s radical isolation and marginality — the article reveals the diversity of reactions to urban reality and ways of engaging with it. The purpose of this study is to analyze literary strategies of human alienation in the urban space of modernism, highlighting the messianic paradigm as the central cultural and philosophical category reflecting the identity crises of the 20th century. The study helps to understand not only the literary processes of modernism, but also the current problems of contemporary interaction between man and urban space.

Keywords: alienation; city; modernism; literature; Kafka; Döblin; Rabon; marginality; fragmentation.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.007

To cite: Korol, E. Alienation and Urban Space in Modernist Literature. Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture. 2026. 3. P. 103–120.

Received: 01.09.2025. *Accepted:* 04.02.2026.

Введение

В XX в. город утверждается как источник смешанных сигналов, где постоянный раскол пространства и распад его деталей на части порождают у его обитателей устойчивое ощущение отчуждения от собственно жизненной среды. Это чувство становится лейтмотивом эпохи. Если литература XIX в., будь то готический роман или реализм, часто рассматривала давление города как фон, то модернизм выводит это напряжение Человек — Город в центр. Герой сталкивается с принципиально непознаваемым пространством, которое по масштабу, силе, скорости и активности всегда превосходит все человеческие способности и возможности. Оно никогда не идет навстречу, не дает с собой разобраться, потому требует особенного подхода, выработки стратегий взаимодействия: от полного слияния с наивными попытками вписаться в непостоянные правила до радикального поражения и отказа от поисков компромисса.

В пространстве враждебного города как основной среды жизни находятся герои и Д. Джойса, и Ф. Кафки, и И. Рабона, и Й. Рота, и Г. Рота, и А. Дёблина, — правда, находятся с ним в разных отношениях. Инструментом для изображения этой среды становится «пространственная форма», которую писатели создают через намеренную фрагментацию текста и последующий коллаж. Это позволяет сместить фокус с хронологического развития на чисто пространственное, «застывшее» восприятие мира [Фрэнк 1987, 197]. Из этого, во-первых, складывается особенная литературная ситуация, в которой появляется сама возможность рассматривать героев в условиях враждебности жизненной среды, а во-вторых, становится возможным вывод категории пространства на первый план для подчеркивания отчуждения человека от города и его рассмотрения. В условиях последующей эскалации конфликта человека с городской средой при вторжении новых медийных технологий в ткань пространства, рассмотрение стратегий взаимодействия с городом и работы с чувством отчужденности кажется нам необходимым. Наиболее показательными примерами в таком случае можно считать Кафку, Рабона, Дёблина, чьи работы демонстрируют различные, но одинаково трагичные варианты работы с отчужденностью. Их рассмотрение может стать основанием для понимания логики этого механизма в совре-

менном состоянии противостояния и взаимодействия человека и пространства города.

Так, модернистский город 1920–1930-х гг. можно рассматривать как своего рода лабораторию (порой секулярного) мессианства: кризисы человеческого существования во враждебной среде становятся плодотворной почвой для поиска спасения и его тревожного ожидания; оно мыслится как нечто неизбежное, но неопределенное в конкретных рамках и сроках. При этом мессианская надежда оказывается под прицелом всевозможных испытаний сопротивлением — изменчивостью жизненной среды, постоянной трансформацией характера поступающих сообщений и ответов на те способы обращения к миру, которые вырабатывает человек. Обстоятельства в итоге складываются так, что смириться с правилами в принципе оказывается невозможно, каждая попытка адаптации кончается невосполнимой потерей — потерей себя.

Растворение и отчуждение в текстах Ф. Кафки

На тексты Ф. Кафки часто смотрят как на разнообразные, и при этом метатекстуальные, повторяющие один мотив из раза в раз, метафоры отчуждения, — постоянное нахождение его героев во время пути на задворках, новые развороты истории в неожиданных местах реализуются и в текстах о Кафке. Пассаж про потемкинские деревни, открывающий эссе В. Беньямина о Ф. Кафке, является миметическим жестом: Шувалкин идет нарушать покой Потемкина через множество галерей, коридоров и переходов по пути в спальню, в которой от хандры запирается князь, за подписями на документы — чего и достигает своей бесцеремонностью, правда, с осечкой, поскольку каждую бумагу Потемкин подписывает фамилией Шувалкина [Беньямин 2023, 11]. Оригинальная история, откуда он, вероятно, ее берет, выглядит несколько иначе: как минимум Потемкин сидит в собственном кабинете, а не в спальне, хотя стилизация очень удачная, поскольку власть в текстах Кафки также скрывается в неподходящих для нее местах [Беньямин 2000, 10]. Плотность связки абсурда и отчуждения в текстах Ф. Кафки — один из главных интересов для исследования.

Отчужденность проявляется в самой форме фрагментирования и ассоциативной связи, где эпизоды в отдельных моментах вполне логичны, но в рамках всей работы оказываются ничем не моти-

винованными [Затонский 1985, 194], что создает и впечатление абсурдности происходящего, движения без движения, — и, собственно, отчужденности. Хотя при всем желании героя производится наоборот попытка познать правила мира хоть сколько-нибудь рационально, пытаясь вывести их из того, что они наблюдают («Но я еще лучше понимаю, что тут происходят возмутительные безобразия не только по отношению ко мне, но и по отношению к законам» [Кафка 1989, 34]), но каждый раз сталкиваются с отсутствием ожидаемой связи. Очевидность наличия какой-то системы, правила которой не прояснены, тревожит. Следование тому, что герою кажется правилами, все отчетливее отдаляет его от правильной дороги, временное развитие событий отделяет от действительного центра, от пространственного рассмотрения.

Большие работы Ф. Кафки постоянно складывают в общую картину: от практически классических трактовок Б. Ранга и В. Хааса о представлении «Замка» уделом высшей благодати, «Процесса» как края низшего суда и проклятия, а «Америки», как попытки изобразить земной удел со всеми сопутствующими ему тяготами, до разделения этих текстов по уровню соответствия действительности, где «Америка» выступает неточным слепком, «Процесс» — картиной по мотивам реальности, а «Замок» — сказочным безвременным нарративом [Hermsdorf 1967, 197], что во многом влияет на представления о пространственности у Кафки: начало пути совпадает с концом, они из одного корня, трансформация пути должна происходить как будто в связи с какой-то инициацией¹, но это никогда не происходит, каждый шаг запускает их на начало пути. Это, однако, не отменяет постоянное беспокойное ожидание — от попыток поговорить хоть с каким-нибудь, пусть и низким, судьей и выяснить свое обвинение, до желания двинуться в замок через каналы чиновников, от которых никогда нельзя получить интеллигибельное сообщение. Хотя сама структура взгляда на пространственность, которая предлагается в текстах, постоянно направлена на окружение, которое не пестрит и не изобилует символами; там нет кричащего потока жизни, как у Джойса, но пресыщение, непонимание и путаница из-за неоднозначных сигналов происходят все равно —

¹ Карл Россман в каждой главе начинает «новую жизнь», Йозеф К. должен пройти процесс суда, К. должен добраться до Замка.

ответа обычно либо нет, либо он обо всем, кроме действительно интересующего.

Вполне законной в контексте как древних форм, так и современных представлений о пространстве города нам кажется, например, метафора восхождения (и невозможности взойти) в «Замок» через деревню около него. Первый форпост, ворота, имеющие минимальный доступ к Замку: «Эта Деревня принадлежит Замку, и тот, кто здесь живет или ночует, фактически живет и ночует в Замке. А без разрешения графа это никому не дозволяется» [Кафка 1989, 3]. Вход в нее должен производиться инициативно и — с аутентификацией, предъявлением собственного права на этот вход, будь то разрешение сверху, ключ-карта или талисман. Сильнее на это работает и частый художественный прием у Кафки — событийность на порогах, на преодолении всевозможных коридоров и передних, окон, дверей, лестниц, оставляющих человека в пограничном положении, отменяющих условные нормальность и спокойствие, — если все пространство (выделенная комната для ночлега в школе [Кафка 1989, 21], место уединения с женщиной [Кафка 1989, 61], сама Деревня) — проходная, как представление если не с полностью размытой границей частного и публичного, то хотя бы диффузных отношений между одним и другим, складывающихся даже при невозможных условиях, как, например, в «Процессе» целые заседания суда проходят в чужих квартирах [Кафка 1965, 118].

Культивирование перманентного ощущения небезопасности, часто явленного утром, с пробуждением, видится не только в «Процессе» с появлением полицейских, но и с практически каждым пробуждением в «Замке», тоже скорее относится к поддержанию нахождения в постоянной пограничности, вполне может оказаться сном — но никогда не оказывается. Проходя сквозь первые врата за получением глубинного толкования, К. постоянно оказывается в буквальных значениях — и шесть дней (шесть дней работы — без наступления отдыха на седьмой день; бесконечная дорога), которые длятся его пребывание в Деревне, скорее говорят о том, что при каждом следующем переходе врат для глубинного, даже каплю тайного знания получить невозможно — главная фигура лишена трансцендентности, и все дороги к ней такие же неоднозначные, шумные, но не содержащие в себе этой тайны запредельного.

К. находится в саду чего-то знающих, функциональных, едва ли не ангельских фигур, пытается войти с ними в контакт и пройти рубеж, но это остается бессмысленным. При потере трансцендентного смысла (если Замок — это не воплощение божественного закона; а он им не является) метафора восхождения перестает иметь какой-то символический окрас, кроме того, который выражает буквально [Рыклин 2000, 38] — так и создается ситуация непонимания героем «общепринятых» правил и абсурда вокруг. М. Рыклин, указывая на это, говорит, что этим жестом «литература показывает на свою трансцендентность», а такое усечение мотивированности всего происходящего, доведение его до абсурда, равносильно заповеди, которая неосуществима, но и не опровержима — максима специфической кафкианской религиозности (с налетом иудаизма и еврейской мистики), которую вывели в переписке В. Бенямин и Г. Шолем («Неисполнимостью, что дается в откровении, — это тот пункт, в котором самым точнейшим образом входят друг в друга правильно понятая теология <...> и то, что дает ключ к миру Кафки» [Кафка 2023, 87]). Мир парадокса, открываемый фрагментарностью Кафки оказывается максимально полным; все внутреннее по отношению к нему оказывается внешним, а действительно сторонний взгляд сулит только его разрушение — внутренние заранее заложенные деконструктивистские элементы, эксплуатирующие внутренние ресурсы, очерчивают границы конструируемых у Ф. Кафки миров — и об этом же говорил М. Бланшо, когда писал, что литература строится на собственных руинах [Бланшо 1998, 10], пространство литературы (и, если брать героев Кафки как единую стратегию взаимодействия с пространством, жизни) находится где-то в интервале, где обжитое пространство кажется принципиально не способным на присвоение, а — присваивающим; все что имело какую-то ценность уже ушло и оставляет человека в отчужденности и ожидании трагической развязки, где его обязательно накажут за все то, что он упустил.

В таком положении особенно важной кажется притча о вратах закона, рассказанная священником Йозефу К., раскрывающая парадоксальную природу кафкианского пророчества и вместе с тем мессианства, неосуществленного и неопровержимого: врата есть, закон провозглашен, но реализация навсегда остается

подвешенным обещанием, подкрепленным фигурой привратника, власть которой держится только на повиновении человека у ворот. Кризисность исчезновения трансцендентного узнается именно в этом: заветное и обещанное остается таковым, но фигура обещающего растворена, и вера держится только на постоянном, в интерпретации Кафки, пассивном, бездейтельном тревожном ожидании. Мессианское время оказывается сугубо индивидуальным событием («Никому сюда входа нет, эти ворота были предназначены для тебя одного» [Кафка 1965, 296]), но именно в момент осознания этой истины дверь закрывается навсегда. Кафка показывает, как мессианство, лишённое коллективного измерения и исторической перспективы, становится ловушкой.

Постоянным отчуждением, при попытке номинально следовать возможно (или точно?) существующим законам, содержание которых неизвестно, приводит к обострению отчужденности и постоянному беспокойству — это касается и бесконечных мистических чертогов по дороге в Замок, где нет божественного Престола и его Сияния, ввиду их отделенности, и жизни в городе, где, кажется, правила известны всем, кроме тебя. «Самое замечательное и самое безумное в Кафке — это как раз то, что весь этот невероятный и наинovelейший мир современного опыта был донесен до него через мистическую традицию» [Беньямин 2023, 101], — заметил В. Беньямин в письме Г. Шолему от 12 июня 1938 года, — говоря о том, как современный мир науки, мир технологий, мир медиа становится интуитивно понятен в размерности мистики Ф. Кафки: тревожно-движимый, недостижимый, превосходящий в знаковости человека перед ним.

Противостоя, герой Кафки всегда сливается с абсурдными правилами города, не имея ничего, что можно было бы противопоставить его безграничной силе. Пародия на системность и на мистический проект, мистифицированные формы взаимодействия с жизненным пространством, которые предлагает сам город, выворачивают содержание системы. С ним нельзя сделать ничего, кроме слияния, даже попытки выйти из-под его юрисдикции, за его края оставляют героя все так же в распоряжении этого «дома», над ним всегда совершается насилие обживания, даже если оставляют его на задворках или в качестве еще одного декоративного элемента на облицовке.

Наивность и отвержение в районе Александерплац

А. Дёблин еще в рецензии на знаменитый роман Д. Джойса «Улисс» отмечает его как удивительный источник новаторских литературных приемов, которые молодым авторам, конечно, копировать не следует, но наблюдать и учиться однозначно нужно. В своем же тексте он сам пользуется некоторыми стилистическими приемами, которые особенно восторженно отмечает в тексте современника: использование внутреннего монолога² также становится одной из его отличительных черт [Mitchell 1971, 178]; прорыв газеты в литературу как нового способа человеческой коммуникационной бытийности реализуется даже в его черновиках «Берлин Александерплац»³; частое использование рекламы, как способа особенно живо изобразить дела на улице [Mitchell 1971, 181]. Это же и стало причиной, по которой два знаковых романа XX в. критики часто сравнивают, хотя вдохновение упомянутыми находками Джойса служило в текстах Дёблина совершенно другим целям, не столько философскому путешествию домой, сколько формированию нового типа литературного (и не только) опыта и изображения современной ему психосоциальной реальности.

Когда Франц Биберкопф в начале «Берлин Александерплац» выходит на свободу из тюрьмы, где он отбывал срок за жестокое убийство своей девушки, он испытывает не радость от освобождения, а скорее ужас от мысли о том, что покидает стены тюрьмы. Тюрьма обеспечивала его спокойной регулярностью и порядком, в то время как внешний мир воспринимается как подавляющий и запутанный хаос. На первых страницах романа описывается паническое состояние и полное замешательство Франца, когда он вынужден вступить в суету и шум Берлина, с его звуками трамваев, многолюдными улицами и головокружительной движущейся картиной. Оставивший несколько лет жизни в тюремной гетеротопии [Yilmaz 2018, 118], он, несмотря на активные попытки влиться в новую для себя реальность, демонстрирует удивитель-

² Хотя использование косвенной речи в передаче внутреннего монолога ставит Дёблина несколько ближе к Кафке, чем к Джойсу.

³ Расхожая история о том, как в рукописный текст вклеивались вырезки из газет для сохранения точности жизненного потока, который в этих отрывках показан.

ную наивность и неосведомленность о действительном положении дел в Веймарской республике: не осознает политических взглядов людей, распевая фашистские песни в барах, полных коммунистов [Дёблин 2000, 103], или произносит оскорбительные замечания на политических собраниях. Он наивно позволяет издеваться над собой, и даже потеряв руку, когда безжалостный преступник Рейнхольд выталкивает его из машины [Дёблин 2000, 257], Франц все равно возвращается к нему, что в итоге приводит к гибели возлюбленной Франца.

Франц — персонаж, который больше не способен «читать» город, фильтровать и осмысливать постоянный поток стимулов и информации, чему способствуют литературные приемы, которые использует А. Дёблин: во внутренний монолог героя то и дело врывается перекрывающий его шум города, вклиниваются газетные статьи, рекламные заголовки, песни, а также отвлеченные пояснения, которые явно выпадают из общего стиля повествования (эпизод неудачи у проститутки [Дёблин 2000, 36]), или воспоминания о военном прошлом, которые одновременно ввергают его в ужас и побуждают к действию. Порой его попытки найти компромисс с городом доходят до абсурда: он сам становится то газетчиком, то торговцем, воспроизводящим все самые навязчивые звуки его нынешней жизненной среды.

Франц постоянно занят поддержанием минимального уровня согласованности с собой без утраты понимания себя и желания исправить свою жизнь после такого длительного отсутствия в социуме. Потерянный и сбитый с толку избытком подавляющих стимулов, Франц терпит неудачу в попытке самосохранения, и каждое поражение делает его все менее способным находить ориентиры в городе. Более того, результаты его деятельности по восстановлению себя в городе становятся губительными как для него самого, так и для окружающих его людей, с каждым разом вводя его все глубже в маргинальные круги.

Стилистически текст все также выражает обостренность конфликта Человек — Город в структурной рамке отчуждения, что отмечает Беньямин. Противопоставляя форму современного ему романа эпике, он говорит, что роман порождается в одиночестве, в то время как эпика укоренена в совместном опыте и обращена к обществу [Benjamin 1999, 299]. Коллажирование как форма, отражающая состояние сигнально перестимулированного человека,

перерастает рамки одиночества романа и приобретает черты эпического — их вносит прерывистость повествования. Так, роман Дёблина становится чем-то средним между двумя крайностями — лишенный мечты, но с выраженной ориентацией на людей, массово оказавшихся в похожем положении, — и приобретает хотя бы черты романа воспитания, в самой острой и буржуазной форме [Benjamin 1999, 304]. Воспитание это, если следить за разворачивающимися событиями, вероятно, ведет к трансляции стратегии взаимодействия с городом, которая призывает не надеяться на нахождение общего со средой, исполненной враждебности к человеку, и не стремиться к противостоянию ей — иначе последует ужасающий урок. То, что в некой ретроградной тоске по эпосу воспринимается как героическое действие, у Дёблина становится модернистской энциклопедией жестокой обыденности [Sieg 2006].

В крайнем случае коллажную форму, если избавить ее от эпической интерпретации Беньямина, можно свести к погружению в текст для получения новой категории опыта, где реальность воспроизводится полностью или почти полностью. Такая форма восприятия, которая воспроизводится при чтении текста Дёблина, обращается к невозможности действительно «читать» город, сознавая себя как отстраненного замкнутого на себе индивида, занятого наблюдением возникающих знаков. Чтение города через сопоставляемые фрагменты должно быть проактивным конструктивизмом, постоянно длящимся процессом пересборки опыта переживания реальности. Зиммелевский шок от восприятия должен стать ключом для выработки новой стратегии взаимодействия с городом. Сознательная постановка себя на позицию горожанина для реконструкции аудиального (одновременного) восприятия через текстовые источники подтверждается как основание формирования нового опыта восприятия. Наличие двух голосов, производящих символы, пусть и не в равной пропорции, где человеческое несколько уступает надчеловеческому, массовому, городскому подтверждает мыслимые возможности выработки новой стратегии. Интеграция «я» в нечто большее, конечно, тянет за собой конфликт между тягой к единой стихии жизни, анонимности и собственной уникальности.

Опыт Биберкопфа может быть рассмотрен через призму слабый мессианской силы [Беньямин 2012, 238]: он пребывает на границе исторического разлома, смутно ощущая исходящую от

города возможность тотального переустройства, но абсолютно неспособен ее реализовать самостоятельно. Вся его энергия уходит не на ускорение этого мессианского прорыва, а на попытку элементарно выжить в его преддверии. Хотя вопрос о взаимообусловленности двух голосов, скорее, оставляет его в надежде на стратегию, которая будет основана на изменении самого города.

Отчуждение и радикальный отказ у И. Рабона

Один из двух опубликованных текстов И. Рабона, помимо поэтических, роман «Улица» тоже занимается переосмыслением положения человека в отрицающем собственных жителей городском пространстве. Безымянный герой, демобилизованный солдат польской армии, вернувшийся с советско-польского фронта, не зная, чем теперь себя занять, попадает в незнакомую для него Лодзь. Он не имеет в этом городе никаких связей и лишь с трудом обзаводится случайными знакомствами. Но и те один за другим покидают его — каждый по своей, почти всегда трагической, причине. В целом главной темой, типичной для литературы «потерянного поколения», становится отчуждение, порой маргинальность, при том без примеров благополучия. Отсутствие последовательности работает и на поддержание нарратива о блуждании и потерянности, и на иллюстрирование разнообразных примеров отчужденности и отверженности — связанных и с детством, и с войной, и с нестабильностью в экономических, культурных и личных отношениях, а также отношениях одного человека (циркача, военного, поэта, бездомного, иноверца, безумца) — с целым обществом, которое часто встает против него. В повествовании Рабона не встречается развитие персонажа, что тоже характерно для многих представителей жанра, существенных изменений в его представлении мало, поскольку его роль — быть проводником в мире личных трагедий в рамках огромного города.

Анонимность героя становится первым маркером отчужденности [Gasztold 2016, 170], поскольку он не может примкнуть ни к одному объединению и потому иллюстрирует очень много судеб его поколения — нам не известны его социальный статус, возраст, образование, только еврейское происхождение, а все что выявляется в процессе повествования создает противоречивые впечатления. Он вырос в крайней бедности, но при том образован, чисто

говорит по-польски, беспокоится о собственном комфорте, находясь в жуткой нужде, он сетует на снижение своего социального статуса и репутации. В городе, насчитывающем 34,5% еврейского населения [Шмерук 2014, 224], он не встречает ни одной синагоги, ни одной еврейской семьи, ни одного еврейского социального или благотворительного учреждения — которых в городе с такой большой диаспорой должно быть даже несколько. Национальное отчуждение работает тоже в две стороны: он не может быть интегрирован в польское общество из-за антисемитских настроений (страх, что поляк-сапожник узнает, что он еврей и не пустит в дом [Рабон 2014, 27], отказ в отборе на работу во Францию [Рабон 2014, 40]), но и к евреям он отношения не имеет также, поскольку, видимо, старается избегать их и заводит знакомства с такими же отщепенцами от традиции, как он (Язон, Фогельнест, еврей из Комарно). Хотя он упоминает улицы, здания и даже архитектурные проекты буржуазных особняков Лодзи, витрины магазинов, лепные колонны перед зданиями, расписные цинковые крыши, полированные оконные стекла, которые были окутаны плетеными гирляндами из листьев, лавровых ветвей и больших осенних цветов, рабочие и бродяги бесцельно бродят по городскому лабиринту [Bechtel 2006, 98]. Так как топография в пространстве отчужденности теряет всякий смысл.

Лодзь не просто недружелюбна к жителям, она отчаянно и открыто враждебна — она окружает героя постоянными демонстрациями ткачей, которые то принимают его, закружив в потоках шествующих, то изгоняют, оставив в пограничье: в углу подвала сошедшего с ума поляка-сапожника, на сидении в цирке, в закутке у экрана в кинотеатре, на ступенях православного храма, в дальнем углу кабака, в приюте для бездомных в конце концов. Она удивительно громкая, полновесная, и при этом не издает никаких сигналов, от нее не исходит сообщений, настолько, что герой сам пытается их искать: при отсутствии денег даже на хлеб он все равно покупает газету, чтобы «прочсть ее от начала и до конца» [Рабон 2014, 68]; он ходит с рекламной табличкой цирка, сначала единственным читаемым сообщением (притом — думая о том, как получив деньги за эту работу, первым делом купит себе книгу), открывающим для него другие вывески, которые оживляют в нем «огромную любовь к буквам» [Рабон 2014, 49], а обратив внимание на даже скудные сообщения города, он становится

носителем нового, уникального городского сигнала, когда табличка с цирковым тигром приобретает черты главного лозунга демонстрации того дня [Рабон 2014, 62]; он устраивается работать «объясняющим фильмы», чтобы расшифровывать для в большинстве своем неграмотных рабочих титры, приукрашивая происходящее для возбуждения большего интереса; он становится единственным читателем текста его умершего знакомого-поэта Фогельнеста — одним словом, он старается взаимодействовать с пространством так, как умеет, как у него получается, становясь единственным носителем и читателем и без того скудных сообщений, порой несколько притянутых — и то, для того, чтобы не сойти с ума в городе, который его отвергает.

Лодзь никогда не бывает благоприятно настроенной, даже когда потоки людей уменьшаются, все звуки стихают, — она вечно в дожде и снегу, ее стены немые и непроницаемые, нахождение на полной, казалось бы, свободе, наоборот производит впечатление запертости («Бряканье ключей зло и ядовито отдавалось в ушах — меня заперли на улице... Мне только и оставалось, что брести из улицы в улицу» [Рабон 2014, 28]), лабиринта, антисада, непознаваемого и неупорядоченного пространства без путей отхода, без возможности преодоления, тем более без возможности проникновения в структуру этого пространства, не поддающегося осмыслению, переживанию, исследованию. Она поглощает любое движение, любое слово, «и слова молитвы вползали в комнату и поглощались стенами» [Рабон 2014, 173].

В таком случае при невозможности вступить в диалог с городом снаружи, закономерным для героя кажется уход в архитектуру внутреннего, что он сам с трудом отличает от действительного («Мысли о всякой небывальщине заставляли меня на долгие часы забывать о том, что холодно, что скоро наступит настоящая зима» [Рабон 2014, 28]) и что имеет какие-то не прямые связи с его прошлым и настоящим, так или иначе реализующимся во вспыхивающих видениях. Этот уход в себя не помогает прояснить все ситуации, связанные с нечитаемостью города, скорее производит из налично происходящего детали для последующего выстраивания системы мышления, на реальное уход на территорию внутреннего имеет довольно посредственное влияние, поскольку внутренняя структура еще не содержит в себе ключей для понимания мира, а потому бесполезна. В конце концов даже для вну-

треннего убежища места недостаточно, все фантазии и воспоминания, которые всплывают в сознании героя, возрождают ощущение отчужденности, касаются различных эпизодов его отчуждения от мира и людей.

Постоянное ожидание освобождения и попытки его деятельного приближения бесполезны — действительное освобождение от страха перед одиночеством, чуждостью приходит только вместе со смертью, когда герой вместе с евреем из Комарно находят работу в угольной шахте в городе Катовице и оказываются покрыты двойным слоем — землей и снегом, свободой и смертью. Мессии быть не может, он не придет, он умер — и это справедливо, «Боже, как хорошо и справедливо ты сотворил свой мир! Нет ничего, что было бы сотворено зазря» [Рабон 2014, 75]. Мучительный, холодный, неживой город убивает в человеке все стремления, не дает проникнуть в свои глубины, но и не отпускает далеко.

Можно сказать, что на этом литературном примере производится полный переворот мистических метафор: у Рабона нет ни врат, ни чертогов — только лабиринт улиц, ведущих в никуда. Даже смерть героя под снегом не есть искупление, а финальное поглощение хаосом. Но даже так отчуждение остается единственной формой свободы, формой протеста, позволяющей герою оставаться наблюдателем-читателем мира, насколько это возможно, и производителем знаков. Его невозможность интегрироваться в город при оторванности от родной среды делает его единственным честным зрителем, сохраняющим себя в ситуации «на грани», где никакие идентичности не имеют значения, а только засоряют эфир [Bechtel 2006, 99].

Заключение

Город как сложная многослойная конструкция заранее оказывается руинами всякий раз, когда речь идет о больших жизненных пространствах, концентрирующих в себе слишком многое для отдельного человеческого взгляда. Возможность движения и построения пространства теряется с каждой новой мистификацией города. Каждая из них в свое время представляла разные формы, но неизменно порождала для жителя ситуацию отчуждения — невозможность слиться с миром, который мог бы сулить гармонию и удовлетворение, привить чувство дома. Для чтения

пространства (вывесок, книг или мира) необходима определенная дистанция, зачастую переходящая в отчуждение, но в то же время для подлинного понимания требуются ассимиляция и пространства, чтобы максимально охватить все доступные смысловые пересечения и связи. Так, обживание совершается двойным движением в противоположные стороны, сводя к минимуму различие, что и создает определенное напряжение, в котором оказывается пара Человек — Город в рамках длительного взаимодействия.

Стратегии взаимодействия с городом, как с пространством, вообще-то подлежащим обживанию в своем основании, в итоге оказываются разнообразными формами дистанцирования и отчужденности с разными, но при этом сходными в своей провальности, результатами. При трудности выделения структуры города и правил, по которым он работает, рождается новое обживание мира в попытках объяснить абсурд нечитаемости системы, которое в целом должно привести к рассеиванию собственно такого порядка. Перед лицом обещанного разрешения конца мира в городе, наступление которого мы ждем, когда читаем тексты Ф. Кафки и трагедии руин в текстах И. Рабона, единственным человеческим остается упрямство читателя города. Даже если процесс столкновения с городом строится в рамках принципиальной нечитаемости, а только дразнения символами — или оказывается последним жестом принятия абсурда мира — и работы уже с этим.

Исследование этой темы через призму некоторого мессианского взгляда и стратегий отчуждения в модернистской литературе не только углубляет наше понимание прошлого, но и помогает очертить контуры современного опыта. Это открывает путь для новых интерпретаций и практик, связанных с адаптацией, сопротивлением и самоидентификацией в постоянно меняющемся городском ландшафте.

Литература

Беньямин 2023 — Беньямин В. Кафка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. 240 с.

Беньямин 2012 — Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012. 288 с.

Бланшо 1998 — Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. 240 с.

Дёблин 2000 — Дёблин А. Берлин Александерплац. Повесть о Франце Биберкопфе: Роман. СПб.: Амфора, 2000. 571 с.

Затонский 1985 — Затонский Д.В. Австрийская литература XX столетия. М.: Художественная литература, 1985. 448 с.

Кафка 1965 — Кафка Ф. Роман, новеллы, притчи. М.: Прогресс, 1965. 614 с.

Кафка 1989 — Кафка Ф. Замок. М.: Радуга, 1989. 147 с.

Рабон 2014 — Рабон И. Улица: Роман. М.: Книжники, 2014. 256 с.

Рыклин 2000 — Рыклин М. Книга до книги // Беньямин В. Кафка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2000. С. 5–42.

Фрэнк 1987 — Фрэнк Дж. Пространственная форма в современной литературе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. М.: МГУ, 1987. С. 194–212.

Шмерук 2014 — Шмерук Х. Исроэл Рабон и его книга «Ди гас» («Улица») // Рабон И. Улица: Роман. М.: Книжники, 2014. С. 223–240.

Benjamin 1999 — Benjamin W. Selected writings, vol 2. Cambridge, MA: Belknap, 2005. 301 p.

Bechtel 2006 — Bechtel D. Urbanization, Capitalism, and Cosmopolitanism: Four Novels and a Film on Jews in the Polish City of Łódź // Prooftexts. 2006. Vol. 26. No. 1–2. P. 79–106.

Gasztold 2016 — Gasztold B. Anonymity and Jewishness as Forms of Alienation: Israel Rabon's The Street // Polylogue. Neophilological Studies. 2016. No. 1. P. 169–178.

Yilmaz 2018 — Yilmaz Z.S. Prison as a Heterotopia in the Roman “Berlin — Alexanderplatz” by Alfred Döblin // European Journal of Multidisciplinary Studies. 2018. Vol. 7. No. 2. P. 116–123. DOI: 10.26417/ejms.v7i2.

Sieg 2006 — [Sieg C.] Homer takes the Streetcar — The Modernist Appropriation of the Epic and Alfred Döblin's Berlin Alexanderplatz // FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture & The Arts, 2006. DOI: 10.2218/forum.0.568.

Mitchell 1971 — Mitchell B. Joyce and Döblin: At the Crossroads of “Berlin — Alexanderplatz” // Contemporary Literature. 1971. Vol. 12. No. 2. P. 173–187. DOI: 10.2307/1207735

Hermisdorf 1967 — Hermisdorf K. Kafka. Weltbild und Roman [Kafka. Worldview and novel] Berlin: Rütten & Loening, 1967. 300 p.

References

Bechtel, D., 2006, Urbanization, Capitalism, and Cosmopolitanism: Four Novels and a Film on Jews in the Polish City of Łódź. *Prooftexts*. 2006, Vol. 26, No. 1–2, 79–106.

Benjamin, W., 1999, *Selected writings*. Vol. 2, Cambridge, MA: Belknap, 301.

Ben'yamin, W., 2012, *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya. Sb. Statej* [The doctrine of similarity. Media aesthetic works. Collection]. Moscow, RGGU, 288.

Ben'yamin, W., 2023, *Kafka*. Moscow, Ad Marginem Press, 240.

Frenk Dzh. 1987, Prostranstvennaya forma v sovremennoy literature [Spatial form in modern literature]. *Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury* 19–20 vv. Moscow, MGU, 194–212.

Gasztold, B., 2016, Anonymity and Jewishness as Forms of Alienation: Israel Rabon's *The Street*, *Polylogue. Neophilological Studies*, No. 1, 169–178.

Hermesdorf, K., 1967, *Kafka. Weltbild und Roman* [немецкий] [Kafka. Worldview and novel]. Berlin: Rütten & Loening, 300.

Mitchell, B., 1971, Joyce and Döblin: At the Crossroads of “Berlin Alexanderplatz”. *Contemporary Literature*, Vol. 12, No. 2, 173–187. DOI: 10.2307/1207735.

Ryklin M., 2000, *Kniga do knigi* [Book before book]. *Kafka by Walter Benjamin*, Moscow, Ad Marginem Press, 5–42.

Shmeruk, H., 2014, Yisroel Rabon i ego kniga “Di gas” (“Ulitsa”) [Yisroel Rabon and his book “Di gas” (The Street)]. Moscow, Knizhniki, 223–240.

Sieg, C., 2006, Homer takes the Streetcar — The Modernist Appropriation of the Epic and Alfred Döblin's Berlin Alexanderplatz, *FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture & The Arts*. DOI: 10.2218/forum.0.568

Yilmaz, Z.S., 2018, Prison as a Heterotopia in the Roman “Berlin-Alexanderplatz” by Alfred Döblin, *European Journal of Multidisciplinary Studies*, Vol. 7, No. 2, 116–123. DOI: 10.26417/ejms.v7i2.

Zatonskij, D.V., 1985, *Avstrijskaya literatura 20. stoletiya* [Austrian Literature of the 20th Century]. Moscow, Hudozhestvennaya literatura, 448.

АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ

САКРАЛЬНОЕ В ЕВРЕЙСКИХ МОЛОДЕЖНЫХ ОБЩИНАХ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА¹

Шобырев Артем Алексеевич

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург, Школа социальных наук, департамент социологии, 3 курс бакалавриата, Санкт-Петербург, Россия

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, ул. Союза Печатников, д. 16, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 190121

ORCID: 0009-0005-7206-3224

Email: aashobyrev@edu.hse.ru

Аннотация: В статье проводится социологический анализ этнографического материала, собранного в молодежных еврейских организациях Санкт-Петербурга. Согласно последним проведенным исследованиям, современные молодые евреи испытывают «кризис идентичности», проявляющийся в снижении интереса к еврейской культуре и истории, и связанный с ним «кризис сакрального», заключающийся в размытии его границ и снижении осведомленности об иудаизме. Также петербургские общины редко становятся объектом социологического и антропологического анализа, что делает данное исследование особенно актуальным. Целью исследования было выявить, что является «сакральным» для молодых евреев Петербурга и как его защищают. В результате, на примере четырех еврейских организаций, показано, что для их участников сакральным является «еврейство», а также два нарратива о нем: «консервативный» и «прогрессивный», различающиеся в том, какое содержание вкладывается в понятие «еврейства». В первом случае — религия и традиции, во втором — культура и самоопределение. Также делается вывод о связи структуры организаций и строгости классификации «сакрального» — в более иерархических и сплоченных группах сакральное оберегается от осквернения строже, чем в менее структурированных.

¹ Этнографическое исследование выполнено в рамках проекта «Поля сакрального и религиозного» НИУ ВШЭ — СПб. Результаты этнографического исследования были представлены на конференции «Векторы» МВШСЭН (Шанинка) в докладе «Этническая и религиозная идентичности молодежи в контексте реформистских и ортодоксальных еврейских общин Санкт-Петербурга». Часть анализа, касающегося репатриации, была представлена на конференции «Этнографическая мозаика города: пространства, культуры и практики» НИУ ВШЭ — СПб в докладе «“В следующем году в Иерусалиме”: нарративы репатриации среди еврейской молодежи Петербурга».

Ключевые слова: сакральное, еврейство, общины, культурсоциология, group and grid theory.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.008

Для цитирования: Шобырев А. Сакральное в еврейских молодежных общинах Санкт-Петербурга // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 121–150.

Статья поступила: 01.09.2025. *Принята к публикации:* 24.11.2025.

Благодарности

Автор выражает благодарность Елизавете Балацук, которая организовала проект «Поля сакрального и религиозного», в рамках которого и было выполнено изначальное этнографическое исследование. Также автор выражает благодарность коллегам по исследовательской группе: Жихаревич Таисии, Левковской Дане и Петровой Алине, в том числе за ценные идеи и предложения по поводу исследования. Еще хотелось бы поблагодарить организации: STARS, «Гилель», «Шаарей-Шалом» и Молельный зал на Васильевском острове за предоставленную возможность проводить наблюдения.

ANTHROPOLOGY AND SOCIOLOGY

SACRED IN THE JEWISH YOUTH COMMUNITIES OF ST. PETERSBURG

Shobyrev Artem

HSE University — St. Petersburg, School of Social Sciences, Sociology
Department, 3rd grade BA in Sociology, Saint-Petersburg, Russia
HSE University — St. Petersburg, st. Soyuza Pechatnikov, 16, Saint-
Petersburg, Russian Federation 190121
ORCID: 0009-0005-7206-3224
Email: aashobyrev@edu.hse.ru

Annotation: The article provides a sociological analysis of the ethnographic material collected in the youth Jewish organizations of St. Petersburg. According to recent studies, modern young Jews are experiencing an “identity crisis”, manifested in a decrease in interest in Jewish culture and history, and the associated “sacred crisis”, which consists in blurring the boundaries of the sacred and reducing awareness of Judaism. Also, St. Petersburg communities rarely become the object of sociological and anthropological analysis, which makes this study relevant. The purpose of the study was to identify what is “sacred” for young Jews of St. Petersburg, and how do they protect it. As a result, using the example of 4 Jewish organizations, it is shown that “Jewishness” is sacred to their participants, as well as two narratives about it: “conservative” and “progressive”, which differ in what content is put into the concept of “Jewishness”. In the first case — religion and traditions, in the second — culture and self-determination. It is also concluded that the structure of organizations is related to the strictness of the classification of the “sacred” — in more hierarchical and cohesive groups, the sacred is protected from desecration more strictly than in less structured ones.

Keywords: sacred, jewishness, communities, cultural sociology, group and grid theory.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.008

To cite: Shobyrev, A. The Sacred in Jewish Youth Communities of St. Petersburg. Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture. 2026. 3. P. 121–150.

Received: 01.09.2025. *Accepted:* 24.11.2025.

Это эссе является попыткой структурировать и обобщить собранный нами этнографический материал, проанализировать его имеющимися концептуальными средствами, внести вклад в дискуссию, а также привлечь внимание к исследованиям петербургских еврейских общин.

Введение

Тематика исследования современных еврейских общин и еврейской идентичности является одной из центральных в исследованиях в области иудаики. При этом в основном изучаются еврейские общины Москвы [Зеленина 2015; Шишигина 2018b, 2019] или иных городов России, например Смоленска [Гарапова 2018] или Перми [Шишигина 2018a]. Еврейская община Петербурга, как правило, оказывается включена в общие исследования [Носенко-Штейн 2019], а имеющиеся исследования петербургских евреев являются достаточно устаревшими [Винер 1999; Шайдук 2007]. При этом в Петербурге действует множество еврейских организаций, как реформистского, так и ортодоксального направления, что представляет широкое и мало изученное поле для исследования.

Ортодоксальный иудаизм позиционируется как консервативное направление, сохраняющее строгость в трактовках священных текстов и заповедей, поддерживающее свою преемственность с ранним иудаизмом [Зеленина 2015]. Реформистское же направление возникло в XIX в. в Германии под влиянием идей европейского Просвещения и активно развивается не только в западных странах (США, Европа), но и в России, в основном в Москве и Санкт-Петербурге [Носенко-Штейн 2015]. Его особенностями можно считать пересмотр или упразднение различных обрядов, а также более свободную интерпретацию заповедей, в России реформистами себя считают в основном молодые люди.

Отмечаются различия в пороге входа и участия в деятельности общин, ассоциированных с разными направлениями иудаизма. В первую очередь это выражается в строгости критериев, достаточных чтобы считаться евреем: так в случае ортодоксальной оптики, этничность оказывается важнее культурной составляющей. Можно не соблюдать ритуалы и не быть погруженным в культуру, но ощущать себя частью «воображаемого

сообщества»² евреев [Зеленина 2015, 150–151]. В то же время реформистская оптика не делает такого акцента на происхождении и выделяет культурную составляющую, как основу для еврейства. Таким образом, получается, что несмотря на то, что правила и критерии для членов «ортодоксальных» общин строже, чем для реформистских, «быть евреем» в их глазах проще — достаточно им родиться. Для реформистов же будет требоваться знание культуры и истории. Однако стоит отметить, что в проведенном нами исследовании важность культуры и истории отмечается представителями всех направлений.

Современные исследователи иудаизма и еврейских общин в России отмечают, что среди молодых евреев существует тенденция к охлаждению интереса к своей истории и к иудаизму в целом, что в конечном итоге приводит к их растворению и ассимиляции в российском обществе [Nosenko-Stein 2014]. Также наблюдается тенденция к «плюрализации еврейской религиозной жизни», т.е. к размыванию границ между «реформистами» и «ортодоксами», за счет увеличения доли религиозных евреев, не причисляющих себя ни к одному, ни к другому направлению [Зеленина 2015].

Особенный интерес представляет «кризис идентичности», подробно рассмотренный Носенко-Штейн в ее статьях [Носенко-Штейн 2014, Nosenko-Stein 2014]. В них речь идет о том, что современные евреи уже не ощущают связи со своими «корнями», их еврейское происхождение или прошлое их еврейских предков не представляется важным. Одновременно с этим размывается и сакральность «иудейских» религиозных и традиционных практик. Под «сакральностью» здесь понимается связь с божественным, религиозным, характеризующаяся неприкосновенностью и «святостью». Так, одним из примеров «размывания сакрального» является то, что некоторыми евреями синагога приравнивается к храму, и становится возможной иудейская молитва в православном храме [Носенко-Штейн 2014], что показывает отсутствие понимания сути иудаизма и роли синагоги в ней.

Таким образом, мы приходим к идее «кризиса сакрального» вместе с кризисом идентичности, описанным выше. Кризис сакрального проявляется в указанном размывании границ сакрального

² Здесь Зеленина отсылает к Б. Андерсону и Б. Дубину, предложившим такое словопотребление для религиозных сообществ, см. сноску 96 [Зеленина 2015, 151].

или отсутствии понимания, что за этим сакральным стоит. С другой стороны, мы можем наблюдать активность организаций, направленную на «ренессанс» еврейской культуры, попытки сохранить и переосмыслить еврейскую идентичность и сакральное в ней. Так в Петербурге этим занимается множество организаций: «Сохнут», «Гилель», STARS, «Адаин Ло», «Хабад Любавичи», «Шаарей-Шалом» и, возможно, другие, о деятельности которых автору статьи не известно. Многие из этих организаций либо прямо нацелены на работу с молодежью, либо проводят мероприятия, связанные с просвещением еврейской молодежи. Что не удивительно, учитывая тот факт, что молодежь, с одной стороны, является самым заинтересованным в традициях и еврейской идентичности слоем населения, а с другой — активно ассимилируется и теряет связь с еврейской идентичностью [Носенко-Штейн 2014]. Соответственно еврейским организациям имеет смысл как поддерживать интерес к еврейской культуре среди молодежи, так и привлекать ту ее часть, которая остается в стороне и ассимилируется.

Объемное исследование еврейских молодежных организаций представлено в коллективной работе Ханина, Писаревской и Эпштейна [Ханин и др. 2013]. В нем анализируются современное состояние еврейской молодежи на постсоветском пространстве. Так, например, указывается на расхождение между тем, что молодые люди считают необходимо делать для того, чтобы быть евреем и что они делают на самом деле. В качестве наиболее важных аспектов отмечаются «чувство принадлежности к еврейскому народу», «гордость за культуру и историю» и «соблюдение традиций» [Ibid. 53].

В связи с этим формулируются главные исследовательские вопросы данного исследования: «Что современные молодые евреи понимают как сакральное?», «Как еврейские молодежные организации и их участники охраняют сакральное от профанизации?».

Методология

В качестве организаций для исследования были выбраны: молодежная организация «Гилель», реформистская община «Шаарей-Шалом», молодежный центр STARS и община Молельного зала на Васильевском острове. Основным критерием было

то, чтобы эти организации посещала еврейская молодежь, также данная выборка обусловлена требованием разносторонности в культурном и религиозном отношениях.

Остановимся на организациях подробнее. Есть две светские молодежные организации — «Гилель» и STARS. Они обе проводят различные культурные и образовательные мероприятия, однако члены «Гилеля» если ходят в синагогу, то, вероятнее всего, в реформистскую. STARS же располагается при ортодоксальной Большой Хоральной синагоге, при этом их мероприятия направлены на изучение еврейской культуры и не носят религиозного характера. «Шаарей-Шалом» и Молельный зал будут являться открыто религиозными организациями. Деятельность этих организаций направлена не только на молодежь, поэтому их демографический состав более вариативен, хотя в случае реформистской общины, конечно, молодежь представлена больше. Таким образом, мы имеем светскую молодежную организацию с реформистским уклоном «Гилель», светскую молодежную организацию с ортодоксальным уклоном STARS, реформистскую общину «Шаарей-Шалом» и ортодоксальную общину Молельного зала. Таким образом, мы можем предположить, что в ортодоксальные организации будут ходить люди более консервативных взглядов, а в реформистские — более прогрессивных. Однако важно понимать, что в каждой организации можно найти носителей разных взглядов, о чем будет сказано ниже.

Также важно отметить, что в дальнейшем под общиной будет подразумеваться группа людей, непосредственно знакомых друг с другом и посещающих мероприятия своих организаций, соответственно, можно считать, что у каждой организации есть своя община.

Методами исследования были выбраны наблюдение и интервью, как дающие возможность собрать данные о ценностях, поведении и практиках, существующих внутри указанных общин. Был разработан интервью-гайд, он состоял из нескольких блоков: первый был направлен на выяснение того, как информант понимает свою идентичность и почему; второй был посвящен вопросам про организацию информанта, отношениям внутри общины и роли организации в его/ее жизни; в третьем блоке задавались вопросы о религиозности информанта, соблюдении заповедей, отнесении себя к направлениям иудаизма. Всего было собрано девять полу-

структурированных интервью (пять мужчин, четыре женщины, в возрасте от 18 до 29 лет) продолжительностью в среднем около часа. В процессе наблюдения был использован гайд наблюдения, также были проведены полевые интервью. Всего написано 12 дневников наблюдения, собранных на различных мероприятиях четырех организаций. Наблюдение было включенным, о том, что мы проводим исследование, знали как организаторы, так и участники мероприятий. Продолжительность одного наблюдения составляла от двух до четырех часов.

Теоретическая рамка

В случае с еврейскими общинами говорить о сакральном можно в двух смыслах: в чисто религиозном, связанном с иудаизмом, либо в более культуросоциологическом смысле [Куракин 2018, 15–48], т.е. в смысле анализа определённых нарративов о сакральном в обществе, при этом сакральное не обязательно должно быть религиозным. И как мне кажется, более продуктивным будет именно второй вариант, поскольку современная еврейская молодежь, как уже отмечалось выше, становится все более светской (это будет также видно из анализируемых интервью) и не для всех информантов изучаемый нами здесь феномен будет иметь чисто религиозное значение.

Говоря о сакральном, в первую очередь мы, конечно, обращаемся к Дюркгейму [2018], который и ввел этот концепт в социологический язык. В «Элементарных формах» он определяет сакральное как нечто, имеющее абсолютную ценность для определенного сообщества. Он особо уточняет, что сакральным может быть как конкретная материальная вещь, так и что-то нематериальное, абстрактное [Дюркгейм 2018, 104]. Таким образом, мы можем говорить о сакральности таких абстрактных сущностей, как «идентичность» или «коллективное самосознание». Сакральному противостоит профанное, повседневное и в логике Дюркгейма с сакральным связано множество табу, которые защищают от профанации и осквернения. В конечном итоге, говорит Дюркгейм, сакральное, воплощенное в определенном предмете или чем-то ином, будет выражать сакральность всего общества для его членов. Но для Дюркгейма все же сакральное — это часть религиозного учения, обрядов и ритуалов.

Важным также является понимание сакрального у Мэри Дуглас, во многом опиравшейся на Дюркгейма в своих работах. В «Чистоте и опасности» [Дуглас 2000] она указывает, что одним из важных аспектов сакральности является ее «целостность», «завершенность». На основе своих собственных антропологических исследований Дуглас уточняет понимание сакрального, подразделяя его на «чистое» и «нечистое» [Дуглас 2000]³. В ее понимании «скверным» является нечто, находящееся не на своем месте, не вписывающееся в рамки категоризации, принятой в обществе. Так, показательной, особенно учитывая тематику данной статьи, является глава 3 «Чистоты и опасности» [Дуглас 2000, 73–93], где Дуглас анализирует правила кашрута в иудаизме. Она приходит к выводу, что особенности диетарных правил обусловлены не «медицинскими» и «гигиеническими» соображениями (как считают некоторые исследователи), а тем, что «запрещенные к употреблению» животные оказываются неопределенными в рамках системы различий (свинья — парнокопытное, но жвачное животное, в отличие от коровы, например).

И здесь возникает проблема «амбивалентности сакрального», как она сформулирована в одноименной статье Д.Ю. Куракина [Куракин 2011]. Суть в том, что в современной дюркгеймианской литературе оппозиция «чистое/скверное» часто отождествляется с оппозицией «сакральное/профанное», что в корне не верно, так как размывает в итоге аналитические категории. Другая же возможная интерпретация, это наличие отдельного класса объектов «сакральных нечистых», которые существуют независимо от «чистых». Это, в свою очередь, ломает изначальную стройную теорию Дюркгейма, в которой оппозиция сакрального и профанного проистекает из оппозиции коллективных и индивидуальных практик и связанных с ними эмоций. Эта линия аргументации также не ведет к удовлетворительным результатам, поскольку заставляет выдумывать новые связи эмоционально заряженных ритуалов с новым типом объектов, что также размывает аналитические категории. По версии Куракина, «скверное» является производным «трангрессии» между сакральным и профанным

³ Важно уточнить, что, как и Дюркгейм, Мэри Дуглас опирается в своём исследовании сакрального на работу Робертсона Смита «Лекции о религии семитов» [Robertson Smith 2002], поскольку именно он обозначил различие «чистого» и «скверного», по крайней мере, это общепринятый факт [Куракин 2011].

[Куракин 2011, 56]. То есть взаимодействие сакрального и профанного создает *временную* категорию «скверного», при этом никак не изменяя содержания ни сакрального, ни профанного. Говоря проще, «скверное» — это сакральное, находящееся не на своем месте, что вызывает множество негативных эмоций, связанных с этой «дисгармонией».

Это важно проговорить еще раз для дальнейшего понимания непосредственных результатов исследования данной статьи. В итоге мы имеем два четких различия: «сакральное/профанное» и «чистое/скверное». Первое является предзаданным различием для всего социального мира в дюркгеймианской логике, оно есть до религии, политики, науки и проч. Второе же является *маркером* отношений между первой парой различий: если логика деления на сакральное и профанное не нарушена, мы считаем сакральное «чистым», в случае же если оно находится не на своем месте, взаимодействует с профанным, мы говорим о сакральном «нечистом» т.е. «скверном». То есть мы имеем дело с определенной *системой различий*. На нее дальше насаживаются другие бинарные оппозиции, которые делают систему более разветвленной и комплексной, тем не менее в ее основе будет находиться именно эта пара бинарных оппозиций. Содержание же данных категорий и внутренние подкатегории будут зависеть от особенностей сообщества. Такую систему различий предлагается вслед за Мэри Дуглас именовать культурой, поскольку: «от прочих систем различий культуру отличает то, что различия, образующие культуру, эмоционально маркированы» [Куракин 2011, 59].

Важно заметить, что данное концептуальное решение, как и дальнейшее исследование с использованием данных категорий, становится возможно благодаря ресурсам культурсоциологии [Александр, Смит 2010], а в первую очередь благодаря переносу дюркгеймианской логики основополагающей роли оппозиции «сакрального/профанного» с чисто религиозного исследования на понимание культуры в целом, поскольку это дает нам возможность исследовать современные социальные процессы гораздо тоньше. Так, в случае если бы мы оставались в чисто дюркгеймианской логике, то не смогли бы увидеть в еврейской молодежи ничего, кроме общей тенденции к «оповседневливанию» и «профанации» религии в современном обществе. Что можно сказать

в логике, описанной чуть выше, автор постарается показать в данной статье.

Основной аргумент данной статьи состоит в том, что таким сакральным для еврейских сообществ является «еврейство», понимаемое как особая принадлежность к еврейскому народу, выражающаяся в особых атрибутах: религиозных и нерелигиозных практиках, символах, памяти о предках, родовой принадлежности и самоощущении. При этом сакральной является не просто собственная принадлежность, но также и еврейство других членов сообщества, о чем речь пойдет ниже, поэтому важно не совершать ошибку и не отождествлять, собственно, еврейство в сакральном понимании и личную еврейскую идентичность, ибо вторая является всего лишь одной из составляющих первой.

Результаты

Начнем с системы различений. Как уже было сказано выше, важной их составляющей является разделение на «чистое» и «скверное», это будет относиться к сфере «сакрального», однако не стоит забывать о категоризации в сфере «профанного», так как во многом различия в соотношении тех или иных феноменов с этой трехчастной системой (сакральное чистое/сакральное нечистое/профанное) и будут определять разницу между исследуемыми сообществами.

Галаха

Как уже было сказано, еврейство является сакральным не только в значении собственной принадлежности, но также в отношении чужой принадлежности или своей собственной потенциальной принадлежности к евреям:

«Ну если говорить честно, то меня нельзя считать евреем, потому что у меня мама не еврейка <...> я не могу быть по-настоящему евреем вот, из-за того, что я [еврей] по дедушке, и я не проходил гиюр» (М, 18, реформистская организация)⁴.

В ответ на вопрос: *“что для тебя значит быть евреем”?*

«Когда у меня мама еврей, и у нее мама еврей, и у нее мама еврей» (М, 22, ортодоксальная организация).

⁴ Используются следующие обозначения для цитат из интервью: (пол, возраст, община).

Как мы можем заметить, «быть евреем» для многих означает именно родовую принадлежность. В традиционном понимании еврей определяется по «Галахе» — системе иудейских законов, таких евреев еще называют «галахическими». Это евреи по материнской линии, чаще всего определяется родство до третьего колена. То есть здесь мы видим особое отношение к «еврейству» и своей принадлежности к нему. Называться «евреем» можно лишь при соответствии определенным правилам, и отнесение себя в случае несоответствия считается «скверным». Последняя цитата очень показательна в этом отношении, этот вопрос «Что значит быть евреем?» задавался почти всем членам общины, которые контактировали с автором статьи и коллегами при непосредственном проведении этнографического наблюдения. После отрицательного ответа ничего плохого не происходило, отношение не ухудшалось, но мы не можем сказать, что было бы после положительного и сравнить, допустим, отношение к галахическим и не галахическим евреям, тем не менее сам факт вопроса говорит о его важности как некоего маркера и способа отнесения к определенной категории в системе различий. Как потом было объяснено автору статьи одним из членов общины, данный вопрос также имел целью определение миньяна. Более подробно об этом различии и его роли можно прочесть в этом номере журнала [Жихаревич 2025].

Важность этого маркера заключается в том, что он позволяет определить также и возможность осквернения с точки зрения определенной системы различий:

«[Один знакомый человек] к “Гилелю” не очень хорошо относится, потому что они допускают к себе не евреев и не галахических евреев, это не очень правильно с его точки зрения» (М, 20, ортодоксальная организация).

Соответственно в данной системе различий допуск к «еврейству», к еврейской общине, людей, не являющихся евреями в ортодоксальном смысле, считается скверным. При этом в случае с реформистскими организациями этническая принадлежность отходит на второй план, а важнее оказывается соблюдение заповедей: *«Чем больше я соблюдаю, чем больше правил я знаю и придерживаюсь их, тем с более чистой совестью я любому еврею, вне зависимости от его течения, могу сказать, что я такой же еврей, как и ты» (М, 29, реформистская организация).*

Кашрут

Другим показательным примером будет являться работа системы различений в условиях, когда однозначное помещение в зону «сакрального чистого/нечистого» невозможно. Рассмотрим эту ситуацию на примере соблюдения кашрута — в широком смысле это система ритуальных правил определения соответствия чего-либо Галахе, в узком смысле это слово обозначает систему определения пригодности еды к употреблению по иудейским нормам.

Так, например, в ситуации когда кошерная еда недоступна:

«Но суть в том, что, когда у евреев есть вопрос, какое взять мясо: халяльное или просто светское, я так его назову, то, типа, здесь меньшее из зол. Но это не значит, что халяльное мясо есть можно. Просто это меньшее из зол. А лучше вообще взять что-то веганское, если есть рядом» (М, 20, реформистская организация).

То есть в данном случае задействуется определенная иерархия ценностей: кошерное — веганское — халяльное — светское. Мы наблюдаем некоторый градиент от абсолютно сакрального чистого к абсолютно профанному, при этом граница между ними проходит по бинарной оппозиции «кошерное/некошерное» и далее следует градиент некошерных блюд. Критерием для определения чистоты служит вероятность принятия скверной пищи, т.е. в халяльной еде точно не будет свинины, а в вегетарианской мяса вовсе. Здесь можно проследить логику, о которой писала Дуглас [2000], а именно понимание «чистого как упорядоченного». Обычная еда представляет собой смесь разнообразных продуктов, способов приготовления и т. д., в свою очередь халяль предполагает определенные правила и порядок в готовке и продуктах. Хотя халяльные критерии и не совпадают с кошерными, они «чище» обычной неупорядоченной пищи. Однако в таком случае не совсем ясно положение веганской пищи, поскольку там есть всего лишь один принцип, запрещающий продукцию любого животного происхождения, что делает вариант с объяснением через сакральное сильнее.

Таким образом, разделение на «чистую» и «нечистую» пищу непосредственно влияет на поведение и решения, которые принимает носитель такой системы. Что интересно — данная система различений находится выше, чем разделение на чистое и грязное с позиции гигиены, так наш информант объяснил свой выбор халяльного заведения:

«Несмотря на то что у них чуть подороже, и меня все пугают, что у них плохая еда, что у них люди травятся, что у них антисанитария с тараканами, я все равно хожу только к ним» (М, 20, Гилель)

И тут оказывается, что на самом деле деление на «чистое» и «нечистое» не такое простое как кажется. Оно многоуровневое: да, есть кошерная еда, наиболее рекомендованная к потреблению, но также есть и другая еда, которую лучше не есть, но если нет кошерной, то надо выбирать такую, при готовке которой соблюдается больше правил, и они ближе к кашруту. И при этом как бы ни была «нечиста» еда с точки зрения гигиены, она все равно чище другой возможной еды, в которой есть риск встретиться со «скверным». Это еще раз убеждает в тезисе о том, что «медиалистский» или «гигиенический» аргумент в спорах о причинах правил кашрута несостоятелен [Дуглас 2000]. Тем не менее информанты активно его воспроизводили: *«Некоторые вещи я просто считаю уже настолько устаревшими, что их соблюдение было когда-то оправдано какими-то, наверное, возможно, [интересами] безопасности своего здоровья, сейчас же [это] является просто ересью» (Ж, 23, ортодоксальная организация).*

«Мне так легче, ну, типа, условно, здоровью моему легче от этого становится. Я считаю, что неглупые люди это все писали, значит, наверное, не зря это в такую норму перешло, прям религиозную» (М, 21, реформистская организация).

Развивая тему кашрута и распознавания, некоторые из наших информантов были не согласны с общепринятой трактовкой кашрута и использовали свои собственные:

«Инф: Я не со всеми указаниями кашрута согласна. То есть я согласна с тем, что написано в Торе, но я не согласна с трактовкой, например, нельзя курицу в молоке.

Инт: Почему?

Инф: Потому что мы все еще отсылаемся, типа: “не вари козленочка в молоке матери его”. И ты такой: “но это не козленочек, это цыпленочек”» (Ж, 20, реформистская организация).

Соответственно, здесь мы видим расхождение общепринятой традиции трактовки и практики с личной попыткой буквально следовать священному тексту: если написано, что нельзя есть мясо с молоком, то важно определить, что такое мясо. А мясо в данном случае определяется иначе:

«Если я что-то не соблюдаю, я чаще всего могу объяснить, почему я это не соблюдаю. Я позволяю себе есть курицу в молоке, потому что

курица — не мясо, так [раввин N] сказал» (Ж, 20, реформистская организация).

То есть внутри деления на кошерное/некошерное можно найти деление на мясо/не мясо, что позволяет использовать деление на мясо животных, птиц и рыбу в качестве аргумента при применении различения. При этом все равно идет апелляция к авторитету, в данном случае раввина как толкователя писания.

В терминах культурсоциологии можно сказать, что поскольку в кашруте существует деление на «мясное» и «молочное», смешение их вместе порождает «скверное». При этом и то и другое может мешаться с профанным, то что в традиции называется *парве* (ивр. פָּרָוֶה)⁵, не порождая при этом скверного (при соблюдении определенных правил). Таким образом, профанное по своей сути деление на мясо/птицу/рыбу замещает религиозное деление на мясо/молоко, вернее в определении мяса главенствующую роль начинает играть не религиозное, а обыденное деление. Однако правила употребления сохраняются.

На этих двух примерах можно рассмотреть разное взаимодействие двух систем различения: профанной и религиозной. В первом случае религиозная превалирует, санитарные правила оказываются менее важными, чем риск столкнуться со скверным. Во втором же случае обыденные категории оказываются над религиозными, само скверное переопределяется так, что ранее табуированный контакт, порождавший «нечистое», теперь профанизирован и не порождает. Однако это можно прочесть и иначе: назовем первую критической, а вторую догматической. Тогда обе системы различения будут отсылать в своей сути к правилам и «сакральному», меняется лишь граница между сакральным и профанным, само же сакральное остается. При этом было бы ошибкой считать этот переворот порождением «секуляризации», т.е. отчасти это может быть и так, тем не менее стоит учитывать, что оправдание идет через апелляцию к тексту Торы и словам раввина, как интерпретатора Торы, соответственно, здесь имеет место не профанация, а переопределение границ сакрального. А значит, в обоих случаях действует система различений, связанная непосредственно с «еврейством», и при совершении действий

⁵ При этом контакт *парве* с мясным или молочным при приготовлении все равно порождает скверное.

в соответствии с ней «еврейство» поддерживается как сакральное. Почему так происходит, и как это связано с направлениями иудаизма поговорим ниже.

Религия, нация и отношение к Израилю

Другое входящее в систему различие — это различие религии и нации. Для многих информантов деление на иудеев и евреев было достаточно значимым. Можно выделить несколько вариантов того, как это различие проводится и что оно означает.

Первый вариант, назовем его «ортодоксальным», в нем главной будет религия, она будет сакральной, в то время как национальность будет относиться к профанному. Для данной системы характерно мнение, что для того чтобы считаться евреем, нужно быть иудеем:

«Ну быть евреем значит быть иудеем, соблюдать традиции» (М, 19, реформистская организация).

Второй же вариант, «националистический», наоборот, сакрализует нацию, ставя религию на подчиненные позиции, при этом он как раз связан с реформизмом.

«Реформисты — это более такое политическое национальное движение. Ты выбираешь иудаизм, не потому что веришь в Бога и веришь в него именно так, а потому что это твои предки, это твои традиции, потому что это люди твоего народа, вот так это все происходит» (М, 20, реформистская организация)

Для обеих позиций, однако, важность соединения нации и религии не оставляет сомнений, важен порядок подчинения: что главное, а что второстепенное, нация или религия. Эта схема будет дополнять изложенную выше концепцию деления еврей/не-еврей. Однако в обоих случаях еврей, не считающий себя иудеем, будет отклонением от нормы, поскольку он посягает на принадлежность к сакральному «еврейству», и в обоих случаях это положение дел объявляется скверным: в ортодоксальном варианте, поскольку не подпадает под критерии, а во втором, «националистическом», поскольку не следует указанным предписаниям. То есть, несмотря на структурное различие, следствия из этих позиций практически одинаковые. Однако если в первом случае человек не будет в целом считаться евреем, то во втором его принадлежность к «еврейству» не будет оспариваться.

Частью «еврейства» как сакрального также является отношение к Израилю и репатриации. В понимании некоторых наших информантов их конечной целью является репатриация в Израиль, поскольку они считают это правильным как с национальной, так и с религиозной точки зрения:

«Не жить в Израиле, это грех, потому что Бог тебе определил твое место, как рабу, где ты должен находиться. А если ты там не находишься, значит, ты не выполняешь указания Бога <...> Поэтому все евреи должны вернуться в Израиль» (М, 20, реформистская организация).

Соответственно, здесь есть два сакральных элемента: еврейский народ и Израиль. Следуя логике из цитаты выше, эти сакральные элементы должны находиться вместе. Весь остальной мир понимается как профанное, в нем живут не-евреи, которые не являются богоизбранными рабами. Следовательно, смешение профанного и сакрального — профанной земли и сакрального народа порождает здесь скверную ситуацию, ощущение нахождения не на своем месте, и в этом случае репатриация выступает как средство восстановления целостности сакрального. Этому способствуют и многие еврейские организации, о чем нам эксплицитно сообщали информанты:

«Цель “Гилеля” — это вернуть всех евреев в Израиль» (М, 20, реформистская организация).

И по мнению информантов, эта цель выполняется:

«Раньше было больше евреев, но организация работает очень эффективно, евреи едут в Израиль, поэтому здесь их стало меньше <...> очень эффективно все работают, все уезжают в Израиль» (М, 18, реформистская организация).

И здесь для более полного рассмотрения следует воспользоваться теорией лиминальных переходов Виктора Тёрнера [Тэрнер 1983]. В его понимании лиминальный переход совершается в три фазы: разделение, лиминальность, воссоединение. Таким образом, в нашем случае разделением будет являться тот момент, когда человек узнал о своей еврейскости, лиминальной будет фаза, в которой он изучает иврит, находится в общине и готовится к репатриации, а воссоединением, соответственно, сама репатриация. Лиминальный переход по Тёрнеру часто ассоциируется со смертью и перерождением, подтверждения чего можно найти и в нарративах наших информантов:

«Уехать в Израиль, репатриация — это буквально в переводе “вознестись к корням”» (М, 20, реформистская организация).

При этом такая классификация релевантна лишь для людей, которые до этого не были активно вовлечены в еврейскую культуру. Для людей же, считающих себя евреями с рождения и имеющих право на репатриацию, первая стадия будет выглядеть иначе — как принятие решения о репатриации. Либо же мы можем концептуализировать это иначе, как то, что такие люди изначально пропускают первую стадию отделения и переходят сразу к лиминальности. И здесь оказывается, что нахождение в общине будет представлять из себя затянувшуюся лиминальность, переход как бы совершается, но из-за отсутствия четких границ затягивается в стадии *communitas*. Для Тёрнера *communitas* — это особое состояние, в котором все члены общины переживают лиминальный переход одного из своих членов, в этот момент иерархии становятся менее выраженными либо вообще исчезают.

Но при этом, по Тёрнеру, лиминальность не может длиться вечно, рано или поздно она заканчивается. В таком случае можно утверждать, что затянувшаяся лиминальность в стадии *communitas* в итоге сама становится особым сообществом. Возникает соперничество двух определений сакрального: для кого-то Израиль является сакральным, а для кого-то нет. Однако сакральность еврейства, как общности, не ставится под сомнение в обоих случаях:

«В Израиле живут израильтяне, а евреи живут по всему миру» (М, 22, ортодоксальная организация).

Сакральное в нарративах о религии и культуре

Теперь можно наконец перейти к более общим суждениям о взаимоотношениях религии, еврейства и непосредственно молодежных организаций. Для этого проанализируем нарративы о сакральном, которыми с нами поделились информанты. Всего можно выделить два противоположных нарратива «консервативный» и «прогрессивный»⁶, каждый из которых повествует о том, что считать сакральным и от чего его стоит защищать.

⁶ Автор намеренно избегает оппозиции ортодоксальный/реформистский в описании нарративов, поскольку их элементы встречаются у представителей обоих направлений.

Консервативный нарратив

В первом нарративе повествуется о роли иудаизма (чаще всего ортодоксального) в сохранении еврейства. Он постулирует тождественность религии и этничности. Ортодоксия здесь выступает хранителем духовного, традиций и заповедей предков, которые выступают здесь в качестве содержания «сакрального еврейства»:

«Ортодоксальный иудаизм важен, только благодаря нему евреи как бы и существуют, если бы не было ортодоксального, то евреи давно бы уже растворились и ассимилировались» (М, 25, ортодоксальная организация).

В этом нарративе мы видим две составные части: сакральное — еврейство, и профанацию — растворение и ассимиляцию евреев. Причем именно здесь сакральное тесно связано с религиозностью:

«Религия изначально по сути своей — это ультраконсервативная вещь, очень зажатая в конкретные рамки патриархата. <...> в религии должна быть вот эта вот нотка чего-то такого вот духовного» (М, 22, ортодоксальная организация).

В консервативном нарративе гораздо больше проявляется стремление к чистоте и целостности еврейства, это может быть следствием большей эмоциональной вовлеченности в ритуальные и религиозные практики. Так, встреча Субботы в Молельном зале полностью подходит под описание Дюркгеймом «effervescence» — сильного чувства единения, вызываемого коллективным ритуалом, которое, собственно, и порождает эту эмерджентную сущность сакрального и сообщества целиком [Дюркгейм 2018]:

«Здесь была важна именно эмоционально монотонная начитка, каким-то распевом, но когда они начинали петь, они прям стояли и в такт били по столу, и вот они все вот так вот стоят, бьют, бьют, раскачиваются и поют на иврите “Встречу субботы”» (дневник № 12, Молельный зал «Хабад»).

Там же мы можем увидеть проявление особой «чистоты» и защиты от «загрязнения» и «осквернения» в отношении сакрального в его религиозном понимании, а именно в отношении к женщине:

«Женщины сидят за ширмой. То есть справа в углу, сразу входишь, и направо стоит стол круглый и ширмочка, и она закрывает» (дневник № 12, Молельный зал «Хабад»).

Поскольку согласно заповедям, женщины не могут принимать участие в обрядах наравне с мужчинами, в Синагогах они располагаются отдельно друг от друга. Устройство данного Молельного зала не предполагало второго этажа, поэтому была использована ширма. «Неполноценность» женщины видна также и в аспекте того, что, по мнению некоторых наших информантов, согласно ортодоксальным традициям, женщина не может быть раввином: *«Вот есть обрезание, обряд, да, и это как бы договор с Богом у мужчины. А женщина не может такой обряд провести, поэтому у нее нет договора с Богом, а значит, она не может быть раввином»* (М, 25, ортодоксальная организация).

Обратной стороной этого нарратива является отношение к реформистскому направлению иудаизма. Его можно охарактеризовать как негативное как раз из-за того, что реформизм, по мнению ортодоксов, занимается осквернением религии, что составляет опасность для сакрального «еврейства».

«Реформистские синагоги пытаются опоситить религию, но это не для всех. <...> Большинство светских историй и организаций, они все реформистские по большому счету. Потому что они неформальные» (М, 22, ортодоксальная организация).

«Одна из девушек сказала, что уважает ценности реформизма, но ортодоксальные мероприятия кажутся ей более “атмосферными”, так, например, на шаббате в ее общине запрещено использовать телефоны, а члены общины собираются вместе в столовой при синагоге за большим столом» (дневник № 10, ортодоксальная организация).

Прогрессивный нарратив

Второй нарратив — прогрессивный. В нем проявляется совсем иное понимание еврейства как сочетания культуры, национальной идентичности, памяти и индивидуальной свободы.

«И понимаешь, и евреи поняли, что, блин, вообще мы на своем родном языке не говорим, что у нас танца национального нет, одежды национальной нет, типа, ничего подобного нет. И евреи и так ассимилировались почти» (М, 20, реформистская организация).

По сути, и сакральное, и опасности для него здесь определяются также: еврейство и ассимиляция. Однако важным отличием является новый атрибут еврейства как сакрального: свобода. И в связи с этим возникает коренное отличие в сути осквернения. Для консервативного нарратива осквернение заключалось в про-

фанагии, оповседневливании и «опопсении» еврейства. Это связано с пониманием традиций, заповедей и религии как сакрального, соотнесенного с еврейством. В то же время в прогрессивном нарративе сакральной оказывается свобода самоидентификации и личная связь с еврейством. В таком случае ритуалы и догматы оказываются в той или иной степени в сфере профанного, как способы выражения своей принадлежности к еврейской общности. И именно поэтому попытки сделать их сакральными вызывают негативные эмоции, сравнимые с чувством «осквернения святого» в консервативном нарративе. В терминах Мэри Дуглас, исходя из понимания сопричастности с еврейством как некоторой целостности, для носителей прогрессивного нарратива скверным будет нарушение их свободы чувствовать себя евреями так, как они хотят, и это будет тоже нарушением целостности: того единства и сопричастности с «еврейским народом», которое они сами ощущают. Нарушение свободы мешает чувствовать себя частью сакрального целого, что расценивается как осквернение.

«Типа, если ты что-то не можешь, не делай, потому что это может навредить тебе. И эту позицию я распространяю не только на телесную жизнь, но и на ментальную. <...> Просто потому что тебе кажется, что это тебя ограничивает, что ты сам себя некомфортно в одежде чувствуешь. В плане, полностью покрытой тебе не нравится ходить, так не ходи. Потому что лучше ты будешь счастлив и способен вести диалог с Богом в положительном настрое и думать о Боге, чем ты будешь постоянно думать о том, что, блин, а как же на меня люди смотрят, мне некомфортно, я чувствую себя плохо» (Ж, 20, реформистская организация).

Из-за этого возникает негативный нарратив об ортодоксии, как о чем-то, что мешает свободе чувствовать себя евреем:

«(В реформизме) мне нравится чувство свободы. Ортодоксия более догматична и более требовательна в вопросе, там, соблюдения, в вопросе <...> знания» (Ж, 20, реформистская организация).

«Люди, которые светские или неверующие, им некомфортно ходить к ортодоксам, где тебя всегда заставляют делать что-то, ограничивать свою свободу» (М, 20, реформистская организация).

Также, помимо свободы личной, в прогрессивном нарративе важно и гендерное равенство, так, например, во время одного из наблюдений в STARS, между участниками завязался спор: «Что,

женщина-раввин хуже прочитает проповедь, чем мужчина?» (дневник № 9, STARS)⁷.

Таким образом, мы имеем два полярных нарратива о двух направлениях иудаизма, в которых, по сути, речь идет об одном и том же — о сохранении еврейства от профанации и осквернения, но из-за того, что сама суть сакрального понимается по-разному, разными оказываются и способы защиты, и отношение к другим. В случае консервативного нарратива, защита видится в культивации традиции и религиозности, в то время как в прогрессивном, наоборот, в открытости и распространении своей культуры на менее религиозных евреев, позволяя им самим чувствовать себя частью еврейской общины на комфортных им условиях.

Важно, что эти нарративы, хоть и связаны с направлениями иудаизма, не могут быть тождественны им. В каждой общине можно найти носителей обоих нарративов, это могут быть как более прогрессивно настроенные ортодоксальные евреи, так и догматично настроенные реформисты. Играет роль то, как определяется сакральное и профанное, входит ли традиция и религия в часть сакрального или понимается как профанное и средство для объединения общности. Именно это делает носителей того или иного нарратива сторонниками той или иной концепции иудаизма.

Структура организаций и различия

Здесь мы переходим к следующей части, а именно к связи систем различения, культурных нарративов и структуры сообществ. Как писала Мэри Дуглас, системы различения (культуры) непосредственно зависят от выраженности в сообществе двух аспектов: групповой сплоченности (group) и внутренней классификации (grid) [Douglas, 2007]. Первое выражается в том, как группа проводит границу между собой и внешним миром, а второе — в том, насколько диверсифицированным является отношение к члену группы в зависимости от его позиции внутри нее.

⁷ Тот факт, что этот спор произошел в STARS'е, скорее ассоциируемом с ортодоксальным иудаизмом, говорит, во-первых, в пользу того, что нарративы не связаны с конкретными организациями и направлениями иудаизма; а во-вторых, о том, что структура организации допускает дискуссию. Сложно представить подобный спор в более иерархичной и консервативной организации.

В случае с еврейскими общинами Петербурга, в которых проводилось исследование, мы можем разместить их в этом двумерном пространстве так, как будет показано ниже, при этом стоит отметить относительный характер данного расположения, поскольку для более точного все же недостаточно данных:

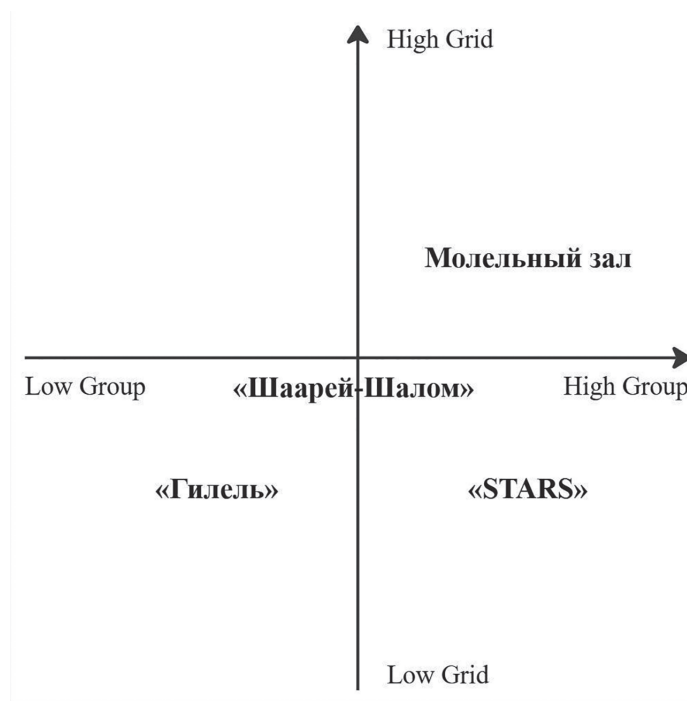


Рис. 1. Иллюстрация относительного расположения еврейских организаций по шкалам group-grid

«Гилель» окажется в low-group low-grid квадранте. Это связано с тем, что сообщество достаточно открытое, в него пускают почти всех желающих:

«Здесь [на празднике, организованном “Гилелем”] есть люди из разных мест, в основном из Гилеля, но есть люди, которые участвуют в других организациях, помимо Гилеля» (дневник № 5, «Гилель»).

Каких-то особенных атрибутов, выражающих принадлежность к общности, выявить не удалось, посещение мероприятий необязательно. Как говорили информанты, часто они живут «жизнью

обычных петербуржцев, но иногда заходят в “Гилель”» (дневник № 5, «Гилель»). Также нередки случаи, когда люди состоят в иных организациях помимо «Гилеля», что помещает его в low-group позицию. Участники все более-менее равноправны, сложно выделить людей, которые являются организаторами, если не знать заранее, поскольку с участниками они общаются на равных, то же самое с «мадрихами»⁸, у них нет отличительных знаков, можно только знать в лицо, при этом строгой иерархии в общении и взаимодействии обнаружить не удалось, что помещает общину в low-grid позицию.

В high-group high-grid окажется община Молельного зала на Васильевском. Высокая групповая солидарность, выраженная в том, что все друг друга знают, ходят и общаются семьями. Внешние атрибуты ортодоксального еврейства также вписываются в понимание high-group, так как позволяют сразу отличить члена общины, от внешнего человека (как минимум ортодоксального еврея, от неортодоксального). Жизнь члена общины четко структурирована:

«Обязательно нужно ходить [в общину] по-хорошему. Нужно ходить по утрам каждый день молиться. Заниматься обучением конфессиональным. И шاباتы посещать, праздники» (М, около 20).

Grid проявляется в четко распределенных ролях как в момент молитвы, так и после нее. Распределено все: место, которое занимают женщины; место, где находятся несовершеннолетние дети; где находятся совершеннолетние мужчины; отведена роль хазана, который непосредственно читает молитву:

«То есть там как бы два столика по краям. Один за ширмой — женский, а другой просто столик. И там сидели совсем юные ребята, где-то лет 10 им было, они не были сильно вовлечены в религиозную часть, но на каких-то особенно важных моментах молитвы они включались». (дневник № 12, Молельный зал).

STARS окажется в квадранте high-group low-grid. Групповая солидарность здесь довольно высокая, информанты связывают свою жизнь с общиной, находят друзей и даже заводят семьи: *«Во-первых, у меня все расписание строится из занятий STARS’а, а во-вторых, я познакомилась с большим количеством людей, интересных и разносторонних <...> у нас вот две-три пары есть, и всё, и рабанит*

⁸ Буквально, в переводе с иврита «проводник», «вожатый» — человек в молодежной организации, выполняющий роль «наставника» для младших участников.

сразу же такая: “Всё, хупа”⁹. Мы ждем еще одну хупу. Вот, если, например, смотреть на прошлые выпуски STARS’a, то есть ребята, которые сильно старше нас, то реально две трети STARS’a создали семью» (Ж, 23).

При этом по шкале grid хотя STARS будет ниже Молебного зала, тем не менее определенная иерархия все же есть, например, она выражается в том, что есть администратор инициативной группы, раввин, который проводит занятия. Но все же «ячеистости» и «позиционности» здесь меньше: «Все сидят вокруг, за столом, мы сели сбоку, чтобы не мешать. Во главе стола сел раввин. Они обсуждали Тору, читала вслух [администраторка], потому что другие не особо вызвались» (дневник № 9, STARS).

И, наконец, «Шаарей-Шалом» окажется где-то посередине как на group- так и на grid-шкале: «Для кого-то община — это как бы прийти одному, ни с кем не контактировать, слушать молитву, поразбирать Тору, поучиться Торе. Помолиться в субботу и все. <...> там [в ортодоксальной синагоге] община — это скорее про общность. А здесь “община” — это скорее про общее место» (Ж, 20).

«Естественно, там есть, как в любом достаточно большом коллективе, несколько кругов по интересам, так скажем. Кто-то относится, там, не знаю, к каким-то явлениям и вещам, я не знаю, к кашруту, к правилам питания, к каким-то конкретным философам, мудрецам, да, кто-то относится так, кто-то относится иначе, и на этом фоне все разделяются. В целом стиль жизни у всех разный. Возрастные категории, естественно, тоже играют свою роль. < ... > Для меня это важная часть, что я могу прийти с приятными людьми, встретить субботу, а потом ее и провести еще [вместе], и проводить, возможно. Так что, да, для меня важно посещение общины» (М, 29).

Соответственно, она представляет возможность проводить время и «чувствовать себя евреем» так, как это хочется членам общины. Нет какого-то группового давления или серьезного разделения «мы/они» и отграничения от внешнего мира. Следовательно, group будет средним. Grid же все же выше, чем, допустим, в «Гилеле», поскольку есть более серьезная религиозная иерархия, есть раввин, есть люди, которые проводят молитвы и шаббаты. Но при этом организация менее строгая чем в ортодоксальном

⁹ В узком смысле — балдахин, под которым стоят жених и невеста, во время традиционной еврейской свадьбы, в широком смысле сама свадебная церемония.

Молельном зале. Сравнить со STARS'ом в данном случае тяжело, из-за недостаточности данных, можно предположить, что по grid они примерно на одном уровне, возможно выше.

Конечно, расположение общин достаточно приблизительное, для более четкого понимания необходимо более глубокое исследование, однако, уже исходя из вышенаписанного, можно проследить связь между структурой систем различений и структурой общин. Члены общин с высоким group, вероятнее всего, будут помещать свою общину в «сакральное», тем самым проводя более четкую границу между собой и «другими». В свою очередь, высокий grid будет соотноситься со степенью принятия «консервативной» культуры, в которой сакрализуется сама традиция, поскольку четкие догматы инкорпорируются в систему различений, а низкий grid будет соответствовать более «прогрессивному» нарративу, способствующему надстройке над общинной системой различений, своих собственных, соотнесенных с личными принципами классификации.

Заключение и дискуссия

Эта статья является попыткой решить две задачи: написать теоретически обоснованную статью и сделать ее этнографически насыщенной. Конечно, автор не претендует на открытие новых истин и признает, что в статье не раскрыта и половина всего, что есть интересного в еврейских общинах Петербурга. Так, в силу своей труднодоступности и ограниченности ресурсов исследователей община Молельного зала на Васильевском не была представлена должным образом. Также не были затронуты и более старшие, не относящиеся к молодежному центру «STARS» посетители Большой Хоральной синагоги в Санкт-Петербурге. А главное — не были освещены другие еврейские организации, действующие в Санкт-Петербурге.

В итоге подтвердилось многое из того, о чем говорилось в начале. Мы действительно можем наблюдать переосмысление молодыми евреями многих вещей, связанных с сакральным: правил кашрута, отношения к Израилю, понимания роли общины в собственной жизни. Для кого-то посещение общины является важным, а для кого-то скорее приятным дополнением к еврейской идентичности. Это все согласуется с тем, о чем писали Ханин,

Писаревская и Эпштейн [Ханин и др. 2013]. Действительно, для многих, например, для того, чтобы считать себя евреем не обязательно ходить в синагогу, жить в Израиле и соблюдать заповеди. Однако, что не менее важно, для всех наших информантов действительно важно чувствовать свою принадлежность к еврейскому народу. Собственно, это и можно выразить тем понятием «еврейства как сакрального», о котором было сказано ранее. Несмотря на разное понимание еврейства в деталях, у них есть общие черты — это культура, традиции, общая память и история. Указываемого авторами расхождения между «словами» и «делами» выявить не удалось, во многом потому, что мы исследовали уже включенных в общину молодых евреев, которые, так или иначе, встроены в определенные коллективные практики.

Во многом результаты, касающиеся реформистских общин и прогрессивного нарратива, соотносятся с изученными ранее кейсами [Носенко-Штейн 2015, Шишигина 2019]. Новым является сравнение двух нарративов и выделение сакрального для каждого из них.

Также центральной частью данного исследования является связь непосредственно структуры общины, практик и принимаемых решений посредством введения понятия «системы различий», понимаемой как часть носимой культуры в культурсоциологическом и антропологическом смыслах. Данное понятие имеет большой объяснительный потенциал для дальнейшего изучения связей структур и практик, как писала Дуглас: «... классификация есть творение культуры, или, равно как некто может заметить — культура есть творение классификации» [Douglas 2007]. Как кажется, в статье удалось убедительно продемонстрировать, что в более сплоченных и иерархизированных структурах системы различий оказываются более строгими, а эмоциональная связь с сакральным сильнее. Что при этом не означает отсутствие сакрального в менее сплоченных и иерархизированных группах, а лишь говорит о его переопределении в соответствии со структурой сообщества и допущении большей вольности в его определении.

Литература

Александр, Смит 2010 — Александр Д., Смит Ф. Сильная программа в культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2010, № 9 (2). С. 20.

Винер 1999 — *Винер Б.Е.* Этническая идентичность у крупнейших меньшинств современного Санкт-Петербурга (по результатам полевого исследования 1997–1998 гг.) // Мир России. Социология. Этнология. 1999, № 8 (1–2), Article 1–2.

Гарапова 2018 — *Гарапова А.* Молодежь в синагоге г. Смоленска: Проблемы выбора идентичности // Тирош: Труды по иудаике. 2018. Вып. 17. С. 208–218.

Дуглас 2000 — *Дуглас М.* Чистота и опасность: Анализ представлений об осквернении и табу. М.: Канон-Пресс-Ц, 2000.

Дюркгейм 2018 — *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018.

Жихаревич 2025 — *Жихаревич Т.* Институциональная общность и разобщенность еврейской молодежи Санкт-Петербурга, Newish, готовится к выходу

Зеленина 2015 — *Зеленина Г.* Портрет на стене и шпроты на хлебе: Московские евреи между двумя «Сектами» // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. 2015, № 33 (3). С. 121–169.

Куракин 2011 — *Куракин Д.* Ускользающее сакральное: Проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011, № 10 (3). URL: <https://sociologica.hse.ru/2011-10-3/46796034.html>.

Носенко-Штейн 2014 — *Носенко-Штейн Е.* «Свое» и «Чужое» в современном российском городе: Еврейская сакральная география // Антропологический форум. 2014, № 23. С. 123–139.

Носенко-Штейн 2015 — *Носенко-Штейн Е.* Реформистский иудаизм в России: Конструирование «Нового еврея» // Вестник российской нации. 2015, № 5 (43). С. 93–104.

Тэрнер 1983 — *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1983.

Ханин (Зеэв), Писаревская, Эпштейн 2013 — *Ханин (Зеэв) В., Писаревская Д., Эпштейн А.* Еврейская молодежь в постсоветских странах. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

Шайдук 2007 — *Шайдук О.* Конструирование еврейской идентичности посредством институционального воздействия (на примере общины Санкт-Петербурга) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2007. Вып. 8. С. 241–252.

Шишигина 2018a — *Шишигина М.* Возрождение иудейской общины Перми в 1990-е гг.: Соотношение этнических и религиозных мотивов // Тирош: Труды по иудаике. 2018. Вып. 17. С. 198–207.

Шишигина 2018b — *Шишигина М.* Факторы конструирования религиозной идентичности представителей прогрессивного иудаизма: На

примере общины «Ле-Дор Ва-Дор» (г. Москва) // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2018. Вып. 18. С. 221–236. URL: <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2018.18.5.1>.

Шишигина 2019 — Шишигина М. «Евреи по выбору»: Религиозная идентичность в прогрессивном иудаизме // Тирош. Труды по иудаике, славистике, ориенталистике. 2019. Вып. 19. С. 267–283. <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2019.19.5.2>.

Douglas 2000 — Douglas M. A history of grid and group cultural theory. Lecture in Toronto, Canada: University of Toronto, 2000.

Nosenko-Stein 2014 — Nosenko-Stein E. Still warm but getting colder: Changing ethnic identity of post-Soviet Jewry // Journal of Multilingual and Multicultural Development. No 35 (1). P. 27–42. <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.845196>.

References

Alexander J., Smith P., 2010, Sil'naya programma v kultursociologii [Strong Program in Cultural Sociology]. *Sotsiologicheskoye obozreniye*, 9 (2), 20.

Viner B. E., 1999, E'tnicheskaya identichnost' u krupnejshix men'shinstv sovremennogo Sankt-Peterburga (po rezul'tatam polevogo issledovaniya 1997–1998 gg.) [Ethnic Identity Among the Largest Minorities in Contemporary St. Petersburg (Based on the Results of Field Research in 1997–1998)]. *Mir Rossii. Sociologiya. E'tnologiya*, No 8 (1–2), Article 1–2.

Garapova A., 2018, Molodezh' v sinagoge g. Smolenska: Problemy' vy'bora identichnosti [Youth in the Synagogue of Smolensk: Problems of Identity Choice] *Tirosh: Trudy' Po Iudaike*, issue 17, 208–218.

Douglas, M., 2000, *Chistota i opasnost': Analiz predstavlenij ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow, Kanon-Press-Cz.

Douglas, M., 2007, *A history of grid and group cultural theory*. Lecture in Toronto, Canada: University of Toronto.

Durkheim, É., 2018, *E'lementarny'e formy' religioznoj zhizni: Totemicheskaya sistema v Avstralii*. [The Elementary Forms of Religious Life: The Totemic System in Australia]. Moscow.

Zelenina G., 2015, Portret na stene i shproty' na xlebe: Moskovskie evrei mezhdu dvumya "Sektami". [A Portrait on the Wall and Sprats on Bread: Moscow Jews between Two "Sects."]. *Gosudarstvo, Religiya, Cerkov' v Rossii i Za Rubezhom*, No 33 (3), 121–169.

Kurakin D., 2011, Uskol' zayushhee sakral' noe: Problema ambivalentnosti sakral' nogo i ee znachenie dlya "sil'noj programmy'" kul'tursociologii. [The Elusive Sacred: The Problem of the Ambivalence of the Sacred and Its

Significance for the “Strong Program” of Cultural Sociology]. *Sociologicheskoe obozrenie*, No 10 (3).

Nosenko-Stein E., 2014, “Svoe” i “Chuzhoe” v sovremennom rossijskom gorode: Evrejskaya sakral`naya geografiya. [“Ours” and “Others” in the Modern Russian City: Jewish Sacred Geography.]. *Antropologicheskij Forum*, No 23, 123–139.

Nosenko-Stein E., 2014, Still warm but getting colder: Changing ethnic identity of post-Soviet Jewry. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, No 35 (1), 27–42. URL: <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.84519>.

Nosenko-Stein E., 2015, Reformistskij Iudaizm v Rossii: Konstruirovaniye ‘Novogo Evreya’. [Reform Judaism in Russia: Constructing the ‘New Jew’]. *Vestnik Rossijskoj Nacii*, No 5 (43), 93–104.

Xanin (Ze’ev), V., Pisarevskaya, D., E`pshtejn, A., 2013, *Evrejskaya molodezh` v postsovetiskix stranax* [Jewish Youth in Post-Soviet Countries]. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN.

Shajduk, O., 2007, Konstruirovaniye evrejskoj identichnosti posredstvom institucional`nogo vozdeystviya (na primere obshhiny` Sankt-Peterburga). [Constructing Jewish Identity through Institutional Influence (the Case of the St. Petersburg Community)] *Tirosh. Trudy` Po Iudaike, Slavistike, Orientalistike*, 8, 241–252.

Shishigina, M., 2018, Vozrozhdeniye iudejskoj obshhiny` Permi v 1990-e gg.: Sootnosheniye e`tnicheskix i religiozny`x motivov. [The revival of the Jewish community in Perm in the 1990s: The relationship between ethnic and religious motives.]. *Tirosh. Trudy` Po Iudaike*, issue 17, 198–207.

Shishigina, M., 2018, Faktory` konstruirovaniya religioznoj identichnosti predstavitelej progressivnogo iudaizma: Na primere obshhiny` ‘Le-Dor Va-Dor’ (g. Moskva). [Factors in the Construction of Religious Identity among Representatives of Progressive Judaism: The Example of the Le-Dor Va-Dor Community (Moscow)]. *Tirosh. Trudy` Po Iudaike, Slavistike, Orientalistike*, issue 18, 221–236. URL: <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2018.18.5.1>.

Shishigina, M., 2019, ‘Evrei po vy`boru’: Religioznaya identichnost` v progressivnom iudaizme. [‘Jews by Choice’: Religious Identity in Progressive Judaism]. *Tirosh. Trudy` Po Iudaike, Slavistike, Orientalistike*, issue 19, 267–283. <https://doi.org/10.31168/2658-3380.2019.19.5.2>.

Turner, V., 1983, *Simvol i ritual* [Symbol and ritual], Moscow, Nauka, Glavnaya redaktsiya nauchnoy literatury.

Zhikharevich T., 2025, Institucional`naya obshhnost` i razobshhyonnost` evrejskoj molodyozhi Sankt-Peterburga [Institutional community and understanding of the Jewish youth of St. Petersburg], Newish, preparing to publication.

ИНСТИТУЦИОНАЛЬНАЯ ОБЩНОСТЬ И РАЗОБЩЕННОСТЬ ЕВРЕЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Жихаревич Таисия Алексеевна

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» — Санкт-Петербург, Школа социальных наук, департамент социологии, 4 курс бакалавриата, Санкт-Петербург, Россия

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» в Санкт-Петербурге, ул. Союза Печатников, д. 16, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация 190121

ORCID: 0009-0009-0378-7965

E-mail: limmudim22@gmail.com

Аннотация: Данное исследование фокусируется на теории С. Корнелла о «наполнении» этнической идентичности и «измерениях», которые ее составляют. Статья фокусируется на институциональном «измерении» и на основе этнографических данных, собранных в процессе реализации студенческого исследовательского проекта «Поля сакрального и религиозного в городском пространстве» (НИУ ВШЭ — Санкт-Петербург, 2025), предполагает, что не только общность, но и разобщенность институтов может служить «наполнением» коллективной этнической идентичности молодых евреев. Для этого автор вводит неоинституциональное по своей природе понятие «института еврейства», в рамках которого показывает возможную институциональную разобщенность еврейской молодежи Санкт-Петербурга. Используются данные наблюдений, собранных в процессе посещения мероприятий четырех еврейских общинных центров в Петербурге, и интервью, проведенных с молодыми евреями в Санкт-Петербурге. Автор статьи предлагает расширение теории Корнелла.

Ключевые слова: российское еврейство, еврейская идентичность, коллективная идентичность, этническая идентичность, этнография, Санкт-Петербург.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.009

Для цитирования: Жихаревич Т. Институциональная общность и разобщенность еврейской молодежи Санкт-Петербурга // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 151–167.

Статья поступила: 01.09.2025. *Принята к публикации:* 23.12.2025.

Благодарности

Автор статьи выражает свою признательность Елизавете Балацук (НИУ ВШЭ СПб), как организатору и руководителю проекта «Поля сакрального и религиозного в городском пространстве», Дане Левковской, Алине Петровой и Артему Шобыреву за помощь в сборе данных.

INSTITUTIONAL COMMUNITY AND DISUNITY OF THE JEWISH YOUTH OF ST. PETERSBURG

Zhikharevich Taisiia

HSE University — St. Petersburg, School of Social Sciences, Sociology Department, 4rd grade BA in Sociology, Saint-Petersburg, Russia
HSE University — St. Petersburg, st. Soyuza Pechatnikov, 16, Saint-Petersburg, Russian Federation 190121
ORCID: 0009-0009-0378-7965
E-mail: limmudim22@gmail.com

Abstract: This study focuses on S. Cornell's theory of the «content» of ethnic identity and the «dimensions» that constitute it. The article specifically examines the institutional «dimension» and, based on ethnographic data collected during the realization of the student research project «Fields of the Sacred and Religious in Urban Space» (Higher School of Economics — St. Petersburg, 2025), suggests that not only the unity, but also the disunity of institutions can serve as «content» for the collective ethnic identity of young Jews. To this end, the author introduces the concept of the «institution of Jewishness», which is neo-institutional in its nature, and within this framework demonstrates the potential institutional disunity among Jewish youth in St. Petersburg. The study utilizes observational data gathered during visits to events at four Jewish community centers in St. Petersburg and interviews conducted with young Jews in the city. The author proposes an expansion of Cornell's theory.

Key words: Russian Jewry, jewish identity, collective identity, ethnic identity, ethnography, Saint-Petersburg.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.009

To cite: Zhikharevich, T. Institutional community and disunity of Jewish youth in St. Petersburg. *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 151–167.

Received: 01.09.2025. *Accepted:* 23.12.2025.

Исследования еврейской молодежи

Исследования еврейской молодежи — плодотворная и популярная тема, которая не раз освещалась как в российской, так и в зарубежной литературе. Обзор литературы в этой работе не претендует на полный охват всего написанного по теме, но отдает должное работам, которые направили и скорректировали исследовательский фокус.

С начала 2000-х гг. исследователи еврейства и еврейской молодежи в России говорят о переходе к светским формам идентификации (идентификации исключительно через родство, а не через принадлежность к иудаизму и соблюдение религиозных заповедей) и значимости семьи в формировании еврейской идентичности [Гительман, Червяков, Шапиро 2001]. Тема семьи и ее влияния на формирование еврейской идентичности и передачи культурной информации находит продолжение и в работах следующего десятилетия [Носенко-Штейн 2010]. Работы 2010-х также добавляют к этим тезисам «охлаждение» (спад интереса) к еврейской идентичности в целом [Nosenko-Stein, 2014], а также фокусируются на структуре еврейских организаций в городской среде [Носенко-Штейн, 2010; Носенко-Штейн 2014], их влиянии на жизнь еврейского населения [Ханин, Писаревская, Эпштейн 2013; Зеленина 2015].

Работы Гительмана, Червякова и Шапиро о национальном самосознании включают еврейскую молодежь в свой фокус [Гительман, Червяков, Шапиро 2001]. Авторы отмечают переход российских евреев к более светским формам самоидентификации и снижение значимости иудаизма, а также существенную роль семьи и близкого окружения в формировании еврейской идентичности. Самоидентификация происходит в основном по принципу «еврейской крови» и определяется родством, а не соблюдением традиций, религиозных заповедей и обрядов.

В работах Носенко-Штейн [Носенко-Штейн, 2010; Nosenko-Stein, 2014] сделаны следующие выводы: интерес к еврейской идентичности у молодежи имеет тенденцию к снижению (или «охлаждению»), хотя процесс ее формирования поддерживается общинными центрами¹. В работе «"Свое" и "Чужое" в современном

¹ Под общинными центрами автор понимает многоцелевые организации, которые служат местом организации и проведения еврейских культурных, образовательных и развлекательных мероприятий. Общинные центры также

российском городе: еврейская сакральная география» Носенко-Штейн анализирует географию «сакральных» и «профанных» мест, помещая этот анализ в более широкую рамку кризиса еврейской идентичности [Носенко-Штейн 2014]. Дихотомия «сакрального» и «профанного» важна для работы, так как является одной из манифестаций институциональной разобщенности, а также кризиса еврейской идентичности, который также оказывает влияние на контекст исследования. В работе 2010 г. автор также подчеркивает разрыв, который происходит в процессе передачи культурной памяти от старшего поколения к младшему и то, как молодежные организации² и общинные центры «закрывают» вышеупомянутый разрыв, становясь новыми каналами для передачи информации о еврейских традициях и иудаизме [Носенко-Штейн 2010].

Стоит также отметить монографию «Еврейская молодежь в постсоветских странах» за авторством Ханина, Писаревской и Эпштейна [2013], которая представляет собой исследование целого комплекса важных аспектов жизни еврейской молодежи: религиозного, этнического и национального самосознания, деятельности еврейских организаций, структуры еврейского образования в целом и знаний, которые оно дает, отношений с государством Израиль. Важными для моей статьи являются следующие выводы: современные еврейские организации в основном работают по «проектной» структуре, а для городского поля еврейских организаций характерна «олигархия»: произошедшая в начале 2000-х «приватизация» ранее разрозненных еврейских организаций зарубежными организациями и местными евреями, возглавлявшими на тот момент структуры, которые занимались выстраиванием городских и региональных общин [Ханин, Писаревская, Эпштейн 2013].

Работы Зелениной, несмотря на отсутствие фокуса на молодежи, предлагают контекстуально необходимые тезисы относительно еврейских организаций в городе и их взаимодействия с индивидами. В частности, в статье «Портрет на стене и шпроты на хлебе: Московские евреи между двумя “Сектами”» [Зеленина 2015]

иногда занимаются социальной помощью отдельным евреям, еврейским семьям или общинам.

² Молодежные организации — такие же, как общинные центры, центры культурных, образовательных, развлекательных, иногда религиозных мероприятий, но фокусирующиеся на молодежи и молодежных мероприятиях.

исследуются стратегии построения сообщества двух «экстремальных» точек религиозного спектра московского еврейства: ультра-ортодоксальных (Хабад Любавич) и реформистских общин, а также то, как эти стратегии воспринимались непосредственно московскими евреями. В заключении автор выделяет тенденцию к плюрализации еврейской религиозной жизни: рассредоточение евреев по множеству небольших общин и синагог.

Классификация групповых связей

В качестве теоретической рамки я использовала теорию американского социолога Стивена Корнелла [Cornell, 1996] о классификации (или типологии) групповых связей. Корнелл предлагает три «измерения» (*dimensions*), относительно которых строится «наполнение» (*content*) коллективной этнической идентичности.

Под **коллективной идентичностью** Корнелл понимает форму идентификации, которая акцентирует принадлежность к этнической группе, а также институциональное, культурное и личное наполнение этой идентичности, смыслы, которые члены этнической группы ей придают.

Под «наполнением» Корнелл понимает то, что люди внутри конкретной этнической группы имеют общего между собой, т.е. фокус его теории направлен не на отделение от внешнего мира, а именно на формирование внутренних связей между членами группы.

«Измерения» же предполагают нечто схожее с осями координат, т.е. каждая группа (по Корнеллу) сильнее соотносится с одним из «измерений» в ситуации идеальных типов (очевидно, что реальные случаи могут находиться как бы «между» двух измерений). Измерения идут по порядку от измерения с самым слабым влиянием к измерению с наиболее сильным:

(1) *общность интересов* (члены группы воспринимают некий набор интересов как общие интересы для всех ее участников),

(2) *институциональная общность* (члены группы объединены участием в некоторых эксклюзивных для сообщества институтах, которые призваны решать определенные проблемы членов группы),

(3) *культурная общность* (члены группы объединены общей системой восприятия, понимания и интерпретации, которые составляют некое общее мировоззрение).

Некоторые группы могут плохо соотноситься со всеми тремя измерениями; такие группы Корнелл определяет через привязанность к общим символам идентичности, связанным с историческими событиями или современными обстоятельствами, и выделяет в отдельную категорию: (4) *символические сообщества*.

Соответственно, группы с наиболее сильной принадлежностью к измерению общности интересов и менее сильной принадлежностью к остальным измерениям называется *сообществами общих интересов*, группы с наиболее сильной принадлежностью к измерению институциональной общности — *институциональными сообществами*, группы с наиболее сильной принадлежностью к измерению культурной общности — *сообществами общей культуры*.

В этой статье более подробно затронуто второе измерение — институциональная общность. Теоретическое предложение состоит в том, чтобы несколько расширить понятие института, используемое Корнеллом (который иллюстрирует свое понятие, например, институтом образования) и переопределить его в неoinституциональном ключе, как конвенцию мышления, набор определенных норм, которые включают в себя, например, классификации, рутинные паттерны поведения и т. д. [Powell, DiMaggio 1991]. Неoinституциональная теория предлагает понимание этничности как набора неформальных правил [Барбашин 2008]. Это позволяет рассмотреть само понятие еврейства, принадлежности к еврейскому народу как институт, изучить процесс классификации, который молодежные организации и общинные центры³, а вместе с ними и сами молодые евреи, так или иначе, произво-

³ Под общинными центрами автор понимает многоцелевые организации, которые служат местом организации и проведения еврейских культурных, образовательных и развлекательных мероприятий. Общинные центры также иногда занимаются социальной помощью отдельным евреям, еврейским семьям или общинам. Молодёжные организации — такие же центры культурных, образовательных, развлекательных, иногда религиозных мероприятий, но фокусирующиеся на молодёжи и молодёжных мероприятиях. По этим принципам далее в статье общинными центрами становятся Молебный зал на Васильевском острове и синагога «Шаарей Шалом», а молодёжными организациями — STARS и «Гилель». Информация о деятельности организаций и центров извлечена как из официального позиционирования организаций, так и из полных интервью их членов.

дят: например, религиозные организации ортодоксального толка опираются в своем определении еврейства на Галаху⁴; при этом сами участники организаций, как будет видно далее в статье, не всегда полностью перенимают определение еврейства (или «правила института еврейства») организации, которую считают основой своей еврейской жизни. Таким образом, «институт еврейства» предполагает не только самоидентификацию, но и классификацию других. В фокусе исследования оказываются именно интерпретации самих молодых евреев, правила классификации (еврей — не еврей), которые они считают верными, и значения, которые они придают понятию еврейства, а также институциональная разобщенность, которая предполагает различие неформальных правил, которые и составляют институт еврейства в неоинституциональном ключе. В таком случае институциональной разобщенностью становятся различия между такими неформальными правилами и представлениями, которые составляют еврейство.

Кейс еврейской этничности помогает расширить изначальную концепцию Корнелла: из-за этнорелигиозной природы иудаизма определение этничности часто смешивается с религиозными правилами и нормами, создавая несколько наборов неформальных правил, ассоциирующихся с еврейством. Важно упомянуть, что правила бывают не только неформальными (но и опирающимися на религиозные нормы), но в рамках статьи рассматривается мнение молодых людей (многие из которых не религиозны) на этот счет и их понимание этничности. Основным фокусом статьи являются не организации, которые по-разному определяют еврейство, а молодые евреи и смыслы, которыми они наполняют эти определения, принимая при этом членов других, не-своих организаций как таких же евреев.

Таким образом, главный исследовательский вопрос этой работы звучит так: *какова роль института еврейства в формировании и поддержании коллективной идентичности еврейской молодежи Петербурга?*

⁴ Галаха — правовая система иудаизма, включающая в себя как 613 заповедей Торы, так и толкования раввинов.

Методология

Материал для этой статьи был собран в рамках студенческого исследовательского проекта «Поля сакрального и религиозного в городском пространстве», который был реализован с ноября 2024 по апрель 2025 г. в НИУ ВШЭ — Санкт-Петербург.

В качестве основного метода сбора данных использовался этнографический: включенное наблюдение, глубинные и более поверхностные полевые интервью, анализ визуальных элементов интерьера и оформления посещенных мероприятий [Atkinson и др. 2001]. Этнографический подход позволяет реконструировать идентичности, доступные информантам, но недоступные исследователю⁵ [Штырков 2022].

В ходе сбора данных мы посетили шесть мероприятий в четырех еврейских организациях. Из них две идентифицировали себя как ортодоксальные, две — как реформистские⁶. Также было проведено девять глубинных интервью: из них пять информантов были мужчинами, четыре — женщинами; пять были рекрутированы на мероприятия организации, идентифицирующей себя как реформистскую или светскую, четыре — на мероприятия организации, идентифицирующей себя как ортодоксальную или традиционную; возраст информантов варьировался от 18 до 29 лет. Темы гайда включали в себя еврейскую идентичность, принадлежность

⁵ Здесь используется подход «материальной религии» — положение о том, что религиозный опыт и связанные с ним религиозные методы в полной мере недоступны исследователю, который не может прожить тот же опыт, что и информанты; поэтому, для более точной реконструкции исследователь принимает участие в практиках совместно с информантами (включенное наблюдение) и реконструирует его опыт и идентичности основываясь на их «материальных» — наблюдаемых — проявлениях.

⁶ Различение между ортодоксальными и реформистскими организациями было сформировано на основе того, как члены организаций идентифицировали направление иудаизма, в котором эти организации работают. Ортодоксальными условно называются STARS и Молельный зал на Васильевском острове, а реформистскими — «Гилель» и «Шаарей Шалом». Ортодоксальные организации в выборке придерживаются хасидизма. «Реформистами» называли не только организации, фактически связанные с реформистским течением иудаизма, но и более светские организации, дистанцирующиеся от религии и фокусирующиеся на культурных и образовательных мероприятиях, пусть и включающих некоторые традиционные элементы (например, встречу шаббата).

к общине, ее цели и особенности, отношение к иудаизму и религии в целом, соблюдение или несоблюдение заповедей, а также темы частичного соблюдения и отношения к нему.

Институциональная общность и разобщенность: результаты

Для анализа в предложенной теоретической рамке наиболее релевантными являются «контрастные» случаи нарративов информантов о их принадлежности к еврейскому народу и восприятию собственной идентичности.

Соблюдение⁷

Соблюдение для многих молодых евреев в нашей выборке являлось важной темой. Иудаизм, как известно, насчитывает 613 заповедей, соблюдение которых является важным для религиозного и традиционного понимания еврейства. Несмотря на это, современные исследования указывают на снижение роли соблюдения заповедей иудаизма среди современных евреев и смещение фокуса на этничность [Носенко-Штейн 2010; Nosenko-Stein 2014]. Мнения по поводу соблюдения у информантов расходятся.

Так, например, в приведенной ниже цитате информантка (еврейка по матери, посещающая общину ортодоксального толка) упоминает, что соблюдение не является обязательным условием для осознания себя как еврея, а, скорее, «расширяет» еврейство и делает его «красивее»:

«Интервьюер: Как тебе вообще кажется, сближает ли тебя соблюдение с еврейством?»

Информант: Да, конечно, сближает, да. Опять же, еврейство никуда не пропадает, даже если перестать соблюдать. Это что-то, что будет всегда присутствовать в том или ином виде. Но если соблюдать, то этого станет больше, и это становится красивее» (Ж, 19).

При этом другой информант (еврей по отцу, посещающий общину реформистского толка) говорит о совершенно другой роли соблюдения заповедей в своей жизни:

⁷ Под соблюдением автор понимает соблюдение информантом религиозных заповедей и норм иудаизма, независимо от конкретного течения.

«Вот, и поэтому, да, мне кажется, что чем больше я соблюдаю, чем больше правил я знаю и придерживаюсь их, тем с более чистой совестью я любому еврею, вне зависимости от его течения, могу сказать, что я такой же еврей, как и ты» (М, 29).

Родство

Для многих постсоветских евреев принцип родства заменил принципы соблюдения и религиозности в вопросах еврейской этнической самоидентификации [Гительман, Червяков, Шапиро 2001; Nosenko-Stein 2014]. Родство остается важным принципом идентификации и классификации, но информанты интерпретируют по-разному. Одна информантка говорила о том, что еврейская кровь передается по материнской линии (ссылаясь на Галаху): *«И мне они говорили, что у меня очень мало еврейства в крови, хотя на самом деле евреем считается тот, у кого мама еврейка. А поскольку мне передалось по материнской линии, то, значит, я, собственно, тоже еврейка» (Ж, 19).*

Несмотря на это, при посещении ортодоксального хасидского шаббата в молельном зале, одна из информанток, узнав, что я еврейка по отцу, посоветовала мне поговорить с женой раввина, предполагая, что таким образом я могу «исправить» отсутствие возможности идентифицировать себя как еврейку по родству, т.е. предлагая решение через синагогу: *«Пока я сидела за ширмой со мной разговаривала женщина в возрасте. Она сказала, что обычно на службах больше молодежи и больше мужчин, чем сегодня. Она спросила меня, еврейка ли я, я ответила, что да. Дальше последовал уже привычный мне вопрос: “по матери, по отцу?”, я ответила, что по отцу, и она говорит: “Надо тебе к нам ходить, вот приходи к нам, приходи к нам в женский клуб, у нас будет в понедельник, только с раввином сначала поговори, возьми у него номер телефона его жены, рабанит (обращение к жене раввина), и позвони, поговори с ней, она тебе скажет, что делать”» (фрагмент полевого дневника, Жихаревич Т.А., Молельный зал).*

Родство, неважно насколько дальнее, действительно является важным фактором определения этничности для еврейской молодежи. Несмотря на это, некоторые информанты говорили в том числе о способах «прийти в еврейство»: например, о гиюре⁸. Среди наших информантов были те, кто прошел гиюр — двое —

⁸ Гиюр — процедура обращения нееврея в иудаизм.

и оба они были посетителями реформистской синагоги, т.е. и гиюр проходили по реформистским правилам. Информантов, прошедших гиюр в ортодоксальной традиции, у нас не было. Галахические евреи⁹ встречались нам в основном в ортодоксальных организациях, но они посещали и реформистские мероприятия. Так, например, во время параллельного наблюдения я встретила одного из наших информантов на ортодоксальном шаббате, а моя коллега увидела его же через час на реформистском. Негалахические евреи постоянно посещать ортодоксальные общины обычно не могут, так как они не считаются евреями в ортодоксальном течении иудаизма.

Семья

Носенко-Штейн в своей статье 2010 г. подчеркивает, что семья теряет свою значимость как канал передачи культурной информации о еврейских традициях, праздниках и истории [Носенко-Штейн 2010]. Информанты были различны в своем семейном бэкграунде, однако, действительно, тенденция к отсутствию семейных традиций и передачи информации, связанной с еврейством, превалировала. Некоторые информанты говорили о том, что их семья «русифицирована»: «<...> у меня семья, ну, как сказать, русифицированная, я не знаю, обрусевшая» (М, 19).

«Нет, вот, к сожалению, у меня семья вообще не соблюдающая, то есть мы не отмечали праздники, мне ничего не рассказывали. Вот, а потом, когда я уже сама стала этим интересоваться, я стала спрашивать бабушку, и она мне рассказывала что-то больше... из такой личной жизни, но это все равно... это было больше про то, как евреи жили вообще в Советском Союзе, во время Второй мировой. Вот такие личные семейные истории. А вот про праздники мне ничего не рассказывали, потому что они их не празднуют и, соответственно, не рассказывают» (Ж, 19).

Другие, наоборот, упоминали семью и отдельных членов семьи как основных «передатчиков» культурной информации и традиций: «Слушай, мне кажется, что о национальности мой папа поговорил со мной до того, как я пошел в первый класс, это до лет шести, если

⁹ Галахический еврей — еврей по правилам Галахи (основные принципы — еврей должен быть ребенком матери-еврейки и не принимать другие религии, кроме иудаизма).

честно. <...> И он такой, вот, типа, ты скоро пойдешь в школу, типа, а ты знаешь, в какой области мы живем? <...> И он такой, мы евреи. Я такой, ух ты, евреи, э типа, это кто? Он такой, ну есть русские, мы живем в России, здесь много русских, есть евреи, это мы. Мы живем в Еврейской автономной области. <...> И типа, он... сказал такую фразу, что вот типа у нас есть Израиль, куда мы должны вернуться. И еще он сказал фразу, что если мы не воссоединимся к крови, которая течет в наших венах, то мы не воссоединимся к крови, вытекающей из наших вен. <...> я очень хорошо помню, суть в том, что, как-то, вот, было вот это вот давление, как бы, <...>, что обязательно соблюдать нужно, что у нас есть своя история, что мы не должны ассимилироваться» (М, 20).

Община

В условиях современного кризиса еврейской идентичности [Носенко-Штейн 2014; Nosenko-Stein 2014] общинные центры становятся важными для передачи культурной информации, причем часто информация передается от «молодых» к «пожилым» [Носенко-Штейн 2010; Nosenko-Stein 2014]. Акцент на общинах присутствует во всех интервью так или иначе, что обусловлено процессом отбора информантов — мы находили их как раз через общинные центры. Однако когда речь заходит о важности общины для еврейской идентичности, ответы информантов немного расходятся. Среди информантов присутствовали как те, кто вырос в изначально еврейской соблюдающей (пусть и «в светском формате») семье, так и те, кто узнал о своем еврейском происхождении сравнительно недавно. Соответственно, первые воспринимают посещение общины, скорее, как «развлечение» и членство в сообществе (или «тусовке»), а вторые — как основной фасилитатор своей еврейской идентичности.

Интервьюер: Важно ли тебе посещать общину, там, СТАРС, чтобы считать себя еврейкой?

Информант: Ну, это как будто не принципиальное обязательно, но при этом это очень важно, потому что вообще, в принципе, община в иудаизме очень важна. Поэтому это очень важно. Без этого было бы очень плохо, но, как бы, с другой стороны, я бы, наверное, теоретически смогла бы без этого, но было бы намного-намного хуже. Да, поэтому лучше, да, не без этого» (Ж, 19).

Интервьюер: А как тебе кажется, важно посещать общину, чтобы считать себя евреем?

Информант: Это дело каждого. У каждого абсолютно разные вопросы самоидентификации и как-то... Уровни ее принятия и осознания себя, поэтому я не готов говорить за глобальный вопрос» (М, 23).

«Мне просто это прикольно. Если бы была классная литовская община, где мне прикольно, я бы ходила туда. Если бы у реформистов было прикольно, я бы тоже там тусила» (Ж, 23).

Культурная информация

Многие исследования, фокусирующиеся на еврейской молодежи, оправданно акцентируют внимание на получении и передаче культурной информации [Носенко-Штейн 2010; Ханин, Писаревская, Эпштейн 2013]. Этот процесс является ключевым в формировании коллективной идентичности и самоидентификации. Некоторые информанты придают большое значение знаниям о своей культуре, традициях и религии, выделяя их как основной аспект своей этнической идентичности: «Ну вот, да, короче, есть ребята, которые такие, ну, мы евреи, но мы ничего не знаем, но мы евреи больше, чем ты, еврейка. А для меня, наверное, еврейство — это вопрос того, что ты знаешь, потому что это, ну, как бы народ книги, народ учений в целом, типа, еврей — это человек, который постоянно учится, и это тоже вопрос, типа, майндсета. И меня очень сильно раздражают ребята, которые такие, мы евреи, но мы не будем учиться, потому что нахер оно нам надо, у нас так все есть. Так что, наверное, частично и с прошествием лет это воспринимается как, скорее, положительная сторона, потому что, собственно, я знаю больше, чем эти дурачки, но, наверное, в подростковом возрасте, типа лет 12–14, когда идет процесс адаптации к обществу, чувствовался момент, типа, у меня нет документов, я ничего не могу, простите» (Ж, 18).

Некоторые, наоборот, получают такие знания как раз благодаря самоидентификации, но не выделяют их в отдельный аспект своей идентичности: «И вот я нашла программы, которые проводит синагога. Узнала, что, оказывается, есть огромное количество программ вообще в Израиле. И, да, в общем, я начала себя с этим связывать, углубляться, изучать что-то и благодаря этому осознавать больше вообще себя и свои какие-то мотивы поведенческие и так далее» (Ж, 19).

«Мне кажется, что ребята, которые [недавно] узнали, что они евреи, стараются ходить в общину и соблюдать, потому что они думают, что вот, я соблюдаю, потому что я еврей. А мне это не нужно, я и есть еврейка» (Ж, 23).

«Из-за того что я выросла в неформальной еврейской среде, где информацию буквально пихают тебе в голову, я выросла человеком, который не может сам интересоваться еврейским контентом, только активно воспринимать то, что мне дают» (Ж, 23).

Находки в области членства в общине и передачи культурной информации соотносятся с другой литературой по теме [Носенко-Штейн 2010; Ханин, Писаревская, Эпштейн 2013]: среди наших информантов большинство получало культурную информацию не в семье от старших родственников, а непосредственно через еврейские организации, которые они посещают. Несмотря на это, преобладающего количества кейсов, где информация передавалась бы «от старших к младшим», обнаружено не было.

Заключение

Основной вывод, который мне хотелось бы предложить — не только общность, но и разобщенность института еврейства в неоинституциональном понимании может являться не только разобщающим, но и в некотором роде объединяющим фактором, скорее особенностью этнической группы, чем препятствием к формированию и поддержанию коллективной идентичности. В терминах Корнелла такие различия могут считаться значимым «наполнением» этнической идентичности: в разных ситуациях молодые евреи будут обращаться к разным институтам еврейства (например, к ортодоксальным правилам и конвенциям — по Галахе — или к реформистским, более размытым и основанным на личном чувстве принадлежности к этнической группе).

Придирчивый читатель может заметить, — и будет прав — что одно только наличие институциональной разобщенности не говорит о том, что она является частью коллективной идентичности еврейской молодежи. Однако, несмотря на разобщенность, молодые евреи, придерживающиеся одних критериев еврейства, как правило, признают евреев, которые придерживаются других критериев. Так, например, члены более ортодоксальных организаций не говорят о более реформистских как о «неправильных», скорее, они оценивают их в терминах «атмосферы»: *«Я разговорилась с несколькими информантами, которые сидели вместе за столиком. В процессе разговора между информантами разгорелась дискуссия на тему реформистского и ортодоксального иудаизма. <...> одна из девушек сказала, что*

уважает ценности реформизма, но ортодоксальные мероприятия кажутся ей более “атмосферными”, так, например, на шаббате в ее общине запрещено использовать телефоны, а члены общины собираются вместе в столовой при синагоге за большим столом» (фрагмент полевого дневника, Жихаревич Т.А., занятие в синагоге).

«<...> одна девушка поделилась опытом столкновения с антисемитизмом, сказав, что только в общинах чувствует себя максимально безопасно, а реформистские общины и мероприятия посещает с мужем, так как он не еврей» (фрагмент полевого дневника, Жихаревич Т.А., занятие в синагоге).

Таким образом, различные «правила» классификации «еврей — не еврей» среди еврейской молодежи Петербурга не только не мешают поддержанию коллективной идентичности, но и являются одним из образующих ее факторов. Молодые евреи знакомы с формальными и неформальными правилами, которые используются в организациях, к которым они не принадлежат, уважают их, но при этом причисляют друг друга к еврейскому народу независимо от того, делает это организация, к которой они принадлежат или нет.

Литература

Барбашин 2008 — Барбашин М. Неоинституциональная концепция этничности в контексте основных направлений современной этнологии (The New Institutional Theory of Ethnicity Among Main Ethnological Directions) // Социально-гуманитарные знания. 2008. № 12. С. 110–117.

Гительман, Червяков, Шапиро 2001 — Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В. Национальное самосознание российских евреев (статья третья) // Диаспоры. 2001. Т. 2–3.

Зеленина 2015 — Зеленина Г. Портрет на стене и шпроты на хлебе: Московские евреи между двумя «Сектами» // Государство, Религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 33 (3). С. 121–169.

Носенко-Штейн 2010 — Носенко-Штейн Е. «Невстреча» поколений? Пути формирования еврейской самоидентификации в современной России // Культура славян и культура евреев: диалог сходства различия. М., 2010. С. 207–221.

Носенко-Штейн 2014 — Носенко-Штейн Е. «Свое» и «Чужое» в современном российском городе: Еврейская сакральная география // Антропологический форум. № 23. С. 123–139.

Ханин (Зеэв), Писаревская, Эпштейн 2013 — Ханин (Зеэв) В., Писаревская Д., Эпштейн А. Еврейская молодежь в постсоветских странах. М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

Штырков 2022 — Штырков С. «Материальная религия» как метод социальной антропологии и проблема доступа исследователя к «реальному» религиозному опыту // Антропологический форум. 2022. № 55.

Atkinson 2001 — Handbook of ethnography / Atkinson P. et al., eds. SAGE Publications, 2001.

Cornell 1996 — Cornell, S. The variable ties that bind: Content and circumstance in ethnic processes // Ethn. Racial Stud. 1996. No 19 (2). P. 265–289.

Nosenko-Stein 2014 — Nosenko-Stein E. Still warm but getting colder: Changing ethnic identity of post-Soviet Jewry // Journal of Multilingual and Multicultural Development. 2014. No 35 (1). P. 27–42. <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.845196>.

Powell, DiMaggio 1991 — Powell W.W., DiMaggio P. The New institutionalism in organizational analysis. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

References

Atkinson, P. et al., eds., 2001, Handbook of ethnography. SAGE Publications.

Barbashin, M., 2008, Neoinstitutsional'naya kontseptsiya etnichnosti v kontekste osnovnykh napravlenii sovremennoy etnologii [The New Institutional Theory of Ethnicity Among Main Ethnological Directions]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniia*, No 12, 110–117.

Cornell, S., 1996, The variable ties that bind: Content and circumstance in ethnic processes. *Ethnic and Racial Studies*, No 19, 2, 265–289.

Gitelman, Ts., Chervyakov, V., and Shapiro, V., 2001, Natsional'noe samosoznanie rossiiskikh evreev (stat'ia tret'ia) [National self-awareness of Russian Jews (article three)]. *Diaspory*, Vol. 2–3.

Khanin (Ze'ev), V., Pisarevskaya, D., E'pshtejn, A., 2013, Evrejskaya molodezh' v postsovetskikh stranax. [Jewish Youth in Post-Soviet Countries]. Moscow, Institut vostokovedeniya RAN.

Nosenko-Shtein, E., 2010, “Nevstrecha” pokolenii? Puti formirovaniia evreiskoi samoidentifikatsii v sovremennoi Rossii [“Non-meeting” of generations? Paths of formation of Jewish self-identification in modern Russia]. *Kul'tura Slavian i Kul'tura Evreev Dialog Skhodstva Razlichii*, Moscow, 207–221.

Nosenko-Stein E., 2014, Still warm but getting colder: Changing ethnic identity of post-Soviet Jewry. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, No 35 (1), 27–42. URL: <https://doi.org/10.1080/01434632.2013.845196>.

Nosenko-Stein, E., 2014, “Svoe” i “Chuzhoe” v sovremennom rossijskom gorode: Evrejskaya sakral’naya geografiya. [“Ours” and “Others” in the Modern Russian City: Jewish Sacred Geography]. *Antropologicheskij Forum*, No 23, 123–139.

Powell, W.W., DiMaggio, P., 1991, *The New institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Shtyrkov, S., 2022, “Material’naya religiya” kak metod social’noi antropologii i problema dostupa issledovatelya k “real’nomu” religioznomu opytu. [“Material religion” as a method of social anthropology and the problem of access to the “real” religious experience]. *Antropologicheskij Forum*, No 55.

Zelenina, G., 2015, Portret na stene i shproty` na xlebe: Moskovskie evrei mezhdru dvumya “Sektami”. [A Portrait on the Wall and Sprats on Bread: Moscow Jews between Two “Sects”]. *Gosudarstvo, Religiya, Cerkov` v Rossii i Za Rubezhom*, No 33 (3), 121–169.

ХРОНИКА

ВТОРАЯ ВСЕРОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ГЕБРАИСТИЧЕСКАЯ СЕССИЯ»

Белкина Екатерина Максимовна

Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия

Отдел рукописей и документов, научный сотрудник

Кандидат исторических наук

191181, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

ORCID: 0000-0002-2592-8679

E-mail: belkinakat@gmail.com

Ключевые слова: гебраистика, филология, история, еврейские языки, иврит, рукопись, Библия, Израиль, архив.

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.010

Для цитирования: Белкина Е. Вторая всероссийская научная конференция «Гебраистическая сессия» (Санкт-Петербург, 12 марта 2025 г.) // Newish. Молодежный журнал по истории и культуре евреев. 2026. № 3. С. 168–175.

Статья поступила: 13.01.2026. *Принята к публикации:* 13.01.2026.

THE CHRONICLE

THE SECOND RUSSIAN CONFERENCE “HEBRAIC SESSION”

Belkina Ekaterina

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Science

St. Petersburg, Russia

Department of Manuscripts and Documents, Researcher

PhD (History)

191181, Russia, St. Petersburg, Dvortsovaya emb. 18

ORCID: 0000-0002-2592-8679

E-mail: belkinakat@gmail.com

Keywords: Hebrew studies, philology, history, Jewish languages, Hebrew, manuscript, Bible, Israel, archive

DOI: 10.62620/3034-4999.2026.3.1.010

To cite: Belkina, E. The Second Russian Conference “Hebraic Session” (St. Petersburg, March 12, 2025). *Newish. Young Scholars Journal of Jewish History and Culture*. 2026. 3. P. 168–175.

Received: 13.01.2026. *Accepted:* 13.01.2026.

12 марта 2025 г. в Институте восточных рукописей РАН состоялась Вторая всероссийская научная конференция «Гебраистическая сессия». Она была приурочена к 110-летию со дня рождения Клавдии Борисовны Старковой (1915–2000), выдающегося советского семитолога и гебраиста, сотрудника Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВ АН СССР) с 1945 по 1979 г. Конференция прошла в очном и видеоформате. Ее целью было объединить специалистов, занимающихся еврейской письменной и устной культурой, источниковедением и филологией. Были представлены доклады по классической гебраистике, еврейским рукописям и архивным материалам, по еврейской эпиграфике и историографии, а также по современным исследованиям иврита.

Клавдия Борисовна Старкова известна в первую очередь как кумрановед: в журнале «Вестник древней истории» (№ 1) за 1956 г. вышла ее первая статья по найденным в конце 1940-х гг. Свиткам Мертвого моря. Вскоре последовал ряд публикаций, благодаря которым исследования Старковой получили признание гебраистов во всем мире. В 1971 г. по этой же тематике она защитила докторскую диссертацию («Памятники кумранской литературы (К исследованию идеологии кумранской общины)»).

Однако интересы ученого не ограничивались только что обнаруженными древними свитками. Наоборот, именно Старкова занималась обработкой и систематизацией крупнейших петербургских коллекций еврейских рукописей как в ЛО ИВ АН СССР (ныне Институт восточных рукописей РАН, ИВР РАН), так и в Государственной Публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина (ныне Российская национальная библиотека, РНБ). Еще будучи в эвакуации из блокадного Ленинграда в 1944 г. в Ташкенте, она защитила кандидатскую диссертацию по теме «Ленинградские фрагменты “дивана” Йехуды Халеви» — в собраниях Фирковича ей удалось отыскать неизвестные до тех пор стихотворения этого великого еврейского поэта XII в. После войны Старкова оказалась одной из немногих в Ленинграде, кто имел классическое, фундаментальное семитологическое образование. Клавдия Борисовна посвятила всю свою дальнейшую жизнь научной, но не педагогической стезе. С ее уходом из ЛО ИВ АН СССР оборвалась линия преемственности учителей и учеников среди петербургских семитологов-гебраистов, которая началась еще с профессора Д.А. Хвольсона и академика П.К. Коковцова в конце XIX в.

Прошедшая в 2025 г. «Гebraистическая сессия» была призвана продемонстрировать, что научная стезя Старковой не оставлена и не заброшена петербургскими исследователями. Конференция прошла в два заседания: на утреннем заседании было заслушано пять докладов, на вечернем — шесть.

Конференция открылась докладом М.Е. Алексеевой (канд. филол. наук, СПбГУ) по теме «Формальные vs. когнитивно-дискурсивные характеристики референциального статуса именной группы в современном иврите». Докладчик продемонстрировал систематизацию способов маркирования различных референциальных статусов с помощью количественного и качественного анализа корпусных данных (Hebrew Web Corpus (heTenTen)). По словам М.Е. Алексеевой, маркирование конкретно-референтного статуса осуществляется, прежде всего, с помощью определенного артикля (*ha-*). Однако даже в классической работе Л. Глинерта (1989) такие маркированные группы различаются по степени идентифицируемости референта в дискурсе. Поэтому, заключила М.Е. Алексеева, в современном иврите представлена сложная система референции, для полной систематизации которой необходимо проводить дополнительные исследования на материале больших данных различных (в частности, разговорных) корпусов и отслеживать не только формальное наличие элементов, но и когнитивно-дискурсивные характеристики референтов именных групп.

Р.С. Ашкенази (независимый исследователь, СПб) представила доклад «Вклад Вильгельма Бахера в изучение еврейско-персидской литературы». Героем ее доклада стал венгерский раввин и гebraист Вильгельм (Беньямин Зеев) Бахер (1850–1913). По ее словам, среди всех трудов Бахера выделяются работы по литературе евреев Ирана и Центральной Азии. Он опубликовал около 20 статей по материалам еврейско-персидских рукописей, среди которых особняком стоят статьи, посвященные двум наиболее влиятельным еврейско-персидским поэтам, Шахину и Имрани (Эмрани), а также историческим хроникам на еврейско-персидском этнолекте авторства Бабаи бэн Лутфа и Бабаи бэн Фархада. Его работы были одними из первых по этим уникальным текстам, и, как отметил докладчик, актуальны до сих пор по своей масштабности.

Доклад А.М. Сидорова (библиотекарь РНБ) «Масора листа 64 рукописи Пятикнижия Евр. II В 17: работа второго нақдана или фраг-

мент иной рукописи?» был посвящен палеографии уникальной рукописи X в. из собрания РНБ. По мнению гебраистов, над рукописью работали два человека: братья Шломо бен Буйа'а, написавший библейский консонантный текст, и Эфраим бен Буйа'а, снабдивший рукопись масоретским аппаратом. Их имена и выполненная каждым из них работа известны из двух колофонов рукописи. Однако, по словам докладчика, на л. 64 (фрагмент Исх 9:29-10:14) масора написана, очевидно, иным почерком, отличным от почерка основного нахдана. Докладчик также отметил, что весь лист имеет незначительные отличия в обычном для рукописи использовании знака кантилляции *рафе*, нехарактерное примечание большой масоры, касающееся использования акцентных знаков, а также орнаментальный элемент, не встречавшийся в рукописи ранее.

Доклад М.С. Барановой (магистрантка 2 курса, лаборант-исследователь СПбГУ) «За страницами “Путеводителя”: актуальные проблемы интерпретации правового наследия Маймонида» был сфокусирован на релевантности поиска новых подходов к осмыслению правового наследия Моисея Маймонида. Традиционные методы, как сообщил докладчик, предлагают рассмотрение двух аспектов этого вопроса: во-первых, рационалистическое толкование еврейского закона в «Путеводителе растерянных» привлекало внимание исследователей к проблеме интеграции философии и права в контексте творчества Маймонида, а правовая литература при этом обычно рассматривалась через призму философских представлений автора; во-вторых, формальная и содержательная новизна текста «Мишне Тора» Маймонида предложила богатый материал для изучения влияния кодекса на историю еврейских религиозных практик. В своем докладе М.С. Баранова поставила вопрос к этой проблеме: представляют ли такие подходы возможность во всей полноте осмыслить вклад Маймонида в иудейскую правовую традицию? Докладчик предложила обосновать возможность рассматривать правовую литературу не только как материал, призванный отражать и иллюстрировать философские воззрения Маймонида, но и как самостоятельный источник, выражающий то, в каком контексте его автор осмысливает сущность и значение еврейского закона.

Утреннее заседание завершил доклад М.В. Фионина (канд. ист. наук, ИВР РАН) на тему «Письмо К.Б. Старковой А.П. Ковалевскому о последних днях жизни акад. И.Ю. Крачковского». Он был при-

урочен непосредственно к 110-летию со дня рождения Клавдии Борисовны Старковой и основан на материалах ее фонда в собрании Архива востоковедов ИВР РАН. Представленное и готовящееся к публикации письмо К.Б. Старковой Андрею Петровичу Ковалевскому, востоковеду-арабисту, повествует об обстоятельствах последних дней, а затем и похорон выдающегося академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Через это архивное письмо докладчик продемонстрировал отношения, существовавшие между востоковедами в послевоенном Ленинграде.

Вечернее заседание открыл доклад-презентация Н.В. Кашовской (канд. филос. наук, ГМИР) «Корпус еврейских надгробных текстов Южного Дагестана» (монография, 2025 г.). Н.В. Кашовская вспомнила, что именно К.Б. Старкова направила ее на изучение еврейской эпиграфики, и это определило большую часть ее дальнейшей научной деятельности. Новая же монография Н.В. Кашовской, посвященная текстам некрополей Южного Дагестана, вобрала в себя результаты полевой собирательской работы докладчика по исследованию надгробных текстов горско-еврейских кладбищ как исторического источника. Структура «Корпуса» развивает методологическую традицию изучения эпиграфических памятников: синхронная чертежно-графическая, топографическая и эпиграфическая фиксация отдельно взятого надгробия превращала его из обособленного объекта в комплексный научный источник по истории народа и страны, позволяя определить датировку некрополя в целом.

Тему эпиграфики продолжил доклад «Особенности эпитафий Севастопольского еврейского некрополя» К.А. Капли (студентка 3-го курса, филиал МГУ, Севастополь). Докладчик сообщил, что эпитафии севастопольского еврейского кладбища отражают духовную и материальную культуру местной еврейской общины, транслируют уникальные черты религиозного обряда ашкеназов и крымчаков. Особый интерес представляет языковое разнообразие эпитафий: в них используются билингвальные (сочетающие в себе русский и древнееврейский языки, русский и идиш) и трилингвальные тексты, надписи лишь на русском, древнееврейском языках, на идиш. Нередко традиционные формульные эпитафии этого некрополя дополняются акростихами, заимствованиями из классической русской поэзии, отдельные памятники содержат

анонимную «кладбищенскую» лирику. Докладчик привел анализ особенностей текстов более чем 550 эпитафий, собранных в ходе натурного обследования кладбища в 2020–2024 гг.

Завершил тему эпиграфики доклад Ю.В. Верхолевского (независимый исследователь, Минск) «Шрифт Раши в текстах эпитафий на еврейских кладбища на территории современной Беларуси». Докладчик обратил внимание участников конференции, что традиционно в качестве основного шрифта в текстах эпитафий на надгробиях на еврейских кладбищах Восточной Европы используется еврейское квадратное письмо в разных вариациях и стилях. Однако в 2019 г. на кладбище в г. Бешенковичи в Белоруссии было обнаружено любопытное «двухтекстовое» надгробие: часть текста была выполнена квадратным шрифтом, другая же — известным типографским «шрифтом Раши». В своем докладе Ю.В. Верхолевский сообщил обстоятельства обнаружения данного надгробия, расшифровку текста эпитафии и его особенности.

Последние три доклада заседания были посвящены различным архивным еврейским материалам. Е.С. Норкина (канд. ист. наук, СПбГУ) выступила с докладом «Д.Г. Гинцбург — покровитель еврейских студентов (на материалах фонда Д.Г. Гинцбурга Отдела рукописей РНБ)» и проанализировала письма представителей еврейской молодежи Российской империи, абитуриентов и студентов, желавших получить или закончить высшее образование, адресованные крупнейшему ученому и русско-еврейскому меценату, барону Давиду Горациевичу Гинцбургу. Основой ее доклада послужили материалы, сохранившиеся в личном фонде №183 Гинцбурга в Отделе рукописей РНБ. Представленные письма содержат сведения о проблемах, с которыми сталкивались еврейские абитуриенты и студенты в период принятия решения о поступлении и обучения в вузах столицы, об их повседневной жизни, о психологии авторов писем. Е.С. Норкина отметила, что особенности построения писем, сам их жанр, также проливают свет на образ барона Гинцбурга, сложившийся в еврейских общинах Российской империи к началу XX в.

С докладом «Палестинские цифровые архивы и смена парадигм в палестинской историографии» выступил Д.Л. Шевелев (канд. ист. наук, БГУ, Минск). Он представил обзор имеющихся в настоящее время палестинских цифровых архивов и стремился показать, что появление оцифрованных документов по палестинской исто-

рии связано со сменой исторического нарратива. По его словам, если Цифровой архив палестинских плакатов придерживается классического исторического нарратива, то большинство новых цифровых архивов привержены «народному историописанию» (Архив Накбы, Архив «Кабинет» и т.д.). В его сообщении на примере архивных коллекций были показаны смена историографических парадигм на рубеже XX–XXI вв. и политико-методологические позиции палестинских архивов. Особое внимание в обзоре уделялось наличию или отсутствию в палестинских архивных коллекциях документов на еврейских языках.

Заключительный доклад «Д-р Авраам Яхуда как один из фондообразователей Еврейского фонда ИВР РАН (по архивным материалам ИВР РАН)» представила Е.М. Белкина (канд. ист. наук, ИВР РАН). Докладчик продемонстрировал, что среди основных известных фондообразователей – купца Л.Ф. Фридланда, проф. Д.А. Хвольсона и др. – «затерялась» фигура гебраиста Авраама Яхуды, восточного еврея, ставшего одним из видных семитологов в европейских университетах. В самом начале XX в. Авраам Яхуда вел переписку с востоковедами и коллекционерами в Петербурге, о чем свидетельствуют некоторые сохранившиеся письма в различных петербургских архивах. Помимо этой личной заинтересованности в интеллектуальном общении, отметил докладчик, А. Яхуда оказался книготорговцем, который продал в Азиатский музей (ИВР РАН) несколько уникальных еврейско-персидских рукописей Средних веков. Так, если большинство поступлений в Еврейский фонд ИВР РАН связаны с приобретением целых библиотек местных коллекционеров, то рукописи А. Яхуды — одни из немногих целенаправленных закупок, проводимых под эгидой директора Азиатского музея, академика-ираниста К.Г. Залемана.

Подводя итоги конференции, участники единодушно согласились, что несмотря на потерянную после ухода К.Б. Старковой линию преемственности учителей и учеников среди петербургских гебраистов, научная мысль не угасла и, так или иначе, наследует делу этого выдающегося советского семитолога. «Гебраистическая сессия» во второй раз объединила в стенах нынешнего ИВР РАН исследователей самых разных направлений и продемонстрировала разнообразие современной гебраистики и семитологии в целом в отечественной востоковедческой науке.

Подписано в печать 07.05.2026.
Формат 140х210 мм. Печ. л. 11.
Тираж 100 экз. Заказ № 12905.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ООО «Фотоэксперт»
109316, г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42,
корп. 5, эт. 1, пом. I, ком. 6.3-23Н.