



**ВЕСТНИК
РОССИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

**СЕРИЯ:
ИСТОРИЯ РОССИИ**

Том 17, № 2 (2018)

**Научный журнал
Издается с 2002 г.**

Издание зарегистрировано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-61173 от 30.03.2015 г.

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

**RUDN JOURNAL
OF RUSSIAN HISTORY**

VOLUME 17, № 2 (2018)

Founded in 2002

Founder: Peoples' Friendship University of Russia

DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2

<http://journals.rudn.ru/russian-history>

ISSN 2312-8690 (online); 2312-8674 (print)

4 выпуска в год. Языки: русский, английский.

Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ. Публикует статьи по двум научным специальностям согласно номенклатуре ВАК РФ: 07.00.02 – Отечественная история (исторические науки) и 07.00.09 – Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки).

Включен в каталог периодических изданий Ульрих (Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>).

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ Российской научной электронной библиотеки, Electronic Journals Library Cyberleninka, Google Scholar, WorldCat, Directory of Open Access Journals (DOAJ).

Подписной индекс издания в каталоге агентства Роспечать – 18232.

Цель и задачи

Журнал «Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России» представляет собой периодическое международное рецензируемое научное издание. Тематическая направленность журнала отражена в его названии, которое предполагает публикацию материалов по истории России от древней до современной эпохи. Цель журнала – способствовать международному сотрудничеству, научному обмену и культурному диалогу исследователей разных стран. В задачи журнала входит ознакомление читателей с новейшими достижениями исторической науки, проведение дискуссий по спорным и малоизученным проблемам отечественной истории, освещение современных методологий и методов исторических исследований, разрабатываемых как в России, так и за рубежом. Подборка статей в номер определяется тематическими спецрубриками, которые формируются в соответствии с уровнем актуальности проблемы и интересом, вызываемым в международном научном сообществе. Варьирование рубрикации предоставляет возможность оперативно реагировать на различные волнующие исследователей проблемы российской истории и освещать личные, зачастую взаимоисключающие точки зрения авторитетных и молодых ученых всего мира.

Журнал строго придерживается международных стандартов публикационной этики, обозначенных в документе COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org>.

Полные сведения о журнале и его редакционной политике, требования к подготовке и публикации статей, архив (полнотекстовые выпуски с 2008 года) и дополнительная информация размещены на сайте: <http://journals.rudn.ru/russian-history>.

E-mail: rushistj@rudn.university.

ISSN 2312-8690 (online); 2312-8674 (print)

Published four times a year. Languages: Russian, English.

Indexed in Ulrich's Periodicals Directory: <http://www.ulrichsweb.com>

Aims and Scope

"RUDN Journal of Russian History" is an international peer-reviewed scientific serial. The thematic focus of the journal is reflected in its title, which involves the publication of materials on the history of Russia from the ancient to the modern era. The purpose of the journal is to promote international cooperation, scientific exchange and cultural dialogue of researchers from different countries. The journal is aimed at familiarizing readers with the latest achievements of the historical studies, conducting discussions on controversial and understudied problems of Russian history, covering modern methodologies and methods of historical researches, developed both in Russia and abroad. Topical sections are formed in accordance with the relevance of a problem and the interest caused in the international scientific community. Varying the topical sections enables reacting promptly to various problems of Russian history that are of concern to researchers and covering personal, often mutually exclusive, viewpoints of distinguished and young scientists from all over the world.

The journal is published in accordance with the policies of COPE (Committee on Publication Ethics) <http://publicationethics.org>.

Further information regarding the journal, its editorial board, requirements to articles for contributors, and the journal's archive (full-text issues since 2008) and additional information are available at <http://journals.rudn.ru/russian-history>.

E-mail: rushistj@rudn.university.

Подписано в печать 01.08.2018. Выход в свет 15.08.2018. Формат 70×100/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Times New Roman».

Усл. печ. л. 22,58. Тираж 500 экз. Заказ № 443. Цена свободная

Отпечатано в типографии ИПК РУДН: ул. Орджоникидзе, д. 3, Москва, Россия, 115419

Printed at the RUDN Publishing House: 3 Ordzhonikidze St., Moscow, Russia, 115419

+7 (495) 952-04-41; E-mail: ipk@rudn.university

© Российский университет дружбы народов, 2018

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Мосейкина Марина Николаевна, *РУДН, Россия (moseykina_mn@rudn.university)*

ЗАМЕСТИТЕЛЬ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Арсланов Рафаэль Амирович, *РУДН, Россия (arslanov_ra@rudn.university)*

ОТВЕТСТВЕННЫЙ СЕКРЕТАРЬ

Корноухова Гадила Гизатуллаевна, *РУДН, Россия (kornoukhova_gg@rudn.university)*

ЧЛЕНЫ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Бендин А.Ю., *Белорусский государственный университет, Республика Беларусь*

Бранденбергер Дэвид, *Ричмондский университет, США*

Булдаков В.П., *Центр изучения новейшей истории России и политологии
Института российской истории РАН, Москва, Россия*

Владимирски Ирена, *Академический колледж Ахва, Израиль*

Дацышен В.Г., *Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия*

Дэвид-Фокс Майкл, *Джорджтаунский университет, США*

Кемпер Микаэль, *Амстердамский университет, Голландия*

Келли Катриона, *Оксфордский университет, Великобритания*

Коэн Стивен Ф., *Принстонский университет и Нью-Йоркский университет, США*

Мартин Александр М., *Нотрдамский университет, США*

Пешков И.О., *Университет имени Адама Мицкевича в Познани, Польша*

Поршнева О.С., *Уральский федеральный университет*

имени Первого президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург, Россия

Схимпельпэнник ван дер Ойе Давид, *Брокский университет, Канада*

Хеслер Джули, *Орегонский университет, США*

Хлевнюк О.В., *Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики», Москва, Россия*

Шигабдинов Р.Н., *Институт истории Академии Наук Республики Узбекистан*

Литературный редактор К.В. Зенкин

Компьютерная верстка: Ю.А. Заикина

Адрес редакции:

Российский университет дружбы народов

ул. Орджоникидзе, д. 3, Москва, Россия, 115419

Тел.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: ipk@rudn.university

Адрес редакционной коллегии серии «История России»:

ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2, Москва, Россия, 117198

Тел.: +7 (495) 434-23-12; e-mail: rushistj@rudn.university

EDITORIAL BOARD

EDITOR-IN-CHIEF

Marina N. Moseykina, *RUDN University, Russia (moseykina_mn@rudn.university)*

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Rafael A. Arslanov, *RUDN University, Russia (arslanov_ra@rudn.university)*

EXECUTIVE SECRETARY

Gadilya G. Kornoukhova, *RUDN University, Russia (kornoukhova_gg@rudn.university)*

EDITORIAL BOARD

Alexander Y. Bendin, *Belarusian State University, Belarus*

David L. Brandenberger, *University of Richmond, USA*

Vladimir P. Buldakov, *Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*

Stephen F. Cohen, *Princeton University and New York University, USA*

Michael David-Fox, *Georgetown University, USA*

Vladimir G. Datsyshen, *Siberian Federal University, Krasnoyarsk, Russia*

Julie Hessler, *University of Oregon, USA*

Catriona Kelly, *University of Oxford, United Kingdom*

Michael Kemper, *University of Amsterdam, Netherlands*

Oleg V. Khlevniuk, *National Research University Higher School of Economics, Russian Federation*

Alexander M. Martin, *University of Notre Dame, Notre Dame, USA*

Ivan O. Peshkov, *Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland*

Olga S. Porshneva, *Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin, Ekaterinburg, Russia*

David Schimmelpenninck van der Oye, *Brock University, Canada*

Rinat N. Shigabdinov, *The Institute of History of The Academy of Sciences of The Republic of Uzbekistan*

Irena Vladimirska, *Academic College of Ahva, Israel*

Copy Editor K.V. Zenkin

Computer Design: Yu.A. Zaikina

Address of the Editorial Board:

Peoples' Friendship University of Russia

3 Ordzhonikidze St., Moscow, Russia, 115419

Ph.: +7 (495) 955-07-16; e-mail: ipk@rudn.university

Address of the Editorial Board of RUDN Journal of Russian History:

10/2 Miklukho-Makhlaya St., Moscow, Russia, 117198

Ph.: +7 (495) 434-23-12; e-mail: rushistj@rudn.university

СОДЕРЖАНИЕ

В ЭТОМ НОМЕРЕ	231
ЕВРЕИ В РОССИИ	
Меерович А., Владимирски И. В поисках самоидентичности: евреи в контексте российской культуры (на английском яз.)	234
Локшин А.Е. Высшее духовное образование в иудаизме в Российской империи: преемственность и модернизации	248
Гитлин С.И. Европейские евреи в Русском Туркестане на рубеже XIX–XX вв.	296
Стровский Д.Л., Антошин А.В. Советская алия как важнейшая тема русскоязычной периодики Израиля: на примере журналов «Время и мы» и «22»	320
ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ В РОССИИ	
Бендин А.Ю. Роль римско-католического духовенства Северо-Западного края Российской империи в польском восстании 1863 г.	357
Мишин И.О. Восприятие высшей церковной иерархией самодержца как главы Русской православной церкви в 1905–1917 гг.	388
Аксенова Г.В., Сокольников Е.В. (иеромонах Роман). Жизненный путь и особенности служения преосвященного епископа Якутского и Вилюйского Иакова (Домского)	408
Кряжева-Карцева Е.В. Деятельность российских отделений Международного Теософического Общества в эмиграции (1926–1938 гг.)	440
ДИСКУССИЯ	
Георгиева Н.Г., Черникова Т.В. Запад и Россия во второй половине XV – XVII вв.: политические формы движения навстречу (на английском яз.)	462
РЕЦЕНЗИИ	
Лачаева М.Ю. Рецензия на: Н.К. Михайловский. Человек. Мыслитель. Общественный деятель (К 175-летию со дня рождения). Сборник научных трудов / Под ред. Г.Н. Мокшина. Воронеж: Издательский дом «Воронежский государственный университет», 2017. 299 с. (на английском и русском языках)	482
НАШИ АВТОРЫ	493

CONTENTS

IN THIS ISSUE	231
JEWS IN RUSSIA	
Alla Meyerovich, Irena Vladimirsky In search of self-identity: Jews in the context of the Russian culture	234
Alexandre E. Lokshin Traditional Jewish Education in the Russian Empire: Continuity and modernization	248
Semen I. Gitlin European Jews in Russian Turkestan at the turn of the 19–20 th century	296
Dmitry L. Strovsky, Alexey V. Antoshin Soviet Aliyah as a pivotal theme of Russian-language periodicals in Israel: the case of “Vremya i Mi” and “22” journals	320
STATE AND CHURCH IN RUSSIA	
Alexandre Yu. Bendin Role of the Roman Catholic clergy of the Northwestern Krai of the Russian Empire in the 1863 polish uprising	357
Ivan O. Mishin Senior churchmen’s perception of the autocrat as the head of the Russian Orthodox Church in 1905–1917	388
Galina V. Aksenova, Evgeniy V. Sokolnikov (hieromonk Roman) Life and community ministry of Jacob (Domskey), the eminent bishop of Yakutsk and Vilyuysk	408
Elena V. Kriazheva-Kartseva Activities of the Russian branches of The international Theosophical Society in emigration (1926–1938)	440
DISCUSSION	
Natalia G. Georgieva, Tatiana V. Chernikova West and Russia in the second part of the 15 th –17 th centuries: Political Forms of Mutual Action	462
BOOK REVIEW	
Marina Yu. Lachaeva N.K. Mikhaylovsky. Man. Thinker. Public. Figure (To the 175 th anniversary). Collection of scientific papers. Voronezh: Voronezh State University Publishing house, 2017. 299 p.	482
CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE	493

**В ЭТОМ НОМЕРЕ****IN THIS ISSUE**

Одним из результатов разделов Польши в правление Екатерины II стало вхождение около трех миллионов евреев в состав Российской империи. Так начиналась история евреев в России, хотя знакомство с ними происходило намного ранее, согласно летописным данным, со средневековой эпохи. И уже тогда начинает проследиваться двойственность в отношении к «иноверцам»: с одной стороны, евреи воспринимались как знающие и полезные люди, а с другой, – как черпающие свои познания из общения с «темными силами». Наиболее показательным является образ личного врача Ивана Грозного Елисея Бомелия, впоследствии обвиненного в отравлении его жены, попытке отравления самого Ивана и его близких соратников. Врачу инкриминировалось общение с дьяволом, подтверждением чему служили свечящееся в ночное время окно его комнаты и черный кот, выходящий оттуда.

Первые попытки описать и понять принципы еврейской религии, основы существования еврейской общины были предприняты по инициативе Екатерины II. На территорию новых земель, вошедших в состав Российской империи, была послана представительная делегация во главе с Г.Р. Державиным с целью разработки практических рекомендаций, чем граждане иудейского вероисповедания могут быть полезны новому Отечеству. Вместе с тем была установлена черта постоянной еврейской оседлости, запрещающая евреям формально селиться за ее пределами. С различными изменениями и поправками она просуществовала вплоть до Октябрьской революции 1917 г.

Изучение истории евреев и еврейских общин на территории России начинается со второй половины XIX в., когда появились книги по истории еврейского народа (С.М. Дубнов, Ю.И. Гессен), журналы (Еврейская Старина, Еврейская Библиотека). Акционерное общество «Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон» в 1908–1913 гг. издает «Еврейскую Энциклопедию» в 16-ти томах, которую с полной уверенностью можно характеризовать как наиболее полное издание по дореволюционной истории, религии и культуре евреев.

В данном номере «Вестника РУДН» представлен ряд статей, посвященных различным аспектам еврейской истории, как в России, так и за ее пределами, проблемам поиска национальной самоидентификации, а также адаптации евреев в культурном пространстве русского общества.

В статье *А.Е. Локшина* (Институт востоковедения РАН) на примере еврейской ешивы г. Воложин затрагиваются вопросы инноваций и преемственности в высшем традиционном еврейском образовании. Процесс обучения в ешиве был основан, с одной стороны, на традиции изучения и анализа религиозных текстов, а с другой, – на проведении диспута по спорным теологическим вопросам, связям с окружающей объективной реальностью. При этом поощрение углубленного самообразования не отрицало и светскую нееврейскую культуру. Среди выпускников Воложинской ешивы были национальный поэт Израиля Хаим Нахман Бялик, писатель Миха Йосеф Бердичевский, Авраам Йегуда Кук, ставший первым ашкеназским раввином земли Израиля, и многие другие выдающиеся еврейские политические и религиозные деятели.

Тема образования и его связи с поиском национальной самоидентификации на примере преемственности поколений затронута в статье *А. Меерович и И. Владимирски* (Академический колледж Ахва, Израиль). Полина Венгерова в своей книге «Воспоминания бабушки», написанной и опубликованной на русском языке, характеризует первое поколение евреев как людей, помнящих и живущих в рамках еврейской традиции; второе поколение – как перешедших границу оседлости, оставшихся евреями дома, а за его пределами – жадно впитывающими русскую культуру и образование; и третье поколение, ставшее уже органической частью этой культуры (С.Я. Маршак, Л. Кассиль, А.Я. Бруштейн, М. Антокольский и др.).

Статья авторов *Д. Стровского* (Ариэльский университет, Израиль) и *А.В. Антошина* (Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина) продолжает тему преемственности поколений и адаптации к новой действительности, но уже на исторической родине, в Израиле.

Если евреи России ощущали себя представителями национального меньшинства в этой стране, то в Израиле они ощущают себя представителями русскоязычного меньшинства среди ивритоговорящего большинства. История публикации в Израиле русскоязычных журналов «Время и мы» и «22» отражает историю постепенного изменения состава русскоязычных репатриантов Израиля, рассмотренного авторами сквозь призму языкового самовыражения. Русский язык в Израиле выполняет роль своего рода средства межобщинной коммуникации евреев, приехавших в Израиль из

республик бывшего СССР. Вокруг этих журналов концентрировались еврейские репатрианты, разделявшие общие культурные и идеологические ценности страны исхода. Это первый пример исследования русскоязычной интеллектуальной прессы Израиля, что делает статью особенно интересной и актуальной.

Статья *С.И. Гитлина* (Израиль) посвящена наименее изученной странице истории европейских евреев (ашкеназов) в Средней Азии, где господствовал ислам. На богатейшем архивном материале автору удалось воссоздать картину появления и расселения европейских евреев на территории Средней Азии в период присоединения ее к России в середине XIX в., показать «срез» социальной структуры пришедших из России евреев, проследить особенности их участия в общественной, интеллектуальной, хозяйственной и культурной жизни в Русском Туркестане. Автор на широком историческом материале сумел показать, что ашкеназские евреи, возросшие на европейской почве, были с самого начала связаны с европейской культурой и европейским мировоззрением, и это наложило свой отпечаток на русское еврейство, в том числе пришедших из России в Средней Азии. Введение в научный оборот малоизвестных фактов позволило автору под новым ракурсом рассмотреть политику царской России по еврейскому вопросу в период присоединения и колонизации Средней Азии, показать ее противоречивость, раскрыть трагические страницы истории еврейского народа. В целом, проведенное исследование представляется значимым и полезным как для научной общественности, так и для широкого круга читателей, интересующихся жизнью евреев в Российской империи..

Представленная в номере тематика значительно расширяет знания об истории, культуре и быте еврейского народа как части истории России и современного государства Израиль. Опубликованные статьи содействуют не только процессу познания проживающих на территории России различных этноконфессиональных групп, но и формированию осмысленного и уважительного отношения к представителям другой культуры.

*Приглашенный редактор
рубрики «Евреи в России»
профессор, Ph.D. Ирена Владимировна*



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-234-247

IN SEARCH OF SELF-IDENTITY: JEWS IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN CULTURE

Alla Meyerovich, Irena Vladimirska

Achva Academic College
POB Shikmim, Beer Tuvia, 79800, Israel
irena@achva.ac.il

The article focuses on the formation of cultural and social self-identification of an ethnic minority within a multicultural society as well as on the establishment and functioning of a state as a conglomerate of various ethnic constituents. Nowadays this subject is vital, as many European countries have found themselves in a situation under which they have to host numerous migrants and assimilate them. It should be emphasized that minorities, their way of life, language they speak and education their children get always reflect general trends existing in the society as well as the official policy towards minorities, prejudices or lack of prejudices in the society. In this study, the authors investigate the possibility of integration and assimilation as well as the historical and social conditions necessary for assimilation in a society and for understanding its importance within a community. Integration means acceptance of a new culture, language and traditions, better understanding of a new religion and ethnic characteristics in order to be a part of a hosting society. It is the history of the Jewish community in Russia, which is analyzed in the article. Since the aim of the present study is the understanding of self-identification, i.e. personal self-perception of an individual in the society, of great value are the memoirs as sources of information and their textual analysis. The objectives of the research are to study the main aspects of social life: religion, education, language. Based on the exact results, the conclusion may be regarded as universal and generally applicable when forming ways of integration of minorities into a single public space.

Keywords: Jews of the Russian Empire, ethnic minority, multicultural state, national policy, self-identification

Introduction

This study asks to analyze various sides of life in a multicultural society, including language, history of people, religion inside and outside a community (tolerance/lack of tolerance), attitude towards strangers/newcomers, traditional education, traditional gender attitudes as factors preserving/modifying personal self-identity.

The historical background is of specific interest for this study as it helps clarify the situation. Thus, concentrating on history, religion, education and language seem absolutely logically approved within this study of Jewish self-identification in the Russian Empire.

Sources and literature on the subject are numerous and characterized by their variety, tendencies and approaches. The sources and literature could be divided into four unequal groups of different character. The first group of sources deals with various aspects of the history of the Jewish issue in Russia¹ and attempts to solve it through numerous regulations and decisions. The second group of sources represents the majority's vision of the Jews (mainly by Russian population) impression of Jews through the Russian eyes² and based mostly on personal interaction, stereotypes, religious and social comparison. The most interesting and unique group of sources is the memoirs of the Jews³ who made an

¹ I.M. Aronson, "Russian Commissions on the Jewish Question in the 1880's.," *East European Quarterly* 14, no. 1 (1980): 59–74; S.M. Dubnov, *Noveishaiia istoriia evreiskogo naroda. 1789–1881* (Moscow-Ierusalim: Mosty kul'tury, and Gershaim Publ., 2002); Yuliy I. Gessen, "Popytka emansipatsii evreev v Rossii," *Perezhitoe*, no. 1 (1909): 144–163; N.D. Gradovskii, *Otnoshenie k evreyam v devnei i sovremennoi Rusi: Motivy istoriko-natsional'nye. S tochki zreniia russko-pravoslavnoi* (St. Petersburg: [S.n.], 1891); Lev A. Kassil, *Konduit i Shvambraniia* (Moscow: Detskaiia literature Publ., 1960); Nikolay M. Karamzin, *Pis'ma russkogo puteshestvennika* (Moscow: Pravda Publ., 1980); M. Krutikov, "Pushkin v Vil'ne: Russkaiia Literatura i Evreiskaiia Intelligentsiia," in *Leo Philologiae*. (Moscow, [S.n.], 2016), 128–163; D.L. Mordovtsev, Vol. 1 of *Polnoe sobranie istoricheskikh romanov, povestei rasskazov. S kritiko-biograficheskim ocherkom* (Moscow: [S.n.], 1902); I.G. Orshanski, *Evrei v Rossii: ocherki ekonomicheskogo i obshchestvennogo byta russkikh evreev* (St. Petersburg: Print of Bakst, 1877); S.V. Pozner, *Evrei v obshchei shkole: (k istorii zakonodatel'stva i pravitel'svennoi politiki v oblasti evreiskago voprosa)* (St. Peterburg: Razum Publ., 1914); Y. Slutsky, *Ha-'Itonut ha-Yehudit-Rusit ba-me'ah ha-tesha-esreh* [Jewish Russian-language press in the 19th century](Jerusalem: Publ. of Bialik institute, 1970).

² M.M. Gel'fond, "Tvorcheskaiia istoriia avtobiograficheskoi trilogii A.Ya. Brushtein 'Doroga ukhodit vdal,'" *Novyi Filologicheskii Vestnik* 28, no. 1 (2014): 81–90; Yuliy I. Gessen, *Istoriia Evreiskogo naroda v Rossii. 2 vols.* (Leningrad, Printing house K.-O. Leningrad Gubprofso Council, 1925–1927); H. Grets, "Ot nachala Mendel'sonovskoi epohi do noveishego vremeni (1750–1848)," in *Istoriia evreev ot drevneishih vremen do nastoyashchego* (Odessa: Print Hous of Sherman, 1900); V. Karasik, *Eveiskaia pressa na russkom yazyke: bibliograficheskii spravochnik* (Moscow: N.I. Krotov Publ., 1992); M. Krutikov, "Pushkin v Vil'ne: Russkaiia Literatura i Evreiskaiia Intelligentsiia"; Yuriy M. Lotman, *Struktura khudozhestvennogo teksta. Semioticheskie issledovaniya po teorii iskusstva* (Moscow: Iskusstvo Publ., 1970); S.M. Lowenstein, "Governmental Jewish policies in early nineteenth century Germany and Russia: A comparison," *Jewish Social Studies* 46, no. 3/4 (1984): 303–320; N.G. Pomyalovskii, *Ocherki bursy* (Moscow: Prospekt Publ., 2014); S.V. Pozner, *Evrei v obshchei shkole*.

³ I.M. Aronson, "Russian Commissions on the Jewish Question in the 1880's.," S.M. Dubnov, *Kniga zhizni. Vospominaniia i razmyshleniia: materialy dlya istorii moego vremeni* (Moscow: Evreiskogo universiteta Publ., 1998; Leonid Grossman, *Ispoved' odnogo ev-*

attempt to consciously identify themselves as Russian empire subjects. These Jews shared a strong desire for integration that due to the situation in the country had lots of obstacles to overcome, the obstacles resulted just from the fact of their Jewishness. The fourth group of sources shows the search for self-identification through the dominant element of the Russian culture, the Russian language⁴. Jewish journals very quickly in addition to Yiddish and Hebrew started being published in Russian, which became their visual sign of belonging to the dominant Russian culture. Their analysis showed the stages of integration, its problems, obstacles and recommendations (both practical and theoretical).

Jewish community existence in Russian empire shares some general characteristics of minorities within multicultural societies and presents some unique features as well. The long 19th century brought considerable changes into traditional Jewish communities that began their integration into the Russian economy. Timber and grain trade, railways and banking replaced traditional and selling of alcohol. The history of minorities demonstrates two major possibilities: migration and occupation. Migration brought the Jewish people to Europe and occupation made them become citizens of Russia. Such magazines of the second half of the 19th century as “Jewish Antiquity” (In Russian: “Evreiskaiia Starina”), “Jewish library” (In Russian: “Evreiskaiia Biblioteka”), “Russian Jew” (In Russian: “Russkii Evrei”) and “Dawn” (In Russian: “Rassvet”), the activity of the “Society on spreading of Education among the Jews” (In Russian: “Obshchestvo po rasprostraneniuyu prosveshcheniia sredi evreev”) demonstrated the inner processes within the Jewish community and starting points of its in-

reiiia (Moscow-Leningrad: Svetoch Print, 1924; R.M. Kantor, “Razgrom evreiskoi intelligentsiia,” *Evreiskaia letopis*, no. 2 (1924): 87–95; J. Klier, *Russia gathers her Jews: the origins of the “Jewish question” in Russia, 1772–1825* (Northern Illinois University Press, 2011); L.O. Levanda, *Tipy i siluyety: iz vospominanii zhkol’nika kontsa 40-h godov* (St. Petersburg: Voshod Publ., 1881); Samuil Marshak, *V nachale zhizni: stranitsy vospominanii* (Moscow: Sovetskii pisatel’ Publ., 1961); M. Morgulis, “Iz moih vospominanii,” *Voskhod*, no. 2; no. 2, 1895, p. 110–116; no. 5/6, 1896, p. 177–181; no. 6/7, 1897, p. 65–84.

⁴ Josef Fraenkel, *The Jewish Press of the World* (London: Cultural Department of the World Jewish Congress, 1956); M.M. Gel’fond, “Tvorcheskaiia istoriia avtobiograficheskoi trilogii A.Ya. Brushtein ‘Doroga ukhodit vdal’”; Leonid Grossman, *Ispoved’ odnogo evreia*; Lev N. Gumilev, *Otkrytie Khazarii* (Moscow: AST Publ., 2014); S.S. Harcave, “The Jewish question in the first Russian Duma,” *Jewish Social Studies*, no. 6 (1944): 55–176; U.G. Ivask, *Evreiskaia pechat’ v Rossii. Materialy dlya istorii evreiskoi zhurnalistiki*. Issue 1 (Tallin, 1935); D.L. Mordovtsev, *Irod: istoricheskii roman* (Moscow: P.P. Soikin Publ., 1914); A. Orbach, *New Voices of Russian Jewry: a study of the Russia-Jewish press of Odessa in the era of the Great reforms, 1860–1871* (Leiden: Brill, 1980); M. Perlmann, “Notes on ‘Rassvet’ 1860–1861,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 33 (1965): 21–50; Richard Pipes, “Catherine II and the Jews: The origins of the pale of settlement,” *East European Jewish Affairs* 5, no. 2 (1975): 3–20.

volvement in Russian culture, economy and political life. Personal memoirs reflect authentic feelings and intentions, attitude to Russian language and culture, attitude to community language and culture and thus give closer view of the situation.

The aim of the study is to point out various tendencies of life in a multicultural society, including, together with the language, history of people, religion inside and outside (tolerance/lack of tolerance), attitude towards strangers/newcomers, traditional education, traditional gender relations as factors of the nation's existence. The historical background is of specific interest for this study as it helps clarify the situation. Thus, concentrating on history, religion, education and language seem absolutely logically approved within this study of Jewish self-identification in the Russian Empire.

One of the objectives of this study is not to examine linguistic determinism theories, but to apply the ideas in the studies of mentality shift in new bilinguals as representatives of minorities in a multicultural society. The fact of existence of such a phenomenon as self-identification of representatives of a specific cultural and ethnic community is relevant in today's world, in which there are practically no homogeneous (monolingual or monocultural) states and societies.

Another objective deals with religion and a majority tradition to accept/reject representatives of other confessions. Judaic religion (before the end of the 18th century) was represented in Russia by some scientists and merchants only and in those cases triggered no special interest.

Education, the factor that very often (together with family, of course) pre-determines one's self-identity (at least at the first stages of personality development) will be a matter of the analysis in this study as well and thus could be regarded as important subject for a deep and broad research.

Jews of the Russian Empire after the third partition of Poland

History of Jews of the Russian Empire began with the three partitions of Poland in 1772, 1793 and 1795. In a short period of time about three million of new citizens were incorporated into the Empire and became its new subjects. Were they so wanted there? Was this incorporation necessary for the Russian empire, were the Jewish citizens welcomed newcomers? For a long time Russia had been well-known for its ethnic and religious diversity and high degree of tolerance, but the Jewish experience was absolutely differed from other new citizens' stories. The Jewish people practically hadn't assimilated in Western European societies, and the reasons had been both social, cultural and religious,

both inside Jewish communities and outside; the tendency remained the same when they became a part of the Russian Empire population. As the new Russian subjects, Jews populated mostly rural areas and small towns, earning their living by shop keeping, peddling, artisanship and a variety of trades connected to alcoholic beverages⁵. A Jew (also known as *zhid* or *evrei*) became a kind of a legal category, but no successful attempt was made to define who objectively a Jew was, to establish exact characteristic that should necessarily be attributed to a member of the Jewish community⁶.

Jewish community existence in Russian empire shares some general characteristics of minorities within multicultural societies and presents some unique features as well. The long 19th century brought considerable changes in traditional Jewish communities that began their integration into the Russian economy. Timber and grain trade, railways and banking replaced traditional production and selling of alcohol. The history of minorities demonstrates two major possibilities: migration and occupation. Migration brought the Jewish people to Europe and occupation made them become citizens of Russia⁷.

The period when the Jews found themselves as Russian empire subjects was a period of social and economic revolutions, borders opened for a flow of peoples, and exchange of cultural concepts and ideas between West and East became a fact of national and international social life. The new generation of the Jewish people was formed, the generation that realized the possibilities of the ‘open society’ and advantages of integration. Jews as visitors had been known in Russia long before the 18th century, Judaism had had an important place as one of the religious choices of consolidation of Russian state⁸. Jews deserved the same attitude as the other foreigners who frequently visited Russia, but never became a threat or unwanted element. A new situation when a huge quantity of the Jewish people became a part of Russian empire required new official attitude and initiated new social attitude to the phenomenon as it already manifested the case of ethnic minority/majority relations. When the Jews became a mass

⁵ I.G. Orshanski, *Evrei v Rossii: ocherki ekonomicheskogo i obshchestvennogo byta russkikh evreev* (St. Petersburg: Bakst Publ., 1877), 3–8.

⁶ John Doyle Klier, *J. Russia gathers her Jews: the origins of the «Jewish question» in Russia, 1772–1825* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 2011), 505–506.

⁷ John Doyle Klier, “The Ambiguous Legal Status of Russian Jewry in the Reign of Catherine II,” *Slavic Review* 35, no. 3 (1976): 504–517.

⁸ H. Grets, *Ot nachala Mendel'sonovskoi epohi do noveishego vremeni (1750–1848)*, vol. 12, of *Istoriia evreev ot drevneishih vremen do nastoyashchego* (Odessa: Publ. of Sherman, 1900), 542–563; I.G. Orshanski, *Evrei v Rossii: ocherki ekonomicheskogo i obshchestvennogo byta russkikh evreev* (St. Petersburg: Print of Bakst, 1877), 240–241.

phenomenon and a part of everyday reality the attitude towards them changed from romanticizing them to the realistic approaches such as possible real assimilation on the one hand and – on the other hand – ridiculing them and proclaiming them as unwelcome elements that could be easily accused of all the hardships and turned to object for humiliation and extinction.

As an ethnic/cultural minority, the Jewish community had their own religion different from Russian Orthodox Christianity, its own customs and traditions⁹. Jewish self-identity had always been based on faith that let the Jewish people survive. In Russia traditionally laws were more tolerant to different religions than in many other European countries. Two main factors contributed to the situation. One of them was lack of fanatic tendencies and human attitude towards representatives of other religious confessions, including the Jewish one, on the side of the herds of the Russian Orthodox church. The other one was the policy towards keeping all the citizens inside the country rather than expelling non-Christian religions communities from it. So after the final partition of Poland in 1795, the new governor-general of Byelorussian province Zakhar Chernyshev, promised the Jews respect as official attitude to their Jewish community (*kahal*), freedom of religion (religious practices), confirmation of their existing property rights as well as confirmation a validity of their own courts and tribunals¹⁰. At the end of the 18th – the beginning of the 19th centuries, religious limitations did not exist in relation to the Jewish communities, the Jewish self-identification based on faith remained as a stabile factor.

Jewish education and views on its transformation

Education and language factors are strongly interrelated and in general reflect the social status of a minority. Alexander I tried to set up educational institutions for Jewish children, but teaching there had to be conducted in Russian. In 1802 Alexander I established a special Committee under the chairmanship of G.R. Derzhavin with a purpose to find the arrangement for the new Russian empire' subjects. Derzhavin visited the new Russian provinces and was strongly impressed by the poverty and lack of necessary human conditions, poor communications and strong influence of the Jewish community authorities in strict regulation of community life. Derzhavin suggested that the Jews be compelled to be working in honest and useful crafts and thus to undergo moral self-improve-

⁹ S.M. Dubnov, *Noveishaiia istoriia evreiskogo naroda. 1789–1881*, 146–179.

¹⁰ Ibid. P. 180–186; Nikolay M. Karamzin, *Pis'ma russkogo puteshestvennika*, 505–509.

ment similar to German Jews¹¹. His recommendation was based on a foreign experience which hardly could be applied in Russia because of the numerous peculiarities (vast territory, density and variety of population, economy, political structure, etc.). Alexander I hoped that the emancipation of Jews will accelerate the conversion of the Jews to Christianity. The work of the Committee resulted in the new Provision on Jews that defined its goal as caring about the benefits of the indigenous inhabitants of the Russian empire. With regard to education, the Provision allowed the Jews to study in all schools, to open their own schools with compulsory teaching of one of the European languages (Russian, German or Polish). The requirement of knowledge of European languages was set for all government officials. As a result of the Provision a Decree on the establishment of a number of Jewish elementary schools was issued. The Decree establishes the need for teaching in these schools only in Russian and that can explain the fact why the schools were unpopular among the Jews¹².

The notion of education includes two basic constituents: content and form of education (types of institutions, methods and disciplines) and language of education.

The Jewish community of Russia at the end of the 18th – the beginning of the 19th centuries had its own traditional educational institutions. Traditionally for centuries rabbis (community heads) had been teachers themselves or been responsible for appointment of community teachers (*melameds*) who had taught Jewish boys at schools attached to synagogues (*heder*); the tradition remained in Russia as well. The Jewish boys were taught Torah with its various interpretations, Hebrew (the sacred language of Torah and praying), reading and writing in Yiddish (everyday communication language). Two consequences of such education could not but manifest themselves: the students had strong personal Jewish self-identity and practically knew nothing about the world outside the Jewish community, doesn't matter whether it was Polish or Russian world. They could communicate with the local population in Polish or Russian only in exceptional cases, when it was business or administrative requirement. Officially established schools for Jewish children were unpopular and education in Russian was not welcomed within the Jewish community and even deserved hostility on the side of the community Rabbis.

¹¹ Richard Pipes, "Catherine II and the Jews: The origins of the pale of settlement," 4–9; A. Springer, "Gavriil Derzhavin's Jewish Reform Project of 1800," *Canadian-American Slavic Studies* 10, no. 1 (1976): 10–18.

¹² Yuliy I. Gessen, *Istoriâ Evreiskogo naroda v Rossii*, 272–311; Yuliy I. Gessen, "Popytka emansipatsii evreev v Rossii," 144–163.

Reforms in Jewish education during the reign of Nicolas I

Policy towards the Jews completely changed during the reign of Nicholas I. The regime of Nicholas I was determined to break down systematically the foundations of the Jewish community, to limit its autonomy and it pushed forward the idea of forced conversion to Russian Orthodox Christianity. The Decree of November 1843 ordered the expulsion of all Jews from their homes within fifty *versts* from the Russian western border. In 1844 another Decree officially abolished the residual of the Jewish community (*kahal*); institutions of Jewish traditional education (*heder* and *yeshiva*) became objects to state supervision. The decree of 1847 declared the foundation of a network of public schools and seminaries especially set aside for the Jews. Russian Jewry had no choice but choose a policy of passive resistance to the provisions of the Decree¹³. The only fixed and consistent aim of the government was to ensure that the Jews like all the other subjects supplied in full the fixed quota of the community obligations, i.e. to deliver both military recruits and different taxes. The Cantonist system (Jewish recruits) brought to army service approximately fifty thousand children; some of them died out of cold, thirst and neglect in vast numbers. It is rather hard not to disagree with the statement that that policy was directed not to conversion to Orthodox Christianity, but to the enlightenment of the Jewish youth. According to the idea of minister of education count S. Uvarov, state policy cared about the greater involvement of Jews in the social life of Russia. Many parents, who belonged to the Jewish community middle class, decided to send their children to new public schools and seminaries. By 1855 more than 2,500 Jewish children attended public schools and more than five hundred students were enrolled in two Rabbinical seminaries in Vilna and Zhitomir. Among the first generation of graduates were L. Levanda, L. Pinsker and N. Bakst¹⁴.

In the 1840s' little attention was paid to traditional Jewish education and the only known type of a school was chosen as a model for Jewish educational institutions: seminaries, educational institutions for Russian low class learners. Gymnasiums and Lyceums were only for the children from the high society or well-established families. Seminaries were schools for the children of the Russian clergy, usually free of charge. Orphans and children from needy families were paid minimal scholarship if they promised to accomplish the education.

¹³ S.M. Dubnov, *Noveishaiia istoriia evreiskogo naroda. 1789–1881*, 156–157; S.V. Pozner, *Evrei v obshchei shkole*, 97–122.

¹⁴ S.V. Pozner, *Evrei v obshchei shkole*, 13–34; M. Morgulis, “Iz moih vospominanii.”, no. 2, 1895, p. 110–116; no. 5/6, 1896, p. 177–181; no. 6/7, 1897, p. 65–84.

Theoretically standard seminary education presupposed six years of training, but very often the students who found difficulty to cope with final exams stayed for two years at the same grade. Seminary graduates could continue their education in theological academies, similarly Jewish seminary graduates could enter Rabbinic colleges. Christian and Jewish seminaries had many similarities not only in the form of organization and instruction, but also in problems with their students. Sometimes the process of education seemed endless, beginners and repeaters studied together at the same classroom¹⁵.

The language of education is not very important in the perspective of self-identity for the majority. Thus Russian elite in the times of Pushkin, for example, hardly or not at all spoke Russian, still their identity was not under question as it completely determined their position in the social hierarchy. The minorities in this respect could be subdivided into those that physically belong to the state by having some land as property or those who have neither property nor roots. For landless minorities, such as the Jewish minority, the choice of the language became twice as strong as a marker of one's self-identity.

Russian Jews at the end of the 19th century: the time of choices

By the turns of the 19th century, over one million Jews lived within the borders of the Russian empire. That was two and a half times as many as the number of Jews in the Austro-Hungarian empire and five times more than the Jewish population of Prussia. That huge mass of the Jewish population was concentrated on a relatively small territory known as the Pale of Settlement. In the late 19th century major changes in the social structure of the Jewish society took place.

It was the time of taking decisions: to remain inside the community, to keep it as closed as possible against the outer world (the tradition that preserved the Jews as people during the centuries of their life in Europe and thus as such extremely valuable from the point of view of preserving national identity) or to get integrated with the world outside the community. The first attitude, together with the pogroms, of course, later made the Jewish people start their mass migration from the Russian empire. The second attitude gave birth to the new, double identity. A new class, a class of educated people, the Jewish intellectuals, appeared. It was the group of people that began to publish Jewish periodicals in Russian. Alexander II, the reformer, abolished the restrictions imposed by his predecessors

¹⁵ L.O. Pasternak, *Zapisi raznyh let* (Moscow: Sovetskii khudozhnik Publ., 1975), 67–119; N.G. Pomyalovskii, *Ocherki bursy* (Moscow: Prospekt Publ., 2014), 10–49.

on the Jewish community. The Jews felt that they were capable of taking rightful place among the other ethnic and national groups of the Russian empire. They tried to break down the hostility and the prejudice that existed between the Jewish and non-Jewish societies. Russian language and use of literature and periodical press became a powerful tool in that communication between the representatives of Jewish and non-Jewish worlds¹⁶. The phenomenon of specifically Jewish media dismissed the idea of complete assimilation, although many of those periodicals were founded by their editors in the perspective of the basic idea of assimilation. Thus, the Russian-language *Voskhod*, for example, issued in Saint Petersburg in 1881–1906, had a circulation of 5,000 copies and its influence on the Jewish and non-Jewish reading public could hardly be underestimated. It should be noted that practically for all the authors of those publications, the Russian language was not the mother tongue, but nonetheless, it was chosen by the authors as the language of communication with the reader. At the same time the publications were clearly Jewish, the fact was always mentioned in the journals subtitles. The mother tongue of the authors and editors of Jewish periodicals in Russian was Yiddish. But despite the fact that in the late 19th century Russia there were several periodicals in Yiddish, those authors had chosen Russian for their creative activity. That phenomenon was quite unique in terms of identity of the Jews in Russia¹⁷.

The end of the 19th – the early 20th centuries was characterized by the mass exodus of Jewish youth from the traditional Jewish settlements (*shtetl*) of the Pale of Settlement. This process contributed to the emergence of a new class of Jewish intellectuals, but as well changed the status of the Jewish proletariat, who became integrated into the social and political life of the Russian empire. Russian authorities and personally Russian tsar Alexander III were not interested in speeding up the process of Jewish integration. Temporary Provisions of 1887 defined the percentage norm for the Jewish population that could not exceed ten percent within the total population of the Pale of Settlement, five percent beyond the Pale and three percent in both capital cities. According to the population census of 1897 imperial subjects of Jewish religion comprised 5 110548 persons or 4,03 percent of the general population. But in the Western provinces of the empire, Jews comprised 50 percent of the city dwellings of Lithuania and Byelorussia and 30 percent in Ukraine. Only 1,4 percent of them considered Russian language as native, 24,6 percent could express themselves in Russian and 97,9 percent spoke Yiddish¹⁸.

¹⁶ Samuil Marshak, *V nachale zhizni: stranitsy vospominanii*, 196–208; U.G. Ivask, *Evreiskaia pechat' v Rossii*, 4–32.

¹⁷ Y. Slutsky, *Ha- 'Itonut ha-Yehudit-Rusit ba-me'ah ha-tesha-esreh*, 120–136.

¹⁸ Yuliy I. Gessen, *Istoriâ Evreiskogo naroda v Rossii*, 21–34; B. Brutzkus, *Statistika evreiskago naseleniia: raspredelenie po territorii, demograficheskie i kul'turnye priznaki evreiskago naseleniia po dannym perepisi 1897 g.* (St. Peterburg: Sever Print Hous, 1909).

Conclusions

Thus the present article emphasizes the most important consequence of the historical situation at the end of the 19th – the early 20th centuries in relation to the Jewish minority, was the existence of three definite possibilities related to self-identity and language choice. The first possibility was complete assimilation of those people who were the children of the Jewish Russian speaking intelligentsia (doctors, lawyers, teachers, engineers, painters, musicians, etc.). The choice of partial assimilation of the Russian speaking students from orthodox Jewish families from the Pale of Settlement was the second possibility. The last choice or rather a decision to keep the tradition, was to stay within the frames of the traditional Jewish communities with a minimal contact with the surrounding population; in this case the knowledge of the Russian language as a language of communication was simply irrelevant.

The second group as the one that represents the transitional status of double self-identity is especially interesting: on the one hand, the desire to keep the Jewish roots takes place while on the other hand, the choice of a new language as a language of social communication and the tool of self-expression and creative activity could be clearly detected, the one that later allows equal with majority members possibilities to participate in the life of the whole country.

The frames of the present article are limited in space, but it presents a statement of a broader and more comprehensive research. Fate and integration, choices of the representatives of the group of people known as transition generation of Jews make it an extremely interesting subject for further academic research and analysis based on interdisciplinary approach of history and socio-linguistics.

REFERENCES

- Aronson, I.M. “Russian Commissions on the Jewish Question in the 1880’s.” *East European Quarterly* 14, no. 1 (1980): 59–74.
- Brushtein, A. *Doroga uhodit vdal’*. Moscow: Detguz Publ., 1956 (in Russian).
- Brutzkus, B. *Statistika evreiiskago naseleniia: raspredelenie po territorii, demograficheskie i kul’turnye priznaki evreiskago naseleniia po dannym perepisi 1897 g.* St. Petersburg: Sever Print Hous, 1909 (in Russian).
- Dubnov, S.M. *Kniga zhizni. Vospominaniia i razmyshleniia: materialy dlya istorii moego vremeni*. Moscow: Eveiskiy universitet Publ., 1998 (in Russian).
- *Noveishaiia istoriia evreiskogo naroda. 1789–1881*. Moscow; Ierusalim: Mosty kul’tury, and Gershaim Publ., 2002 (in Russian).
- Fraenkel, Josef. *The Jewish Press of the World*. London: Cultural Department of the World Jewish Congress, 1956.

- Gel'fond, M.M. "Tvorcheskaiia istoriia avtobiograficheskoi trilogii A.Ya. Brushtein 'Doroga ukhodit vdal'." *Novyi Filologicheskii Vestnik* 28, no. 1 (2014): 81–90 (in Russian).
- Gessen, Yuliy I. "Popytka emansipatsii evreev v Rossii." *Perezhitoe*, no. 1 (1990): 144–163 (in Russian).
- *Istoria Evreiskogo naroda v Rossii*. 2 vols. Leningrad: Printing house K.-O. Leningrad Gubprofso Council, 1925–1927 (in Russian).
- Gradovskii, N.D. *Otnoshenie k evreyam v devnei i sovremennoi Rusi: Motivy istoriko-natsional'nye. S tochki zreniia russko-pravoslavnoi*. Part 1. St. Petersburg: [S.n.], 1891 (in Russian).
- Grets, H. *Ot nachala Mendel'sonovskoi epohi do noveishego vremeni (1750–1848)*. Vol. 12 of *Istoriia evreev ot drevneishih vremen do nastoyashchego*. Odessa: Print Hous of Sherman, 1900 (in Russian).
- Grossman, Leonid. *Ispoved' odnogo evreia*. Moscow; Leningrad: Svetoch Press, 1924 (in Russian).
- Gumilev, Leonid N. *Otkrytie Khazarii*. Moscow: AST Publ., 2014 (in Russian).
- Harcave, S.S. "The Jewish question in the first Russian Duma." *Jewish Social Studies* 6 (1944): 55–176.
- Ivask, U.G. *Evreiskaia pechat' v Rossii. Materialy dlya istorii evreiskoi zhurnalistiki*. Issue 1. Tallin: [S.n.], 1935 (in Russian).
- Kantor, R.M. "Razgrom evreiskoi intelligentsia." *Evreiskaia letopis*, no. 2 (1924): 87–95 (in Russian).
- Karasik, V. *Evreiskaia pressa na russkom yazyke: bibliograficheskii spravochnik*. Moscow: N.I. Krotov Publ., 1992 (in Russian).
- Kassil, Lev A. *Konduit i Shvambriiia*. Moscow: Detskaia literature Publ., 1960 (in Russian).
- Karamzin, Nikolay M. *Pis'ma russkogo puteshestvennika*. Moscow: Pravda Publ., 1980.
- Klier, John Doyle. *Russia gathers her Jews: the origins of the "Jewish question" in Russia, 1772–1825*. Dekalb: Northern Illinois University Press, 2011.
- "The Ambiguous Legal Status of Russian Jewry in the Reign of Catherine II." *Slavic Review* 35, no. 3 (1976): 504–517.
- Krutikov, M. "Pushkin v Vil'ne: Russkaia Literatura i Evreiskaia Intelligentsiia." In *Leo Philologiae*. 128–163. Moscow: [S.n.], 2016 (in Russian).
- Levanda, L.O. *Tipy i siluyety: iz vospominanii zhkol'nika kontsa 40-h godov*. St. Petersburg: Voshod Publ., 1881 (in Russian).
- Lotman, Yuriy M. *Struktura khudozhestvennogo teksta. Semioticheskie issledovaniia po teorii iskusstva*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1970 (in Russian).
- Lowenstein, S.M. "Governmental Jewish policies in early nineteenth century Germany and Russia: A comparison." *Jewish Social Studies* 46, no. 3/4, (1984): 303–320.
- Marshak, Samuil. *V nachale zhizni: stranitsy vospominanii*. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ., 1961 (in Russian).
- Mordovtsev, D.L. *Irod: istpricheskii roman*. Moscow: P.P. Soikin Publ., 1914.
- Vol. 1 of *Polnoe sobranie istoricheskikh romanov, povestei rasskazov. S kritiko-biograficheskim ocherkom*. Moscow: [S.n.], 1902 (in Russian).
- Morgulis, M. "Iz moih vospominanii." *Voskhod*, no. 2, 1895, p. 110–116; no. 5/6, 1896, p. 177–181; no. 6/7, 1897, p. 65–84 (in Russian).

- Orbach, A. *New Voices of Russian Jewry: a study of the Russia-Jewish press of Odessa in the era of the Great reforms, 1860–1871*. Leiden: Brill, 1980.
- Orshanski, I.G. *Evrei v Rossii: ocherki ekonomicheskogo i obshchestvennogo byta russkikh evreev*. St. Petersburg: Print Hous of Bakst, 1877 (in Russian).
- Pasternak, L.O. *Zapisi raznyh let*. Moscow: Sovetskii khudozhnik Publ., 1975 (in Russian).
- Perlmann, M. “Notes on ‘Rassvet’ 1860–61.” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, no. 33 (1965): 21–50.
- Pipes, Richard. “Catherine II and the Jews: The origins of the pale of settlement.” *East European Jewish Affairs* 5, no. 2 (1975): 3–20.
- Pomyalovskii, N.G. *Ocherki bursy*. Moscow: Prospekt Publ., 2014 (in Russian).
- Pozner, S.V. *Evrei v obshchei shkole: k istorii zakonodatel'stva i pravitel'stvennoi politiki v oblasti evereiskago voprosa*. St. Peterburg: Razum Publ., 1914 (in Russian).
- Slutsky, Y. *Ha-‘Itonut ha-Yehudit-Rusit ba-me’ah ha-tesha-esreh* [Jewish Russian-language press in the 19th century]. Jerusalem: Bialik institute, 1970 (in Hebrew).
- Springer, A. “Gavriil Derzhavin’s Jewish Reform Project of 1800.” *Canadian-American Slavic Studies* 10, no. 1 (1976): 1–23.

© Alla Meyerovich, Irena Vladimirsky, 2018

Submitted: 16 December 2017

For citation: Meyerovich, Alla, and Vladimirsky, Irena. “In search of self-identity: jews in the context of the russian culture.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 234–247. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-234-247

В ПОИСКАХ САМОИДЕНТИЧНОСТИ: ЕВРЕИ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

А. Меерович, И. Владимирски

Академический колледж Ахва
79800 Израиль, г. Беэр-Тувия, Шикмим РОВ
irena@achva.ac.il

Данное исследование затрагивает вопросы формирования культурной и социальной самоидентификации национального меньшинства, существующего в рамках многонационального общества, а также формирования и функционирования государства как конгломерата разнородных национальных составляющих. Предмет настоящего исследования является актуальным в свете тех социальных процессов, с которыми сталкиваются в настоящее время страны Европы, а именно наличие в них крупных групп мигрантов и поиски путей их наилучшей ассимиляции в культурной,

политической и социальной жизни общества. Национальные меньшинства, а именно характеризующий их привычный им образ жизни, язык, на котором они говорят, и система образования, в которую вовлечены их дети, с неизбежностью отражают преобладающие общественные тенденции, наличие целенаправленной разработанной официальной политики, а также наличие или отсутствие в обществе предрассудков и стереотипов восприятия данного национального меньшинства большинством общества. Авторы рассматривают поиск возможных путей интеграции и адаптации в общество различных национальных групп, а также формирование исторических и социальных условий, необходимых для выработки механизмов их интеграции. Выбор в пользу интеграции означает выбор и принятие новой культуры, ее языкового выражения и традиций, более глубокого понимания ее религиозных и этнических составляющих, без восприятия которых невозможно стать ее частью. В качестве примера анализируется история евреев России, включая особенности их религиозной жизни, особенностей системы их образования и использования языка как средства общения внутри общины и вне ее. Мемуары, дневники и воспоминания, как текстуальное выражение самоидентификации и самовыражения, в данном контексте являются наиболее ценным пластом источников, не получивших заслуживающего им внимания в научной литературе. Анализ путей адаптации национальных меньшинств может иметь универсальный характер и быть востребованным при формировании путей интеграции различных национальных меньшинств в единое общественное пространство.

Ключевые слова: евреи Российской империи, национальные меньшинства, многонациональное государство, национальная политика, самоидентификация

© Владимирски И., Меерович А., 2018

Рукопись поступила: 16 декабря 2017 г.

Для цитирования: Владимирски И., Меерович А. В поисках самоидентичности: евреи в контексте российской культуры // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 234–247. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-234-247



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-248-295

ВЫСШЕЕ ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ИУДАИЗМЕ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И МОДЕРНИЗАЦИИ

А.Е. Локшин

Институт востоковедения РАН

107031, Россия, Москва, улица Рождественка, 12/1

ale-lokshin@yandex.ru

Данная статья посвящена высшему иудейскому духовному образованию в Российской империи XIX – начала XX в., и прежде всего самому известному иудейскому образовательному институту – Воложинской иешиве. В современной отечественной литературе статья на эту тему публикуется впервые. Источниками для данного исследования послужили: воспоминания учащихся иешив, написанные в основном на иврите, а также английском, идише, русском языках; письма руководителей этих учебных заведений; распоряжения царских властей в отношении иешив; ряд религиозных иудейских трактатов; материалы еврейской периодики; архивные документы, хранящиеся в Государственном архиве РФ и Государственном историческом архиве Литвы в г. Вильнюсе. Показано, что у истоков образовательного процесса находилось начальное еврейское образование. Созданная система вероисповедных школ позволяла детям из еврейских семей независимо от социального статуса и имущественного положения их родителей получать религиозное образование и тем самым на практике реализовать один из важнейших принципов иудаизма – обучать еврейской религиозной традиции. Автор приходит к заключению, что Воложинская иешива сыграла важную роль в развитии традиционного еврейского образования в Восточной Европе, включая Россию. Она стала образцом для создания аналогичных еврейских высших учебных заведений, занимавшихся изучением Талмуда. Ее появление стало своеобразной реакцией на вызовы времени. Принятие воложинской модели другими иешивами свидетельствовало о том, что Воложинская иешива успешно действовала в новых условиях российской действительности и отвечала потребностям определенного сегмента еврейского общества. Духовные лидеры Воложинской иешивы вошли в состав интеллектуальной элиты еврейского сообщества России и Израиля. Автору удалось показать, что обращение к современным методам обучения стало формой сохранения устоявшегося веками еврейского традиционного образования.

Ключевые слова: иудаизм в Российской империи, традиционное еврейское образование, иешивы

Введение

Система традиционного еврейского образования насчитывает уже более трех тысяч лет. Несомненно, что она сыграла важнейшую роль в сохранении еврейского народа и развитии его культуры.

Пожалуй, ни одно вероучение не придавало такого значения образованию, как иудаизм. Уже в средневековье образование воспринималось не только и не столько как средство сохранения религиозной жизни, но и как самоцель. В еврейском мире, как, впрочем, и викторианском английском обществе, в традиционной китайской культуре, классическое образование (в еврейском мире таким «классическим образованием» является именно изучение Торы и Талмуда)¹ было одним из символов принадлежности к «аристократии». У истоков образовательного процесса находилось начальное еврейское образование.

Начальная религиозная школа

Основные характеристики, присущие системе еврейского начального образования и установленные еще в раннем средневековье в Восточной Европе, сохранялись в Российской империи вплоть до Первой мировой войны. Система еврейских вероисповедных школ позволяла всем еврейским детям, прежде всего мужского пола, независимо от их социального статуса и имущественного положения их родителей, получать религиозное образование и тем самым на практике реализовать один из важнейших принципов иудаизма – обучать еврейской религиозной традиции. Начальное образование в иудаизме представлено хедером, в котором учились несколько лет еврейские мальчики, начиная с четырех-пятилетнего возраста. Девочки из состоятельных семей обучались на дому. Для многих мужчин образование продолжалось в религиозных школах при синагогах.

Хедер являлся частной школой, и его учитель – ребе или меламед – получали плату от родителей, хотя формально считалось, что обучение основам еврейской религиозной традиции должно быть мицвой – религиозным долгом, и тем самым обучение должно быть бесплатным. Вместе с тем наряду с частными были и общедоступные (бесплатные) хедеры². Когда мальчику исполнялось три года, после первой стрижки «обшерниш» он первый раз отправлялся в хедер. Нередко там в первый день ему давали вкусить меда,

¹ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century Creating a tradition of Learning. Oxford – Portland – Oregon, 2012. P. 364–366.*

² *Ibid. P. 145–166.*

либо предлагали молитвенник, несколько страниц которого были политы медом. Водя пальчиком по этим страницам и слизывая мед, ребенок с самого начала учебы символически вкушал сладость впервые встреченных им букв еврейского алфавита, которыми и написана Тора. Возможно, эта древняя традиция опиралась на Псалом 119 (104): «Как сладки моим устам Твои речения, мне они слаще меда!»³. Авраам Яков Паперна (1840–1919) – писатель, литературный критик и педагог, родившийся в местечке Копыль Минской губернии, так вспоминал о своем первом дне обучения в хедере:

«Этот весьма важный акт в жизни... был совершен с подобающим торжеством: окутанного в большой талес (молитвенную ризу), мать понесла меня на руках в сопровождении родных в хедер, где я был любезно встречен меламедом, который, погладив и приласкав меня, посадил меня за стол и тут же приступил не то к занятиям, не то к испытанию моих способностей. Раскрыв молитвенник, он показал мне первую букву алфавита – алеф, обращая мое внимание на отличительные ее признаки; потом показав мне ее в различных величинах. Предложил мне самому отыскать эту букву на другой странице среди других букв; и когда это мне удалось, раздались радостные восклицания родных, меня осыпали поцелуями. А сверху ко мне на стол дождем посыпались монеты и конфеты, причем меня уверяли, что это ангелы с неба бросают мне дары, и что дары эти постоянно будут сыпаться на меня, если я буду послушен и прилежен»⁴.

В хедере обучали Пятикнижию, с комментариями крупнейшего средневекового еврейского мыслителя Раши к большинству книг, особенно к Торе. В хедере учащиеся занимались углубленным изучением Талмуда и знакомились со многими народными сказаниями, легендами, национальными обычаями. При этом светские учебные дисциплины в хедере не изучались. Качество преподавания и атмосфера в самом хедере прежде всего определялась личностью его учителя – меламеда, его знаниями, характером, отношением к учащимся. При этом мелаеды не имели никакой педагогической подготовки, и процесс преподавания находился под контролем общины.

В субботу – Шаббат – мелаеды обязаны были обходить дома всех своих учеников и проверять усвоенный материал за неделю в присутствии родителей. Поэтому накануне в четверг весь пройденный материал особенно тщательно повторялся и уточнялся. У учителя могли быть специальные помощники (белферзс, ед. число белфер, или бехелфер). Основная обязанность бехельферов состояла в организации сбора учащихся утром и доставке их родителям домой вечером.

³ Книга Теилим. Псалмы царя Давида. М., 2008. С. 243.

⁴ *Паперна А.И.* «Из николаевской эпохи». Пережитое. Т. 2–3. СПб., 1910–1911. С. 42.

Нагрузка на учителя была очень значительной. Абсолютное большинство еврейских мальчиков прошло через обучение в хедере. Тем самым, в отличие от окружающего христианского населения, еврейские мужчины и нередко и женщины знали идиш и древнееврейский язык.

В традиционном хедере практиковались телесные наказания для нерадивых и неуспевающих учеников. Существовал специальный кнут канчик. В публицистике еврейских просветителей хедер не был забыт. Осип Рабинович (1817–1869) – создатель первого еврейского периодического издания на русском языке «Рассвет», первый русско-еврейский писатель, саркастически спрашивал: «Кто из нас не знает меламеда и его грозной плетки или линейки, перед которой дрожит маленький подвластный ему мир, состоящий из шести, восьми и десяти учеников? Кто не знает хедера (школы), состоящей из двух комнат, из которых передняя служит кухнею и спальнею для благословенной семьи учителя, а вторая святилищем науки, которая почерпается (так в тексте – *А.Л.*) из изорванных книг, разбросанных в беспорядке на длинном неокрашенном столе? Кто без внутреннего трепета не входил в эту комнату, в которой маленькие ученики горланют, без милосердия? Кто не удивлялся, отчего сам меламед не оглохнет от этого страшного крика...? Кто не задавал себе вопроса, смеется ли когда-нибудь этот меламед, вечно грозный, вечно задумчивый, восседающий без верхнего платья у стола... и устремив блуждающий мрачный взор на своих учеников, с явным намерением придрасться к чему-нибудь, чтобы иметь повод поработать плеткой или разразиться бранью, на которую так богато его учительское сердце? Но нет правил без исключения. Бывают и иногда меламены добрые и снисходительные...»⁵.

Нравы, бытовавшие в хедере, как и колоритный портрет меламеда, нашли отражение в художественной литературе, в частности, в произведениях классика еврейской литературы Шолом-Алейхема:

«Мазепа – так прозвали мы своего учителя. Настоящее-то его имя Борух-Мойше. Но так как он переехал в наш город недавно из Мазеповки, то в городе ему дали кличку Мазеповский, а мы школьники, переделали ее в Мазепу. Впрочем, когда школьники наградят учителя прозвищем, то оно, уж верно, заслужено. Позвольте его вам представить.

Маленький, сухонький, невзрачный. Огрызок какой-то. Ни следа бороды, ни усов, ни бровей. Не потому, что он, упаси Б-г, бреется, а просто так – не растут, да и все... Зато уж губы у него и но и нос! Кулич, рог, труба, а не нос! И глотка у него – колокол, львиный рык. Откуда у этого огрызка такая могучая глотка? И где только силы берутся? Как защемит тебе руку своими тонкими

⁵ Рабинович О. Сочинения О.А. Рабиновича. Т. 3. Одесса, 1888. С. 420.

холодными пальцами – свету божие его невзвидишь! А как угостит по щеке – целую неделю, помнишь будешь! Разговор с учениками у него короткий! По малейшему поводу – прав ты, не прав – у него один суд: ложись!»⁶

А. Паперна вспоминал, что ему при помощи родителей в своем местечке пришлось сменить несколько меламедов, прежде чем он стал учиться у ребе Иче.

«Он серьезно и с любовью относился к своей обязанности, хорошо знал преподаваемые предметы и умело их объяснял. Между нами завязались самые лучшие отношения. Хедер стал для меня приятнейшим местом, а учитель любимым другом. Трудность умственной работы в течение десяти часов в день облегчалась разнообразием занятий; кроме того, замечая во мне утомление, он закрывал книгу, пускался в шутки, рассказывал анекдоты...

В то же время я был ознакомлен с основными правилами грамматики и орфографии еврейского языка. Но важнее приобретенных познаний было для будущего уклада моей внутренней жизни проникновение поэтическим чувством, возвышенными идеалами пророков и псалмопевцев.

Да забудется десница моя, если забуду тебя, дорогой учитель! Ты первым заронил в сердце мое семена доброты и красоты, положил прочное основание моему образованию, тесно сблизил меня с Библиею, которая с тех пор стала моим лучшим, неотлучным другом. Да будет благословенна память твоя!»⁷

Проследим дальнейший хедерный путь Паперны, ибо он был достаточно типичным для мальчиков из семей относительно состоятельных родителей середины XIX в., уже небезразличным к идеям Гаскалы. Следующим меламедом мальчика стал его дядя реб Лейзерке, в хедере которого Авраам приступил к изучению Талмуда.

«Ребе Лейзерке сознавал святость и ответственность своего дела и добросовестно исполнял его: работа в хедере с девяти утра до девяти вечера (с незначительными перерывами на обед и на вечернюю молитву). Строгий к самому себе, ребе Лейзерке был строг и к нам... Он знал себе цену, держался с достоинством и требовал от нас абсолютного уважения, послушания и внимания. Дисциплину он, впрочем, поддерживал не побоями, а важностью своей особы и суровым взглядом. Он не делал поблажек, уступок; установленные им порядки и правила были незыблемы.

Объяснял он предмет хорошо, старательно снисходя к детскому уму; зато уж требовал толковых ответов и в случае незнания учеником урока сердился, ругался...»⁸

⁶ *Шолом-Алейхем*. Собрание сочинений в шести томах. Т. 3. М., 1972. С. 476.

⁷ *Паперна А.И.* «Из николаевской эпохи»... С. 42.

⁸ Там же.

За год учебы в хедере рабби Лейзерке мальчик настолько освоился с языком и текстами Талмуда, что мог перейти уже в высший хедер рабби Шеэля. Шеэль по виду и характеру был совершенною противоположностью важному, мрачному и вспыльчивому рабби Лейзерке. Он был скромный, благодушный, терпеливый и невзрачный молодой человек... Он был того мнения, что только то знание прочно, которое приобретено собственным трудом. Учитель, на его взгляд, нужен был разве только в древности, когда еще не было книги; в наше же время при существовании книги учитель – роскошь. Во всяком случае, роль последнего должна ограничиваться только общим руководством. «Согласно такому взгляду на учение... мы должны были сообща с помощью комментария Раши сами разбираться в заданном уроке... При совместном приготовлении урока нам часто встречались затруднения, между нами завязывались споры относительно понимания смысла того или другого предложения... Шеэль... долго не вмешивался в наши споры... но когда это нам не удавалось, он брошенным как бы невзначай словом наводил нас на настоящий смысл... Учитель этот был скорее похож на старшего со-товарища, а преподавание – на товарищескую беседу... И взвешивая каждое слово, вдумываясь в каждое предложение, он вместе с нами разбирал их спокойно, доискивался до их сущности, устанавливал принципиальные различия высказанных мнений... пока данная тема не становилась для нас вполне ясной, всесторонне разработанную и исчерпанную до дна»⁹.

Оплата за обучение, благодаря ухищрениям галахических авторитетов, подчас интерпретировалась, например, как плата за время, которое мог использовать меламед, занимаясь каким-либо иным, знакомым ему ремеслом. Так, рабби Шеэль, кроме своих талмудических познаний, с которыми были знакомы и немалое число мужского населения, был единственным часовых дел мастером. «Я не получаю платы за учение», – утверждал он. «Разве родители наши вам не платят?», – спрашивал кто-либо из учеников. «Платят, но не за учение, а за употребляемое мною на него время. За учение нельзя брать плату. Бог дал нам Тору даром, и мы должны ее даром же давать другим. Временем же своим я сам распоряжаюсь: оно принадлежит мне, моей жене и детям, которых я обязан кормить. И, вот время, употребляемое мною на занятия... я продаю и получаю от родителей Ваших столько, сколько я бы зарабатывал, занимаясь за это время своим ремеслом».

Точно так же поступал иерусалимский судья Карно. Он был по профессии дровосеком. В те дни, когда он председательствовал в суде, он по разбору каждого дела высчитывал, сколько он заработал в потраченное в суде время рубкою дров, и требовал, чтобы столько же, не больше,

⁹ *Паперна А.И.* «Из николаевской эпохи»... С. 42.

ему было уплачено. Карно брал также плату за время, а не завершение дел, ибо это – так же священнодействие, за которое денег нельзя брать¹⁰.

У воспитанников хедера были свои празднества и торжества. Вплоть до 1840-х годов хедер являлся единственной школой для еврейского населения. Опасаясь обращения своих детей в христианство и не считая возможным отступление, отказ от субботнего отдыха, как и от других традиционных обязанностей, еврейские родители не отдавали своих детей в русские учебные заведения¹¹.

Обращаясь к мемуарной и беллетристической литературе, описывающей традиционные еврейские институты, такие как хедер, иешиву, кагал, нельзя не учитывать тот факт, что все эти сочинения вышли из-под пера авторов, в абсолютном большинстве исповедовавших маскильские взгляды.

Сам духовный наставник российской Гаскалы – Ицхак Бер Левинзон – в своем программном сочинении «Теуда бе-Израэль», вышедшем еще в 1828 г., решительно осуждал традиционные хедеры. Он называл их не иначе, как «хадрей мевет» – «комнаты смерти», за то, что их программа ограничивалась изучением традиционных предметов, а также за отсутствие какой-либо системы в обучении детей и применении телесных наказаний¹².

С восторгом занималась бичеванием хедера просветительская литература. Эта особенность характерна и для классиков еврейской литературы, например, Рабиновича и Абрамовича (известных по своим литературным псевдонимам как Шолом-Алейхем и Менделе Мойхер-Сфорим), и писателей более позднего поколения.

Если попытаться представить некий обобщенный образ меламеда, характерный для всего периода, и особенно для второй половины XIX в., то, как правило, это был пожилой человек, имевший домашнее образование или учившийся в иешиве. Немало меламедов, прежде чем обратиться к обучению детей, работали (а иногда и совмещали профессию учителя) с занятием торговлей, занятием разнообразными ремеслами, были маклерами, извозчиками, синагогальными служками, отставными солдатами. Другими словами, нередко меламедами оказывались люди, не нашедшие себя на других жизненных поприщах. Тем более что к концу XIX столетия в черте оседлости в результате обнищания значительной части еврейского населения подчас до одной трети всех жителей штетлов – местечек оказы-

¹⁰ Паперна А.И. «Из николаевской эпохи»... С. 69.

¹¹ Леванда Л. «Горячее время. Роман из последнего польского восстания». Т. 3. СПб., 1871–73. С. 173.

¹² Левинзон И. Теуда бе-Израэль. Иерусалим, 1945. С. 28 (на иврите).

вались так называемые «люфтменчен» – «людьми воздуха» – лицами без определенных занятий, готовых взяться за любую работу.

Тем не менее, представление о еврейском учительстве в начальной вероисповедной народной школе как о вынужденном, обусловленном социально-экономическими условиями профессионального занятия, как о последнем ястре спасения на жизненном поприще, будет явно упрощенным и в целом неверным. Около половины меламедов работали на этом поприще всю жизнь.

Между тем с конца 1840-х годов по инициативе Министерства народного просвещения появляются еврейские казенные училища, которые должны были заменить традиционную еврейскую школу, которая, по мнению властей, являлась рассадником еврейского религиозного фанатизма. Было решено постепенно преобразовать хедеры, изменив учебную программу и методику преподавания. Библия должна быть изучаться по изданиям Министерства народного просвещения с переводом на немецкий язык, а Талмуд по отдельным фрагментам. Власти стремились приблизить хедер к установившимся порядкам в русской школе. Предложена была и система мероприятий по замене меламедов сторонниками еврейского Просвещения, взяв за образец начала религиозной реформы иудаизма, опыт Германии. Эти идеи легли в основание обнародованного 23 июля 1844 г. «Положения о частных учебных заведениях и домашних учителях». По новым правилам, важнейшим нововведением должно было стать введение преподавания русского языка в старших хедерах, а также разделение детей по возрасту на классы с отдельным помещением и своим учителем. Достаточная легкость получения дозволений на преподавание способствовала тому, что большинство народных еврейских школ и их учителей заявила о себе. В результате комиссиями было зафиксировано немногим меньше 5600 хедеров, почти 11 тыс. меламедов и более 69 тыс. учащихся¹³. После введения обязательного знания меламедами русского и немецкого языков большинство из них не смогло сдать экзамены.

В результате большинство хедеров, по сути, перешло на нелегальное положение. К 1855 г. число хедеров, которые обращались за получением свидетельств на разрешение своей деятельности, уменьшилось более чем в три раза¹⁴. В результате попытка реформы закончилась в ту пору провалом. Русский язык введен не был, намеченные властями изменения хедеров так и не коснулись.

¹³ Подсчитано по: *Вольтке Г.* Еврейская энциклопедия. Т. 15, СПб., 1991, Стлб. 592.

¹⁴ *Вольтке Г.* Еврейская энциклопедия... Стлб. 591.

После неудачных реформ был обнародован новый закон, который окончательно признал существование прежних меламедов и, по сути, традиционных хедеров. Так бесславно завершилась пятидесятилетняя борьба властей с традиционной еврейской народной школой, которая к концу XIX в. превратилась в явно архаичный институт.

По разъяснению Министерства народного просвещения от 3 апреля 1892 г., взыскание с меламедов за несанкционированное обучение могло применяться лишь в случае, если помимо традиционных предметов в хедере они преподавали и общеобразовательные предметы без надлежащего на то свидетельства. Показательно, что преподавание в хедере русского языка и общих предметов вообще не допускалось. Однако для губерний Царства Польского еще в 1888 г. были изданы особые правила. Их главное отличие от правил, распространявшихся на хедеры в Северо-Западном и Юго-Западном крае, состояло в том, что преподавание русского языка в «русской» Польше являлось обязательным. От меламедов в этих губерниях требовалось, чтобы они поощряли своих учеников к употреблению в общении между собой и учителем русского языка. Этими действиями для укрепления своих позиций русское правительство стремилось русифицировать еврейское население края. Ежегодно учащиеся хедеров должны были подвергаться испытаниям на знание русского языка. С изданием закона 1893 г., устранившего непосильные требования для меламедов, число легальных хедеров значительно возросло.

Первое статистическое обследование хедеров в Российской империи 1894 г. выявило 13683 хедера, 14740 меламедов, 201964 учащихся (из них 10459 девочек). Значительная часть начальных вероисповедных школ располагалась в Северо-Западном и Юго-Западном краях, а также в Царстве Польском. Меньшее число хедеров было в Южном крае, что можно объяснить большей аккультурацией еврейского населения и стремлением учиться скорее в общей начальной школе, чем еврейской.

Автор статьи о хедерах и меламедах Г. Вольтке, написанной в 1913 г., отмечал, что «в виду крайней бедности многих меламедов, затрудняющихся взносом 3 руб. за свидетельство, и в настоящее время имеется немало хедеров, нигде не записанных»¹⁵. Если принять во внимание и число не заявивших о себе хедеров, то очевидно, как отмечал указанный выше автор, «численность учащихся во всех традиционных начальных школах достигла 343 тыс. человек»¹⁶.

¹⁵ *Вольтке Г.* Еврейская энциклопедия... Стлб. 592.

¹⁶ Там же.

Привлекательность хедера для различных социальных слоев еврейского общества была связана с экономическими условиями развития региона и степенью аккультурации еврейского населения. Методика преподавания в хедерах не менялась столетиями. Господствовало механическое зазубривание текстов Торы, книг Пророков и Талмуда, очень часто без понимания смысла. Языком преподавания являлся идиш.

В 1890-х гг. поборники еврейского образования на основе идеологии палестинофильства и позже сионизма в значительной степени успешно реализовали проект реформирования хедера. Хедеры размещались в новых специально построенных с этой целью просторных помещениях, приглашались получившие профессиональное образование учителя. Несколько традиционных хедеров объединялись в один для обучения по возрастным группам. На смену механическому запоминанию древнееврейских слов пришло изучение грамматики древнееврейского языка, истории еврейского народа, географии Палестины. Так возник образцовый хедер – *хедер-метуккан* (исправленный хедер – на иврите).

С 1902 г. организацией и субсидированием подобных хедеров занялось «Общество просвещения евреев» в России. В большинстве таких хедеров стали преподавать русский язык и другие общеобразовательные предметы. Обучение мальчиков и девочек часто проводилось совместно. Были введены и летние каникулы, ежегодные экзамены.

В ряде мест реформированные хедеры получили поддержку и среды меламедов. Часть из них объединялась в товарищества, члены которых распределяли между собой преподавание традиционных предметов, таким образом, чтобы каждый ученик мог ежегодно переходить от одного меламеда к другому.

Вслед за обучением в хедере к изучению Талмуда, то есть к высшему традиционному образованию, которое можно было получить в иешивах, обращались в основном юноши и женатые мужчины из состоятельных семей.

Иешивы

Само слово «*иешива*» переводится с иврита как «сидение», «заседание». *Иешива*, со времен Вавилона, где в первых веках н. э. и появились иешивы, и по сей день представляет собой учебное заведение, где еврейские юноши и мужчины углубленно изучают под руководством раввинов-учителей Талмуд. Образ мудреца-ученого, играющего ведущую роль в жизни еврейской общины, идеал изучения Торы и Талмуда как высшей ценности

и благоговейное отношение к учению и книге наложили неизгладимый отпечаток на еврейское сообщество.

Возникшие в XIX в. «литовские иешивы» не укладываются в границы Литвы ни во времена независимого государства в период между Первой и Второй мировыми войнами, ни современного Литовского государства.

Еврейская география принадлежит к такому разделу историографии, как «историческая география». И это понятие используется для того, чтобы представить Литву в границах Великого княжества Литовского, когда было основано Польско-Литовское государство в 1569 г. Эта территория позднее вошла как часть в соседние балтийские государства, а также Польшу и Беларусь.

Начало истории «современных» *иешив* в Восточной Европе можно отнести скорее к 1802 г., подобная иешива была основана в Воложине, вошедшая в историю как «эм ха ешивот» – «матерь иешив»¹⁷. В связи с тем, что «литовские» иешивы создали новую модель изучения Торы, они вряд ли могут рассматриваться как продолжение или развитие польских иешив в Средние века и в начале Нового времени. Известные иешивы Польши были уничтожены при массовых еврейских убийствах во времена восстания Хмельницкого в 1648–1649 гг.

В целом, как отмечает Ш. Штампфер, причины упадка иешив той эпохи еще не изучены достаточно¹⁸. Тем не менее, известно, что на их место пришли небольшие иешивы батей мидраш и клоизим. Таким образом, у основателей новых иешив в Литве не было конкретных образцов, на которые можно было опереться. Все иешивы, которые рассматриваются в данном исследовании, ориентировались на достаточно образованных учащихся, которые были в состоянии заниматься изучением Талмуда и делать свои комментарии к нему. Эти иешивы привлекали к себе слушателей из самых разных мест, что также значительно отличало их от небольших и местных иешив, в которых обучались учащиеся в то время.

Конечно, в целом ряде отношений «литовские» иешивы были похожи на средневековые польские иешивы. Но в одном важнейшем отношении они решительно отличались: их полная, организационная и иногда даже физическая отдаленность от местной еврейской общины. В прошлом иешивы являлись общинными институтами, но новый тип учебных заведений был независим от общины. Они не располагались в общине, нередко имели собственное строение, не получали финансовой поддержки со стороны местной общины и собирали средства на свою деятельность разъездными представителями. Некоторые из наиболее важных «литовских» общин

¹⁷ *Stampfer Sh.* Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 28.

¹⁸ *Ibid.* P. 2.

находились в маленьких городках, а рош иешива – глава этого учебного заведения – не приглашался общиной и обычно руководил этим учебным заведением совершенно самостоятельно.

Во многих обществах институты высшего образования служили воротами социальной мобильности. В теории это относится и к «литовским» иешивам, но в действительности в очень ограниченной мере. Подобная мобильность была возможна для молодых людей из известных и состоятельных семей, которые имели куда больше возможностей для того, чтобы войти в круг учащихся. И это социальное разделение переходило, таким образом, от одного поколения к другому. Если неимущему учащемуся удавалось все-таки достичь высокого уровня образования, для него было крайне непросто продолжать изучение Торы, ибо он должен был помогать своей семье. Нет никаких свидетельств того, что бы подобная ситуация каким бы то образом поддерживалась раввинами или главами *иешив*, и чтобы они обсуждали, как помочь бедным учащимся стать учеными. Однако в реальной жизни действовала именно эта система.

Прежде чем возникли и получили развитие «литовские» *иешивы*, учеба в *бейт-мидраш* и существовавшая при нем община являлась самым важным, если не единственным местом для более углубленного изучения Торы. И как следствие, *бейт-мидраш* не мог не иметь значительного влияния на характер будущих *иешив*. Большинство из тех, кто учился в *бейт-мидраш*, были *балебатим* – простыми членами общины. Они учились главным образом сами в основном до или после работы, а большинство учащихся посещали уроки, дававшиеся раввинами по случаю.

В *бейт-мидраше* не было формального расписания занятий, вступительных экзаменов, и вообще каких-либо экзаменов. *Шиур* (то есть лекция), читаемая раввином, являлась основной чертой образования. Когда учащийся сталкивался с какими-либо трудностями при изучении того или иного листа из Талмуда, он обращался к другому учащемуся. Таким способом поддерживались неформальные связи. Репутация *ламдана*, то есть серьезного ученого, или даже более того, *илуя* – необыкновенно одаренного человека – обеспечивало постоянные приглашения молодого человека на обеды в дома членов местной общины и в дальнейшем играли свою роль в сватовстве с дочерью состоятельного человека. Этот факт также являлся важным стимулом, который влиял на усилия учащихся в учебе. Учеба в *бейт-мидраше* не преследовала цели обрести квалификацию раввина.

Благодаря тому, что изучение Торы рассматривалось как высшая ценность в еврейском обществе, общепринятым было мнение, что выдающиеся качества, достигнутые при ее изучении, не могут не быть вознагражде-

ны. Тем не менее, распад традиционных социальных моделей в Восточной Европе во второй половине XIX в., принятый современными исследователями как неоспоримый исторический факт, все-таки еще не изучен в достаточной мере, а именно по своей хронологической последовательности, протяженности и географической распространенности. Традиция самостоятельной учебы молодыми людьми в *батей-мидраш* почти полностью исчезла в *не хасидских* частях Восточной Европы к концу XIX в.

Традиционная учеба начала терять свое значение среди многих групп еврейского общества, особенно в состоятельных слоях. Эти ценностные изменения происходили накануне глубоких изменений социальных и культурных процессов, и их влияние на *батей-мидраш* было особенно значительным. Если состоятельные мужчины предпочитали отдавать своих дочерей за студентов университетов, а не знатоков традиции, или если подающий надежды учащийся иешивы решил учиться в гимназии, это оказывалось достаточным, чтобы разрушить веру других юношей в ценность изучения Торы. Данный процесс приводил нередко закрытию многих *батей-мидраш*. Однако показательно, что во второй половине XIX в., когда *батей мидраш* стали исчезать, начало расти число других *иешив*, которые были основаны в Радуне, Тельшах, Слободке, Новогрудке, Слуцке, Поневеже, Лиде и других местах. Этот быстрый рост *иешив* был напрямую связан с исчезновением системы батей мидраш¹⁹.

Основание Воложинской иешивы явилось предвестником этого процесса. В самом традиционном еврейском обществе имелось несколько различных объяснений причин кризиса. Предлагались различные решения возникших проблем. Существовало несколько таких подходов.

Реформа в методах обучения. Этот подход касался вопроса о том, как изучать Тору. Однако многие сторонники еврейского Просвещения (маскилы) предлагали вообще отказаться от изучения Талмуда. В отличие от них поборники необходимости изучения Талмуда (собственно это и было основным занятием иешевебохеров) заявляли о необходимости обратиться к более ранней методике изучения Талмуда.

Другой подход ориентировался на изучение мусара, движения, которое ставило своей целью строго нравственное религиозное воспитание личности. Сторонники этих идей ничего плохого не видели в процессах модернизации общества. Нет ничего порочного в том, что его носители обвиняли руководителей еврейской общины, не сумевших обучить молодежь еврейским ценностям путем обращения к изучению иудейской этики – мусара. Свою программу они стремились реализовать в учебном плане в иешиве в Слободке.

¹⁹ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century...* P. 6.

Еще один подход состоял в реформе процесса организации образования. Странники этого подхода ничего плохого не видели в модернизации общества, в обращении к современным методам преподавания, а именно разделении учащихся по классам, формальной процедуре приема студентов и тому подобным нововведениям. Такую точку зрения, например, отстаивал глава иешивы в Тельшах рабби Элиезер Гордон.

Наконец, еще одно предложение опиралось на реформу в учебных планах. Его сторонники считали, что радикальные изменения, происшедшие в еврейской жизни в России, требовали определенного уровня светских знаний. В этой связи они не отказывались от идеи объединения светского обучения с изучением Торы в учебных планах *иешив*. Считалось, что это позволит их выпускникам сочетать светские и традиционные знания. В результате правительство будет именно этих выпускников иешив, а не *маскилов*, назначать на должности казенных раввинов (утверждаемых властями Российской империи выборных лиц, которые вели регистрацию рождений, браков, смертей внутри самой общины).

Раввинскому руководству предлагалось сочетать традиционный иудаизм с современными знаниями. Именно на этих позициях стоял рабби Ицхак Яков Рейнес, что и было реализовано в программе иешивы в Лиде²⁰. Обращение к иешивам Воложина, Тельшай и Слободки не является случайным, поскольку на их примере можно рассматривать реакцию внутри еврейской общины на процессы модернизации, происшедшие в Российской империи.

Так, Воложинская иешива являлась прототипом для возникших позже других «литовских» иешив и местом рождения многих характерных черт, присущих еврейскому традиционному образованию. Неслучайно, благодаря своим структурным нововведениям, она была «матерью иешив» и во многих отношениях служила моделью возникших позже других традиционных еврейских институтов.

Иешива в Слободке первой ввела изучение мусара, и в этом отношении служила также образцом для других иешив, интересовавшихся этим направлением в иудаизме. Тельшайская иешива являет собой пример третьего подхода, изложенного выше, который затем был принят повсеместно. Наконец, четвертый подход (интеграция в учебный процесс светских предметов) был введен рабби Рейнсом в Лидской иешиве и имел лишь некоторое влияние на другие иешивы, что можно объяснить тем, что данное учебное заведение просуществовало недолго. Тем не менее, значение этой иешивы нельзя недооценивать. Если бы не катастрофа европейского еврей-

²⁰ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century...* P. 8–10.

ства, Лида могла бы стать «наиболее влиятельной среди других подобного рода учебных заведений»²¹.

Дольше всех (до начала Второй мировой войны) просуществовала Воложинская иешива, которая была первой современной иешивой, и большинство ее черт были восприняты позднейшими иешивами.

Реб Хаим Воложинский

Воложин – небольшой городок в современной Беларуси, мало чем отличающийся от других подобных ему населенных пунктов. Но в XIX в. он был притягательным местом для многих еврейских юношей Северо-Западной России, а в немалой степени всей Восточной Европы и даже Америки. Чем можно объяснить тот факт, что выбор для расположения иешивы выпал на столь небольшой городок, как Воложин? До этого почти все известные иешивы располагались в крупных городах. Это и не было удивительно, само существование иешивы стоит немалых средств. Большие общины могли привлечь известных раввинов и часто обещали им не только жалование, но так же материальную поддержку для определенного числа учащихся в духовных учебных заведениях. Это и способствовало тому, что авторитетные известные раввины старались найти для себя места в больших городах.

Большие общины могли привлечь известных раввинов и часто обещали им не только жалование, но также материальную поддержку для определенного числа учащихся. В свою очередь, хорошо известные раввины старались найти для себя раввинскую кафедру именно в больших городах. Поэтому до конца XIX в. наиболее влиятельные *иешивы* располагались в Ковне и Вильне.

И, очевидно, основатель Воложинской иешивы реб Хаим также мог пойти по этому пути и занять пост раввина в любой общине, в которой бы он пожелал, и даже за пределами Литвы. Так, например, один из учителей реб Хаима одно время служил раввином Воложина, а к концу своей жизни стал раввином в городе Меце (сейчас расположенного во Франции). Другими словами, существовала значительная географическая мобильность среди раввинов того времени.

Воложин же был очень небольшим городком, который был не в состоянии оказать поддержку большому числу слушателей. Реб Хаим, вероятно, решил не переезжать в большой город. Возможно, что влияние на его решение оказал жизненный путь самого Виленского Гаона, который никогда не занимал никакого раввинского поста, считая, что эта должность отвлекает от изучения Талмуда.

²¹ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century...* P. 10.

Воложинская иешива, как уже отмечалось, представляла собой новый тип отношений между еврейской общиной и духовным учебным заведением, по крайней мере в Восточной Европе. Главы иешивы считались духовными наставниками еврейской общины в Российской империи и за ее пределами. За многие десятилетия ее существования в ней учились тысячи молодых людей, многие из которых в дальнейшем оказали значительное влияние на еврейскую культуру и общественно-политическую жизнь. А те формы преподавания, отношений между учащимися и главой иешивы, повседневная жизнь в Воложине в значительной мере получили отклик и распространение в иешивах вплоть до сегодняшнего дня по всему миру.

Само создание и развитие Воложинской иешивы связано с именем ее основателя рабби Хайма бен Ицхака Воложинского²², который родился в Воложине в 1749 г. в образованной семье. Одним из его учителей был рабби Рафаэль Коэн, который в дальнейшем стал раввином Гамбурга и был известен как решительный критик еврейского Просвещения. Однако наибольшее влияние на него оказал Виленский Гаон (на современном иврите «гений»). Личное общение с ним началось в 1768 г. и продолжалось вплоть до самой его кончины. Реб Хайм периодически посещал его и консультировался по вопросам образования. Он же воспринял многое из методов Виленского Гаона и всегда считал его своим учителем, хотя и не был, как пишут исследователи, учеником Гаона в обычном смысле. В течение всей своей жизни он глубоко почитал Гаона, что, в частности, подтверждал сын реб Хайма, который писал, что его отец относился к Гаону как учителю, с таким уважением, как будто он стоял перед ним на небесах²³.

Первое рукоположение в раввины («смиха») произошло для реб Хайма в его родном городе в Воложине, где он и стал раввином. Уже тогда, несмотря на молодой возраст, он имел репутацию выдающегося ученика Гаона и быстро занял почетное положение среди раввинов Литвы. В 1790 г. реб Хайм был возведен на раввинскую кафедру Вилкомира, в котором находилась еврейская община, в два раза превосходившая воложинскую, что в свою очередь отрывало возможности реб Хайму для занятия раввинской кафедры в еще более значительных общинах. По причинам, которые остаются не ясными, он оставил Вилкомир и спустя год возвратился на прежнее место в Воложине.

Решение реб Хайма остаться в Воложине, а не искать себе раввинскую кафедру в других более значительных общинах, имело далеко идущие последствия. Смерть Виленского Гаона в 1797 г. оставила своеобразный вакуум в раввинском руководстве Литвы.

²² *Eleach D. Father of the Yeshivas [Avi hayeshivot]*. Jerusalem, 1988. Vol. 1–2 (на иврите).

²³ *Nayim of Volozhin. Nefesh bahayim*. Vilna, 1824 (на иврите).

Причем авторитет Гаона являлся результатом его личной харизмы, а не какого-либо официального статуса. К этому времени реб Хаим уже считался выдающимся учеником Виленского Гаона; интеллектуальным наследником Виленского Гаона. Любой, кто желал издать комментарии к сочинениям Гаона, как и вообще к его трудам, должен был получить одобрение реб Хаима. Реб Хаим также много сделал для последователей Виленского Гаона, отправившихся после смерти Гаона в Палестину (Эрец Исраэль).

К XIX столетию не существовало общепризнанной общинной структуры литовского еврейства, в которой он бы смог занять надлежащее место. О его ведущей роли свидетельствует следующее событие. В 1815 г. группа литовских еврейских лидеров встретила в Минске с тайной целью подготовки и отправки делегации в Санкт-Петербург, чтобы ходатайствовать об улучшении положения евреев. Сохранилась подпись реб Хаима под составленным тогда документом: «его честь, новоявленный гаон и раввин ... наш учитель реб Хаим, руководитель суда святой общины Воложина»²⁴.

До конца своей жизни, несмотря на болезнь (в результате руководство иешивой перешло к его сыну рабби Ицхаку), он был вовлечен в дела, касающиеся его детища. За жизнь он не издал ни одной своей книги. Но сохранились респонсы, письма – ответы на вопросы по проблемам Галахи – нормативной части иудаизма, регламентирующей все стороны жизни евреев, изданные после его смерти, и прежде всего богословское сочинение «Нефеш Ха-Хаим» (Вильна, 1824) и «Руах Хаим» («Дух реб Хаима») комментарий на трактат Пиркей Авот²⁵. Тем не менее, именно основание Воложинской иешивы и организация в ней занятий явились главным достижением реб Хаима, благодаря чему его имя и сохранилась в истории восточноевропейского еврейства.

Воложинская иешива. Становление и развитие

Существует много разных суждений и мнений о том, что подвигло реб Хаима на учреждение иешивы. Все они могут быть сведены к трем основным гипотезам. Одна из них гласит, что реб Хаим следовал указаниям, полученным при жизни Виленского Гаона. Другая рассматривает основание иешивы как составную часть борьбы с хасидизмом и, наконец, третья находит объяснение в основании Воложина как реакцию на падение уровня и интереса к изучению Талмуда в еврейском обществе.

²⁴ *Stampfer Sh.* Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 19.

²⁵ Поучения отцов. Вильна, 1858.

Однако каждое из указанных выше суждений достаточно проблематично. Целый ряд исследователей решительно отвергают первую гипотезу, ибо не существует ни одного из тогдашних свидетельств, подтверждающих какое-либо указание, от самого Виленского Гаона на сей счет. Все они более позднего происхождения. Если бы подобные указания Виленского Гаона существовали, реб Хаим обязательно указал бы на этот факт.

Особенно распространена антихасидская теория. И правда, на первых порах антихасидская природа его книги «Нефеш Ха-Хаим» как будто дает основание для того, чтобы солидаризироваться с таким мнением. Дополнительным аргументом его оппозиции к хасидизму являются осуждение тех хасидов, которые обвиняли Виленского Гаона в отходе от каббалистического учения рабби Ицхака Лурии – еврейского богослова, раввина и мистика, известного под акронимом Ари. Проблема в том, что антихасидская оппозиция реб Хаима на теоретическом уровне никак не сказалась на его каких-либо практических действиях.

Несмотря на его тесные отношения с Виленским Гаоном – деятельным борцом с хасидизмом, реб Хаим ни разу не подписывал какой-нибудь антихасидский херем (отлучение). Более того, немало написано о его терпимости в отношении хасидизма. Например, Норман Ламм пишет, что реб Хаим поддерживал мирные и даже вполне дружеские отношения с хасидскими цадиками и учеными²⁶.

Еще один показательный факт. Один из внуков реб Хаима стал хасидом, но это не помешало рабби сохранить с ним отношения. Другой его внук вспоминал, что дед отправил письмо хасидскому ребу Исраэлю Ружину, требуя от него ходатайствовать перед правительством в связи с планами о его намерении прекращения призыва евреев в армию. Но это вряд ли было возможно, так как введение воинской повинности произошло в 1827 г., когда ребу Исраэлю Ружину было всего пять лет, а сам рабби Исраэль Воложинский умер 1821 г.

Еще одна семейная традиция сохраняется среди потомков реб Хаима, говорящая о том, что тот несколько раз посещал хасидов, включая цадика, имевшего репутацию великого ученого. Как предполагают многие исследователи, это мог быть сам Шнеур Залман из Ляд²⁷.

Трудно поверить, что эта приверженная ценностям митнагдизма семья могла придумать подобную историю. Исследователь считает, что реб Хаим критиковал ряд идей хасидизма на теоретическом уровне, но на практике

²⁶ *Lamm N.* Torah lishmah: Torah for Torah's in the Works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his Contemporaries [Jerusalem, 1972]. N., 1989. P. 64.

²⁷ *Stampfer Sh.* Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 24.

никогда не считал необходимым публично выступить против хасидского движения или каких-либо отдельных фигур в хасидизме. Таким образом, попытка связать основание иешивы с антихасидской кампанией представляется не более чем поздней интерпретацией его действий.

Еще одна гипотеза о том, что реб Хаим основал иешиву в ответ на упадок талмудического образования, исходит из того, что подобный кризис в то время в Литве имел место. Представляется, что именно распространение хасидизма и вызвало упадок талмудического образования, в ответ, на что реб Хаим и основал иешиву. Об этом же писал и сам реб Хаим: «Тора забыта ... и исчезла ... потому что прекратили поддерживать иешивы»²⁸. О том же писал и ученик реб Хаима рабби Йосеф из Крынки: «Мир пребывает в хаосе, даже само имя “иешива” стало неизвестно миру... Мир пуст без Торы, даже в ба-тей-мидраш в больших городах нет полного комплекта Талмуда. Когда гаон рабби Славуты узрел, что издания Талмуда необходимы миру, он напечатал несколько сотен экземпляров как большого, так и малого формата»²⁹.

Действительно, в начале XIX в. в Польско-Литовском государстве не было известных иешив, и обучения Талмуду на достаточно хорошем уровне просто не существовало. Казалось, что все источники говорят об одном и том же: об определенном кризисе в талмудическом образовании. Тем не менее, к подобной оценке надо подходить с осторожностью. Термин «кризис» вряд ли здесь уместен, хотя сам реб Хаим ощущал, что изучение и обучение Талмуда находится в упадке. Эта оценка понятна на фоне того уровня, который существовал в бытность его учебы у Виленского Гаона. И в то же время вряд ли можно сказать, что основание Воложинской иешивы связано с реальным кризисом в изучении Торы. Оно может быть скорее результатом некоего ощущения кризиса.

Наиболее важным источником по вопросу о мотивах реб Хаима является открытое письмо, датированное третьим октября 1802 г. и адресованное «возлюбившим Тору». Он пишет, что некоторые желают глубоко изучать Тору, но не обладают для этого достаточными возможностями и средствами, другие не имеют раввина, который бы мог учить их «на путях истинной логики», ибо «нет больше иешив в этом краю». «Те, кто испытывают страх перед Богом, в этом месте обратились ко мне, чтобы быть среди тех, кто пробудит других исполнить эту мицву» (обязанность). В своем письме реб Хаим приходит к следующим выводам: «Много молодых людей желают заниматься изучением Торы, но не имеют возможности сделать это; общины перестали поддерживать тех, кто желает глубоко погрузиться

²⁸ *Shmukler M. Rabbi Hayim of Volozhin. Vilna, 1909. P. 53.*

²⁹ *Ibid. P. 46.*

«в сокровища Торы». Он также считает, что необходимо изучать Тору, обращаясь к методу пшат (открытому пониманию текста), как из того исходил сам Виленский Гаон. Отметим, что именно этот метод и был избран в Воложине. Наконец, реб Хаим отмечает, что изучение Торы и является истинным служением Всевышнему³⁰.

Эта идея получила дальнейшее развитие в его сочинении «Нефеш Ха-Хаим», но именно в этом письме он уже начинает формулировать эту мысль еще до основания иешивы. Вместе с тем фундаментом религиозной жизни, считал реб Хаим, должен быть обряд, и простое исполнение его имеет уже само по себе важное значение: «С того момента, как Моше принес Тору на землю, она уже не в небесах, и не должен мудрствовать лукаво даже великий человек, обладающий выдающимся умом, говоря: я постигаю тайны и мотивы заповедей в связи с высшими силами и мирами, почему и в праве преступить ту или иную заповедь, или пренебречь хотя бы незначительной мелочью ее, или отложить ее исполнение во времени. И если бы собрались все мудрецы Израиля и напрягли бы весь свой светлый разум и свое разумение с целью изменить одну из незначительных мелочей при исполнении какого-либо предписания, мы не станем слушать их, ибо самым важным в предписании является выполнение даже мелочей»³¹.

И все же можно сказать, что основным мотивом в основании иешивы было стремление помочь молодым людям реализовать идеал изучения Торы, а не желание изменить еврейское общество или бороться с определенными тенденциями внутри его.

В распоряжении историков нет точной даты открытия иешивы. Очевидно, что это случилось не позже 1802 г. Как только численность учащихся стала расти, реб Хаим обратился к еврейским общинам Восточной Европы за материальной помощью. Реакция была положительной. Оказало материальное содействие и руководство виленской общины. Весьма показательно, что реб Хаим также получил поддержку в 1813 г. и от царских властей в период, когда еще не закончилась война между Россией и Францией. В тех условиях русское правительство и местные власти были особенно заинтересованы в поддержке еврейской общины.

Он получил также письмо с обещанием защиты от российского военного губернатора. В марте 1813 г. реб Хаиму из канцелярии литовского военного губернатора был выдан охранный лист следующего содержания: «Именем Его императорского Величества всем войскам, командам и лицам, к большим действующим армиям принадлежащим: повелевается охранять

³⁰ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century...* P. 29.

³¹ *Берлин И.* Хаим бен Исаак Воложинский... Стлб. 505.

Воложинского Обер-Раввина Хаима Ицковича, его школы и пришколки, от постоя, обид, притеснения и оказывать означенному Обер-Раввину всякую защиту и помощь под опасением в противном случае всякого наказания по военному уголовному уложению. В удостоверение, что означенный Обер-раввин находится под особым покровительством Его Императорского Величества, выдан сей охранный лист за моим подписом с приложением герба моего печатю»³².

Фактически постоянно рабби Хаим собирал средства на иешиву. Он обращался к состоятельным знакомым, а также назначил габаев – своих представителей, собиравших средства в общинах больших городов. Были назначены и эмиссары, переезжавшие от одной небольшой общины к другой с той же целью. Собирая средства, посланники главы иешивы одновременно привлекали к учебе талантливых учащихся.

Подобные методы оказались в то время беспрецедентными в истории восточноевропейских общин. Хотя в начале XIX в. еще не было известных в Восточной Европе общин, влиятельные иешивы существовали в Польше и Литве до середины XVII в. Однако многие из тогдашних учебных заведений являлись местными иешивами и поддерживались общинами. Иешива реб Хаима отличалась тем, что она не зависела от местной поддержки. Эмиссары в Восточной Европе собирали деньги для еврейской общины (ишува) в Палестине.

Интересно отметить, что на ранних стадиях деньги, собиравшиеся на иешиву и Палестину (Эрец Исраэль), собирались одними и теми же людьми. В прежние времена такое было невозможно, ибо в почти каждом городе была своя иешива, которая поддерживалась местной общиной.

Итак, ни учащиеся, ни сама иешива, что являлось абсолютно новым явлением, не зависели от местной общины. В Воложине каждый нуждающийся слушатель получал еженедельную стипендию от самой иешивы, достаточную для уплаты за стол и проживание в одной семье. Нет свидетельств о наличии общежитий в какой-либо из «литовских» иешив по крайней мере до начала Первой мировой войны. Учебный персонал также получал жалование от иешивы, а не от общины. Другими словами, с расширением иешивы оказалось, что сама местная община зависела от дохода, который получало это учебное заведение. Все укрепляло и повышало статус иешивы, вместе с тем и зависимость учащихся от рош-иешивы (главы иешивы). Со временем, когда количество слушателей перевалило за сотню, Воложинская иешива обрела собственное здание. Хотя у реб Хаима не было специально намерения изолировать иешиву от общины, но появление

³² Гессен Ю. Судьба Воложинской иешивы. Пережитое. Т. I. СПб., 1908. С. 19.

собственного помещения означало, что у студентов иешивы не стало повседневных контактов ни с местной молодежью, ни с ученой элитой. Изолированность от местной общины (даже праздники встречались порознь) и финансовая независимость стали важной чертой этого учебного заведения.

В Воложине, так же как в батей-мидраш, упор делался прежде всего на самостоятельную учебу, а не на посещение лекции (шиура). Студенты для самостоятельных занятий выбирали ту часть Талмуда, которую желали изучать. Некоторые учащиеся вообще никогда не посещали подобных лекций. Другими словами, Воложинская иешива была, прежде всего, местом для индивидуальных занятий. Учеба проходила и в дневное и в ночное время (те, кто вставали, встречали тех, кто шел на покой, так что учеба продолжалась круглосуточно). Этот непрерывный процесс образования был реальным воплощением взгляда реб Хаима на то, что само существование мира зависит от изучения Торы. Такой подход не был беспрецедентным для еврейского образования, но был новым для России.

У историков нет достаточно полных сведений, чтобы дать характеристику учащимся иешивы во времена реб Хаима. Очевидно, что наиболее вероятно, это были сыновья купцов, раввинов и других лиц из синагогального окружения. Отсутствуют сведения о слушателях, сыновья которых происходили из очень бедных семей, или о тех, чьи отцы были ремесленниками. Ряд исследователей пишут о сравнительно ограниченной социальной мобильности в сфере образования и, особенно роли хедеров как средстве консервации социальной стратификации. Дети из подобных семей редко имели возможность учиться в хедере у хорошего меламеда, и, таким образом, существовали очень ограниченные возможности соответственно быть подготовленными для углубленного изучения Торы. Впрочем, некоторые современники рассматривали иешиву как институт, специально предназначенный для бедных. В надгробном слове реб Хаиму утверждалось: «Таким образом, этот благочестивый делал все, чтобы поддерживать иешиву и обучать Торе сирот и детей бедняков и давать им все необходимое, чтобы мудрость Торы могла исходить от них»³³.

На молодых людей, прибывавших в иешиву, производил впечатление сам факт непрерывного изучения Торы, как и само число учащихся. Уже после смерти реб Хаима еще одно обстоятельство привлекало потенциальных студентов: освобождение от рекрутчины. Еще раз отметим, роль Воложинской иешивы, как и более поздних иешив, состояла не в обучении и воспитании раввинов и подготовке учащихся для рукоположения в раввины, а предоставлении места для усиленных занятий ради самой собственно

³³ *David Novogrudok. Galya masekhet [Responsa]. Vilna, 1845. Vol. 2. P. 66.*

учебы. Иешивы иногда представлялись маскилами как некие раввинские учебные заведения, сравнимые с раввинскими семинариями, учрежденными правительством, и где сами они же и преподавали.

Учебная программа

Коснемся вопроса об учебной программе иешивы. При реб Хаиме учащиеся изучали галахические кодексы, так же как и Талмуд. Изучалась также Библия и Каббала. Однако публичных занятий по каббале или изотерическим учениям не было, иешивоботники занимались с реб Хаимом приватно.

Вопрос об изучении светских предметов стал предметом внимания только к концу XIX в. Несмотря на то, что идеи Гаскалы в начале столетия имели достаточно слабое влияние в Восточной Европе, реб Хаим интересовался новыми веяниями, проникшими в еврейский мир из Германии. Как отмечают многие историки, реб Хаим выступал в пользу реформ в еврейском обществе в духе Гаскалы. Здесь он был близок к позиции рабби Менаше бен Йосефа Илиера – выдающегося талмудиста и поборника еврейского Просвещения начала XIX в., который выступал за реформы в ряде областей еврейской жизни и вместе с тем оставался принадлежащем к лагерю традиционалистов.

Роль главы Воложина реб Хаима в жизни иешивы трудно переоценить. Судя по воспоминаниям современников, он не только был наставником в изучении Талмуда, но старался поддерживать тесные отношения с учащимися и влиять на их поведение. Он приглашал иешиботников на совместные субботние трапезы и на праздники. Реб Хаиму посвящено несколько трудов, проникнутых восхищением перед его личностью и деятельностью, что сравнимо с агиографической литературой о Виленском гаоне³⁴. Хотя в иешиве основное время отдавалась на самостоятельное изучение талмудических трактатов, но иешивоботники высоко ценили сам урок, который давал реб Хаим. Его лекции отличались высоким уровнем талмудического знания, и многие студенты тщательно готовились к ним. При изучении галахических источников он следовал традиции Виленского Гаона, опиравшимся на метод пшат, а не методику пилпула (детальной аргументации)³⁵. В ряде случаев реб Хаим направлял своих учеников, достигших высокого уровня знаний в Галахе, основывать новые иешивы. Рабби Давид из Новогрудок в жизнеописании реб Хаима, в частности, сообщает, что именно таким образом были основаны иешивы в Бобруйске и в предместье Виль-

³⁴ *Eleach D. Avi hayeshivot...*

³⁵ *Zevin S. Personalities and Methods. Tel-Aviv, 1957. P. 10–15.*

ны – Антоколе³⁶. Тем не менее, это не было весьма распространенным явлением. Впрочем, эти иешивы, включая большую иешиву в Бобруйске, не составили конкуренцию для его собственного учебного заведения. Иешива в Воложине поражала современников своим числом учащихся, уровнем знаний как преподавателей, так и слушателей, непрерывностью занятий, но создать нечто похожее в другом месте было крайне непросто. Деятельность только двух иешив, которыми руководили ученики реб Хаима, нам известны в деталях. Это свидетельствует об относительно небольшой распространенности иешив под началом выпускников Воложинской иешивы.

Одна из них была основана в Минске реб Иехиелом Михлом бен Цви Гиршем, который был одним из первых учеников реб Хаима, а впоследствии и сам преподавал в Воложине. Наиболее известной литовской иешивой в годы жизни реб Хаима была Мирская иешива. Однако между ними не было сколь-нибудь значительных контактов. Иешива реб Хаима имела во многих отношениях новаторский характер, хотя при жизни реб Хаима она занимала не первостепенную роль среди институтов Восточной Европы, изучавших Тору. В ортодоксальной системе образования батей-мидраши продолжали еще доминировать. Но именно Воложин оказал огромное влияние на дальнейшее развитие иешив нового типа³⁷. Личность самого реб Хаима сыграла в создании и развитии этой системы нового образования огромную роль. Реб Хаим умер в 1821 г., после чего его сын реб Ицхак стал главой иешивы.

Воложинская иешива при рабби Ицхаке и рабби Берлине

Назначение наследника после смерти главы иешивы (рош-иешивы) нередко было достаточно сложным делом, но в данном случае реб Ицхак рассматривался как очевидный приемник. Переход власти от отца к сыну создал прецедент и на будущее.

Рабби Ицхак не был столь выдающимся ученым, как его отец. Он не публиковал респонсы или работы по Галахе, а только комментарии на некоторые разделы Торы и на мишнаитский трактат Пиркей авот³⁸. Он был образованным, много работающим и очевидным лидером. Но успех иешивы при нем свидетельствовал, что данный институт уже не зависит более от какой-либо определенной личности. Иешива продолжала работать и привлекать к себе

³⁶ *Novogrudok D. Galya maskehet...* P. 66.

³⁷ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century...* P. 47.

³⁸ *Volozhin Yitshak. Milei de' avot. Vilna: Warsaw, 1888.* P. 54 (на иврите).

учащихся уже благодаря сложившейся репутации, и это можно объяснить потребностью в ее существовании со стороны тех, кто хотел учиться.

Одним из важных источников по изучению взглядов реб Ицхака являются воспоминания приехавшего из Германии раввина Макса Лилиентала, который встретился с рабби Ицхаком в Воложине. Несмотря на то, что обычно М. Лилиенталь критически относился к раввинам-традиционалистам, здесь он дал позитивную оценку рабби Ицхаку, отметив, что тот в совершенстве говорит на немецком, русском и польском языках, был сторонником реформы образования, хотя и опасался в этом случае за судьбу своей иешивы³⁹.

Численность учащихся Воложинской иешивы заметно колебалась. Миха Йосеф Бердичевский, который был первым, кто попытался написать историю иешивы, в 1888 г. отмечал, что в начале руководства рабби Ицхака численность учащихся достигла двухсот человек, но позднее снизилась до ста⁴⁰.

Воложинская иешива обладала во времена рабби Ицхака большей привлекательностью и была более притягательна, чем само имя главы иешивы, что отличало ее от времен ее основателя – рабби Хаима. Большинство характерных черт, присущих прежнему времени, было сохранено и рабби Ицхаком: заместители и помощники рабби Ицхака – собственно все учителя были родственниками, заместители рош-иешивы были его зятьями. Тем не менее, нельзя сказать, что родственные связи были гарантией назначения на должность в иешиве.

Важная деталь была введена рабби Ицхаком, а именно использование пушкес (коробки для сбора средств), что позволило собирать средства и от бедных людей, которые не имели возможности давать большие пожертвования. Но это нововведение имело далеко идущие последствия. Бедные люди, как правило, более консервативные, чем состоятельные, и значительные суммы, в конечном счете, собираемые бедняками, сдерживали модернизацию иешивы. Вместе с тем укреплялась связь с массой еврейского населения. В вакууме, возникшем после роспуска региональных еврейских Советов – Ваадей арцот («Совет четырех земель») в Речи Посполитой в 1764 г., главы воложинской иешивы часто служили *de facto* в роли региональных лидеров, как, впрочем, и раввины больших городов. В свое время реб Хаим считался таким авторитетом в своем регионе, а реб Ицхак наследовал эту роль. Как и его отец, он также был значительной фигурой в делах еврейской общины Палестины (Эрец Исраэль). Когда комитет виленских нотаблей сообщил о назначении рабби Моше бен Гилеля Ривлина общин-

³⁹ *Lilienthal M. My travels in Russia.* [S.n], 1856.

⁴⁰ История Иешивы Ец Хаим // Хамелиц, Одесса, 1885. №. 3. С. 231–242 (на иврите).

ным проповедника Иерусалима, именно имя реб Ицхака было первым среди подписавших это решение.

Однако наиболее значимым проявлением общественной роли реб Ицхака стало его участие в организации конференции по еврейскому образованию в Санкт-Петербурге в 1843 г.⁴¹ Ее участники не были избраны либо назначены еврейскими общинами. Каждый из участников был лично приглашен министром просвещения графом С.С. Уваровым.

Министра интересовали, прежде всего, те еврейские лидеры, которые, как он считал, смогут повлиять на еврейское общественное мнение, так что приглашения свидетельствовали о положении в еврейском обществе. На конференции под давлением властей участники пришли к соглашению о создании сети школ, которые позволили бы еврейским детям получать «современное» образование, включавшее изучение языков и светских предметов, а также открытие двух раввинских училищ. Мнение реб Ицхака по вопросу реформы образования остается неясным. Лилиенталь считал, что реб Ицхак поддерживает те цели, которые ставило правительство, но не выразил при этом особого энтузиазма. Такая позиция реб Ицхака скорее носила тактический характер. До начала конференции он направил учащегося Хилеля Салантера, который сам был раввином, в Любавичи, чтобы посоветоваться по поводу этой встречи и, возможно, как-то согласовать свою позицию с руководством Хабада. Любавичские источники отмечают оппозицию рабби Шнеерсона правительственному вмешательству в дела еврейского образования, тем не менее его имя оказалось в списке тех, кто соглашался с правительственной инициативой.

Те материалы, которые были опубликованы после прихода к власти большевиков, дают основание с большим доверием относиться к заявлениям М. Лилиенталь, что реб Ицхак сотрудничал с властями, по крайней мере для видимости⁴². К середине столетия относится и первое свидетельство об интересе в иешиве к Гаскале и общим предметам. Об этом сообщает будущий известный востоковед Авраам Гаркави, который был одним из первых, кто после занятий в иешиве обратился к общим академическим занятиям. Он читал маскильскую литературу в самой иешиве, а затем учился в основанном по инициативе властей раввинском училище в Вильне⁴³. И хотя А. Гаркави

⁴¹ *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia. 1825–1855. Philadelphia, 1983. P. 73–82.

⁴² Еврейские казенные училища. Описание дел бывшего архива Министерства народного просвещения // Комиссия для научного описания дел б. Мин-ва народного просвещения / Под ред. С.Г. Лозинского. СПб., 1920. С. 90, 129.

⁴³ *Марек П.* Очерки по истории просвещения евреев в России: Два воспитания. М., 1909. С. 302.

занялся еврейскими исследованиями, он оставался близок к будущему главе иешивы к рабби Нафтали Берлину и поддерживал Воложин.

А. Гаркави был не одинок в своем интересе к Гаскале, еще несколько слушателей иешивы обратились к светскому образованию в ту пору. Тем не менее, в целом интерес к Гаскале в те годы в иешиве был, очевидно, все же незначительным. Не случайно будущий реб Ицхак Яков Рейнес был специально отправлен отцом в Воложинскую иешиву, дабы уберечь его от соблазнов изучения светских наук. Но тот сам сумел повлиять на своих товарищей по иешиве, познакомив их с некоторыми идеями Гаскалы⁴⁴.

Фигурой, оказавшейся в центре споров о приемнике на должность главы иешивы, стал реб Нафтали Берлин, который преподавал еще при жизни рабби Ицхака, а позже стал его заместителем. После весьма длительных споров и разногласий он стал главой иешивы.

Довольно много сведений о Воложинской иешиве и самой атмосфере этого учебного заведения относятся к 1860-м гг. То был период относительного спокойствия и процветания иешивы. Не было и каких-либо заметных изменений в обучении. Редактор газеты «Гамелиц» Александр Цедербаум в своем издании отмечал, что Воложинская иешива стала «известна во всем еврейском народе»⁴⁵. Он говорил о ней как об одном из наиболее важных еврейских институтов в России.

Хотя методы преподавания в иешиве оставались неизменными, тем не менее, в учебном плане произошли важные изменения. Талмуд по-прежнему оставался в центре учебного процесса, но теперь стал единственным текстом, который изучался (за исключением, конечно, еженедельных глав Торы). Были отменены уроки по Галахе, прекратилось и изучение Каббалы.

Воложин был местом учебы, но не преподавания. Заметим еще раз, иешива не была учебным заведением для обучения раввинов, хотя многие учащиеся в дальнейшем и стали раввинами. Глава иешивы так же проводил и собственные шиуримы – лекции.

Начиная с середины XIX в. и последующие десятилетия цикл занятий выглядел примерно следующим образом. С девяти часов утра до девяти часов вечера были меняющиеся смены и меняющиеся дозоры. Первые три часа составил первый дозор; второй также занимал три часа, один дозор сменял другой. Эти дозоры были обязательными. В пятницу ночью половина учащихся принимала пищу в полночь, затем другие последовательно

⁴⁴ *Shtampfer Sh.* Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 64.

⁴⁵ *Зедербаум А.* Небесная иешива // Хамелиц. Одесса, 21 декабря 1880. С. 43–48 (на иврите).

сменяли ее. Эту атмосферу поддерживали матмидим – иешивебохеры, которые занимались по восемнадцать и более часов ежедневно. Свои настроения и атмосферу в Воложинской иешиве, которая мало чем изменилась и к началу 1890-х гг., запечатлел Хаим Нахман Бялик в одной из своих ранних поэм «Ха-матмид» («Подвижник»), написанной в 1893–1895 гг.

*Еще сохранились, на нашей чужбине
Забываемые миром, глухие углы,
Где древний наш светоч дымится поныне,
Чуть видно мерцающая под грудой золы
.....
И вдруг донесется невнятно и тупо
Бормочущий голос...
И тень ты увидишь в окошко – тень трупа,
Который трясется, как будто живой,
Дрожит, озаренный мерцающей свечкой,
Бормочет и стонет под шорох страниц:
То учится юный Подвижник за печкой
В одной из молелен-темниц...⁴⁶*

«Личность гибнет в этом подвиге назарея древней науки, но ведь нация спасалась такими подвижниками», – так прокомментировал эти слова поэта крупнейший еврейский историк Шимон Дубнов⁴⁷.

Несмотря на то, что самостоятельные занятия были основой учебного процесса, значение лекций – шиурим – нельзя игнорировать. Отношение к главе иешивы и другим преподавателям, которые давали шиурим, было непростым. С одной стороны, они оставались в центре внимания их работы в иешиве. Они рассматривали свои занятия как священный долг, почти ритуальную обязанность. В Воложине шиур был своеобразной формой ежедневного жертвоприношения (как в Храме) ... каждый день при бое часов, отмечающих половину первого, проводился шиур, он никогда не отменялся. Бывали случаи, когда кто-либо из преподавателей оказывался опасно болен, и врач присутствовал здесь во время шиура ... в момент, когда наступало время шиура, раввин и преподаватель приходили в иешиву, проводили шиур, лишь рассмотрев целую страницу Талмуда, прежде чем услышать заключение врачей. Шиур никогда не отменялся⁴⁸.

⁴⁶ Бялик Х.-Н. Подвижник. Иерусалим, 1994. С. 150–154.

⁴⁷ Дубнов С. Новейшая история еврейского народа. Т. 3. Иерусалим – М., 2002. С. 283.

⁴⁸ Berlin M (Bar-Ilan). From Volozhin to Jerusalem. Tel-Aviv, 1971. Vol. 1. P. 29.

Однако никто не проверял, как усвоили материал слушатели. Это объяснялось тем, что в иешиве рассматривали самостоятельную учебу как главную обязанность учащихся. Это напоминало способ преподавания в средневековых университетах. Раввин, давая шиур, вовсе не старался сделать его понятным слушателям, так как каждый исходил из того, что иешивоботники не нуждаются в помощи учителя. Шиур как раз являлся хорошим примером для выдающихся слушателей: участие в шиуре свидетельствовало о высоком уровне знаний. Преподаватель не делал никаких усилий, чтобы шиур был доступен. Присутствие на шиуре было не обязательным. Существовала почти полная свобода в организации времени учащихся. Обычно, прежде всего, те учащиеся, кто получал еженедельную стипендию, присутствовали на шиури. Эти традиции, опирались на самостоятельное изучение, которое осуществлялось и в бейт мидрашах. Каждый начинал свой шиур с той страницы Талмуда, на которой остановился его предшественник. Часто решение о присутствии на шиуре было связано с темой занятия. «Когда рабби Хаим Соловейчик рассматривал вопросы, касающиеся тахара (ритуальной чистоты), немногие студенты посещали эти занятия, ибо это было связано со сложным характером рассматриваемого вопроса, но когда он давал шиур об убытках и законах, касающихся женщин, сотни слушателей приходили послушать его»⁴⁹.

Отметим, что вплоть до официального закрытия иешивы в 1892 г. не существовало понятие «начало» или «конец учебного года». Учащиеся могли начать свое обучение в любое время. В иешиве не было и каникулярного времени, за исключением еврейских религиозных праздников, когда не было и шиури. Молодые люди могли присоединиться к студентам иешивы в любое время. Важная роль отводилась машгихим – инспекторам, и прежде всего менахелю – начальнику инспекторов, под его началом находились сразу несколько инспекторов. Их обязанностью было следить за активным характером учебы учащихся. Отношение к этим инспекторам со стороны учащихся было не самым доброжелательным. Вот как вспоминал один из учащихся, будущий писатель и театральная деятель Шомер (Меир Шайкевич):

«В те моменты, когда ... один из инспекторов входил в здание, все учащиеся производили большой шум и представляли, что они занимаются с огромным энтузиазмом; но в тот момент, как они оставляли иешиву, большинство учащихся прекращали занятия и начинали шушукаться со всем о других вещах»⁵⁰.

⁴⁹ *Don-Jihia J. Memoirs // Nativah*. 30 July 1936. P. 5 (на иврите).

⁵⁰ *Shomer N. Poems and Memoirs*. Jerusalem, 1952. P. 61.

Наблюдения инспекторов не ограничивались стенами иешивы. Начальник инспекторов по имени рабби Шломо следил за тем, как учащиеся проводят каждую ночь в своих комнатах. Если он обнаруживал что-либо порицаемое, он обращался к главе иешивы, чтобы учащийся был наказан⁵¹.

Уровень знаний и добропорядочности у машгихим был разным, но, как правило, большинство не были крупными учеными, вся их деятельность сводилась к наблюдению за учащимися. Раввины иешивы и машгихах решили, что современные книги должны рассматриваться как еретические и их чтение учащимися должно быть запрещено. Был составлен даже целый список подобных изданий, например романы Авраама Мапу «Агават Цион», произведения Менделе Мойхер Сфорима. Эти книги пытались найти инспектора у студентов. Некоторые учащиеся считали такое наблюдение не характерным для обычаев Воложинской иешивы и связывали его с движением мусар. Однако подобные наблюдения, а по сути слежка, практиковалось задолго до возникновения мусара.

Иешива, как уже было отмечено, не являлась учебным заведением, предназначенным для подготовки раввинов. Однако российские власти не понимали этой специфики иешивы. И в ту пору многие евреи таким же образом считали иешивы, и воложинскую в частности, учебными институтами, в которых готовят раввинов. Среди маскилим «желание реформировать иешивы и превратить их в семинарии» было достаточно распространенным. Так, например, считал Александр Цедербаум, редактор «Гамелиц»⁵².

Впрочем, многие учащиеся иешивы становились раввинами. Prestижным было получить рукоположение от известных и авторитетных раввинов, в том числе от ректора иешивы рабби Берлина, который подходил к этому вопросу крайне серьезно. Вообще было крайне престижно получить смиху в Воложинской иешиве. Именно в нее с этой целью и приезжало немало женатых молодых людей. Кандидаты на раввинское звание проходили испытание на знание всей талмудической литературы, и рукоположение за подписью рабби Нафтали Цви Берлина очень высоко оценивалось в общинах. Хотя позиция самого рабби Берлина в отношении назначения руководимой им иешивы была двойственной. Он не выступал против рукоположений в раввины и даже призывал женатых учащихся приезжать в иешиву, единственной целью которых было стремление получить рукоположение. Тем не менее методика преподавания в Воложине не изменилась.

⁵¹ *Shomer N. Poems and Memoirs. Jerusalem, 1952. P. 60.*

⁵² *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 94.*

Иешива оставалась, тем, чем была и прежде – местом учебы. Но ожидания, как общества, так и учащихся основательно изменились. В первые годы существования иешивы ее выпускники готовились подыскать невест из состоятельных семей и после брака заниматься в семье той или иной формой деловой активности. Однако к 1870-м гг. имущественное и экономическое будущее становилось все менее определенным и защищенным. Должность раввина оставалась одним из немногих гарантированных с материальной точки зрения занятий. В результате молодым людям приходилось больше беспокоиться о своем будущем, и они все чаще задумывались о том, как обеспечить себя документом, удостоверяющим рукоположение в раввины, так и о формальном подтверждении их знаний. Эти обстоятельства не могли не сказаться на самой атмосфере в иешиве. Воложин на протяжении многих десятилетий для многих молодых людей, и совсем не обязательно из семей митнагедов (буквально оппоненты) – противники хасидизма), был окружен ореолом особой притягательности.

Переводчик, писатель, публицист и один из самых ярких общественных деятелей Владимир Жаботинский писал во Введении к своим переводам к первому изданию стихов и поэм Бялика на русском языке: «Он (юный Бялик – *А.Л.*) все больше увлекался книгами “просветительного” содержания. Бет-ха мидраш (где Бялик учился как большинство еврейских мальчиков – *А.Л.*) стал ему тесен. Его потянуло в Берлин, ему грезилась тамошняя раввинская семинария и “титул доктора” философии. Но о Берлине перед дедом (воспитателем мальчика, страстным приверженцем хасидизма – *А.Л.*) нельзя было и заикнуться. Мальчик решил отправиться по крайней мере в Воложин, литовское местечко, где существовал знаменитый “ешибот” – высшая школа иудаизма. Кто-то ему сказал, что будто в Воложине проходят не только еврейские предметы, но и светскую науку – “семь мудростей и семьдесят языков”... Дед решил: уж лучше Воложин. А то Бог знает, чем это еще кончится.

Пятнадцатилетний Бялик очутился в Воложине. Он, конечно, ошибся: там не проходили ни одной из «семи премудростей» и ни одного из «семидесяти языков». Около четырехсот молодых людей сидели там над Гемарой (одна из составных частей Талмуда, часто употребляется применительно по отношению к Талмуду в целом – прим. В. Жаботинского). Все начиналось и кончалось Гемарой. Он был сильно разочарован, но тоже сел за Гемару и на некоторое время увлекся. Через несколько месяцев он мог послать деду хвалебный отзыв самого главы ешибота, Н. Берлина, пользовавшегося большим авторитетом даже у хасидов. На несколько месяцев

молодой Бялик стал... матмидом – отшельником Учения, подвижником Книги, для которого мир и все богатства бытия – ничто перед квадратными буквами старого фолианта, озаренного тусклою свечою»⁵³.

Учащиеся

Поддержание дисциплины являлось важнейшей задачей организации после обучения и самостоятельных занятий учащихся. В религиозных институтах дисциплина очень часто опиралась на веру, с личной приверженностью к Всевышнему и руководителю учебного заведения. В Воложине авторитет ректора опирался на уважение и восхищение его перед его верой и знаниями. Эти настроения укреплялись и экономическими мерами, ибо учащиеся зависели от финансовой поддержки. В 1870–1880-е гг. большинство студентов периодически получали определенные средства от главы иешивы. Общежитий для учащихся не было. Они появились только после Первой мировой войны. Был широко распространен съем комнат для учащихся в тех в местечках, где располагались иешивы.

В Воложине никогда не было четкой и формальной процедуры приема. Как отмечалось, не было, определенной даты приема и начала учебы. Практически многие потенциальные учащиеся прибывали после осенних праздников, но и это не было обязательным условием.

Перспективные учащиеся обычно брали с собой рекомендательное письмо от раввина или от какой-либо другой видной личности из родного города. Перед тем, как быть принятыми, некоторые иешивобохеры демонстрировали свои знания Талмуда. В зависимости от периода менялись и условия приема.

Представляется, что чаще какое-либо испытание ожидало тех, кто приезжал без рекомендательного письма. Эти письма являлись наиболее важным аргументом при зачислении в иешиву. Проверка знаний иногда проводилась. В газете «Гамелиц» отмечалось, что все же необходимо проводить настоящий экзамен, чтобы хотя бы понять: может ли абитуриент в случае его зачисления изучить страницу Талмуда с тосафот (т.е. с комментариями) без какой-либо посторонней помощи⁵⁴. И если он не в состоянии был сделать этого, то ему не следовало надеяться на поступление.

В воспоминаниях одного из учащихся говорится, что решающим условием при приеме было мнение солидного жертвователя, оказывавшего поддержку иешиве, и даже в том случае, если кандидат был абсолютно

⁵³ *Жаботинский В.* Введение // Бялик Х.-Н. Стихи и поэмы. Иерусалим, 1994. С. 18.

⁵⁴ *Зедербаум А.* Небесная иешива // Хамелиц. Одесса, 7 Мау 1886. С. 10–200 (на иврите).

невежествен в Талмуде. Важнее были финансовые возможности его реккомендателя. Впрочем, по убеждению некоторых исследователей, считается, что такое мнение принять трудно, ибо, принимая невежественных людей в иешиву, отмечает он, она быстро бы потеряла свой авторитет⁵⁵.

Отсутствие формальной процедуры приема имело свою собственную логику и даже некоторые преимущества. Так как учеба была продолжительной и учащиеся не распределялись по классам или по уровню, не составляло особых проблем включиться в учебу в любое время. В такой системе были существенные недостатки. Отсутствие точной даты зачисления приводило к тому, что было очень трудно определить долговременный бюджет, так как точное число учащихся обычно трудно было предвидеть. К концу XIX в. ортодоксальные круги восточноевропейского еврейства были хорошо осведомлены о характерных чертах общей образовательной системы, на которую они начали ориентироваться. В этих условиях существовавшая «процедура приема» могла нанести ущерб репутации иешивы. В Воложинской иешиве эта проблема так и не была решена.

Большинство прибывавших в иешиву было из Минской и Ковенской губерний, меньше – из Виленской губернии, где и находился Воложин. Немного желающих учиться приезжало из Вильны – одного из центров российской Гаскалы. Что касается Минска и Ковно (ныне Каунаса), то эти города являлись относительно консервативными центрами, которых почти не коснулась модернизация.

Учащиеся Воложина были горды их принадлежностью к иешиве. Поездки домой были редки, даже на праздники. Особая роль отводилась пасхальной трапезе, в первую пасхальную ночь, когда многие учащиеся сидели за столом вместе с самим главой иешивы. Вступая в стены иешивы, юноши порывали с домом и в социальном отношении, учебное заведение принимало на себя роль, подобную той, которую рош-иешива играл для иешивебохеров – роль отца.

Кроме приема в иешиву существовал процесс неформального включения в жизнь иешивы. Часть его составляло обретение нового имени. Айзенштадт вспоминал: «Когда мы приехали в Воложин, нас лишили наших прежних имен и фамилий, каждому из нас дано имя города, из которого он приехал, или того городка, который предоставил письменную рекомендацию... прозвище были добавлены к этим постоянным именам, ибо несколько учащихся прибыло из одного и того же места»⁵⁶.

⁵⁵ *Stampfer Sh.* Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 120.

⁵⁶ *Айзенштадт М.* Воложинская иешива. Варшава, 1896. С. 167.

Поступление в иешиву являлось важным событием в жизни молодых людей. Хотя учащиеся оставались в большинстве случаев изолированными от внешнего мира, они становились частью мира иешивы, что давало ощущение общей судьбы. После того, как учившийся в иешиве будущий классик ивритской литературы, а тогда еще молодой человек Хаим Нахман Бялик оставил иешиву и отправился в Одессу, многие его сотоварищи по иешиве отправились его провожать. Подобные «проводы» были не только делом Бялика, но и других авторов, оставивших свои воспоминания о том времени. Кандидат в иешивебохеры приезжал в иешиву как отшельник, а оставлял ее как член нового сообщества. Он обретал новый статус и идентичность.

Для нерадивых учащихся существовали и наказания. Наиболее распространенными были запрет на вызов к чтению Торы – алия, а также сокращение выплат учащемуся. Более серьезным наказанием была пощечина от рош-иешива. Это вело подчас к остракизму учащегося и даже могло разрушить его перспективы на хорошую брачную партию. Иногда студент получал пощечину за обрезание пейсов. Не каждый учащийся иешивы имел длинные пейсы и укорачивал их до определенной длины, что, впрочем, не запрещалось галахическими правилами. Однако некоторые учащиеся, приходившие в иешиву с пейсами из дома, обрезали их в иешиве. Так, в 1877 г. учащийся, остригший пейсы, получил звонкую пощечину от рабби Берлина, который при этом воскликнул: «Люди скажут, что в Воложине потеряли страх перед Богом!»⁵⁷. При подобном случае в 1886 г. рав Берлин разразился тирадой: «Посмотри, как сильно повлияла на тебя воложинская иешива, что ты дошел до того, что уничтожил свои пейсы!»⁵⁸.

Наиболее суровым наказанием было исключение. Оно производилось в различной форме: исключали публично, посылали письмо к родителям и объясняли причины столь строго наказания. Исключенный не в состоянии был скрыть правду от местной общины и был вынужден отказаться от постоянного изучения Талмуда и традиции и обратиться к торговле, стать ремесленником либо посвятить себя светской учебе. В ряде случаев, хотя и крайне редко, эта каинова печать оставалась навечно и исключенный вообще не возвращался к своим родителям⁵⁹. Имена этих несчастных оставались на годы в памяти их товарищей по иешиве. Впрочем, наиболее распространенным было негласное предложение оставить иешиву. Изгнание

⁵⁷ *Levin-Epshtein A. Zikhronot*. Tel-Aviv, 1932. P. 59 (на иврите).

⁵⁸ *Ibid.* P. 31.

⁵⁹ *Айзенштадт М.* Воложинская иешива... С. 165.

было самой радикальным действием руководства, дабы стать уроком для остальных, уберечь их от подобного поведения.

Общей основой для «серьезных преступлений» считалось злоупотребление временем – пустое времяпровождение. В этом отношении игра в карты считалась, например, именно таким грехом, занятие, которое не способствовало развитию интеллекта, более того, было свидетельством пагубной привычки. Очевидно, были другие «преступления», такие, как ухаживание за местными девушками, но подобные случаи были крайне редки. Однако администрация иешивы вынуждена была считаться с настроениями самих иешивебохеров, прежде чем принять решение о наказании. Сами учащиеся ввели особый метод демонстрации публично своего недовольства: «Когда инспектор (машгиах) приходил или покидал иешиву, все останавливали свои занятия и шикали “Ша-ша-ша” и, когда он проходил через зал, его лицо багровело»⁶⁰. А затем, после исчезновения машгиаха, студенты возобновляли занятия. Таким образом, они могли публично выразить свое несогласие с решением руководства, например, несправедливым, по их мнению, наказанием иешивебохера. Это метод имел название и был известен как «воложинское ша». Значение этого действия состояло в публичном выражении своего коллективного мнения всей корпорации учащихся Воложинской иешивы. Совместное прерывание учебного процесса, даже если оно продолжалось всего мгновение, символизировало нарушение ценностей иешивы и представляло позицию всех учащихся, если руководство не поступало так, как они желают. Были также и более решительные способы выражения коллективной оппозиции.

Выступления учащихся периода первой русской революции охватили и Воложин. Взбунтовавшиеся студенты били стекла в окнах, угрожали машгиаху, которого назвали «негодяем и шпионом». Руководство оказалось бессильным перед лицом подобной ситуации. Рав Берлин старался безуспешно войти в зал и попросить учащихся успокоиться. Рассерженный и полный озлобления рав Берлин оставил иешиву, так как не смог прочесть лекцию в этот день⁶¹.

Однако учащиеся не протестовали против тех действий руководства иешивы, которые они признавали легитимными. Например, не выражали недовольство против мер, принимаемых против учащихся, вовлеченных в чтение маскильской литературы. Строгие правила иешивы на сей счет не рассматривались как оскорбление достоинства студентов.

⁶⁰ *Goroviz S. Seder ha-Doroth. Vilna, 1883. P. 237 (на иврите).*

⁶¹ *Айзенштадт М. Революция в иешиве. Варшава, 1896. С. 2.*

Праздники

Разнообразие в повседневную жизнь иешивы вносили шаббаты и праздники. В ночь между четвергом и пятницей многие учащиеся проводили целую ночь изучения Талмуда, обычай, известный как мишмар. Кроме этого готовились в шаббату. Поэтому пятница оставалась днем отдыха от напряженной учебы: многие, как вспоминал Айзенштадт, читали газеты и книги, писали письма, шли в баню, посещали друзей и так далее. А в начале шаббата после молитвы отправлялись спать. Я не просыпался раньше двух часов (ночи – *А.Л.*), один из моих товарищей занимал мое место⁶². В связи с тем, что в иешиве не было помещения для столовой, шаббатная трапеза не занимала важное место в общественной жизни иешивы. В этот день рош иешива не давал шиур, и не было какой-либо другой образовательной активности или каких-либо церемоний. Многие учащиеся продолжали заниматься и в шаббат, и на Йом-Кипур: наряду с молитвами проходила учеба. Отличие этих главных праздников в иешиве выражалось в интенсивных занятиях Торой, а молитвы были сокращены в пользу увеличения часов учебы.

В 1860–1870-х гг. главным событием в Воложинке стало празднование Пурима. А главным мероприятием на Пурим было избрание и коронация учащегося, именовавшимся «пуримским раввином» на день. Это была общая традиция, которая вела свое начало со средневековых иешив и имела аналоги в других культурах. Этот обычай ввел основатель иешивы рав Хаим: «Он хотел знать о недостатках в управлении иешивой, о которых ни один иешивебохер вряд ли мог прямо поделиться с ним. Поэтому он выбрал день Пурим, единственный день в году, церемония которого позволяла получить прощение, так, чтобы любой из иешивабохеров мог делать все, что он пожелает, и выступить с критическими замечаниями в адрес иешивы в отношении того, как она управлялась, и так, чтобы все нежелательные деяния постоянного раввина стали известны... дабы и не повторять этих ошибок в дальнейшем»⁶³. Кроме того, критика на пуримском праздновании касалась не только главы иешивы (рош иешива). Учащиеся избирали «раввина на Пурим» и сами организовывали коронационную церемонию (которая происходила в бане) и праздник в иешиве. Пуримским раввином становился всегда один из старейших учащихся, избираемый не столько из-за качеств его как комедианта, но из признания в нем качеств ученого.

Обычай избрания пуримского раввина и смена ролей (и платья) отражала определенную напряженность между учащимися и руководителями

⁶² *Айзенштадт М.* Воложинская иешива... С. 163.

⁶³ *Айзенштадт М.* Пуримский раввин. Варшава, 1897. С. 2.

иешивы в разные периоды, но вместе с тем и было свидетельством того уважения и восхищения, которые последние вызывали. Смена ролей, разумеется, была временной, и к концу Пурима пуримский раввин должен был возвратить шапку главы иешивы его настоящему обладателю. Таким образом, критика не могла подорвать власть руководства или саму структуру управления иешивой.

Главным событием в иешиве оставался все же Песах. Проводились два больших седера в доме раввина, эти мероприятия события создавали ощущение подлинной семьи. Они демонстрировали студенческую солидарность и единение с преподавателями и самим ректором, который выступал как отец семейства, а учащиеся как – дети⁶⁴.

Отмечался также йорцайт 14 сивана – годовщина смерти рабби Хаима – учащиеся отправлялись на кладбище, к его могиле, у которой совершали молитву. Этот ежегодный цикл жизни отражал духовные ценности, которые разделяли и глава иешивы, и учащиеся, большинство из которых были отдалены от любого светского знания.

Отношение к Гаскале. Общества учащихся

Хаим-Нахман Бялик, который оказался, как уже отмечалось, в Воложине в 1890 г., писал в одном из своих писем: «Никто не занимается здесь ничем кроме как предметами, касающимися священного писания и все, что Бердичевский писал в Хе-Асиф, не полная правда. Бердичевский писал, что в иешиве изучают русский, немецкий и иврит и его грамматику, читают литературу – на этих языках»⁶⁵. Бялик вскоре присоединился к небольшому кружку учащихся, интересовавшихся литературой Гаскалы. Достаточно трудно ответить на вопрос, какие причины вели иешивебохеров к Гаскале. Как и в случае с хасидизмом и сионизмом, этот вопрос еще требует своего изучения.

Необходимо отметить, что в их интересе к маскильской литературе вряд ли присутствовали элементы протеста и бунта. Традиционно считалось позитивным все, что написано на святом языке. Более того, многие из тех, кто изучал маскильскую литературу, делали это по поощрению главы иешивы, призывавшего писать на красивом библейском языке, что можно было сделать, только изучая литературу Гаскалы. Сам рав Берлин считал Гаскалу знаменем времени. Он был знаком с еврейской светской литературой и даже настаивал на том, чтобы его сын Меир учил русский язык. Рав

⁶⁴ *Berlin M. Rabbi of Israel. New York, 1943. Vol. 1. P. 114–117.*

⁶⁵ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 159.*

Берлин высоко ценил хорошее знание древнееврейского языка. Он также позволял читать газеты в субботу (шаббат), но считал необходимым препятствовать радикальным тенденциям в движении Гаскалы. Далеко не все учащиеся понимали и одобряли его позицию и воспринимали его терпимость как признак слабости. Сам рав Берлин ощущал новые настроения в молодом поколении и не соглашался на послабления в одежде и в отношении к ношению пейсов. Тем не менее, в Воложине появились первые учащиеся без пейсов. Но его терпимое отношение к языку, на котором писали маскилы, совершенно не означало, что в иешиве хоть какой-либо степени изучались идеи Гаскалы. Сам рав Берлин писал: «Нам необходимо укрепить наши усилия по изучению Торы. Раввины и главы общин должны сделать все, что чтобы Тору продолжали изучать. Если же власти настаивают, чтобы в иешиве изучались светские науки, это должно быть сделано под наблюдением раввинов и общинных лидеров, которые должны требовать, чтобы учителя отличались благочестием и глубокой религиозностью»⁶⁶. Другими словами, рав Берлин поддерживал включение в программу общих предметов, причем на уровне начальной школы. Он считал, что можно изучать светские предметы в начальной школе, и это не мешает молодому человеку в дальнейшем стать большим знатоком Торы. И здесь рав Берлин не был одинок, подобный подход к Гаскале и общему образованию стал нормой и был характерен для литовских раввинских кругов того времени.

К 1880–90-м гг. относится появление и активизация студенческих обществ в иешиве. Несомненно, частично это связано с тем, что, как отмечает ряд исследователей, и в их числе Ш. Штампфер, в «последние годы XIX в., позиции, интересы, поведение и планы на будущее учащихся в Воложине значительно изменились»⁶⁷. Причины этого полностью не ясны. Доминировал взгляд, что создание обществ в иешиве сможет разрешить новые проблемы лучше, чем какие-либо индивидуальные инициативы. Помимо этого студенческие общества способствовали укреплению коллективной идентичности учащихся, уменьшали их зависимость от иешивы и создавали более благоприятные возможности для заявления о своих требованиях. Отметим, что возникшие общества в Воложине были ориентированы не на политические изменения, а на улучшение повседневных потребностей иешивебохеров, их благосостояния, предоставление благотворительной помощи.

Подобное общество под названием «Помогающим Торе» возникло в начале 1880-х гг. Оно занималось сбором средств для неимущих учащихся.

⁶⁶ *Berlin H. Responsy. Respons 44.51–55 // Forgotten Sheaf and Corner of the Field. Vilna, 1888. P. 1.*

⁶⁷ *Stampfer Sh. Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century... P. 167.*

Когда случился сильный пожар, уничтоживший здание иешивы, общество оказало значительную помощь погорельцам. Подобная благотворительная деятельность, прежде всего, исходила от состоятельных учащихся. Это и появившиеся вскоре другие подобные общества усиливали корпоративные чувства студентов.

Появились в Воложине и сионистские общества. Хотя к ним принадлежало очень небольшое число учащихся, но их влияние в иешиве было значительным. С начала 1880-х гг. были попытки установить связь с обществом «Ховевей Цион», создать палестинофильское отделение в иешиве. Но они оказались неудачными, причем не ясно, как среагировало руководство иешивы. Стремление к созданию сионистских обществ было совершенно иным, чем мотивы организации филантропических организаций. Последние были реакцией на местные проблемы в самой иешиве, и здесь не было никакой политической составляющей. Руководство иешивы позволило им действовать совершенно открыто. Ситуация же с сионистскими обществами была совершенно иной, прежде всего потому, что она могла вызвать недовольство властей. Вместе с тем многие иешивебохеры были настроены против них. Тем не менее в 1885 г. по инициативе Йосефа Ротштейна первое сионистское общество «Нес Цион» было основано в Воложине⁶⁸. Сам Ротштейн решил учиться в Воложине не столько, чтобы изучать Талмуд, сколько распространить свои палестинофильские взгляды среди учащихся. Найдя в иешиве своих единомышленников, Ротштейн создал группу подобно обществу «Бней Моше», основанному известным публицистом и мыслителем Ахад Гаамом для распространения сионистских идей. Иешива, по замыслу основателя, должна была стать центром активности общества. Это была идея создания тайного общества, члены которого произносили клятву, и это не было просто романтической затеей, а имело большое значение для того мира традиционных ценностей, в котором пребывали иешивебохеры.

Еврейский закон рассматривает клятву не просто как слово чести. Произнесение клятвы как условие членства подчеркивало верность принципам, которые налагало членство. Галаха отрицательно относится к подобным действиям. Хотя некоторые иешивебохеры возражали против использования клятвы, опираясь на религиозные основания, но их мнение было отклонено основателями, по причине особой роли которое налагает членство в обществе. Палестинофильское общество в иешиве начало постепенно расширять свои ряды и строило грандиозные планы. Первоначально в нем состояло менее пятидесяти учащихся. Вскоре не только иешиботники, но и учащиеся гимназий, реальных училищ и других средних

⁶⁸ *Klauzner Y. History of Modern Hebrew. Jerusalem, 1952. Vol. 1. P. 118.*

учебных заведений за пределами Воложина стали его членами и поддерживали связи с учащимися иешивы.

Деятельность общества выражалась прежде всего в распространении книг, брошюр, журналов, которые поддерживали идею поселения в Палестине. Зимой 1889 г. общество «Нес Цион» привлекло внимание царской полиции. Судя по полицейскому донесению, руководство иешивы стало сотрудничать с полицией из-за опасения, что иешива может оказаться в опасности из «революционной деятельности» учащихся. И. Ротштейн был арестован и документы общества конфискованы⁶⁹.

Быстрый закат общества произошел не только из-за страха перед полицией, но также из-за позиции со стороны рав Берлина. Он считал, что тайное общество, существующее в самой иешиве, может угрожать самому его существованию, хотя лично он сам поддерживал поселение евреев в Палестине (Эрец Исраэль).

Рав Берлин предпринял необычный шаг, аннулировав своим раввинским авторитетом клятву, которую дали члены общества. В результате требования секретности и верности были сняты: «Когда рош иешива освободил их от их клятвы, существование общества было раскрыто, и стали известны имена тех, кто в нем участвовал ... члены общества не были исключены из иешивы, никто из них не наказан, хотя деятельность общества была прекращена⁷⁰. Деятельность общества в иешиве отражала определенную открытость существовавшим новым идеям в еврейском мире.

Воложин: продолжение и гибель?

Между тем среди части еврейской общественности начинали все громче раздаваться голоса, требовавшие реформы традиционного образования. А. Цедербаум в своей влиятельной, выходившей в Санкт-Петербурге ежедневной газете «Гамелиц», признавал значение иешивы как важнейшего и популярнейшего учебного заведения с высоким уровнем преподавания Талмуда. Вместе с тем указывал на весьма ненормальное положение, связанное с полным отчуждением будущих раввинов от светских наук и незнания ими даже государственного языка.

Однако рав Берлин в этом вопросе занял непримиримую позицию. Ответом на эти требования стало открытое письмо рав Берлина с изложе-

⁶⁹ Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. 102. Оп. 1. Д. 460. Л. 17.

⁷⁰ *Zlatkin M. The Volozhin Yeshiva in Bialik's Time. Shevivim, 1955. P. 54–64 (на иврите).*

нием своей позиции, опубликованное в «Гамелиц»⁷¹. Рав Берлин обращал в нем внимание на упадок раввинистических знаний в Германии и на реальную опасность возникновения такого же положения и в самой России, где, по его мнению, уже не было раввинов-талмудистов в полном смысле этого слова. Фактически единственным местом их обучения остается Воложинская иешива.

Нежелание главы иешивы идти на уступки было, очевидно, вызвано не только боязнью всяких «нововведений». По престижу руководимого им учебного заведения в случае реформ был бы нанесен ущерб, ибо Воложинская иешива существовала на пожертвования ортодоксальных кругов, рассматривающих это учебное заведение как оплот талмудизма. Он считал, что с введением преподавания светских предметов его слава и авторитет явно померкнет и поток пожертвований значительно сократится. Значительная часть пожертвований шла из Северной Америки, но со второй половины 1880-х гг. они стали сокращаться. Финансовая помощь со стороны российских еврейских нотаблей, включая неформального руководителя еврейской общины банкира и филантропа барона Горация Гинзбурга, была незначительной и, следовательно, их влияние на руководство иешивы было минимальным. Важнейшее слово оказалось за ортодоксальной массой, которая всеми своими копейками собирала солидный капитал, позволявший существовать иешиве. Впрочем, финансовое положение иешивы и связанные с этим проблемы не нашли отражения в тексте опубликованного письма. Письмо не удовлетворило некоторых радикальных маскилим, требовавших вообще закрытия иешивы как рассадника «обскурантизма» и представлявшего опасность в деле воспитания подрастающего поколения. Более умеренные сторонники просвещения, признавая необходимость существования Воложинской иешивы, готовившего традиционных ученых-талмудистов, считали ненормальным то положение, что будущие раввины полностью отчуждены от изучения всех светских наук и даже не изучают язык страны, в которой живут. Для разрешения этой проблемы, по инициативе известного ученого, литератора и еврейского общественного деятеля Н.И. Бакста в Петербурге в 1887 г. был созван съезд наиболее выдающихся раввинов России.

После длительных и бурных дебатов был принят протокол, подписанный рав Ицхаком-Эльхананом Спектором из Ковно, рав Берлиным и другими видными раввинами, что отныне в Воложинской иешиве, как и во всех прочих иешивах Российской империи, учащиеся будут обучаться русскому языку и арифметике. Причем преподавание этих предметов должно было

⁷¹ Хамелиц. Одесса, 1885. № 9. С.10–20 (на иврите).

происходить в отдельном помещении, а не в самих стенах иешивы. Однако принятое решение раввинского съезда так и не было реализовано.

В 1891 г. министр народного просвещения И. Д. Делянов утвердил правила о Воложинской иешиве, согласно которым учащиеся иешивы должны были отныне изучать не только Талмуд и другие еврейские религиозные тексты, но и русский язык, как и арифметику в объеме курса еврейских народных училищ. Преподаванию общих предметов должно было быть выделено время между 9 и 3 часами дня. А в общей же сложности обучение не должно продолжаться более десяти часов в сутки, причем ночные занятия не разрешались. Преподавателями еврейских предметов должны быть лица, владеющие русским языком и имеющие свидетельства о прохождении ими курса не ниже уездных училищ. «Правила» предварялись разъяснением, что «существование иешибота ставится в зависимость от точного соблюдения всех постановлений, приведенных в означенных правилах, и что всякое уклонение от исполнения оных повлечет за собою немедленное закрытие всего учебного заведения»⁷². А. Цедербаум положительное отнесся к этим «правилам» и рекомендовал незамедлительно принять их и тем самым спасти знаменитую иешиву от закрытия.

Тем не менее, 22 января 1892 г. власти закрыли Воложинскую иешиву. Сотни учащихся вынуждены были покинуть Воложин, который был оплотом изучения Талмуда для целых поколений и, по крайней мере, на время прекратил свое существование. Хотя он открылся вновь несколькими годами позже, он никогда не обрел прежнего статуса, ни того значения для еврейской общины, ни прежнего уровня учености⁷³.

Анализ причин закрытия приводит к некоторым довольно важным заключениям. Очевидно, указание на то, что закрытие иешивы было связано с отказом ее руководства принять правительственное требование об изменениях в учебной программе и изучать светские предметы, явилось лишь поводом для действий властей. Можно с высокой долей вероятности утверждать, что не это обстоятельство явилось истинной причиной. Если принять во внимание, что общие предметы были также важны для правительства, тогда трудно объяснить, почему только от Воложинской иешивы потребовали в то время включить в ее программу столь интенсивное изучение светских предметов и почему именно только эта иешива и была закрыта. Во всех остальных иешивах, действовавших активно в Российской империи в то время, учащиеся продолжали заниматься. Если власти, действительно, стремились изменить

⁷² Цинберг С. Воложинский ешибот // Еврейская Энциклопедия. Т. 5. СПб., 1991. Стлб. 505.

⁷³ Stampfer Sh. *Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century...* P. 233.

характер иешив в империи, не ясно, почему подобные требования не были выдвинуты перед другими иешивами?

Мнение о том, что тем самым был преподан урок, чтобы показать остальным иешивам, что ожидает их, если они не примут требования властей, вряд ли состоятельно. После закрытия Воложина руководством ни одной из действовавших иешив не было предпринято ни одной попытки изменить свои учебные программы. Можно высказать предположение, что, скорее всего, это было неким случайным импульсивным действием правительственных чиновников. Тем более что спустя несколько лет иешива была вновь открыта с тем же учебным планом, без введения светских предметов. Предположение, что власти отказались продолжить свои действия, ибо столкнулись с серьезным общественным осуждением в стране и за границей, также не выдерживает критики. Ни один раввин и какой-либо влиятельный еврейский деятель в Петербурге, Москве или в самой черте не выступил с протестом в связи действиями властей. Значительных протестов за рубежом также не последовало. Не было попыток со стороны состоятельных евреев в России повлиять на решение властей. Вместе с тем надо иметь в виду, что закрытие Воложинской иешивы происходило в атмосфере все усиливающейся юдофобской реакции, выразившейся прежде всего в изгнании в 1891–1893 гг. десятков тысяч евреев из Москвы, Московской губернии и из ряда других мест, а также цензурного запрета сообщать об этих действиях властей⁷⁴.

Закрытие иешивы сильно подорвало здоровье рабби Нафтали Берлина, который поселился в Варшаве, где и скончался в 1893 г.

В конце 1890-х гг. Воложинская иешива была вновь открыта. Однако атмосфера в иешиве изменилась. На смену относительно свободной обстановке, царившей в иудейской бурсе (в сравнении с другими иешивами в Западном крае прежних десятилетий), усилилось давление с требованием о необходимости полного аскетизма воспитанников, игнорирование и даже преследования за интерес к светским наукам, за чтение любой светской литературы. Несколько учащихся иешивы были отчислены за чтение светской литературы. В июле 1912 г. в Воложинской иешиве произошел настоящий «бунт» слушателей, руководителем которого стал учащийся И. Тенненбаум. После предвечерней молитвы машгиах иешивы, выдав учащимся месячную стипендию, предложил каждому слушателю подписать заранее подготовленный текст обязательства «не читать светских книг». «Все понимали, – вспоминал выпускник иешивы и организатор протеста И. Тен-

⁷⁴ Зайончковский П. Российское самодержавие в конце XIX столетия. М., 1970. С. 136–138.

ненбаум, – что отказ неминуемо повлечет за собою репрессии, для которых ешиботское начальство не затруднится найти благовидный предлог, и таким путем под подпиской, удалось собрать свыше 80 подписей младших» учащихся (в ту пору в иешиве обучалось не менее 200 человек – *А.Л.*)⁷⁵.

Учащиеся Воложинской иешивы после горячих дебатов потребовали от ее главы, в ту пору им был рабби Рафаэль Шапиро, отказа от подписки. Почти все восемьдесят учащихся, которых вынудили поставить свои подписи, заявили, что были введены в заблуждение, и отказались от своих подписей. Между тем рав Р. Шапиро и инспектор призывали иешивебохеров к спокойствию, указывая на то, что его воспитанники впадают в грех «битул Тора», т.е. тратят время не на изучение Торы⁷⁶.

Учащиеся, в свою очередь, считали, что руководство иешивы решило усилить преподавание мусара – все более склонявшегося в ту пору к проповеди радикальной аскезы: слушатель иешивы «должен видеть себя, – как замечал Тенненбаум, – как бы перед развернутым адом с петлей, брошенной на шею... сторонники этого учения изобретали разные способы самобичевания и самоунижения с целью побороть в себе греховную природу. Крайние представители этого течения доходили до нелепостей, граничащих с явлениями психоза...»⁷⁷. Между тем сформировалась инициативная группа учащихся, которая организовала за городом тайное собрание. На нем для руководства движением избрали «тайный комитет», вошедшие в него девятнадцать человек дали торжественную клятву бороться «до победы», отстаивать установившиеся вольнолюбивые традиции иешивы.

Воложинская иешива функционировала вплоть до Первой мировой войны, когда с приближением фронта занятия прекратились. После войны она оказалась на польской территории, и занятия в Воложине возобновились. В общей сложности Воложинская иешива просуществовала около ста сорока лет (до 1939 г.). Во время войны последние шестьдесят четыре учащихся были убиты нацистами и их пособниками.

Воложинская иешива сыграла выдающуюся роль в развитии традиционного еврейского образования в Восточной Европе. Не случайно иешива в Воложине вошла в историю восточноевропейского и российского еврейства как «мать иешив», стала образцом для подражания возникших вслед за ней высших еврейских учебных заведений, занимавшихся изучением Талмуда. Вместе с тем ее появление и развитие явились своеобразной реакцией на

⁷⁵ Тенненбаум И. «Бунт» в Воложинском иешиботе. Сб. 3. Пг. – М., 1924. С. 161–163.

⁷⁶ Вавилонский Талмуд. Трактат Шаббат 32 б. Иерусалим – М., 1981. С. 5767–2001 (на иврите).

⁷⁷ Тенненбаум И. «Бунт» в Воложинском иешиботе... С. 161–163.

запросы и вызовы времени. Принятие воложинской модели другими иешивами, хотя подчас и частично, свидетельствуют о том, что Воложинская иешива успешно действовала в новых условиях российской действительности и отвечала потребностям определенного сегмента еврейского общества, а ее духовные лидеры вошли в интеллектуальную элиту российского еврейства. Обращение к современным методам обучения стало формой сохранения устоявшегося веками еврейского традиционного образования.

Несмотря на появление целого ряда других иудейских духовных семинарий – кроме иешив в Слободке, в Тельшах, влиятельной хасидской иешивы «Томхей Тмимим», отделения которой располагались в Могилевской и Минской губерниях, в местечке Любавичи (ныне поселок Смоленской области); возникновением реформированных общин, включая одесскую иешиву, преобразованную в 1906 г. в Высшую школу иудаизма, именно Воложинская иешива, как отмечалось, во многих случаях служила образцом и по сути моделью для большинства подобных учебных заведений Российской империи. Несмотря на порой ригористичную обстановку и стремление полностью отгородиться от внешнего мира (а может быть и благодаря этому обстоятельству) через иудейские семинарии прошла в XIX – начале XX в. значительная часть еврейского юношества. Традиционное еврейское образование получили немало неординарных фигур самых различных взглядов и проявивших себя на различных поприщах. Среди них классики еврейской литературы Менделе Мойхер Сфорим и Ицхак Лейбуш Перец, и как мы уже знаем – Хаим-Нахман Бялик, а также писатели Айзик Дик и Яков Динензон, основатель религиозного течения в сионистском движении Шмуэль Могилевер, пионер возрождения иврита Элизер Бен-Иехуда, один из инициаторов возрождения национальной культуры на языке иврит, литературовед и лингвист Иосиф Гдалия Клаузнер; историк, педагог, советский государственный деятель, руководивший политикой большевистского режима в еврейском вопросе Шимон Диманштейн, израильский государственный общественный деятель и историк Бенцион Динур.

После Великой российской революции 1917 года деятельность иешив на территории образованного в 1922 г. СССР была официально запрещена, однако еще достаточно длительное время они продолжали работать нелегально⁷⁸.

© Локшин А.Е., 2018

Рукопись поступила: 20 октября 2017 г.

⁷⁸ *Fishman D.* Judaism in the URSS, 1917–1930: The Fate of Religious Education // *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*. L., 1995. P. 251–262.

Для цитирования: Локшин А.Е. Высшее духовное образование в иудаизме в Российской империи: преемственность и модернизации // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 248–295. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-248-295

TRADITIONAL JEWISH EDUCATION IN THE RUSSIAN EMPIRE: CONTINUITY AND MODERNIZATION

Alexandre E. Lokshin

Institute of Oriental studies Russian Academy of Sciences
12/1, Rozhdestvenka, Moscow, 107031, Russia
ale-lokshin@yandex.ru

The article deals with the traditional Jewish education in the Russian Empire of the 19th – early 20th centuries. The author pays great attention to the key Judaic Religious Academy – yeshiva of Volozhin (Belarussia-Lithuania) as it existed from 1802 to 1914. The study is based on the contemporary sources – documents, media articles, memoirs, literary sources, archival materials and the works of foreign historians. The main aim of the article is to present this yeshiva in its social and cultural context. The author pays particular attention to the founder of yeshiva Volozhin Rabbi Hayim of Volozhin (1740–1821). The first objective of the work is to understand the reasons for the foundation of this yeshiva. In this context the author touches upon the relations with Vilna Gaon, his attitude toward the Jewish Enlightenment (Haskala), the attitude to Hasidism, secular studies etc. It is this yeshiva that was marked by a novel structure – total independence of local community. In many aspects, it was the model for other Jewish Higher Traditional institutions. The Russian historian pays considerable attention to the Imperial Government policy toward the Jewish traditional education; mutual relations between parents and students of yeshiva, the role of some rectors, teachers and form-masters of yeshiva of Volozhin. The author deals with the every-day life of the yeshivas, traditional holidays, modernization and the reaction to the challenge of the time and especially to the values of traditional Jewish culture in general. The author considers that the closure of the Volozhin yeshiva in 1892 by the tsarist authorities was formal. In fact, the yeshiva continued working. The last students perished in the Holocaust.

Keywords: Judaism in the Russian Empire, traditional Jewish education, yeshiva

REFERENCES

Ayzenshtadt M. *Volozhinskaya ieshiva* [Volozhin yeshiva]. Warsaw: [S.n.], 1896 (in Russian).
——— *Revolyuciya v ieshive* [Revolution in yeshiva]. Warsaw: [S.n.], 1896 (in Russian).

- *Purimskij ravvin* [Purim Rabbi]. Warsaw: [S.n.], 1897 (in Russian).
- Berlin, I. “*Haim ben Isaak Volozhinskij*.” In *In Evrejskaja Jenciklopedija* [The Jewish encyclopedia], column 505. Vol. 15. St. Peterburg: Terra Publ., 1991 (in Russian).
- Berlin M. *Rabbi of Israel*. Vol. 1. New York: [S.n.], 1943.
- Berlin, M. (Bar-Ilan). *From Volozhin to Jerusalem*. Vol. 1. Tel-Aviv: Tel-Aviv Publ., 1971.
- Berlin, H. Respony. “Respony 44.51–55.” *Forgotten Sheaf and Corner of the Field*. Vilna: Beit hamidrash, 1888.
- Byalik, Kh.-N. *Podvizhnik* [Ascetic]. Jerusalem: Biblioteka-Aliya, 1994.
- Berdichevskiy, M. History of the Ets Hayim Yeshiva. Vol. 3. Hamelits: Heasif, 1885 (in Hebrew).
- Dubnov, S. Novejschaja istorija evrejskogo naroda [Contemporary history of the Jewish people]. Vol. 3. Jerusalem-Moscow: Mosty kul'tury, 2002 (in Russian).
- Don-Jihia, J. “Memoirs.” *Nativah*. 30 July 1936 (in Hebrew).
- Eleach, D. “Father of the Yeshivas.” In Hebrew. Vols 1–2. Jerusalem: [S.n.], 1988.
- Fishman, D. “Judaism in the URSS, 1917–1930: The Fate of Religious Education.” In *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, 251–262. London: Frank Cass, 1995.
- Gessen, Ju. *Perezhitoe* [Experienced]. Vol. 1. St. Peterburg: [S.n.], 1908.
- Goroviz, S. *Seder ha-Doroth* [The road of generations]. Vilna: [S.n.], 1883 (in Hebrew).
- Klauzner, Y. *History of Modern Hebrew*. Vol. 1. Jerusalem: [S.n.], 1952.
- Kniga Tegilim. Psalmy carya Davida* [The Book Of Psalms. King David’s Psalms]. Moscow: [S.n.], 2008 (in Russian and in Hebrew).
- Lamm N., *Torah lishmah: Torah for Torah's in the Works of Rabbi Hayyim of Volozhin and his Contemporaries*. New Jewrsy: Hoboken, 1989 [Jerusalem: Hebrew, 1972].
- Levanda, L.O. *Goryachee vremya. Roman iz poslednego pol'skogo vosstaniya* [Hot time. A novel of the last Polish uprising]. St. Peterburg: A.E. Landau Press, 1875 (in Russian).
- Levinzon, I. *Teuda be-Israyel'* [Teuda be-Yisrael]. Vilno: [S.n.], 1828 (in Hebrew).
- Levin-Epshtein, A. *Zikhronot* [Memoris]. Tel-Aviv: [S.n.], 1932 (in Hebrew).
- Tsinberg, S. “*Volozhinskij eshibot*.” [Volozhin exabot] In *Evreyskaya Jenciklopediya* [The Jewish encyclopedia], column 505. Vol. 5. St. Peterburg: Terra Publ., 1991 (in Russian).
- Lilienthal, M. *My travels in Russia*. Cincinnati; Ohio: American Israelite, 1856.
- Lozinskiy, S.G., ed. “Evreyskie kazennye uchilishha. Opisanie del byvshego arhiva Ministerstva narodnogo prosveshheniya.” [The Jewish state-owned school. Description of the former archive of the Ministry of public education] *Komissiya dlya nauchnogo opisaniya del Ministerstva narodnogo prosveshheniya* [Commission for the scientific description of cases b. Ministry of public education]. St. Peterburg: 2 gosudarstvennaya tipografiya Publ., 1920 (in Russian).
- Marek, P. *Ocherki po istorii prosveshheniya evreev v Rossii: Dva vospitaniya*. [Essays on the history of Jewish education in Russia: Two education]. Moscow: Obshhestvo rasprostraneniya pravil'nyh svedeniy o evreyah i evreystve Publ., 1909 (in Russian).
- Novogrudok, David. *Galya masekhet* [Responsa]. Vol. 2. Vilna: [S.n.], 1845 (in Hebrew).
- Paperna, A.I. “Iz Nikolaevskoy epohi. Vospominaniya.” [From the Nikolaev era. Memory lane] *Perezhitoe. Sbornik, posvyashenny obshhestvennoy i kul'turnoy istorii evreev*

- v Rossii* [Experienced. Collection devoted to the social and cultural history of Jews in Russia]. Vols. 2, 3. St. Petersburg: [S.n.], 1910–1911 (in Russian).
- Poucheniya otcov* [The teachings of the fathers]. Vilna: [S.n.], 1858 (in Russian).
- Rabinovich, O. *Sochineniya Rabinovicha* [Works By Rabinovich]. Vol. 3. Odessa: Trud Publ., 1888 (in Russian).
- Shmukler, M. *Rabbi Hayim of Volozhin*. Vilna: [S.n.], 1909.
- Shomer, N. *Poems and Memoirs*. Jerusalem: [S.n.], 1952.
- Sholom-Aleyhem. Sobranie sochineniy* [Collected works]. Vol. 3. Moscow: Pravda Publ., 1972 (in Russian).
- Stampfer, Shaul. *Lithuanian Yeshivas of the Nineteenth century. Creating a tradition of Learning*. Oxford: [S.n.], 2012.
- Stanislawski, M. *Tsar Nicholas I and the Jews. The Transformation of Jewish Society in Russia. 1825–1855*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1983.
- Volozhin, Yitshak. *Milei de' avot*. Vilnius: [S.n.], 1888 (in Hebrew).
- Zlatkin, M. *The Volozhin Yeshiva in Bialik's Time*. Shevivim: [S.n.], 1955 (in Hebrew).
- Zhabotinsky, V. “Vvedenie.” [Introduction] In Bjalik H.-N. *Stihi i poemy*. [Poems and poems], Jerusalem: Biblioteka Aliya Publ., 1994 (in Russian).
- Zayochkovskiy, P.A. *Rossiyskoe samoderzhavie v konce 19 veka* [Russian autocracy in the late 19th century]. Moscow: Mysl' Publ., 1970 (in Russian).
- Zevin S. *Personalities and Methods*. Tel-Aviv: [S.n.], 1957.
- Zederbaum A. “The Heavenly Yeshiva.” *Hamelits*. 21 December 1880 (in Hebrew).
- “The Heavenly Yeshiva.” *Hamelits*. 7 May 1886 (in Hebrew).

Submitted: 20 October 2017

For citation: Lokshin, Alexandre E. “Traditional Jewish Education in the Russian Empire: continuity and modernization.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 248–295. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-248-295



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-296-319

ЕВРОПЕЙСКИЕ ЕВРЕИ В РУССКОМ ТУРКЕСТАНЕ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.

С.И. Гитлин

Неаффилированный автор
gitlinsimon@hotmail.com

Статья посвящена важной научной проблеме адаптации евреев в Туркестане. Ее осмысление дает возможность на конкретном примере увидеть взаимодействие представителей двух основных религий в России – христианской и мусульманской. Актуальность данной темы определяется также сохраняющимся противостоянием Израиля и арабского мира, евреев и мусульман. Переселение евреев в период колонизации Средней Азии позволяет также понять противоречия национальной и связанной с ней миграционной политики царской России на рубеже XIX–XX вв. Автор с помощью разнообразного круга источников раскрывает особенности жизни евреев в Российской империи, различные стороны которой длительное время замалчивались или искажались в советской историографии. В статье приводятся данные по локализации, численности и социальному составу еврейского населения на территории Российской империи. Отмечается, что подавляющее большинство первых европейских евреев составляли бывшие военслужажщие – рядовые и унтер-офицеры. Евреи-ашкеназы сыграли важную роль в строительстве железных дорог в России, и прежде всего Ташкентско-Оренбургской дороги. Автор заключает, что строительство железных дорог в Европе также было важным полем деятельности еврейских банкиров. В этой области большую роль играли личные связи еврейских капиталистов с правительствами, так как железные дороги прокладывались большей частью на основании специальных концессий и под официальным контролем. В работе показано, что евреи Средней Азии работали нередко в качестве подрядчиков, врачей, юристов. За сравнительно короткий исторический период евреи продемонстрировали свою высокую социальную активность и внесли немалый вклад в развитие территории Средней Азии.

Ключевые слова: Туркестан, ашкеназские евреи, миграционная политика, национальный вопрос, адаптация

Введение

Исследование истории европейских евреев в мусульманском регионе – Средней Азии – является важной научной проблемой.

Важность темы заключается и в том, что ее исследование позволяет под новым ракурсом рассмотреть политику царской России по еврейскому вопросу в период присоединения и колонизации Средней Азии, выявить всю ее противоречивость и непоследовательность.

Разработка темы позволяет расширить наши представления о жизни евреев в Российской империи. При этом следует учитывать, что долгое время в советской историографии замалчивались или искажались различные стороны их истории. На современном же этапе появилась возможность, преодолевая стереотипы прошлого, рассмотреть и проанализировать реальные факты их жизни и деятельности в среднеазиатском регионе.

Сложившаяся историографическая ситуация привела, в частности, к тому, что во многих странах, включая Израиль, практически ничего не известно о жизни евреев в Средней Азии как составной части российской и всемирной еврейской истории. Не случайно, когда речь заходит о евреях в Средней Азии, то многие имеют в виду только среднеазиатских (бухарских) евреев, которые жили в регионе много веков. Но мало кто знает, что с завоеванием региона Российской империей в 60–80-х гг. XIX в. там появились и европейские евреи, которые со временем стали численно преобладать среди еврейского населения края. За сравнительно короткий исторический период они продемонстрировали свою высокую социальную активность и внесли немалый вклад в развитие региона.

О появлении ашкеназских евреев в Средней Азии

В XVIII в. после трех разделов Польши в Российской империи образовалась самая крупная в мире диаспора европейских евреев. Ашкеназские евреи, возросшие на европейской почве, были с самого начала связаны с европейской культурой и европейским мировоззрением. Это наложило свой отпечаток и на российское еврейство. Ко времени появления в Средней Азии они накопили многовековой опыт религиозно-общинной, культурной и хозяйственной деятельности. С таким «багажом» и началась их жизнь в присоединенном к России крае.

Появление европейских евреев (ашкеназов) в Средней Азии связывают лишь с завоеванием края Российской империей в середине XIX в.¹ Но

¹ См. подробнее об этом: *Замятин Д.Н.* Русские в Центральной Азии во второй половине XIX века: стратегии репрезентации и интерпретации историко-географических образов границ // Восток. М., 2002. № 1. С. 45–59; *Азиатская Россия // Люди и порядки за Уралом.* Т. 1. СПб.: Издание переселенческого управления Главного управления зем-

имеются исторические сведения о том, что они появились там еще до присоединения к России и были среди первых путешественников, открывших для Европы этот далекий, загадочный, изолированный от внешнего мира край.

В 1832 г. Бухару посетил выкрест Иосиф Вольф (1795–1862), миссионер и путешественник. Он проделал опасный путь, постоянно рискуя жизнью, так как если бы обнаружилось, что он – европеец, его неминуемо подвергли бы мучительной казни. Чтобы избежать этой участи, Вольф выдавал себя за нищего дервиша. Это был идеалист, поставивший перед собой три задачи: выяснить, возможно ли обратить коренное население в христианство; узнать, не живут ли в Средней Азии либо где-нибудь поблизости легендарные потомки древнего десятиколенного Израиля, и собрать достоверные сведения о жизни народов Средней Азии. Две первые цели оказались недостижимыми; третью Вольф выполнил, составив записки, в которых коснулся и истории бухарских евреев.

Спустя два десятилетия, в 1863 г., в Средней Азии побывал известный востоковед и писатель Арминий (Герман) Вамбери. Так как регион был закрыт для европейцев (кроме русских), Вамбери, подобно Вольфу, путешествовал под видом дервиша, присоединившись к группе возвращавшихся из Мекки. Результатом этого путешествия был ряд исследований по истории и этнографии Средней Азии, а также книга «Путешествие по Средней Азии из Тегерана через Туркменскую пустыню по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд»². Жизнь бухарских евреев не привлекла особо его внимания. Он, по-видимому, опасался, что, изучая «неверных», обнаружит себя и поставит свою жизнь под угрозу. По словам Вамбери, он находился в окружении шпионов, которые постоянно подозревали в нем френка (европейца), и поэтому приходилось быть предельно осторожным.

Через несколько лет, в 1868 г., Среднюю Азию посетил почти никому не известный еврейский путешественник Хаим Исаакович (Ицкович) Бенинсон (или Бененсон), который побывал в Бухаре. Сведения об этом путешествии позволяют понять, с какими трудностями и опасностями

леустройства и земледелия. 1914. С. 31–38; *Терентьев М.А.* История завоевания Средней Азии. В 3-х тт. СПб., 1903–1906; *Галузо П.Г.* Туркестан-колония. М., 1929 и др.

² *Вамбери Арминий (Герман).* Путешествие по Средней Азии из Тегерана через Туркменскую пустыню по восточному берегу Каспийского моря в Хиву, Бухару и Самарканд. СПб., 1865; Сведения о нем и других путешественниках, посетивших Среднюю Азию, содержатся в книге «История Узбекистана в источниках. См.: Узбекистан в сообщениях путешественников и ученых (20–80-е годы XIX в.) / Составитель Б.В. Лунин. Ташкент, 1990.

сталкивались европейские евреи, оказавшиеся в русском Туркестане. Хаим Бенинсон родился в 1845 г. в г. Борисове Минской губернии в семье винокура. В юности он выполнял торговые поручения отца и одновременно, по мере возможности, занимался самообразованием. Не окончив никакого специального учебного заведения, он, тем не менее, обладал обширными познаниями. Помимо еврейского и русского, Хаим владел английским, польским, немецким, персидским и «сартовским» (т.е. узбекским) языками.

После безуспешных попыток добиться приемлемого жалования он почти безо всяких средств едет в Петербург, где ему не удалось устроиться, и потому еврейский юноша отправился в Кронштадт, где судьба, наконец, улыбнулась ему: он поступил на службу к крупному торговцу хлопком англичанину Комберлейну. Этим событием начинается новая, скитальческая жизнь Бенинсона. Он служит около полугода в Лондоне; оттуда едет с Комберлейном в Париж, Лион, Марсель, а затем в Индию, где Комберлейн имел две торговые конторы. После этого молодой искатель приключений попытался найти счастье в Китае, но вынужден был вернуться в Калькутту. Здесь он узнает о покорении Бухары русскими и решает отправиться туда.

Но путешествовать через мусульманские страны все еще было небезопасно. Бенинсон обучается мусульманским молитвам и обрядам, входит в роль мусульманина настолько, что его становится трудно отличить от коренного жителя, после чего, выдавая себя за араба, он отправился с караваном в Карши, на бухарскую территорию. Здесь он остановился в караван-сараях, знакомясь с жизнью первого на его пути бухарского города. Он нашел в Карши четыре дома бухарских евреев. К своему удивлению, Бенинсон убедился, что русское завоевание еще никак не повлияло на образ жизни и настроения местных жителей. Они не намеревались мириться с притеснениями и уверяли, что узбеки – не чета самаркандским таджикам и не потерпят, чтобы над ними властвовали «кофиры» («неверные»).

Отношение большинства каршинцев к Бенинсону было вполне дружественным, но несколько горожан заподозрили в нем европейца. Его задержали и поселили в доме бухарского чиновника, который попытался установить его личность. Бенинсон настаивал, что он – араб, искусный лекарь и часовых дел мастер, приехал в Карши на заработки. Во время допроса у него отобрали 20 свертков с путевыми записками и рекомендательными письмами. Ему повезло: бухарские чиновники не стали допытываться, почему они написаны на языке «кофиров», и вообще не придали этой находке большого значения. Паспорт Бенинсон потерял еще в Индии. В ходе путешествия он встречался с бухарским эмиром и другими видными людьми, среди которых был и Истамбул-ходжа, турецкий военный советник, участ-

ник Крымской войны³. Отметим лишь, что, не добившись достоверных сведений о происхождении и намерениях Бенинсона, эмир распорядился переправить его в Самарканд, на русскую территорию, где он был немедленно арестован. Бенинсона обвинили в шпионаже, хотя производившие допрос штаб-ротмистр Скобелев и полковник Геннет не верили в это, как видно из их докладной записки. Но они постарались выжать из много повидавшего и много знавшего юноши как можно больше сведений⁴.

Из Петербурга сообщили, что Бенинсон «поведения одобрительного»⁵. После установления личности Бенинсон был заключен в Ташкентскую крепость, где находился до конца января 1870 г.⁶, после чего его выслали по этапу в Петербург и там освободили.

Какие-то обстоятельства побудили его вернуться в апреле 1872 г. в Туркестан, на этот раз в г. Верный (в будущем г. Алма-Ата). С него была взята подписка о немедленном выезде из города, а затем его отправили на казенный счет в сопровождении конвоира в Семипалатинск⁷. Далее следы 27-летнего Бенинсона теряются.

Одновременно с Бенинсоном и даже несколько раньше с русскими войсками в Туркестан прибыли первые еврейские семьи с севера. Это были скромные труженики, нисколько не похожие на искателей приключений, о которых говорилось выше. Несколько евреев в составе русских войск участвовали в завоевании южного Казахстана и Ташкента. Среди них был М. Каменев, уроженец Волынской губернии, военнотруженик 4-го линейного батальона, который прибыл в Туркестан в 1864 г. и участвовал во взятии Ташкента; А. Броверман, уроженец г. Овруч Волынской губернии, бывший кантонист, служил в частях, покорявших южный Казахстан, а в 1865 г. – в Ташкенте; возможно, он также участвовал в завоевании города; унтер-офицер Ф. Мерошников, родом из Волынской губернии, прибыл в Ташкент в составе 1-го Туркестанского линейного батальона в том же году; Г. Фридман, из мещан г. Василькова Киевской губернии, оренбургский кантонист, служил в Туркестане с 1864 г.⁸

³ Центральный государственный архив республики Узбекистан (ЦГА РУз.). Ф. 1. Оп. 29. Д. 20. Л. 8.

⁴ Там же. Л. 4–4 об.

⁵ Там же. Л. 14 об., 15 об. – 16, 19 об.

⁶ Там же. Л. 28.

⁷ Там же. Д. 5533. Л. 8 об.

⁸ Там же. Оп. 4. Д. 224. Л. 49–51; *Рабич Р.* Российские евреи в дореволюционном Туркестане (Правовое и социальное положение, 1864–1914 гг.) // *Евреи в Средней Азии: прошлое и настоящее. Экспедиции, исследования, публикации.* Сб. науч. трудов. Составитель: И.С. Дворкин. Ответ. ред. Т.Д. Вишневецкая. СПб., 1995. С. 133.

Среди евреев-старожилов Ташкента многие десятилетия ходили легенды о храбром солдате Сироте – участнике завоевания Ташкента.

В ближайшие после взятия Ташкента годы, когда еще сохраняли независимость обширные территории Средней Азии, в городе, ставшем столицей края, поселились и другие еврей-военнослужащие. Среди них – А. Краковский, прибывший в Туркестан в 1867 г. в составе 4-го линейного батальона; И. Слонимский прибыл в Ташкент из Петербурга в 1871 г.; рядовой Шаломович – родом из Либавы, с семьей; отставной унтер-офицер М. Зельманович, бывший кантонист из Оренбурга, в Ташкент попал в 1872 г. и тогда же вышел в отставку; военный фельдшер Розанель приехал с женой в 1873 г. из Минской губернии; унтер-офицер Юдович, родом из Гродно, служил в Ташкенте в том же году и др.⁹

Первые европейские евреи, поселившиеся в Самарканде и Самаркандской области, присоединенных к России через три года после завоевания Ташкента, также состояли в основном из военнослужащих. В их числе были рядовой запаса А. Кнорпель, отставные унтер-офицеры И.Ш. Капачник и Г. Фляр и др. Все они были людьми малоимущими или среднего достатка¹⁰.

Как видим, подавляющее большинство первых европейских евреев составляли бывшие военнослужащие – рядовые и унтер-офицеры (офицерские чины евреям, за исключением выкрестов, да и то в редких случаях, не присваивались)¹¹.

О численности и расселении евреев из России

Присоединение Средней Азии к России втянуло эти территории в экономическую систему развивающегося российского капитализма, что ускорило процесс хозяйственного развития региона и строительство железных дорог. Это, в свою очередь, усилило наплыв людей, в том числе евреев, в Туркестан. В Ферганской области, по данным на конец 1898 г., жили всего пять семей европейских евреев-старожилов, поселившихся в крае в годы его завоевания. Все они владели домами и участками земли¹².

Постепенно район расселения европейских евреев в Туркестане расширялся. Они появились в небольшом количестве во всех областях генерал-губернаторства. В Красноводском уезде, в частности, жили 17 семей,

⁹ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 2. Д. 1033. Л. 57 об.

¹⁰ Там же. Оп. 2. Д. 224. Л. 46–67.

¹¹ Там же. Оп. 4. Д. 1459. Л. 36.

¹² Там же. Оп. 2. Д. 1033. Л. 36.

поселившихся здесь в период с 1882 до 1908 гг. Из них были: владелец типографии, машинист депо, двое портных, жестянщик, часовщик, конторщик, сапожник, два торговца и др. Три еврея (провизор, помощник аптекаря и зубной врач) имели высшее образование. В форте Александровском, также находившемся в Закаспийской области, жила всего одна семья европейских евреев – часовщика А.М. Каплана. 76 семей европейских евреев жили в Асхабаде (ныне Ашхабад). В их числе были ремесленники, служащие, торговцы, специалисты с высшим образованием. В Кизил-Арвате жило девять евреев – пять европейских и четыре грузинских, из них только четыре с женами и детьми, семьи других находились в Тифлисе и Баку¹³.

Численность российских евреев в Туркестане не поддается точному учету. Во время переписи 1897 г. российские и среднеазиатские евреи учитывались вместе, по вероисповедному признаку. По донесениям местной администрации, в первые годы XX в. в Туркестане было чуть больше 5 тыс. российских евреев – примерно 2,5% от всего европейского населения края. Из них около 2,5 тыс. жили в Самаркандской области, около 1,5 тыс. – в Ферганской, по 350–400 человек – в Ташкенте и Верном. Несколько сот ашкеназских евреев жили в русских поселениях Бухарского ханства, в основном в Новом Чарджуе, единицы – в Хивинском ханстве¹⁴.

Формально для поселения евреев в Бухарском ханстве не было никаких препятствий. В так называемом договоре о дружбе, заключенном между Россией и Бухарой 28 сентября 1873 г., речь шла о возможности свободного поселения в ханстве русских подданных и не делалось никаких оговорок относительно евреев. Но с усилением антисемитизма вопрос о попытках евреев поселиться на территории ханства вызывал негативную реакцию, направленную против их присутствия в Бухаре, причем не только в генерал-губернаторстве, но и в столицах.

«Срез» социальной структуры евреев из России. Роль специалистов

Положение евреев в Туркестане регламентировалось общим законодательством Российской империи, имевшим антиеврейскую направленность. Закон разрешал селиться в Туркестане лишь определенным, привилегированным категориям евреев – отставным нижним чинам, ремесленникам, купцам 1-й гильдии и специалистам, имеющим степень кандидата и ма-

¹³ ЦГА РУз. Ф.1. Оп. 17. Д. 848. Л. 109–121.

¹⁴ Там же. Оп. 13. Д. 554. Л. 198 об.

гистра. Перечисленные занятия требовали относительно высокого уровня квалификации и образования, вследствие чего хозяйственная и культурная активность евреев в крае превосходила их общую численность.

Выше мы привели некоторые сведения о социальном составе европейских евреев в отдельных городах. Основную массу европейских евреев составляли ремесленники и рабочие небольших предприятий – портные, шапошники, столяры, мастера по металлообработке, железнодорожные рабочие и т.д.

Евреи одними из первых занялись в Туркестане фотографией. В Ташкенте пользовались, например, известностью фотографы Лозинский и Гроссман. Репутация евреев-ремесленников в крае, несмотря на антисемитские предрассудки населения, была очень высокой. Самаркандский губернатор признавал: «Еврейские ремесленные заведения, несомненно, лучшие в области, равно как им же принадлежат два лучших магазина в г. Самарканде»¹⁵. Были даже случаи награждения особо отличившихся евреев-ремесленников и мастеров. Отставной рядовой Гинцбург преподавал в Верненской ремесленной школе сапожное ремесло, причем так успешно, что удостоился от генерал-губернатора награды – серебряных часов за «усердие и распорядительность» и «содействие к водворению порядка в школе и к улучшению нравственности учащихся»¹⁶.

Многие еврейские ремесленники имели высокую квалификацию. Так, гродненский мещанин Иосиф Кассирский, поселившийся в Ташкенте в 1878 г., после завоевания Кокандского ханства был приглашен администрацией Ферганской области в Новый Маргелан, где был единственным военно-гражданским портным¹⁷.

Самая крупная еврейская община на территории Бухарского эмирата сложилась в Новом Чарджуе. По данным на ноябрь 1910 г., здесь проживала 121 семья европейских евреев, три семьи бухарских и одна – грузинских – всего 492 человека. Из них около половины были заняты в торговле – скупали хлопок, содержали лавки и магазины по продаже мануфактуры, обуви, одежды, продуктов, табачных изделий. Остальные занимались разнообразными кустарными промыслами (часовщики, портные, сапожник, слесарь, столяры, шапошники, переплетчики, кузнецы, маляры, фотографы). Один еврей содержал типографию, несколько других занимались медициной (зубной врач, фельдшер, аптекарь), один работал художником. Главы нескольких семей работали служащими, три еврея оказыва-

¹⁵ *Рабич Р.* Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 137; ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 13. Д. 554. Л. 197 об. – 198.

¹⁶ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 20. Д. 7689. Л. 2.

¹⁷ Там же. Оп. 4. Д. 895. Л. 4–4 об.

ли профессиональные услуги. Несколько человек были прислугами, один – чернорабочим. Некоторые еврейские семьи имели 6–9 детей¹⁸. Все евреи Чарджуа были грамотными.

Относительно многочисленной социальной группой европейских евреев в Туркестане, как, впрочем, повсюду в империи, была интеллигенция. Следует учесть, что в Туркестане не было высших учебных заведений, а среднее специальное имелось только одно. И это была учительская семинария. Европейские евреи шли на любые жертвы, чтобы дать своим детям образование, и нередко это им удавалось, несмотря на всевозможные препятствия со стороны властей, директоров гимназий и училищ.

Не только зажиточные, но и среднего достатка еврейские семьи, а также совсем бедные старались отдать детей в гимназии или, в крайнем случае, нанять для них домашних учителей. Например, внуки известного в крае портного Кассирского учились в гимназии г. Скобелева¹⁹. Но после окончания гимназии еврейским детям было крайне трудно продолжить образование – для этого нужно было переселяться в другие города, нарушая законы о передвижении евреев. Тем не менее отдельным еврейским юношам – жителям Туркестана удавалось получать высшее образование, хотя большая часть евреев – работников умственного труда приезжала в Туркестан уже после получения образования в других регионах.

Администрация края всячески старалась ограничить доступ евреев – выпускников вузов на различные должности. Ни способности, ни знания при этом в расчет не принимались. В результате Туркестан лишился многих ценных работников, которые могли бы послужить развитию хозяйства и культуры края. Тем не менее, европейские евреи-специалисты сыграли определенную роль в жизни народов края. Среди них было много медицинских работников.

Один из них – Моисей Ильич Слоним (1875–1945 гг.) – врач, долгие годы трудившийся в Туркестане. Он родился в Ташкенте, в семье типографского рабочего. Его родители прибыли в Ташкент вместе с русскими войсками в 70-е гг. XIX в. Отец Слонима работал наборщиком в военной типографии. В Ташкенте у них родились четверо сыновей. Отец рано умер, а молодой вдове ташкентские евреи помогли открыть кондитерскую. Все сыновья успешно закончили ташкентскую гимназию, а затем продолжили учебу в Казанском университете: трое – на медицинском факультете, один – на политехническом²⁰. Среди сыновей большую известность в

¹⁸ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 4. Д. 1640. Л. 5–10.

¹⁹ Там же. Оп. 13. Д. 115. Л. 16 об.

²⁰ Из личного архива автора. Письменное свидетельство И.Э. Слоним – племянницы М.И. Слонима. Израиль. Январь 2004.

Ташкенте приобрел Моисей Ильич Слоним, который благодаря своим способностям сумел окончить в 1893 г. мужскую гимназию и в том же году поступить на медицинский факультет Казанского университета. Окончив его, он в 1899 г. вернулся в Ташкент, где был принят в качестве врача в тропическую экспедицию. Слонима командировали в село Барданкуль, где за полтора месяца он принял около 2,3 тыс. больных, в том числе почти 1,4 тыс. страдающих малярией.

Хорошо зарекомендовав себя в экспедиции, Слоним перешел в Ташкентскую городскую больницу, в которой главным врачом был Янкель Беркович Магнетштейн. Пациентами больницы были преимущественно жители «нового города», но Слоним и Магнетштейн не раз оказывали бескорыстную помощь и мусульманскому населению.

Так как в Ташкенте не было возможности заниматься научной работой, М.И. Слоним уехал в Петербург, где ему удалось, преодолев множество препятствий, связанных с его еврейским происхождением, поступить в клинику профессора Н.А. Вельяминова. Здесь же под руководством профессора Е.С. Лондона он через три года защитил докторскую диссертацию. После защиты молодой ученый-медик был направлен в заграничную командировку. Он работал в лучших клиниках Берлина, Вены и Парижа. В 1907 г. он вернулся в Ташкент, в городскую больницу, а через два года поступил в частную физиотерапевтическую клинику. М.И. Слоним приобрел популярность как у европейского, так и мусульманского населения, бесплатно выписывал неимущим рецепты, а иногда и выдавал им деньги на приобретение лекарств²¹.

По мере усиления антисемитизма в крае положение М.И. Слонима осложнялось. Охранное отделение заподозрило его в «политической неблагонадежности» и установило за ним негласную слежку, продолжавшуюся с 1908 по 1910 гг.²² В 1913 г. главным врачом городской больницы был назначен юдофоб А.Л. Ливанов, который принялся выживать евреев Я.Б. Магнетштейна и М.И. Слонима. Несмотря на заступничество городской думы, им пришлось уйти. Оба получили благодарственные адреса от младшего медперсонала²³.

Брат М.И. Слонима Соломон Ильич в 1909 г. открыл в Ташкенте частную физиотерапевтическую лечебницу, в которой больные получали разнообразные процедуры – массаж, лечебные грязи, минеральные воды,

²¹ Махмудов М. Доктор Слоним // Ташкентская правда. 28 сентября 1990.

²² ЦГА РУз. Ф. 461. Оп. 1. Д. 282. Л. 36.

²³ Ташкентская правда. 28 сентября 1990.

восточные методы лечения²⁴. Много врачей – европейских евреев разной специализации – трудились и в других лечебницах Ташкента²⁵. Например, в старом городе Ташкента действовала мужская амбулатория А.Л. Шварца, оказывавшая помощь мусульманскому населению²⁶. Большинство врачей-дантистов были евреями²⁷. Так, например, зубной врач Ташкентского благотворительного общества В.М. Зельманович каждый понедельник, среду и субботу принимал бедных больных бесплатно²⁸.

В других городах Средней Азии было также немало врачей-евреев²⁹. Многие из этих специалистов занимали должности младших врачей, помощников провизоров и др., не соответствовавшие их образованию и профессиональному уровню. Но уволить их было нельзя, так как заменить было некем, вакансии после ухода врачей-евреев нередко замещались, несмотря на противодействие властей, опять-таки евреями. Примечательна заметка в «Туркестанских ведомостях»: «За отъездом доктора А.Л. Шварца в заведывание ташкентским лепрозорием вступил врач Б.М. Дейч»³⁰.

Довольно распространенным среди евреев занятием была адвокатская деятельность. Но отношение власти к евреям-адвокатам было предвзятым. Особое усердие проявляли последние генерал-губернаторы, среди которых выделялся А.В. Самсонов. Немало энергии и упорства, достойных лучшего применения, он проявил, чтобы воспрепятствовать талантливому юноше Калману Гольдману занять должность помощника присяжного поверенного. Гольдман – потомственный почетный гражданин, выпускник Киевского университета, представил ряд ходатайств и характеристик: от Ташкентского окружного суда, отмечавшего его «безупречные нравственные качества», от военного губернатора Самаркандской области, из министерства юстиции. Из охранного отделения и полиции поступили секретные бумаги, содержавшие различные сведения о Гольдмане (семейное положение, доходы и др.), в которых он также характеризовался положительно³¹. Однако Самсонов не сдавался. Он написал следующее обращение:

²⁴ Ташкентская правда. 28 сентября 1990.

²⁵ См.: Туркестанские ведомости. 18 января 1905; Там же. 4 (17) октября 1912.

²⁶ Ташкентская правда. 28 сентября 1990.

²⁷ Туркестанские ведомости. 4 (17) октября 1912; Там же. 11(24) октября 1912.

²⁸ Там же. 18 января 1905.

²⁹ ЦГА РУз. Ф. 461. Оп. 1. Д. 2149. Л. 2; Там же. Оп. 13. Д. 554. Л. 198 об.; Там же. Оп. 2. Д. 1033. Л. 36; Там же. Оп. 4. Д. 224, Л. 66–67, 70; Там же. Оп. 17. Д. 848. Л. 105–106, 114; и др.

³⁰ Туркестанские ведомости. 14 августа 1905.

³¹ Рабиш Р. Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 140; ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 11. Д. 1608. Л. 61–61об.

«Министру юстиции.

21 августа 1912 г., г. Ташкент.

Ввиду того, что в моем распоряжении нет неблагоприятных сведений об окончившем курс императорского университета св. Владимира Калмане Гольдмане, а старший председатель и прокурор Ташкентской судебной палаты находят возможным удовлетворить ходатайство этого лица о принятии его в число помощников присяжных поверенных округа Ташкентской судебной палаты, я с формальной стороны ничего не могу возразить против. Принимая, однако, во внимание, что в составе присяжных поверенных и их помощников округа Ташкентской судебной палаты уже имеется несколько лиц иудейского вероисповедания и что евреи в этой корпорации вообще зарекомендовали себя неблагоприятно как в ведении судебных дел, так и в участии, явном и подпольном, в деятельности противоправительственных организаций, я нахожу нежелательным удовлетворение ходатайства г. Гольдмана»³².

Некоторые евреи выступали ходатаями за различных лиц; те, кто получил высшее юридическое образование, мог рассчитывать на скромную должность помощника присяжного поверенного, дальнейшая карьера была перед ними закрыта. Занимаясь охраной правопорядка, сами они не были защищены от вопиющего беззакония. Широкий резонанс вызвало дело помощника присяжного поверенного самаркандца Генриха Лейбензона. То, что с ним произошло, губернатор Самаркандской области назвал «выдающимся и дерзким поступком еврея». Дело в том, что на городском вокзале Лейбензон нанес члену окружного суда, действительному статскому советнику Плавскому, пощечину за гнусные сплетни, которые тот распространял о его жене. Это привело в ужас самаркандских евреев, опасавшихся, что им придется пострадать из-за своего единоплеменника, как это не раз бывало в царской России. Руководители общины – раввин Шифрон и синагогальный староста Левинский немедленно телеграфировали генерал-губернатору Самсонову: «Еврейское общество глубоко возмущено гнусным поступком Лейбензона относительно высокоуважаемого председателя суда Михаила Александровича Плавского. Просим принять уверение, что Лейбензон формально еврей, никогда ничего общего с еврейством не имел, всегда пользовался полным презрением как русского, так и еврейского общества. Надеемся, что Ваше высокопревосходительство беспримерному поступку найдете достойное возмездие»³³.

³² Рабич Р. *Российские евреи в дореволюционном Туркестане...* С. 141; ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 4. Д. 1664. Л. 246–248.

³³ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 31. Д. 813. Л. 2–3.

Сам Лейбензон также послал генерал-губернатору телеграмму, в которой обратил внимание, что его дело частного характера и никакого отношения к служебному положению Плавского не имеет. Следствие, полностью обелив Плавского, пошло по пути дискредитации Лейбензона как юриста. Все дела, которые он вел, включая защиту бедняков из коренного населения, были пересмотрены; его обвинили в разжигании недовольства «туземцев» колониальной администрацией. Лейбензону инкриминировали и то, что он попытался взять на службу еврея, не пользующегося правом жительствова.

По совокупности обвинений Лейбензон был взят под стражу до представления залога в сумме 25 тыс. руб. Самсонов в письме министру внутренних дел признал, что «к применению в данном случае воздействия по положению об усиленной охране не представляется законных оснований», но, тем не менее, ходатайствовал «о выдворении Лейбензона независимо от предстоящего ему по суду наказания и по отбытии последнего в определенную местность, вне пределов Туркестанского края, на срок по Вашему усмотрению». Вместе с тем, он считал неудобным и дальнейшее пребывание Плавского в Ташкенте³⁴. Особое совещание при министре внутренних дел постановило выслать Лейбензона из Туркестана на пятилетний срок и исключить его из состава адвокатуры. Приговор был вынесен заочно. Просьба Лейбензона разрешить ему присутствовать на суде и остаться в Ташкенте хотя бы на два месяца для ликвидации дел многочисленных клиентов была отклонена³⁵.

Дискриминация евреев-специалистов имела место и в других сферах, в частности, в сфере искусства. Особенно страдали музыканты-евреи, представители профессии, издавна получившей среди еврейского населения России широкое распространение. Им не помогали ни заслуги, ни давность жительствова в крае. Шломо Балаховский был приглашен в Пржевальск в июне 1901 г. лично военным губернатором Семиреченской области Ионовым, предложившим ему занять должность капельмейстера. Губернатор знал его еще по военной службе, на которой тот состоял с 1887 по 1893 гг. Балаховский отличился в Памирском и Алайском походах 1892 и 1893 гг., за что был награжден двумя медалями. Так как жалованья капельмейстера ему на содержание семьи не хватало, он был вынужден, с разрешения начальства, заниматься интендантством. В ноябре 1911 г. Балаховский подал прошение «на Высочайшее имя» о даровании ему формального права жительствова в Туркестане, где он прожил почти четверть

³⁴ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 31. Д. 813. Л. 2–3, 14–16.

³⁵ Там же. Л. 14–17, 29, 31.

века. В ответ он получил полицейское распоряжение о его выселении за пределы края. Не помогло и медицинское свидетельство, удостоверявшее, что Балаховскому противопоказана перемена места жительства. Балаховскому не было дозволено даже временно остаться в Туркестане для ликвидации своего имущества. «Что же касается... просьбы Балаховского об отсрочке ему выселения до сдачи подряда, чтобы избавить его от крупной неустойки, – написал в резолюции по этому делу новый семиреченский губернатор, – то полагаю, что проситель может закончить сдачу подряда не лично, а чрез своего доверенного»³⁶.

Сходной была судьба ташкентца Якова Бенционовича Вайнера, бывшего капельмейстера 21-го Туркестанского стрелкового полка. За годы службы он был награжден золотой медалью на Станиславской ленте, серебряной медалью на аннинской ленте, светло-бронзовой медалью за участие в русско-турецкой войне 1877–1878 гг. (он находился в действующей армии от начала до конца войны) и многими другими наградами. После двадцатилетней службы он вышел в отставку. В июле 1913 г., воспользовавшись как предложением короткой отлучкой Вайнера, полиция распорядилась выселить его в г. Джаркент Семиреченской области, якобы по месту приписки. Это был двойной произвол, так как Я. Вайнер, во-первых, как бывший военнослужащий-еврей, состоявший в армии до 1874 г., имел право на повсеместное жительство, а, во-вторых, как личный почетный гражданин он был освобожден от приписки к какому бы то ни было обществу, в том числе и к Джаркентскому. Но ничто не помогло. «Вот теперь, – сетовал Я. Вайнер в своем прошении на имя военного губернатора Сырдарьинской области, – в награду за все это, по мнению г. полицмейстера, вопреки закона и высочайшего повеления, я на склоне лет (мне уже под 70), будучи обременен большой семьей, лишен возможности избрать себе место жительства, должен чуть ли не этапным порядком пропутешествовать обратно в г. Джаркент и вконец разориться»³⁷.

Проходное свидетельство, выданное полицмейстером русской части Ташкента, само по себе довольно любопытный документ. В нем говорилось: «Дано сие за надлежащими подписями и приложением казенной печати еврею (звание почетного личного гражданина опущено – Г.С.) Янкелю Бенцелиовичу (так в тексте – Г.С.) Вайнеру для следования к месту приписки в 7-суточный срок из гор. Ташкента. Гг. начальствующие лица благоволят давать ему свободный пропуск, не позволяя нигде проживать, кроме болезни и ночлегов. Вид этот Вайнер должен представить в Джар-

³⁶ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 11. Д. 1608. Л. 22, 23 об.

³⁷ Там же. Оп. 4. Д. 1664. Л. 160–161.

кентское полицейское управление, которому вместе с сим за № 13445 сообщено (подписи полицмейстера, секретаря, печать)».³⁸ Впрочем, на этот раз справедливость все же восторжествовала: распоряжение о «выдворении» Я.Б. Вайнера было отменено³⁹.

Из вышесказанного следует, что социальная структура европейских евреев в Туркестане была примерно та же, что и в черте оседлости. Иным было лишь соотношение социальных групп: меньше мелких торговцев, маклеров и других «людей воздуха», обреченных на вечные поиски заработков; больше – интеллигенции и квалифицированных ремесленников. Как-никак евреи Туркестана были «привилегированными». Но привилегии и гражданские права – не одно и то же; положение евреев в Туркестане – убедительный тому пример.

Вопреки ограничениям: участие европейских евреев в хозяйственной жизни края

Значительную по численности категорию пришлых из России евреев составляли предприниматели – торговцы и промышленники. Но большинство их было трудно отличить от ремесленников, так как в Туркестане предприятия за малым исключением были очень мелкими. Однако среди европейских евреев были и владельцы крупных капиталов, игравшие заметную роль в хозяйственной жизни края. Так, купец Григорий Хесин в короткий срок и при высоком качестве работ, в трудных условиях неосвоенного края построил телеграф через Семиреченскую и Сырдарьинскую области до Ташкента, за что 2 мая 1874 г. удостоился благодарности первого генерал-губернатора Туркестанского генерал-губернаторства фон Кауфмана.

Иегуда Сморгунер в январе 1885 г. добился права на разработку Шамхорского каменноугольного месторождения в Зеравшанском округе. Вульф Комаровский, купец второй гильдии, занимал пост директора отделения Китайского банка в Новоургенче. Активную предпринимательскую деятельность в Новой Бухаре развил Моисей Гилелевич Флакман. В 1890 г. он построил хлопкоочистительный, а в 1909 г. – маслособойный заводы. Глава Российского Императорского политического агентства в Бухаре (фактически русский наместник) писал, что «оба предприятия поставлены хорошо и

³⁸ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 4. Д. 1664. Л. 162.

³⁹ Там же. Л. 169–169 об.; *Рабиц Р.* Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 146–147.

работают очень успешно»⁴⁰. Заводы были оценены в 240 тыс. руб. В 1912 г. Флакман возбудил ходатайство об утверждении проекта устава руководимого им «Акционерного общества среднеазиатских хлопкоочистительных и маслобойных заводов», которое он сам возглавил. Идея была одобрена Политическим агентом в Бухаре, сообщившем генерал-губернатору, что «г. Флакман пользуется здесь хорошою репутациею, всегда близко принимает к сердцу местные общественные нужды и отличается широкою благотворительностью. Отрешившись от узкой еврейской партийности, он поддерживает все русские начинания... избран городским депутатом и по имеющимся в агентстве данным является весьма полезным и энергичным деятелем»⁴¹. На деньги Флакмана в городе было построено здание Общественного собрания.

Но эти отдельные случаи были далеко не типичными. Высокая репутация и положение в обществе плохо защищали евреев-предпринимателей. Единственным основанием для их проживания были цеховые и гильдейские свидетельства, а как только последние теряли силу, владельцы их могли быть высланы. Право евреев на владение недвижимым имуществом было весьма шатким. В случае смерти еврея, старожила Туркестана, переход его имущества по наследству был обставлен большими трудностями. Со временем на пути предпринимателей-евреев ставилось все больше рогаток. Так, согласно паспортному Уставу, изданному в 1903 г., правом постоянного пребывания в Туркестане для предпринимательской деятельности стали пользоваться лишь евреи, имеющие ученые степени доктора медицины и хирургии или доктора, магистра или кандидата по другим факультетам университетов – как будто эти ученые степени имели какое-либо отношение к торговле или промышленности. Купцы 1-й и 3-й гильдий даже с высшим образованием имели право приезжать в Туркестан по торговым делам не чаще, чем два раза в год, причем общий срок пребывания в крае составлял для первых не более шести месяцев и для вторых – не более трех.

Фактически даже евреи с учеными степенями не могли вступать в купеческие гильдии или пробивались в них с большим трудом⁴². Возникал замкнутый круг: с одной стороны, евреи, приписанные к купцам 1-й гильдии или получившие высшее образование, пользовались правом жительства вне «черты», с другой – власти мешали им стать первостатейными купцами

⁴⁰ Рабич Р. Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 137–138.

⁴¹ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 20. Д. 5429. Л. 2; Там же. Оп. 11. Д. 363. Л. 22 об. – 23; Там же. Оп. 4. Д. 1370. Л. 28 об.; Там же. Ф. 3. Оп. 2. Д. 223. Л. 2 об. – 3.

⁴² ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 4. Д. 224. Л. 5, 21; Там же. Оп. 2. Д. 1033. Л. 25; Там же. Оп. 4. Д. 874. Л. 28–28 об.

или окончить высшее учебное заведение. Время от времени создавались специальные правительственные комиссии, которым поручалось ознакомиться с делами о предоставлении евреям права участвовать в разных акционерных и других товариществах.

Власти чинили евреям-предпринимателям всяческие препятствия. Так, одна из них, сформированная на уровне комитета министров, рассмотрела представление Министерства финансов об учреждении «Московского нефтепромышленного общества Челекен». Весь состав комитета и туркестанский генерал-губернатор не возражали против создания общества. Против были четверо: два великих князя, государственный контролер и бывший военный министр Куропаткин. Они предложили допустить создание общества с условием, что «все акции должны быть именные и не могут быть приобретаемы лицами иудейского вероисповедания». Куропаткин добавил к этому, что его главные заботы как военного министра направлены «именно на предупреждение наплыва в наши среднеазиатские владения евреев». Дело было передано царю, и он согласился с мнением меньшинства⁴³.

Строительство ашкеназами предприятий в так называемых «туземных» частях города было связано с большими трудностями не только из-за бюрократических препон, но и вследствие предубежденного отношения мусульманского населения к иноверцам, особенно к евреям. Такие попытки были довольно редкими. Одну из них, вызвавшую бурную реакцию местных жителей и длительную ведомственную переписку, предпринял «чесальных дел мастер» Иосиф Маргулис. В январе 1906 г. он получил разрешение от Общего присутствия Сырдарьинского областного правления построить в Кукчинской части Ташкента, в махалле (квартале) Ачабад на арендованном у узбека участке заведение для расчески старого хлопка и шерсти. Жители махаллы отнеслись к этому почину враждебно. Они пожаловались генерал-губернатору, что предприятие загрязняет воздух и воду и мешает им молиться из-за стука и шума машин, которым Маргулис «назло» дает полный ход во время молитвы». «Ко всему этому, – говорилось в жалобе, – мы добавляем, что названный еврей, имея презрение по своей национальности к нашей мусульманской вере, всегда старается при возможных случаях надсмехаться над нашей религией, в особенности, при сборе мусульман на молитву, в каковой момент названный еврей находит для себя удовольствие глумиться над нами, беззащитными сартами, тем, что, подходя к ограде мечети и даже заходя туда, он позволяет своим служащим па-

⁴³ ЦГА УРУз. Оп. 4. Д. 874. Л. 24–24 об., 25, 68–68 об.; *Рабиш Р.* Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 138.

костить как на ограду, так и на самую мечеть, представляя нашу моленную в ватерклозет». В жалобе звучала довольно зловещая угроза: «Такое непопозволительное действие, раздражавшее нас оскорблением нашей святыни, может привести к нежелательным последствиям. Ввиду всего этого, мы, не входя в самовольную расправу с этим евреем, имеем честь почтительнейше просить Ваше Высокопревосходительство сделать распоряжение об удалении названного еврея из махалля, не ожидая дальнейших осложнений»⁴⁴.

Так как жалоба на осквернение мечети не подтвердилась, дело свелось к вопросу о санитарном состоянии предприятия и о загрязнении им окружающей среды.

Но мусульманские капиталисты относились более терпимо к «своим» европейским евреям, и последние иногда служили у них или были их компаньонами. Так, М.И. Карпель, имевший в Ново-Ургенче свою контору, служил доверенным у братьев Ризаевых, а в 1916 г. стал негласным компаньоном по торговым делам персидско-подданного Ходжи-Ага Алиева⁴⁵.

К чести европейских евреев и вопреки инсинуациям некоторых туркестанских администраторов, они не занимались выдачей задатков дехканам-хлопкоробам под проценты. Однако они иногда производили эти операции, действуя в качестве приказчиков, доверенных и мелких агентов нееврейских крупных московских и лодзинских фирм. Случалось, что выдачей ростовщических задатков занимались доверенные лица евреев без их ведома. Каждый такой случай еврейского ростовщества получал широкую огласку и преследовался, хотя православному населению и местным баям процентные операции вполне сходили с рук. Большой ажиотаж вызвало дело хлопковой фирмы «Рубенчик и Рудницкий» (оба совладельца были евреями). Приказчик фирмы Шакир Хайдаров, действуя по собственному усмотрению, обманывал своих клиентов, взимая с них за кредит дополнительные деньги. Хотя совладельцы фирмы об этом не знали, их пытались привлечь к ответственности, обвинение пало и на другие принадлежавшие евреям предприятия, не имевшие с Рубенчиком а Рудницким ничего общего⁴⁶.

Евреи – обладатели престижных заграничных дипломов имели еще меньше прав, чем выпускники русских институтов. Они попросту не пользовались правом на жительство. Моисей Яковлевич Дуэль, сын бакинского купца – еврея первой гильдии (в официальной переписке он назван Моисеем Яковлевым, как представитель низшего сословия), окончил Мюнхенское

⁴⁴ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 12. Д. 1133. Л. 23–24, 24 об., 34–35 об.

⁴⁵ *Рабиц Р.* Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 138–139.

⁴⁶ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 4. Д. 152. Л. 3–3 об.

королевское училище с дипломом инженера-механика и был приглашен нефтепромышленным обществом «Чаркен» на остров Челекен в Каспийском море на должность техника. Но оттуда его «выдворили», к большой досаде правления нефтепромышленного общества⁴⁷. Возникла абсурдная ситуация, одна из тех, которые постоянно порождались политикой государственного антисемитизма в царской России: еврей-специалист добился права жить в Баку, крупнейшем центре нефтепромыслов, но не мог поселиться и работать на глухом, маленьком острове, где велась нефтеразработки в ограниченном объеме.

Еврей-специалисты не раз выступали со смелыми техническими инициативами, очень редко встречая поддержку властей. Так, 2 марта 1905 г. Ташкентской городской думой был отклонен проект электрификации города, представленный инженером Лурье⁴⁸.

Если еврею с высшим образованием удавалось устроиться по специальности, то чаще всего он занимал должность, не соответствующую его квалификации. Например, в Асхабаде работали техниками Б.Я. Хаютин, выпускник Петербургского технологического университета, и М.Ш. Залкинд, окончивший Рижский политехнический университет⁴⁹.

Евреям-специалистам принадлежала заметная роль не только в развитии промышленности, но и в строительстве железных дорог.

Следует заметить, что строительство железных дорог в Европе было важным полем деятельности еврейских банкиров. Они положили основание современной сети железнодорожных путей во всех европейских странах, кроме Англии. В этой области большую роль играли личные связи еврейских капиталистов с правительствами, так как железные дороги прокладывались, большей частью, на основании специальных концессий и под официальным контролем. Строительство главных железных дорог во Франции, Бельгии, Австрии и Италии было финансировано домом Ротшильдов. «Северная железная дорога» во Франции являлась одним из крупнейших предприятий французского филиала этого дома, а «Южная железная дорога» была построена еврейскими инженерами и финансистами сефардского происхождения братьями Перейр. Они же проложили железнодорожные пути в Испании и в Тунисе. Еврейские банкиры и подрядчики из Германии получили концессию на строительство железных дорог в Румынии и Пруссии. В 50–70-х гг. XIX в. прокладкой железнодорожной сети в России за-

⁴⁷ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 11. Д. 1608. Л. 61–61 об.

⁴⁸ Рабич Р. Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 142.

⁴⁹ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 17. Д. 848. Л. 109–121.

нимался ряд еврейских подрядчиков, из которых наиболее известным был «железнодорожный король» Самуил Поляков⁵⁰.

И в Туркестане после завоевания Средней Азии Россией началось строительство железных дорог. Еще в 1869 г. на Первом съезде представителей железных дорог рассматривался вопрос о создании прямого железнодорожного сообщения с окраинами, рекомендовалось изучить их торгово-промышленный потенциал и возможности его увеличения. Среди других областей был назван Туркестан.

В результате в 1870-е гг. появляются многочисленные проекты соединения железнодорожным путем Средней Азии и России. Именно в эти годы появились первые проекты соединения Туркестана с Россией через Оренбург и Каспийское море. В выработке их не последнюю роль сыграл царский наместник в Туркестане великий князь Николай Константинович Романов⁵¹.

Колониальная политика царского правительства наложила отпечаток на организацию самого строительства. Сооружение путей велось ускоренными темпами, несмотря на большие трудности и массовые человеческие жертвы. Военное ведомство, в чьи руки было передано строительство, установило военный режим, вследствие чего служащие и жители в полосе отчуждения дороги за все проступки подлежали военному суду. Поступающие на постоянную службу подвергались проверке жандармского управления; даже прописка на жительство была сопряжена с многочисленными проверками. Интересно, что при строительстве железнодорожных помещений исходили из возможности использования их не только по прямому назначению, но и в военных целях. Водоемные здания строились такой формы, которая позволяла в любой момент превратить их в безопасные наблюдательные башни. В строительстве участвовали специальные железнодорожные воинские части. Они были хорошо обучены, вооружены и подготовлены к железнодорожной и воинской службе⁵².

Генерал-губернатор края фон Кауфман придавал большое значение строительству железных дорог в Средней Азии. Он писал накануне строительства первой, Закаспийской, дороги: «Улучшение существующих сообщений России с Туркестаном составляет одну из первых насущных потребностей... на предмет усиления русского цивилизующего влияния в Средней

⁵⁰ См.: *Эттингер Ш.* История еврейского народа. Ч. 5 / Пер. с иврита. Тель-Авив, 1967. С. 480.

⁵¹ *Кунавина Г.С.* Формирование железнодорожного пролетариата в Туркестане (1881–1914 гг.). Ташкент, 1967. С. 21.

⁵² Там же. С. 19–20.

Азии»⁵³. «Железные дороги – важнейшее средство превращения Туркестана в сферу влияния России»⁵⁴, – неоднократно подчеркивал он и позже.

Евреи-ашкеназы играли немалую роль в строительстве железных дорог, особенно Ташкентско-Оренбургской дороги, в качестве подрядчиков, врачей, юристов. Особенно важным было их участие в эксплуатации железных дорог как крупных постоянно действующих предприятий (неплохо технических оснащенных). Только на двух главных магистралях насчитывалось 25 основных и оборотных депо и 15 мастерских.

Железнодорожные мастерские – едва ли не единственные металлообрабатывающие предприятия (если не считать кустарного производства) – занимали особое место в промышленности края. Строились они в расчете на ремонт не только подвижного состава железнодорожного транспорта, но и речных пароходов, лафетов для пушек и др. Наиболее крупные работы производили в ташкентских Главных мастерских, где к 1913 г. в 10 цехах имелись центральная электростанция, паровые машины, динамомашины и т.д. Годовая производительность их составляла 42 паровоза, прошедших капитальный и средний ремонт, 304 пассажирских и 907 товарных вагонов, прошедших осмотр и отремонтированных⁵⁵.

Представители технической интеллигенции из числа европейских евреев также оказались востребованы на строительстве железной дороги. Однако в конфиденциальном письме организатору строительства О.П. Вяземскому от генерал-губернатора Иванова содержалось предложение принять меры к немедленному выселению евреев в целях борьбы против «еврейского наплыва» на трассу дороги⁵⁶. Князь Хилков, начальник работ на Северо-Ташкентском участке дороги, был поставлен в трудное положение, так как ему нечем было заменить служащих-евреев. В Ташкент генерал-губернатору полетела из Петербурга телеграмма, в которой указывалось, что «означенные рядчики в течение года оканчивают работы, устранение их повлечет прекращение таковых, причем законтрактованные ими во внутренних губерниях до зимы рабочие останутся без хозяев, что может вызвать беспорядки и волнения между рабочими». Под нажимом министерства путей сообщения Иванову пришлось уступить, и евреи остались на трас-

⁵³ ЦГА РУз. Ф. И-40. Оп. 1. Д. 517. Л. 30.

⁵⁴ Там же. Д. 12. Л. 10.

⁵⁵ *Кунавина Г.С.* Формирование железнодорожного пролетариата в Туркестане... С. 21–23.

⁵⁶ ЦГА РУз. Ф. 1. Оп. 13. Д. 325. Л. 2; *Рабиц Р.* Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 141–142.

се дороги⁵⁷. Однако через некоторое время русское правительство решило превратить железные дороги в государственную собственность, и первым шагом в этом направлении было полное устранение евреев из этой отрасли.

Сложилась парадоксальная ситуация, характерная для всей диаспоры: евреи были одновременно и «чужаками», и необходимым элементом, который удалось реально исключить лишь из государственно-административного аппарата и до некоторой степени – из инфраструктуры последнего. Но гонения и дискриминация все же принесли свои горькие плоды в Туркестане, обеднили национальную, культурную и религиозную жизнь евреев и деформировали их социальную структуру. В обширной колониальной окраине евреи страдали не меньше, чем в «черте оседлости», возможности тех и других посвятить свои силы и энергию процветанию империи оставались нереализованными из-за высокомерия, предубежденности и бездушия власть имущих.

© Гитлин С.И., 2018

Рукопись поступила: 16 декабря 2017 г.

Для цитирования: Гитлин С.И. Европейские евреи в Русском Туркестане на рубеже XIX – XX вв. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 296–319. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-296-319

EUROPEAN JEWS IN RUSSIAN TURKESTAN AT THE TURN OF THE 19–20TH CENTURIES

Semon I. Gitlin

Unaffiliated author
gitlinsimon@hotmail.com

The article is devoted to the important scientific problem of Jews' adaptation in Turkestan. Its comprehension makes it possible to consider a specific example of the interaction of representatives of the two main religions in Russia – the Christian and the Muslim ones. The relevance of this topic is also determined by the persisting confrontation between Israel

⁵⁷ ЦГА РУз. Ф.1. Оп. 13. Д. 325. Л. 13; Рабич Р. Российские евреи в дореволюционном Туркестане... С. 142.

and the Arab world, Jews and Muslims. Moreover, Jews' resettlement during the colonization of Central Asia allows understanding the contradictions of the national and migration policy of the tsarist Russia at the turn of the 20th century. Through the use of a wide range of sources, the author reveals the peculiarities of the life of Jews in the Russian Empire, various aspects of which were silenced or distorted in the Soviet historiography for a long time. The article contains data on the localization, number and social composition of the Jewish population on the territory of the Russian Empire. It is noted that the vast majority of the first European Jews were former military – privates and non-commissioned officers. The Ashkenazi Jews played an important role in the construction of railways in Russia and, above all, the Tashkent-Orenburg railway. The author concludes that the construction of railways in Europe was an important field of activity for Jewish bankers. In this area, it is the personal ties of the Jewish capitalists with the governments which played an important role, since railways were built mostly on the basis of special concessions and under the official control. Over a relatively short historical period, the Jews demonstrated their high social activity and made a significant contribution to the development of Central Asia territory.

Keywords: Turkestan, Ashkenazi Jews, migration policy, national issue, adaptation

REFERENCES

- “Liudi i poriadki za Uralom.” [People and order beyond the Urals] Vol. 1. In *Aziatskaia Rossiia* [Asian Russia], 31–38. St. Peterburg: Izdanie pereselencheskogo upravleniia Glavnogo upravleniia zemleustroistva i zemledeliia Publ., 1914 (in Russian).
- Ettinger, Sh. *Istoriya evreyskogo naroda* [Jewish history]. Part. 5. Tel-Aviv: Am Oved Publ., 1967 (in Russian).
- Galuzo, P.G. *Turkestan-koloniia* [Turkestan-colony]. Moscow: [S.n.], 1929 (in Russian).
- Kunavina, G.S. *Formirovanie zheleznodorozhnogo proletariata v Turkestane (1881–1914 gg.)* [The formation of the train of the proletariat in Turkestan (1881–1914)]. Tashkent: Fan UzSSR Publ., 1967 (in Russian).
- Lunin, B.V., ed. “Istoriya Uzbekistana v istochnikakh.” [“History of Uzbekistan in sources”] In *Uzbekistan v soobshcheniyakh puteshestvennikov i uchenykh (20–80-e gody XIX v.)*, 223–227. Tashkent: Fan Publ., 1990 (in Russian).
- Mahmudov, M. “Doktor Slonim.” [Doktor Slonim] *Tashkentskaya Pravda*, September 28, 1990 (in Russian).
- Rabich, R. “Rossiyskie evrei v dorevolutsionnom Turkestane (Pravovoe i sotsial’noe polozhenie, 1864–1914 gg.)” [Russian Jews in pre-revolutionary Turkestan (Legal and social situation, 1864–1914).] In Dvorkin, I.S., and Vyshenskaya T.D., eds. *Evrei v Sredney Azii. Proshloe i nastoyashchee: Ekspeditsii, issledovaniya, publikatsii. Sbornik nauchnykh trudov* [The Jews in Central Asia. Past and present Expeditions, researches, publications: Collection of scientific works], 133–149. St. Peterburg: Peterburgskii evreiskii universitet Publ., 1995 (in Russian).
- Tashkentskaya pravda*. September 28, 1990.

Turkestanские ведомости, January 18, 1905; October 4 (17), 1912.

Terentev, M.A. *Istoriia zavoevaniia Srednei Azii* [The history of the conquest of Central Asia]. Vols. 1–3. St. Peterburg: V.V. Komarov's Press, 1903–1906 (in Russian).

Vamberi, Arminii (German). *Puteshestvie po Srednei Azii iz Tegerana cherez Turkmenskuiu pustyniu po vostochnomu beregu Kaspiiskogo moria v Khivu, Bukharu i Samarkand* [Travel across Central Asia from Tehran through the Turkmen desert on the Eastern shore of the Caspian sea to Khiva, Bukhara and Samarkand]. Peterburg: A.I. Mamontov Publ., 1867 (in Russian).

Zamiatin, D.N. “Russkie v Tsentralnoi Azii vo vtoroi polovine XIX veka: strategii reprezentatsii i interpretatsii istoriko-geograficheskikh obrazov granits.” [Russians in Central Asia in the second half of the 19th century: strategies of representation and interpretation of historical and geographical images of borders] *Vostok*, no. 1, (2002): 45–59 (in Russian).

Archives

Central'nyy gosudarstvennyy arhiv Respubliki Uzbekistan [Central state archive Republic of Uzbekistan] (thereafter – CGA RUz), f. 1, op. 2, d. 1033, d. 224.

CGA RUz, f. 1, op. 4, d. 224, 1459, 895, 1164, 1033, 874, 152,

CGA RUz, f. 1, op. 11, d. 1608.

CGA RUz, f. 1, op. 13, d. 115, 325, 554.

CGA RUz, f. 1, op. 17, d. 848.

CGA RUz, f. 1, op. 29, d. 20, 5533, 7689, 5429.

CGA RUz, f. I-40, op. 1, d. 517.

CGA RUz, f. 461, op. 1, d. 282, 2149.

Submitted: 18 December 2017

For citacion: Gitlin, S.I. “European Jews in Russian Turkestan at the turn of the 19–20th centuries.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 296–319.

DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-296-319



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-320-356

**СОВЕТСКАЯ АЛИЯ КАК ВАЖНЕЙШАЯ ТЕМА
РУССКОЯЗЫЧНОЙ ПЕРИОДИКИ ИЗРАИЛЯ:
НА ПРИМЕРЕ ЖУРНАЛОВ «ВРЕМЯ И МЫ» И «22»¹**

Д.Л. Стровский^а, А.В. Антошин^б

^а Ариэльский университет (Израиль)
Ariel University, 40700, Israel
dmitryst@ariel.ac.il; strovsky@mail.ru

^б Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина
620003, Россия, Екатеринбург, пр. Мира, 19
alex_antoshin@mail.ru

Статья посвящена исследованию советской алии – репатриации евреев в Израиль – как одной из ведущих тем русскоязычной периодики этой страны. В центре внимания – публикации, представленные на страницах двух наиболее заметных для своего времени «толстых» литературно-политических журналов – «Время и мы» и «22», относящиеся к 1970–2000-м гг. В статье рассматриваются представленные на страницах этих журналов материалы, посвященные осмыслению судеб российского и советского еврейства, а также самому феномену репатриации. Исследование темы позволяет решить несколько научных задач. Прежде всего, анализ содержания изданий дает возможность обозначить ключевые проблемы, которые нашли отражение в их содержании: исторические предпосылки формирования репатриационных установок

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ – отдел гуманитарных и общественных наук, проект № 17-21-07002, тип гранта – а(м): «Человек советский в амбивалентной рецепции венгерской и русской гуманитаристики XX–XXI вв.».

Слово «алия» (репатриация), использованное в заглавии, имеет смысловое сходство с термином «эмиграция». Вместе с тем оно не совсем идентично ему по смыслу. Алия в переводе с иврита означает «восхождение» и в данном случае воспринимается как возвращение евреев к своим территориальным и духовным корням в Палестину, откуда, собственно, и началась история этого народа и где была создана его главная книга – Тора. Таким образом, алия изначально символизирует для человека не просто перемену места проживания, но определяет его приверженность к более глубоким содержательным смыслам, главным из которых является беспрестанный поиск евреями смысла жизни. И хотя повседневный быт многих из них во все времена далеко не всегда соответствовал этим установкам, философский смысл алии остался неизменным и сегодня.

в сознании советской еврейской интеллигенции, отношение советских властей к этому явлению, эволюция восприятия израильским обществом процесса миграции и его различных этапов. Изучение отмеченных литературно-художественных изданий позволило выделить содержательную специфику каждого из них. Журнал «Время и мы» характеризовался подчеркнутым антисоветизмом, который базировался на приверженности концепции прав человека и либеральных ценностях. Журнал «22» был ориентирован на развитие идей сионизма и усиление позиции тех представителей еврейства, которые стремились к глубокой интеграции в израильское общество. Вместе с тем издания имели и схожие содержательные черты. Прежде всего, представленные на их страницах материалы отличались высоким аналитическим и художественным уровнем. Журналы «Время и мы» и «22» объединяло общее стремление осмыслить проблемы как репатриации евреев, так и их адаптации в Израиле. Оба издания внесли значительный вклад в историю периодики Израиля и в становление самосознания русскоязычного населения этой страны. Материал статьи изложен в историческом контексте, показаны основные этапы эмиграции евреев из СССР и современной России и эволюция отражения этого процесса на страницах журналов.

Ключевые слова: Израиль, советская алия, русскоязычная периодика, «Время и мы», «22»

Введение

Русскоязычная периодика Израиля представляет собой особый культурный феномен, сложившийся более полувека назад и развивавшийся с учетом специфической еврейской ментальности. Эта периодика пережила несколько этапов своего развития, соединив в себе различные типы изданий: общественно-политические, развлекательные, рекламные и др. На протяжении нескольких десятилетий она включала в себя и толстые литературно-художественные журналы. Ее возникновение стало возможно благодаря особому интеллектуальному уровню репатриантов, приехавших в Израиль в 1970–1980-е гг. Именно поэтому здешние литературно-художественные журналы на русском языке отличались высоким аналитическим уровнем, глубоким осмыслением судеб российского и советского еврейства. Данное обстоятельство придает значимость исследованию этого феномена. Прежде всего, это относится к журналам «Время и мы» и «22».

Сегодня эти издания уже прекратили существование. Следует признать, что литературно-художественная периодика как самостоятельный тип печатных СМИ во многом утратил свое прежнее место в Израиле. Пытаясь найти объяснение сложившейся ситуации, можно говорить, что новое поколение русскоязычных израильтян равнодушно к таким изда-

ниям. Они предпочитают иные форматы и сориентированы на потребление интернет-сообщений, более емких и лаконичных по содержанию по сравнению с традиционной прессой, не говоря уже о литературно-художественной.

Вместе с тем названные журналы оставили серьезный след в истории русскоязычных СМИ в Израиле благодаря глубокому проблемно-аналитическому содержанию. Это были издания, рассчитанные на образованных, эрудированных читателей, и поэтому сегодня они заслуживают внимания в рамках целостного понимания духовно-политических ценностей, присущих русскоязычной эмиграции советского времени.

История репатриации в Израиль евреев из Советского Союза привлекает внимание исследователей на протяжении уже длительного времени. Многие российские и зарубежные историки уделили пристальное внимание изучению внутренних и внешних факторов, сформировавших репатриационные установки². Исследовались особенности советской национальной политики, предопределившей желание евреев уехать из СССР³, проблема их идентичности⁴. В отдельных работах анализировались мотивационные установки региональных групп советских евреев, в частности, в Прибалтике⁵.

Таким образом, к настоящему времени уже существует обширная историография, анализирующая социально-политические, духовные и ментальные приоритеты еврейского населения в СССР, которые предопределили разрыв многих его представителей со страной проживания.

Один из важнейших этапов советской алии приходится на 1970-е гг. Проблемы формирования и развития движения за выезд евреев из СССР

² *Zaslavsky V., Brym R. Soviet Jewish Emigration and Soviet Nationality Policy. New York, 1983; Salitan L. R. Politics and Nationality in Contemporary Soviet-Jewish Emigration. 1968–1989. London, 1992; Костырченко Г. Политика советского руководства в отношении еврейской эмиграции после XX съезда КПСС (1956–1991) // Еврейская эмиграция из России. 1881–2005. М., 2008. С. 202–219; Морозов Б. Еврейская эмиграция из СССР как фактор международных отношений // «Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета. Иерусалим – Москва, 2007; Фридгут Т. Влияние иммигрантов из СССР / СНГ на израильскую идентичность // «Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета. Иерусалим; Москва, 2007; и др.*

³ *Levin N. The Jews in the Soviet Union since 1917: Paradox of Survival. Vol. 2. New York; London, 1988; Low A. Soviet Jewry and Soviet Policy. New York, 1990.*

⁴ *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union (1991) / Ed. by Ya. Roi, and A. Beker. New York; London, 1991.*

⁵ *Schoenburg N., Schoenburg C. Lithuanian Jewish Communities. New York; London, 1991; Steimanis I. History of Latvian Jews. New York, 2002.*

находились в центре внимания многих западных исследователей⁶. На общем фоне следует выделить работу М. Фридмана и А. Чернина, посвященную кампании помощи советским евреям, организованной в США⁷.

В конце 1980-х гг., в условиях «перестройки» М. С. Горбачева, начинается большая алия, связанная уже с массовым выездом евреев из СССР. Эта проблематика находилась в центре внимания работы М. Гилберта⁸.

Обилие исследований, посвященных самому процессу выезда евреев из Советского Союза, не означает отсутствие работ, анализирующих их жизнь в Израиле, США, Германии и других принимающих странах. Однако таких работ существенно меньше. На общем фоне следует отметить монографию под редакцией З. Гительмана, М. Гланца и М. Гольдмана, посвященную различным аспектам жизни евреев после выезда из СССР, в том числе в Израиле⁹. В свою очередь, среди работ, созданных израильскими исследователями на эту тему, следует назвать монографию ««Русское» лицо Израиля: черты социального портрета», авторами которой стали научные сотрудники Еврейского университета в Иерусалиме, известные журналисты и общественные деятели этой страны¹⁰. Политической деятельности репатриантов из СССР в Израиле уделяется внимание в статье В.В. Энгеля¹¹.

Вместе с тем проблематика развития русскоязычных печатных СМИ в Израиле пока еще недостаточно освещена в исследовательской литературе. Несмотря на наличие большого числа исследований израильских и европейских специалистов в области СМИ¹², существует немало тем, редко

⁶ *Schroeter L.* The Last Exodus. New York: Universe Book, 1974; *Drachman E.* Challenging the Kremlin. The Soviet Jewish Movement for Freedom. 1967–1990. New York, 1992; *Buwalda P.* They Did Not Dwell Alone. Jewish Emigration from the Soviet Union. 1967–1990. Washington; D.C., 1997.

⁷ A Second Exodus. The American Movement to Free Soviet Jews / Ed. by Freidman M., Chernin A. Hanover. London, 1999.

⁸ *Gilbert M.* Soviet Jews: Their Situation in Recent Years // Vision Confronts Reality: Historical Perspectives on the Contemporary Jewish Agenda / Ed. by R. Kozodoy. Madison; New Jersey, 1989.

⁹ Jewish Emigration: Trails, Achievements, Doubts and Dilemmas. Jewish Life after the USSR / Ed. by Z. Gitelman, M. Glants, and M. Goldman. Bloomington; Indianapolis, 2003.

¹⁰ «Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета / Сост. и ред. М. Кенигштейн. Иерусалим – Москва, 2007.

¹¹ *Энгель В. В.* Социально-психологические аспекты еврейской эмиграции из СССР. СНГ последней трети XX – начала XXI в. (на примере Израиля, США и Германии) // История российского зарубежья. Эмиграция из СССР – России. 1941–2001. М., 2007. С. 172–198.

¹² *Zilberg N., Leshem E.* Russian-Language Press and Immigrant Community in Israel // Revue European des Migrations Internationales. 1996. № 12(3). P. 173–190; *Deacon D., Pickering M., Golding P., Murdock G.* Researching Communication: A Practical Guide to Methods

привлекающих внимание исследователей. Справедливо суждение профессора Университета Бен-Гуриона Нелли Элиас, которая полагает, что особенности влияния СМИ русскоязычной общины на интеграцию иммигрантов не удостоились до сих пор серьезного академического исследования. Анализируя роль русскоязычных СМИ в жизни репатриантов из бывшего СССР, проживающих в Израиле, исследователь отмечает, что они выполняют сложную функцию: «С одной стороны, укрепляют культурные рамки русскоязычной общины, но с другой – способствуют интеграции иммигрантов на основе формирования нового самосознания, включающего еврейские и израильские нормы и ценности, а также актуальную общественную проблематику»¹³. Таким образом, как подчеркивает Н. Элиас, характер использования СМИ отражает ««гибридную» идентификацию русскоязычных иммигрантов, в которой сочетаются русские, еврейские и израильские элементы, обеспечивающие гармоничное существование, тесную связь с русской культурой и ощущение единства с израильским обществом»¹⁴.

in *Media and Cultural Analysis*. London, 1999; *Peri Y.* *Telepopulism*. Stanford; CA, 2004; *Al-Haj M., Leshem E.* *Immigrants from the former Soviet Union in Israel: Ten Years Later. A Research Report*. Center for Multiculturalism & Educational Research. Heifa, 2000; *Adoni H., Cohen A.A., Caspi D.* *The consumer's choice: Language media consumption and hybrid identities of minorities // The European Journal of Communication*. 2002. 27 (4). P. 411–436; *Caspi D., Adoni H.* *The Red, the White and the Blue: The Russian Media in Israel // International Communication Gazette*, 2002. URL: https://www.academCia.edu/6766392/The_Red_the_White_and_the_Blue_The_Russian_Media_in_Israel; *Caspi D.* *A Revised Look at Online Journalism in Israel: Entrenching the Old Hehemony // Israel Affairs*. 2011. 17 (3). P. 341–363; *Элиас Н.* *Роль СМИ в культурной и социальной адаптации репатриантов из СНГ в Израиле // Диаспоры*. 2006. № 4. С. 85–104; *Она же.* *Гетто или мост? Влияние русскоязычных СМИ на интеграцию иммигрантов // «Русское» лицо Израйля: черты социального портрета*. Москва-Иерусалим, 2007. С. 165–193; *Elias N.* *Israel: Russian-Language Media Guide*. Tel Aviv, 2005; *Шорер-Зельцер, Ш., Элиас, Н.* «Мой адрес не дом и не улица...» *Русскоязычная диаспора в Интернете // Диаспоры*. 2008. № 2. С. 178–194; *Elias N., Lerner Ju.* *Narrating the Double Helix: The immigrant-professional biography of a Russian journalist in Israel // Forum Qualitative Sozialforschung*. January 2012. Vol. 13. №1. URL: <https://nbn-resolving.de>; *Caspi D., Elias N.* *Ethnic Minorities and Media in the Holy Land*. London, 2014; *Elias N., Khvorostianov N.* «Leave us alone!»: Representation of social work in the Russian immigrant media in Israel // *International Social Work*. 2015. May. 60 (2). P. 1–14; *Энштейн А.* *Средства массовой информации и политические перемены в Израиле // Ближний Восток и современность*. 2001. № 12. С. 291–307; *Он же.* *Государство еврейских диаспор: этнолингвистическое многообразие израильских СМИ // Диаспоры*, 2006. № 3. С. 222–260; *Он же.* *Русско-еврейские печатные СМИ в Израиле и причины их заката // Израиль: русские корни*. Иерусалим, 2011. С. 451–461; *Довжик С.* *О «русских» СМИ замолвите слово // Глобальный еврейский онлайн-центр*. 16.03.2012. URL: <https://www.jewish.ru>.

¹³ См.: *Элиас Н.* *Гетто или мост? Влияние русскоязычных СМИ на интеграцию эмигрантов // «Русское» лицо Израйля: Черты социального портрета*. Иерусалим, 2017. С. 167.

¹⁴ *Элиас Н.* *Гетто или мост... С. 192.*

Однако феномен возникновения в Израиле русскоязычных «толстых» журналов до сих пор не становился предметом специального изучения. Между тем он позволяет глубже понять специфику идентичности репатриантов из Советского Союза, их психологические установки, стратегии их адаптации к жизни в Израиле.

Эмпирической базой данной статьи послужили два «толстых» литературно-художественных журнала, созданных репатриантами 1970-х гг. – «Время и мы» (выходивший в 1975–1991 гг. в Израиле, затем в США) и «22» (выходивший в 1978–2015 гг.). Каждое из этих изданий имело свою содержательную специфику. Так, «Время и мы», позиционируя себя в качестве органа «русской демократической эмиграции», во многом тяготел к идейной платформе издававшегося В. Максимовым парижского журнала «Континент» – ведущего издания этой части идейно-политического спектра эмиграции. В свою очередь, позиция журнала «22» – «общественно-политического и литературного журнала еврейской интеллигенции из СНГ в Израиле» (как значилось на его титульном листе) – в большей степени ориентировалась на ту часть репатриантов, которая стремилась к интеграции непосредственно в израильское общество. Как подчеркнул тогдашний член редколлегии этого журнала профессор Ариэльского университета Э. Бормашенко, ведущей темой этого издания «всегда оставалась еврейская жизнь в различных ее проявлениях». В частности, Александр Воронель, главный редактор журнала «22», особое внимание отводил «исследованию сионизма, с учетом философской концепции и идеологии этого явления»¹⁵.

В данной статье проанализированы представленные на страницах журналов «Время и мы» и «22» в 1970–2000-е гг. материалы, посвященные осмыслению судеб российского и советского еврейства, феномену репатриации советской еврейской интеллигенции в Израиль. Интервью многолетнего главного редактора журнала «22» А. Воронеля и члена редколлегии этого издания Э. Бормашенко, взятые одним из авторов данной статьи, дополняют ее содержание.

Репатриация из СССР в Израиль: исторические особенности

Восточноевропейские евреи (ашкеназы) сыграли значимую роль как в формировании «еврейского очага» в Палестине, так и в последующем создании Государства Израиль. Российские евреи всегда были неотъемлемой частью этой большой по численности национальной группы. Отъезд

¹⁵ Интервью Д.Л. Стровского с Э. Бормашенко 11 декабря 2017 г.

выходцев из Российской империи на Святую Землю начался по разным причинам еще в конце XIX в. После установления советской власти, несмотря на «железный занавес» в отношениях между СССР и зарубежным миром, процесс еврейской репатриации продолжался. Можно утверждать, что он использовался коммунистическим режимом в своих политических целях¹⁶.

Фактор присутствия в Палестине русскоязычного населения всегда разыгрывался Советским Союзом в качестве «козырной карты» – в ходе проведения своей ближневосточной политики. Безусловно, наиболее близкой советскому руководству в идеологическом отношении была Компартия Израиля (КПИ), созданная в марте 1919 г. как Социалистическая рабочая партия и являвшаяся с 1924 г. членом Коминтерна. Однако симпатии СССР к арабским националистам неизбежно ослабляли позиции израильских коммунистов в политическом сознании советского руководства. Кроме того, расколы внутри КПИ, происходившие время от времени, не позволяли рассчитывать на упрочение ее влияния, и в Советском Союзе это отчетливо понимали. Поэтому советские лидеры (в первую очередь И.В. Сталин) рассчитывали на то, что изначальная духовная связь теоретиков сионизма З. Жаботинского и Б. Борохова, а потом и первых руководителей Израиля Д. Бен-Гуриона, М. Шарета и Г. Меир с дореволюционной Россией и их ярко выраженные симпатии к принципу «социалистического коллективизма» помогут упрочению здесь советских внешнеполитических интересов. Однако этого не случилось ни до появления Государства Израиль, ни позже.

Стоит вспомнить, что СССР стал первой страной, признавшей на дипломатическом уровне рождение нового государства. Однако обозначившееся быстро тяготение Израиля к США и другим западным странам (во многом по причине того, что СССР активно поддерживал арабский мир) привело к тому, что уже во второй половине 1949 г. по инициативе советской стороны между Советским Союзом и Израилем прекратились все торговые отношения. Спустя четыре года были заморожены и дипломатические отношения. Правда, через несколько месяцев они были восстановлены, но в 1967 г. разорваны вновь. Формальной причиной этого стали события Шестидневной войны между арабскими государствами и Израилем. Однако более серьезным фактором разрыва дипотношений стала неспособность Кремля хоть как-то повлиять на Израиль и склонить его на свою сторону в ущерб позиции США и других западных стран. Эти неуда-

¹⁶ *Аганов М. Г.* Истоки советско-израильских отношений: «Еврейский национальный очаг» в политике СССР в 1920–1930-е гг. Тюмень, 2011.

чи с неизбежностью приводили к негативному отношению в СССР к идее репатриации советских евреев в Израиль.

По мнению профессора Еврейского университета в Иерусалиме Т. Фридгута, первая волна массовой еврейской репатриации из СССР датируется 1955–1967 гг. В этот период в Израиль прибыли более 12 тыс. чел., которые во время Второй мировой войны оказались разделенными с родственниками, оставшись по разные стороны советской границы. Эта группа русскоязычных иммигрантов была сведущей в вопросах иудаизма и во многом именно поэтому довольно легко абсорбировалась в Израиле по причине своего изначального интереса к сионизму¹⁷. Именно эти первые группы переселенцев в Израиль смогли подготовить почву для более значительных по количественным характеристикам репатриантов последующих волн.

Следующий этап советской алии начал оформляться во второй половине 1960-х гг. и продолжался всю первую половину 1970-х гг. Победа Израиля в упомянутой выше Шестидневной войне стала важным этапом подъема еврейского самосознания в СССР, что выразилось в проявлении солидарности этой в целом немногочисленной части советского общества с народом Израиля. Активисты движения заявляли о своем желании покинуть страну и вследствие проводимой советскими властями политики государственного антисемитизма и проявлений антиеврейских чувств на бытовом уровне. Именно эта идея стала основной в содержании анонимной листовки «Почему я сионист?», появившейся в 1968 г.¹⁸ Между темами еврейства и сионизма в этом тексте ставился знак равенства, что было достаточно привычным для того времени и сознания тогдашних репатриантов.

Следует признать, что влияние различных факторов на формирование репатриационных настроений советской еврейской интеллигенции давно обсуждается в научной литературе, по-прежнему оставаясь актуальной исследовательской темой. Большое внимание по-прежнему уделяется внутривнутриполитическим причинам отъезда этих людей из СССР (в совокупности определяемым как «выталкивание» из своей страны). Именно эти причины, а не внешние факторы, в частности, заметное давление на СССР со стороны западных стран (включая США) играли в этом процессе значимую роль¹⁹.

¹⁷ *Фридгут Т.* Влияние иммигрантов из СССР/СНГ на израильскую идентичность // «Русское» лицо Израиля... С. 68.

¹⁸ Архив научно-информационного и просветительского центра «Мемориал» (далее – Архив НИПЦ «Мемориал») Ф. 158. АС № 334. Л. 1.

¹⁹ *Salitan L. R.* Politics and Nationality in Contemporary Soviet-Jewish Emigration. 1968–1989. London, 1992.

По мнению ряда зарубежных исследователей, основным стимулятором формирования «отъездной» психологии был антисемитизм. Так, профессор Е. Моравска отмечает, что советская политика в отношении евреев колебалась между «этнонациональной дискриминацией» и «универсальной марксистской интеграцией»²⁰. В данном случае имеется в виду, что сама государственная политика с присущим ей духом антисемитизма была нацелена на унификацию сознания населения СССР и принижение национальных еврейских чувств, что и вынуждало этих людей покидать страну. Канадские исследователи В. Заславский и Р. Брим также показывали тесную связь отъезда евреев в другие страны с советской национальной политикой. По их мнению, она проявила себя, в частности, еще в период сталинской кампании по борьбе с «безродным космополитизмом», а также в ходе многолетней ярко выраженной дискриминации евреев при их поступлении в вузы, устройстве на работу и т.д.²¹

Ради справедливости следует признать, что внутренняя и внешняя политика в СССР периодически менялись. Соответственно, и идейно-политические акценты по всем животрепещущим вопросам, включая «еврейскую тему», расставлялись по-разному. Вместе с тем, по справедливому утверждению израильского историка Й. Роя, антисемитизм всегда сохранялся как важный элемент всей общественной жизни СССР, что делало невозможным для советских евреев стать самостоятельной нацией и открыто выражать свои духовные, эстетические и религиозные чувства²².

Отдельные исследователи обращают внимание еще на один важный фактор официального неприятия евреев в СССР – несовместимость менталитета еврейского народа с характером существовавшего здесь политического режима. Исходя из этого, К. Шиндлер считал «мифом» довольно распространенные суждения о том, что стремление евреев эмигрировать из Советского Союза началось только после провозглашения государства Израиль или даже вследствие Шестидневной войны. Осознание важности выезда, указывал он, в сознании советского еврейства началось тогда, когда «тоталитарные аспекты большевизма стали вступать в конфликт с мессианскими принципами социальной справедливости, связанными с еврейской

²⁰ *Morawska E.* Intended and unintended consequences of forced migrations: a neglected aspect of East Europe's 20th century history // *International Migration Review*. New York. 2000. Vol. 34. P. 1058.

²¹ *Zaslavsky V., Brym R.* Soviet Jewish Emigration and Soviet Nationality Policy. New York, 1983. P. 18.

²² *Roi Y.* The Struggle for Soviet Jewish Emigration. 1948–1967. Cambridge, 1991. P. 341.

традицией»²³. Это случилось уже в конце 1920-х гг., в ходе «закручивания гаек» во внутренней и внешней политике и усиления скрытых на первый взгляд антисемитских настроений в стране.

Однако есть основания полагать, что многие из тех, кто покинул СССР в конце 1960-х – первой половине 1970-х гг. в условиях развития уже массовой алии, имели качественно иные психологические установки по сравнению с их предшественниками. Так, В.В. Энгель отмечает, что около 70 тыс. советских евреев, выехавших в Израиль в это время, несли в сознании ярко выраженную сионистскую идею. «Это была самая идеологизированная алия за всю историю Израиля, начиная с 1940-х годов. Это были люди, [...] обладавшие четким национальным и сионистским самосознанием [...] Характерно, что именно эта часть русских израильтян наиболее успешно абсорбировалась в стране»²⁴. В свою очередь, Ю. Зинин полагает, что многие советские евреи еще до отъезда из СССР не были готовы к сохранению «культурно-психологической общности со страной своего происхождения» и поэтому более или менее легко абсорбировались в новые для себя культуру и ментальность²⁵.

Последнее суждение представляется излишне категоричным. Не совсем верно упрощать и тем более обобщать сознание миллионов советских евреев. Многие из них на протяжении большей части своей жизни в принципе не думали о репатриации, другие, думая о ней, плохо представляли, что их ждет на «исторической родине», каковы перспективы их существования. Многие из тех, кто покинул СССР, действительно, столкнулись с совершенно непривычными для себя жизненными условиями и далеко не всегда были готовы быстро свыкнуться с ними, отказаться от прежнего восприятия. Закономерно, что к середине 1970-х гг., когда репатриация стала привычной, Израиль стал одним из центров всеобщего Русского мира, существующего за пределами его традиционных границ. С одной стороны, Израиль оставался ярко выраженной иудаистской страной, не похожей на США, Канаду, Австралию и другие государства, где тоже формировались русскоязычные общины, а с другой – он был «наиболее русскоязычным» на фоне всех остальных стран. Это объяснялось тем, что в ментальном отношении новый теперь уже репатриантский Израиль формировался не на традиционно еврейской, а скорее на более широкой, советской, культуре.

²³ *Shindler C.* Exit Visa. Détente, Human Rights and the Jewish Emigration Movement in the USSR. London, 1978.

²⁴ *Энгель В. В.* Социально-психологические аспекты еврейской эмиграции из СССР/СНГ последней трети XX – начала XXI в. (на примере Израиля, США и Германии) // История российского зарубежья. Эмиграция из СССР – России. 1941–2001. М., 2007. С. 174.

²⁵ *Зинин Ю.* Русские на «Земле обетованной» // Азия и Африка сегодня. 2001. № 1. С. 63.

Об этом ярко писал в те годы знаменитый журнал «Посев»: «Сегодня Израиль [...] – самая русская страна. На улицах больших и малых городов повсюду слышна русская речь. Магазины, торгующие холодильниками, газовыми плитами и прочими необходимыми новым иммигрантам электро- и радиотоварами, ищут продавцов, говорящих по-русски. А совсем недавно в самом центре шумного Тель-Авива распахнул двери новый ресторан, названный именем, знакомым каждому русскому человеку – “Распутин” – с русскими щами и с балалайкой»²⁶. Думается, что эти «картинки» снимают вопрос о том, готовы ли были бывшие граждане СССР, оказавшиеся в Израиле, отказаться от своих традиционных психологических установок. Не всегда и не во всем.

Настроения уезжавших из СССР претерпели существенные изменения в ходе третьего этапа советской алии (вторая половина 1970-х – 1980-е гг.). Они стали «менее сионистскими», хотя эти настроения продолжали оставаться в этой среде. Такие изменения самоидентификации евреев стали возможными после нападения в октябре 1973 г. арабских террористов на поезд с советскими евреями. Те следовали в Вену, ставшую перевалочным пунктом для переправки людей из СССР в Израиль. Канцлер Австрии Б. Крайский распорядился закрыть транзитный лагерь в замке Шенау, где советские евреи содержались в строгой изоляции до посадки на самолет до Тель-Авива. Теперь прибывавшие в Вену евреи получали право самостоятельно выбирать дальнейший маршрут следования²⁷. Это внесло диссонанс в мироощущение многих репатриантов. Всего в этот период СССР покинуло более 210 тыс. чел., но в Израиле приземлилось лишь около 120 тыс. из общего числа²⁸. Остальные отправились в другие страны.

Приход к власти в США Президента Р. Рейгана, назвавшего СССР «империей зла», обострил советско-американские отношения. Это привело к ответной реакции советских властей, ограничивших выезд евреев из СССР. Число репатриантов снизилось практически до уровня середины 1960-х гг., а выехавших в 1982–1986 гг. было лишь около 7 тыс. чел.²⁹. Это объяснялось не только формальными отказами со стороны «соответ-

²⁶ Миловидов В. «Русские» в Израиле // *Посев*. Франкфурт-на-Майне, 1973. № 1. С. 24.

²⁷ Костырченко Г. Политика советского руководства в отношении еврейской эмиграции после XX съезда КПСС (1956–1991) // *Еврейская эмиграция из России. 1881–2005*. М., 2008. С. 202–219.

²⁸ Энгель В. В. Социально-психологические аспекты еврейской эмиграции из СССР/СНГ последней трети XX – начала XXI в. (на примере Израиля, США и Германии) // *История российского зарубежья...* С. 174.

²⁹ Морозов Б. Еврейская эмиграция из СССР как фактор международных отношений // «Русское» лицо Израиля... С. 481.

ствующих учреждений» в СССР, но и мощной пропагандистской обработкой людей, которым из различных источников информации постоянно внушалась мысль о враждебности другого мира, и в частности Израиля. Отсутствие альтернативных источников информации (в советских библиотеках того времени зарубежная пресса была практически недоступной для массового читателя) также привело к тому, что стремление на выезд в сознании многих советских евреев оказалось «притупленным». В свою очередь, широкое распространение получала информация Антисионистского комитета советской общественности (1983), куда входили генерал, дважды Герой Советского Союза Д.А. Драгунский, композитор М.И. Блантер, академик АН СССР М.И. Кабачник и многие другие по-настоящему авторитетные в стране люди.

Как утверждал в 1984 г. мюнхенский журнал «Страна и мир», еврейская эмиграция из СССР прекратилась практически окончательно. Действительно, в октябре того же года из СССР в Вену приехало лишь... 29 человек, в то время, как в 1979 г. – пиковом для алии – ежемесячное число репатриантов достигало 5 тысяч. Советская власть, по-видимому, сочла прежний метод разрешения внутренних проблем неэффективным для проведения своей политики. В результате к пропагандистским мерам добавились административные: участились аресты еврейских активистов, началось изъятие уже готовых документов из ОВИРа и т.д.³⁰

Новый, четвертый по счету, всплеск еврейской репатриации из СССР начался в конце 1980-х и распространился на все 1990-е гг. Значительный всплеск этого процесса пришелся на годы, когда буквально на глазах рассыпалась советская политико-экономическая система и стремительно менялись духовные приоритеты общества. Правящая партия, КПСС, теряла бразды правления, становясь недееспособной. Одновременно в стране было принято более либеральное эмиграционное законодательство. Все это предопределило мощный всплеск эмиграционной волны вообще и репатриации в Израиль в частности. Так, только в 1990 г. из СССР уехало 450 тыс. чел.³¹ При этом значительная часть этих людей (более 185 тыс. чел.) отправилась именно в Израиль³². Помимо названных причин стремление к массовому отъезду за рубеж было продиктовано обострением межнациональной конфликтности в стране и, в частности, опасностью еврейских погромов

³⁰ Страна и мир. Мюнхен, 1984. № 11. С. 27.

³¹ *Денисенко М.* Эмиграция из России в страны дальнего зарубежья. URL: <http://www.demoscope.ru>.

³² *Тольц М.* Постсоветская еврейская диаспора: новейшие оценки. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2012/0497/tema01.php>.

(о чем в эти годы уже открыто писала советская пресса). Теперь уже уезжали целыми семьями.

Таким образом, у еврейской репатриации периода «перестройки» и первых постсоветских лет была определенная специфика по сравнению с аналогичными процессами, проходившими прежде.

Во-первых, новая репатриационная волна стала более разнообразной по своему качественному составу. Ее сионистские основы постепенно размывались. Этот фактор определялся тем, что помимо евреев по крови в Израиль активно поехали члены их семей, которые не всегда имели отношение к еврейству. Это многое меняло в повседневной жизни Израиля, и, в частности, его культуру, социальные интересы.

Во-вторых, если ранее репатрианты из СССР лишались советского гражданства, то позже это условие было аннулировано, что сделало процесс отъезда психологически более комфортным. Люди знали, что они теперь не теряют возможности вернуться обратно. Очень точно охарактеризовал эту ситуацию один из старых репатриантов: «Мы уезжали навсегда, а теперь уезжают посмотреть»³³. В этих словах чувствуется толика преувеличения: большинство переезжавших тогда в Израиль не собиралось возвращаться назад. Вместе с тем некоторые представители новой алии воспринимали Израиль как временную остановку на пути следования в США и Канаду. Так, с января 1989 г. по июнь 2002 г. в Израиль репатрировалось в общей сложности свыше 1,1 млн человек, из них затем покинули страну чуть более 100 тыс. чел. (8,9% от числа всех приехавших). Правда, в это число входят и те, кто вернулся обратно в Россию и другие страны бывшего СССР³⁴. За последние годы соотношение между репатриантами и теми, кто по разным причинам покинул Израиль, осталось практически без изменений³⁵.

Тем не менее, все это свидетельствует о неустойчивости репатриационного процесса, выраженного, в частности, в отсутствии в сознании многих приезжающих в Израиль «сионистских интересов». Более того, многие из них, особенно люди молодого возраста, вообще смутно понимают сущ-

³³ Гомберг Л. Звезда и смерть «Большой алии» // Новое время. 1993. № 52. С. 30.

³⁴ Саноян Д., Эпштейн А. Эмиграция евреев из Израиля – антитеза сионистской идеологии // Диаспоры. 2006. № 1. С. 200–223. URL: <https://talgat-irisbaev.livejournal.com/3442.html>.

³⁵ Ханин З. Новые постсоветские репатрианты в Израиле: социально-демографический профиль, территориальное распределение и идентичность // IX Штерновские чтения: Новая постсоветская алия в Израиле: причины и мотивы, ценности и идентичность. URL: <http://madan.org.il/ru/news/novaya-postsovetskaya-aliya-v-izraile-prichiny-i-motivy-cennosti-i-identichnost>.

ность сионизма и особенности его исторического и современного развития³⁶. Людьми, имеющими право на репатриацию, при отъезде на «свою историческую родину» движут очень разные причины и интересы.

В-третьих, репатриантов этой, четвертой по счету, волны отличает большее материальное благополучие, чем это было у их предшественников. Если поначалу многие приезжавшие, как и раньше, имели очень скромные финансовые возможности (с учетом существенных ограничений на вывоз валюты, невозможности продать в СССР свое жилье), то уже к середине 1990-х гг. число более обеспеченных репатриантов начинает возрастать. Доля лиц с высшим и средним специальным образованием оказалась в этой волне исключительно высока (65 % – в 1990–1991 гг.)³⁷.

Материальный фактор не только не утратил в самые последние годы своего влияния, но стал еще более заметным. Нынешние российские репатрианты представляют собой очень разнородную социальную группу. Это люди самых разных возрастов и профессий. Им свойствен гораздо менее заметный по сравнению с репатриантами предыдущей волны интерес к политике, приверженность сионизму практически перестала представлять для них какую-то общественную ценность. Мотивы репатриации разнятся и во многом связаны с желанием большей профессиональной и личной самореализации. Вместе с тем на общем фоне стала заметной группа людей, которая репатрируется в Израиль по причине неприятия установок в сфере политики и экономики, проводимых нынешним российским руководством. Среди них немало представителей писательского и академического сообществ, окрестивших сами себя как «путинская алия».

Таким образом, репатриация из СССР, а потом и постсоветской России в Израиль, начавшаяся много десятилетий назад, выглядит по-настоящему сложным и противоречивым явлением. Вместе с тем нельзя не признать, что многим ее представителям во все времена был присущ высокий образовательный уровень. Подавляющее число репатриантов обладало ярко выраженной профессиональной активностью, без преувеличения повлиявшей в дальнейшем на социально-экономическую жизнь Израиля. Закономерной поэтому становилась потребность репатриантов различных по-

³⁶ Один из авторов этой статьи неоднократно убеждался в этом, читая лекции в Ариэльском университете в рамках учебно-образовательной программы «МАСА», организованной правительством Израиля и Еврейским Агентством «Сохнут» для молодежи стран СНГ и Балтии, имеющей право на репатриацию. Желающие осуществить это решение выдвигали в качестве основной мотивации различные причины, но среди них никогда не звучала потребность участия в развитии Израиля как сионистского государства.

³⁷ Государство Израиль. Алия // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <http://eleven.co.il/article/11732>.

колений заявить о себе в СМИ. Благодаря им разные волны алии сумели идентифицировать себя и продвинуть свои социальные, политические и духовные интересы. Эти попытки способствовали развитию общего культурного и духовного процессов в Израиле.

Феномен русскоязычной эмигрантской прессы Израиля: особенности развития

Русскоязычные СМИ в Израиле по-прежнему являются недостаточно изученным явлением. Это можно объяснить формально большим числом этих изданий, которые существовали на протяжении всех этапов репатриации в период СССР. До сих пор не подсчитано общее число русскоязычных газет и журналов; нет и полного списка их редакторов и журналистов.

Известно, что первый русскоязычный «Бюллетень», издававшийся землячеством выходцев из Китая («Игуд Иоцей Син», как значилось на титульном листе), начал выходить еще в 1954 г. По форме это был тонкий журнал, имевший преимущественно информационное содержание, что, впрочем, не помешало ему оставаться на плаву и в начале нынешнего века. Спустя пять лет после создания «Бюллетеня» появился ежемесячный журнал «Вестник Израиля», а в 1963 г. вышел первый номер журнала «Шалом». В нем содержался своеобразный «винегрет», состоявший из новостных заметок, небольших по объему корреспонденций и даже теоретических статей, ставящих на обсуждение вопросы сионизма и практической работы.

Все эти издания не были СМИ в привычном смысле. Наличие массовой информации предполагает существование устойчивой содержательной и графической модели издания, работу с аудиторией, жанровое разнообразие и т.д. Названная же периодика по большей мере была рассчитана на выполнение определенных политических задач³⁸. Эта ситуация продолжалась вплоть до начала 1970-х гг., когда число «русских» в Израиле возросло, что позволило расширить разнообразие СМИ. На фоне формирования более обширной аудитории проявили себя первые попытки создания общественно-политических, литературно-художественных, массовых периодических изданий.

Можно утверждать, что русскоязычная пресса в Израиле с самого начала олицетворяла наличие так называемой «гибридной культуры» (*culture of hybridity*), которая представляет собой соединение двух и более культур,

³⁸ Эпштейн А. Русско-еврейские печатные СМИ в Израиле и причины их заката // Израиль: русские корни. Иерусалим, 2011. С. 452.

накладываемых друг на друга в процессе практической реализации³⁹. Это не уникальное явление в мировой медиапрактике. Схожий путь проходила в своем развитии русскоязычная периодика во многих европейских странах (Франции, Чехословакии, Германии и ряда других). Она стала заметным явлением уже в первой половине 1920-х гг., после массовой эмиграции из советской России. С одной стороны, эта пресса не могла и зачастую даже не стремилась сблизиться с местными изданиями, а с другой – подспудно впитывала в себя содержательные смыслы местных культур, что накладывало отпечаток на все ее существование. Доминирующей (*core domain*, по словам Д. Крейна⁴⁰) для этих СМИ всегда оставалась родная культура.

Эта тенденция остается, по существу, универсальной и свидетельствует о закономерностях развития «малых культур в рамках «большой» инородной культуры⁴¹. В схожем положении с самого начала оказались русскоязычные СМИ в Израиле. Они получили развитие с момента второй волны репатриации, сложившейся в конце 1960-х гг. Это можно объяснить несколькими факторами. Во-первых, притоком в страну большого числа людей, которые не могли общаться на иврите и которым требовались источники информации для решения своих повседневных вопросов. Во-вторых, подавляющее большинство новых репатриантов имело высшее образование и поэтому не могло довольствоваться чтением узконаправленных политических изданий, вроде названного выше журнала «Шалом». В-третьих, в числе репатриантов этой волны оказалось немало гуманитариев (художников, музыкантов и т.д.), которым было трудно ограничить себя только политически ориентированной информацией.

Все это предопределило расширение в Израиле русскоязычного информационного пространства на рубеже 1960–1970-х гг. Оно было весьма хаотичным, ввиду отсутствия у большинства людей, занятых этим делом, системных представлений о специфике журналистской информации. Тем не менее, на общем фоне довольно быстро сформировались два основных типа периодики: *общественно-политические газеты*, оперативно откликавшиеся на запросы дня, и *журналы литературно-философской направленности*, публиковавшие не только чисто литературные тексты, но и статьи по вопросам истории, социально-политической проблематики и т.д. Если первая группа изданий в большинстве своем была нацелена на

³⁹ Hall S. Culture, Community, Nation // Cultural Studies. 1993. № 7(3). P. 362.

⁴⁰ Crane D. Introduction: The Challenge of the Sociology of Culture to Sociology as a Discipline // The Sociology of Culture. Oxford, 1994.

⁴¹ European Television: Immigrants and Ethnic Minorities / Eds. C. Franchon, C. & M. Vargaftig. London, 1995.

широкую публику, заинтересованную в получении оперативной и познавательной информации как из Израиля, так и зарубежья, то вторые ориентировались в большей мере на интеллектуально-ориентированную аудиторию, независимо от места ее проживания.

Обращает на себя внимание то, что в эти годы русскоязычная израильская пресса, независимо от своей принадлежности к тому или иному типу изданий, не стремилась напрямую ориентироваться на еврейскую тему. Эти вопросы, если и затрагивались, то далеко не в каждой публикации. Характеризуя в те годы русскоязычную печать в Израиле, публицист мюнхенского издания «Страна и мир» Ш. Маркиш отмечал, что значительная ее часть не имела прямого отношения к еврейской культуре: «Фактически это русская эмигрантская пресса, в принципе немногим отличающаяся от русских изданий в Париже, Нью-Йорке или Буэнос-Айресе»⁴². Такой подход можно объяснить, прежде всего, стремлением редакций к расширению читательского спроса, позиционированию своих изданий за пределами Израиля.

Еврейскими по духу были лишь отдельные издания. Среди них следует назвать журнал «Сион», начавший выходить в 1972 г. как «рупор твердокаменных сионистов, первых репатриантов новой волны».

Однако даже «Сион» постепенно эволюционировал к более умеренной позиции. За рамки еврейской тематики с самого начала вышел и журнал литературно-философской направленности «22», также поднимавший общественно-политические вопросы. В свою очередь, аналогичный по типу журнал «Время и мы» вообще позиционировал себя как орган «русской демократической эмиграции». Его платформа скорее сводилась к отстаиванию прав человека на изложение и получение свободной информации. «Время и мы» не был сосредоточен на еврейском вопросе, его отличала четкая антисоветская позиция, базировавшаяся на либеральных ценностях.

На тот момент именно журналы оказались более влиятельными источниками информации, чем газеты. Это объясняется, прежде всего, экономической составляющей. Выпуск журнала, как правило, обходится дешевле, чем газеты, если не считать современных глянцевого издания, которые печатаются большими тиражами и окупаются намного быстрее, чем качественная пресса. Число же русскоязычных читателей в 1970-е гг. было таковым, что они при всем желании не могли покрыть издержки от выпуска еженедельной, а тем более ежедневной газеты. Израильский бизнес также не стремился вкладываться в русскоязычную прессу с учетом

⁴² Маркиш Ш. «То ли в подданстве, то ли в гражданстве» // Страна и мир. 1984. № 7. С. 76.

ее низкой рентабельности. В результате на этом этапе журнал литературной направленности оказался наиболее востребованным на медийном рынке. При этом в соответствии с долгой традицией выхода таких изданий (прежде всего в России), он никогда не был ориентирован только на публикацию литературно-художественных произведений, но стремился анализировать многие повседневные явления окружающей жизни, в том числе по вопросам политики и культуры.

Газеты же стали активнее заявлять о себе только в самом конце 1980-х – первой половине 1990-х гг., когда Израиль стал местом притока огромного числа новых репатриантов. Лишь за 1990 г. русскоязычное население в этой стране удвоилось, а за два последующих года утроилось⁴³. Вместе с тем общий образовательный уровень новых репатриантов стал все-таки ниже по сравнению со своими предшественниками. Как следствие, далеко не все из них нуждались в толстых журналах и обращались к СМИ лишь для получения оперативной информации. Это значительно ускорило развитие общественно-политической прессы, ставшей «автономным культурным пространством» во всем многообразии израильских СМИ⁴⁴. Русскоязычная печать «задышала» еще и потому, что вновь прибывшие значительно активизировали рынок различных услуг. Это в конечном итоге увеличило общий приток рекламы в СМИ, в том числе в русскоязычные издания, впервые получившие возможность более или менее стабильного развития.

Развитие русскоязычной прессы в первой половине 1990-х гг. происходило стремительно. Так, в 1990–1993 гг. в Израиле появилось 66 новых периодических изданий. В 1998 г. распространялось уже свыше 120 русскоязычных СМИ, включавших в себя, в частности, четыре ежедневные газеты, 60 еженедельников, 43 ежемесячных журнала разной содержательной направленности. Правильно утверждать, что соотношение общего числа названных СМИ к числу русскоязычных израильтян было значительно выше по сравнению с соотношением СМИ на иврите к числу «коренных» граждан этой страны. Практически все русскоязычные СМИ печатались в Израиле, что позволяет говорить о чрезвычайно динамичном развитии в эти годы и местной полиграфической базы. Не случайно этот непродолжительный период называют «золотым временем» израильской массовой информации на русском языке⁴⁵.

⁴³ Энтлейн А. Русско-еврейские печатные СМИ... С. 453.

⁴⁴ Zilberg N., Leshem E. Russian-Language Press and Immigrant Community in Israel // *Revue European des Migrations Internationales*. 1996. Vol. 12. № 3. P. 173–190.

⁴⁵ Caspi D., Adoni H. The Red, the White and the Blue: The Russian Media in Israel // *International Communication Gazette*. 2002. URL: https://www.academCia.edu/6766392/The_Red_the_White_and_the_Blue_The_Russian_Media_in_Israel.

Политизация прессы, торжествовавшая в 1970–1980-е гг., все более уступала место ее коммерциализации, и газета «Время» (1991), созданная на средства британского медиа-магната Р. Максвелла, оказалась именно таким изданием. Переменив через год после своего первого номера название на «Вести», это издание соединило на своих страницах информационное и аналитическое отображение действительности. Другие русскоязычные газеты «Наша страна», «Новости недели» также пытались удовлетворить запросы своей аудитории. Они предлагали политические новости об израильской и российской жизни, интервью и расследования, перепечатанные из московской прессы, развлекательную информацию, включавшую в себя занимательные задачки и кроссворды и т.д. Эти газеты сближали огромное число наших людей, не владевших ивритом, с новыми реалиями и одновременно служили для них окном в привычный мир. Для иммигрантов, испытывающих трудности в освоении иврита, отмечала Н. Элиас, СМИ на русском языке превратились в основной мост, связывающий их с новым окружением. В самом использовании русскоязычными репатриантами «своих» СМИ отразилась их «гибридная» идентификация русскоязычного сообщества, в котором изначально сочетались русские, еврейские и израильские элементы, «обеспечивающие гармоничное сосуществование тесной связи с русской культурой и ощущения единства с израильским обществом»⁴⁶.

Вместе с тем всплеск русскоязычной прессы оказался недолговечным. В 2000-е гг. ее возможности подточило развитие русскоязычного телевидения, которое в значительной степени перетянуло на себя рекламные бюджеты печатных СМИ. Редакции русскоязычных изданий не смогли приспособиться и к развитию современных информационных технологий. Интернет-сайты таких современных газет, как «Вести», «Курьер», «Новости недели» и др., существенно проигрывают по информационной насыщенности изданиям на иврите. Кроме того, число репатриантов, приезжающих в последние годы из стран бывшего СССР, снизилось по сравнению не только с 1990-ми, но и началом 2000-х гг. Дети репатриантов в подавляющем большинстве перестали воспринимать для себя русский язык как основной, им привычнее стало читать на иврите. В результате они перестали быть потребителями информации, предоставляемой русскоязычными СМИ. Происходит то, что было уже давно подмечено как фактор

⁴⁶ Элиас Н. Гетто или мост? Влияние русскоязычных СМИ на интеграцию иммигрантов // «Русское» лицо Израиля: черты социального портрета. Москва – Иерусалим, 2007. С. 192.

неизбежной ассимиляции аудитории к новым реалиям при условии их доминирующего воздействия⁴⁷.

Это не значит, что данные СМИ обречены уже в ближайшее время. Как показывает мировая практика, уменьшение тиражей периодики даже в самых неблагоприятных ситуациях никогда не происходит стремительно. Однако рассчитывать на всплеск интереса к русскоязычной прессе также не приходится. Вероятнее всего, она будет умирать постепенно, однако этот процесс, судя по всему, все-таки неизбежен.

Журналы «Время и мы» и «22»: особенности содержания

Журналы «Время и мы» и «22» оказались, пожалуй, наиболее аналитическими изданиями за все годы существования русскоязычной прессы Израиля. Оба они выходили в Тель-Авиве, относились к числу журналов литературно-философской направленности и уже в пору своего существования приобрели известность за рубежом. Их отличали четкая эстетическая позиция, высокий уровень художественного слова в произведениях прозы и поэзии, глубокий аналитический взгляд на социально-политические и духовные явления окружающего мира.

Оба названных журнала в известной мере развивали ту духовную традицию, которая была присуща литературно-художественной периодике в России. Этот тип журнала появился еще в первой половине XIX в. и продолжил свое существование не только на протяжении всего советского времени, но и в постсоветский период. Он всегда пользовался признанием интеллектуальной части общества: на его страницах печатались новинки прозы и поэзии, а также литературные и философские обзоры, рецензии. Появление этого типа журналов в Израиле было продиктовано потребностью аудитории ощутить привычное по своему содержанию издание.

Главным редактором журнала «Время и мы» («журнала литературы и общественных проблем русской эмиграции», как значилось на его обложке) с момента основания в 1975 г. был Виктор Перельман, журналист, в свое время сотрудник популярной в СССР «Литературной газеты». В состав редколлегии журнала он привлек известных литераторов и критиков из числа репатриантов: Фаину Баазову, Лию Владимирову, Илью Гольденфельда, Михаила Калика, Галину Келлерман, Михаила Ледера, Дмитрия

⁴⁷ *Janowitz M.* The Community Press in an Urban Setting. Chicago, IL, 1967; *Riggins S.H.* The Promise and Limits of Ethnic Minority Media // *Ethnic Minority Media: An International Perspective*. Newbury Park, CA, 1992. P. 276–288.

Сегала и др. Журнал быстро стал популярным и имел представительства в США, Канаде, Франции, Великобритании, ФРГ и Западном Берлине. Он стал голосом русскоязычной еврейской интеллигенции, анализирувавшим ее место в израильском обществе. При этом «Время и мы» объединял тех интеллектуалов, для которых идея сионизма никогда не являлась ключевой.

Журнал отстаивал в большей мере универсальные духовные ценности (во всяком случае, как они понимались на тот момент времени в среде либерально ориентированной интеллигенции). Уже в его первом номере утверждалось: «Среди неверия и суеты, в мире, где грубая сила и ложь становятся нормой отношений между людьми, мы исполнены одной лишь целью – помочь читателю лучше разобраться во времени и в себе»⁴⁸.

Редакция журнала «Время и мы» была обеспокоена господством в современном обществе потребительской психологии. В этом В. Перельман и его коллеги не были одиноки. Многие и в Израиле середины 1970-х гг. сомневались в том, что серьезная литература будет востребована новым поколением репатриантов. Вместе с тем в журнале считали лживым утверждение, что читатель-эмигрант «инфантилен, и влечения его не идут дальше секса, спорта и детектива»⁴⁹. На страницах этого издания подчеркивалось иное: людей по-прежнему волнуют вечные вопросы о смысле жизни и будущем человечества. Именно эта проблематика и должна была стать основой «нравственной программы» журнала, который был рассчитан на небезразличного, думающего читателя, или, о крайней мере, стремящегося думать.

С самого начала существования журнала была задана его высокая художественно-эстетическая планка. Первый номер открывался романом А. Кестлера «Тьма в полдень», а в дальнейшем на его страницах увидели свет поэзия и проза Н. Коржавина, А. Галича, С. Довлатова и многих других известных литераторов. Журнал отличало стремление следовать традиции русской литературы и публицистики, о чем свидетельствовала появившаяся здесь проза Бориса Хазанова и Виктора Некрасова, стихи Ильи Рубина, Рины Левинзон, критическая эссеистика Натальи Рубинштейн. Вместе с тем редакция журнала активно ставила на обсуждение серьезные общественные проблемы, обсуждала «белые пятна» истории, публиковала мемуары. Можно сослаться, в частности, на воспоминания главного редактора И. Перельмана о своей прежней работе в «Литгазете» («Гайд-парк при социализме», № 1, 1975), на расследование Б. Орлова «Миф о Фани Ка-

⁴⁸ К выходу первого номера журнала «Время и мы» // *Время и мы*. 1975. № 1. С. 3.

⁴⁹ Там же. С. 4.

план», очерк Н. Михоэлс-Вовси «Убийство Михоэлса» (оба – в «Гайд-парк при социализме», № 3, 1975). Всего же через журнал за два десятилетия его существования, как посчитал сам В. Перельман, прошли свыше двух тыс. авторов.

Во многом иной содержательный характер носил журнал «22». Его основали в 1978 г. бывшие сотрудники редакции журнала «Сион». По сравнению с изданием В. Перельмана, «22» гораздо активнее пропагандировали идеи сионизма. Однако после репатриации в Израиль сотен тысяч советских евреев, принадлежавших уже к иному психологическому типу, чем активисты движения за выезд из СССР 1970-х гг., идейная платформа журнала «22» эволюционировала. Идейное пространство журнала становилось мостом на пути интеграции репатриантов в общество Израиля, который мыслился как часть мировой цивилизации.

Главным редактором журнала долгое время был Р. Нудельман, известный в СССР как переводчик произведений С. Лема. В начале 1990-х гг. «22» возглавил профессиональный физик А. В. Воронель, в прошлом – советский диссидент, арестованный за распространение листовок еще в 1946 г. и впоследствии ставший участником кампании в поддержку А. Синявского и Ю. Даниэля. В 1970-е гг. А. В. Воронель был активистом движения за выезд евреев в Израиль и одновременно редактором самиздатского журнала «Евреи в СССР». «Решение быть, – писал он в своей биографической книге “Нулевая исповедь”, – перестало означать для меня рутинное продолжение налаженной жизни и вылилось в ту творческую работу самосознания, которая привела меня (и многих других) к пониманию Исхода не только как бегства, но и как возрождения. Это была нелегкая интеллектуальная и литературно-философская задача, необходимость которой не всеми осознана и теперь, спустя десятилетия»⁵⁰.

Это жизненное кредо сполна отразилось и на страницах журнала «22». Он являл собой образец литературно-художественного издания, на протяжении многих лет демонстрировавшего высокий уровень публикаций, будь то проза, поэзия или публицистика. А. Воронелю удалось собрать вокруг журнала добротный состав русскоязычных литераторов, критиков, эссеистов из Израиля, России, Германии, США. Среди них были, в частности, известные в эмигрантской среде писатели Александр Генис и Яков Шехтер, литературные критики Наум Басовский и Александр Ревич, поэты Александр Кушнер, Анатолий Добрович, историк Михаил Сидорович, профессор физики и философ Эдуард Бормашенко и многие другие. Едва ли не каждый номер снабжался выразительными карандашными иллюстрациями.

⁵⁰ Воронель А.В. Нулевая исповедь. Харьков. 2013. С. 159.

Характеризуя содержание журнала «22», А.В. Воронель писал: «Наш журнал русскоязычный – следовательно, русская культура и ее проблематика нам не чужие. Вы найдете у нас по-настоящему оригинальную литературу во всех жанрах. Мы живем в Израиле – следовательно, израильская жизнь, еврейские ценности, тысячелетняя история нам дороги. Вы найдете в журнале серьезные статьи на эти темы. Мы живем в большом мире и зависим от него – следовательно, судьбы нашей цивилизации, современная философия, тенденции западной жизни всегда находят свое отражение на наших страницах»⁵¹.

Своим высказыванием А.В. Воронель, по существу, обозначил три направления редакционной политики, которые реализовывались на страницах журнала: российская, израильская и западная жизнь во всем их многообразии. В раскрытии каждого из этих направлений применительно к различным явлениям социальной, политической и культурной жизни А.В. Воронель видел стратегию редакционной политики своего журнала. И все же ключевой на общем фоне стала «израильская тема», определившая творческое лицо журнала.

Исследование израильской жизни воспринималось неотрывно от идей сионизма, определивших истоки формирования этого государства и его последующее развитие. «Мое поколение стремились к познанию сионизма еще задолго до репатриации в Израиль в середине 70-х годов, – утверждает А.В. Воронель. – Вместе с тем говорить о наличии в нашем сознании каких-то глубоких знаний по этой теме не приходится. Много, если не все, определялось эмоциональной составляющей, сформированной с юности. Алгоритм восприятия был примерно таким: я не похож на большинство тех, кто меня окружает, и поэтому не хочу идти в ногу вместе со всеми. Сионизм же воспринимался как своеобразная, не очень определенная, но все же определенная основа этой “инаковости”, дававшая им “точку опоры” в жизни»⁵².

Осознание В. Перельманом и А.В. Воронелем духовной миссии своих журналов и их отчетливо выраженное внимание к подбору авторов сформировало содержание обоих изданий, их ярко выраженную глубину в исследовании актуальных вопросов современности. «По масштабности восприятия действительности это были очень добротные издания, не уступающие содержательному уровню лучших российских литературно-художественных изданий своего времени, – считает профессор Ариэльского

⁵¹ Воронель А. В. Предисловие редактора к электронной версии журнала. URL: <http://www.sunround.com/club/121/voronel.html>.

⁵² Интервью Д.Л. Стровского с А.В. Воронелем 5 декабря 2017 г.

университета Э. Бормашенко, входивший в редколлегию журнала «22». – Это можно объяснить значительным вниманием обоих редакторов к важнейшим социальным проблемам дня и пониманием ответственности перед своими читателями»⁵³.

«Еврейская тема» на страницах журналов «Время и мы» и «22»

Специфика редакционной политики отмеченных журналов отражалась на освещении ими «еврейской темы», ставшей одной из ключевых на протяжении всего времени выпуска изданий.

Чрезвычайно важным на этом фоне был вопрос об исторических корнях формирования репатриационных настроений еврейской интеллигенции в СССР. Так, публицисты журнала «Время и мы» подчеркивали, что еврейская интеллигенция давно (по крайней мере, с 60-х гг. XIX в.) пыталась интегрироваться в российское общество и его культурную жизнь. Однако этот процесс был сложным и противоречивым. С одной стороны, как неоднократно указывал журнал, за последующие сто лет несколько поколений российских евреев были встроены в общероссийскую и советскую реальность, охвачены системой государственного образования, так или иначе ориентированного на их ассимиляцию. С другой стороны, все эти действия логически привели к тому, что евреи, жившие на территории Российской империи, а затем СССР, по существу потеряли язык диаспоры – идиш, а вместе с ним, в значительной степени, и элементы своей культуры (музыку, театр, литературу). Отдельные проявления культуры, например, относящиеся к иудаизму, были запрещены. При этом, как замечал публицист журнала «Время и мы» И. Домальский, первое поколение по целому ряду причин расставалось со всем этим «без боли», а следующим «и расставаться не пришлось»: «они не жалеют ни о чем»⁵⁴.

Одновременно И. Домальский пытался понять, что произошло в этом случае с психологией евреев, которая на протяжении тысячелетий во многом разнилась с психологией других народов. Та сила сопротивления, которая присуща еврейскому народу, нередко содействовала процессу ассимиляции: молодежь активно сопротивлялась старому еврейскому быту, боролась со своим традиционным окружением. Уместно вспомнить деятелей большевистской революции 1917 г., евреев по крови и воспитанию, которые публично отрекались от своих семейных корней. Впоследствии эта

⁵³ Интервью Д.Л. Стровского с Э. Бормашенко 11 декабря 2017 г.

⁵⁴ *Домальский И.* Технология ненависти // *Время и мы*. 1978. № 25. С. 123.

сила преобразовывалась в «энергию служения новой, доселе невиданной, манящей, светлой культуре»⁵⁵. Таким образом, утверждает И. Домальский, евреи стали важнейшими участниками того глобального социального проекта, который осуществлялся в Советском Союзе.

Евреи всегда были неотъемлемой частью советского общества, активными инициаторами и носителями политических и экономических преобразований. Об этом на страницах журнала «Время и мы» писал Лев Тумерман, один из ярких представителей еврейского национального движения. Родившийся в 1898 г. в Бердичеве, он прошел через обучение и в традиционном хедере, и в МГУ, став впоследствии заведующим лабораторией в Институте молекулярной биологии АН СССР. В 1947 г. его арестовали по обвинению в сионистской деятельности, заключив на семь лет в одиночную камеру Владимирской тюрьмы. Уже находясь в Израиле, Л. Тумерман размышлял о том, что у евреев в России и СССР была преемственность восприятия окружающей жизни выраженная в наличии русской речи, впитанной с молоком матери, через который еврейская интеллигенция воспринимала «все многоцветие западной культуры». Казалось бы, этого было достаточно, чтобы почувствовать себя полноценными гражданами своего Отечества. «Только не было Родины, – писал он. ...Мы поняли, что чужими мы были всегда в этой стране и для этой страны и чужими останемся навеки»⁵⁶. Схожие суждения высказывал и другой публицист журнала «Время и мы», научный сотрудник Еврейского университета в Иерусалиме Борис Орлов. «Еврейство России, – отмечал он, – проделало беспримерный опыт слияния с русским народом и русской культурой, вмешалось в судьбу и историю России, и, внезапно оттолкнувшись, как отталкиваются от одинаково заряженного тела, ушло. Самое поразительное в этом уходе – его добровольность в момент наивысшей ассимиляции, свободное принятие решения в стране тотальной несвободы»⁵⁷.

По мнению многих авторов журнала «Время и мы», это решение сформировалось тогда, когда под угрозой в СССР оказалось само существование еврейского народа. В условиях повседневной дискриминации многие его представители стремились значиться по документам как русские; к этому побуждали и разговоры в семье, которые вели старшие с младшими, как бы подводя последних к мысли, что можно помнить своих бабушек и дедушек, но лучше оставаться как бы в стороне от связи с ними. Одновременно советская власть всеми силами стремилась разбудить у них

⁵⁵ Домальский И. Технология ненависти // *Время и мы*. 1978. № 25. С. 124.

⁵⁶ Тумерман Л. Израиль: Европа или Азия? // *Время и мы*. 1976. № 5. С. 110.

⁵⁷ Орлов Б. Не те вы учили алфавиты... // *Время и мы*. 1975. № 1. С. 127.

неприязнь к Израилю. «Все нацелено на то, чтобы советский еврей, пройдя все ступени национального самоотречения, в конце концов, возненавидел разрисованный всеми красками ада Израиль, который одним своим существованием портит ему жизнь и карьеру, – писал И. Домальский. – И, когда это будет достигнуто в нужных масштабах, решение вопроса придет само собою. Зачем убивать евреев? Еврейство само себя прикончит»⁵⁸.

Как отмечалось выше, важнейшей для самосознания советских евреев стала Шестидневная война, породившая во многих из них еще более осознанное стремление оказаться на Земле обетованной. Вместе с тем в реальности лишь меньшинство евреев принимали для себя решение навсегда уехать из Советского Союза. Подавший заявление на выезд из страны советский еврей, по мнению того же И. Домальского, совершал «шаг к бестрашию», в нем пробуждалось «человеческое достоинство»⁵⁹. Наряду с этим он сразу же осознавал тяжелый прессинг, который начинал давить на него и вынуждал уходить с работы и нередко отказываться от привычных связей и знакомств.

Многие другие советские евреи, не рискнувшие подать заявление на выезд, тем не менее, начали задумываться о судьбе своего народа. У многих стали зарождаться сомнения в том, что процесс ассимиляции был для них благотворным. И. Домальский считал позитивным само возникновение таких сомнений у представителей еврейской интеллигенции в СССР. Он призывал сохранять национальное самосознание, гордиться принадлежностью к еврейскому народу, несмотря на давление со стороны государства и общества.

В данном вопросе с И. Домальским был во многом солидарен главный редактор журнала «22». «Я видел свою роль как редактора, – отмечает А.В. Воронель, – чтобы закрепить в общественном сознании урок, полученный советским еврейством на протяжении многих десятилетий жизни в СССР. Этот урок сводился к тому, что евреи сами несут ответственность за свою судьбу. Несмотря на многие общие взгляды с другими народами, евреи формировали в себе осознание иной общности людей. На протяжении длительного времени мы жили при соприкосновении с русской и советской культурами. И я видел для себя осознание смысла того, мы другие, что нам нужен свой путь»⁶⁰.

Данная проблематика была поднята на страницах журнала «22» и в связи с появлением известной книги А.И. Солженицына «Двести лет вме-

⁵⁸ *Домальский И.* Технология ненависти // *Время и мы.* 1978. № 25. С. 117.

⁵⁹ Там же. С. 113.

⁶⁰ Интервью Д.Л. Стровского с А.В. Воронелем 5 декабря 2017 г.

сте». Следует отметить, что А.В. Воронель внимательно отнесся к концептуальным построениям русского писателя. Как отмечает Э. Бормашенко, тот «никогда не был узок в своих воззрениях, никогда не страдал духовной и политической ангажированностью». Во многом закономерно, что редактор журнала «22» дружил с Александром Солженицыным, но при этом никогда не разделял в полной мере его взгляды на «еврейский вопрос»⁶¹.

А.В. Воронель был согласен с А. И. Солженицыным, в частности, в том, что специфика российской государственности изначально придавала особый характер взаимоотношениям власти и еврейской интеллигенции: «Великодержавие входит как важный, опорный элемент в национальную самоидентификацию русского человека. Естественно, что еврейское население Российской империи, лишенное этого ресурса, вынуждено было полагаться только на себя или поддержку единоверцев и потому систематически оказывалось в положении «нарушителей конвенции». Нет сомнения, что еврейская самодеятельность нарушала единообразие и простоту администрирования в Империи»⁶².

Вместе с тем, по мнению А.В. Воронеля, именно взаимоотношения российской власти и еврейской интеллигенции наиболее ярко «высвечивают» проблему длительного отсутствия в России своеобразного «общественного договора», способного стабилизировать национальную государственность. И главный редактор журнала «22» делает такой вывод: «В каком-то смысле и отъезд евреев из России (внутреннее согласие на развод с обеих сторон) явился как предвестник и отчасти первый пример и результат уже, таким образом, сложившегося «общественного договора»»⁶³.

Важной проблемой, находившей развитие на страницах русскоязычных изданий, стал вопрос о наличии сионистских настроений в сознании большинства еврейских интеллигентов – выходцев из СССР. Публицист журнала «Время и мы» Ася Левина, филолог по профессии, подчеркивала следующее: «...Вовсе не сионизм заставляет советских евреев ехать в Израиль. Произошло смешение понятий средств и цели. То, что окрестили “сионизмом” советские власти, было на самом деле стремлением советских граждан – в данном случае евреев – освободиться от унижительной национальной дискриминации и от политического гнета тоталитарной системы [...] Нам не хватает главного: желания жить в национальном государстве...»⁶⁴.

⁶¹ Интервью Д.Л. Стровского с Э. Бормашенко 11 декабря 2017 г.

⁶² *Воронель А.* Двести лет... // Двадцать два. № 122. URL: <http://www.sunround.com/club122/voronel.html>.

⁶³ Там же.

⁶⁴ *Левина А.* Люди остаются людьми // *Время и мы*. 1977. № 14. С. 115.

С ней были солидарны другие авторы журнала «Время и мы», которые также отрицали, что десятки тысяч репатриантов из СССР являлись сионистами. Например, Б. Орлов писал: «Пробуждение национального самосознания у относительно небольшого слоя советских евреев было механически отнесено ко всему еврейству Советского Союза. Между тем, не обрести еврейство, а избавиться от него стало, по моему мнению, главной побудительной причиной эмиграции... Основное желание выросших в советском заповеднике евреев состоит в том, чтобы ни их, ни их детей никогда больше не спрашивали «Еврей ли ты?»⁶⁵.

Иной взгляд на эту проблему был представлен на страницах журнала «22». А. Оз, например, активно подчеркивал свою приверженность еврейству и сионизму⁶⁶. Публицистка этого же издания Лия Абрамсон, обращаясь к советским диссидентам-евреям, критически относившимся к выезду в Израиль, напрямую указывала на то, что люди этой национальности стоят особняком к интересам большинства советских людей. По ее мнению, так сложилось исторически, однако было значительно усилено в годы советской власти «Интересы евреев, – писала она, – инородные тела в любой нации, в любой культуре – объективно противоположны интересам этой нации. Это не чья-то злая воля, а факт, с которым и вам, и нам приходится считаться»⁶⁷.

Затрагивался в журнальной публицистике и вопрос об отношении советских властей к репатриационным установкам еврейской интеллигенции. Нафтали Прат (А. Парташников), уроженец Киева, арестованный в свое время за антисоветскую деятельность, уже живя в Израиле, отмечал, что советская власть нашла эффективный и сравнительно гуманный способ ликвидации смуты с помощью высылки неугодных лиц за границу. «Охранители покоя советских граждан стремились создать у своих подопечных впечатление, что все т.н. движение за права человека в СССР есть, в сущности, еврейское дело, чуждое русскому народу [...] Это впечатление тем легче было создать у восприимчивых масс, чем выше был процент участников движения – евреев по паспорту или происхождению»⁶⁸.

Журнал «22» уделял большое внимание проблеме сравнения психологических установок русскоязычных репатриантов разных волн. Депутат израильского Кнессета Ю. Штерн, чья деятельность во многом была нацелена на улучшение жизни репатриантов в Израиле, указывал, что приезд в

⁶⁵ Орлов Б. Пути-дороги «римских пилигримов» // *Время и мы*. 1977. № 14. С. 126.

⁶⁶ Оз А. Понятие отечества // *Двадцать два*. 1978. № 22. С. 29.

⁶⁷ Абрамсон Л. Открытое письмо Г. М. Шиманову // *Двадцать два*. 1978. № 22. С. 32.

⁶⁸ Прат Н. Чувство истории // *Время и мы*. 1977. № 20. С. 147–148.

эту страну в 1970-е гг. еврейской интеллигенции из СССР вызвал «идеологическое напряжение между старой и новой анией». Основная причина создавшейся ситуации, по его мнению, сводилась к тому, что «русские» израильтяне, оказавшиеся в стране намного раньше, были в основном, левыми – сторонниками социализма. Они с энтузиазмом приветствовали приехавших в 1970-е гг. из СССР, считая, что те будут их идеологическими союзниками, но очень скоро убедились в обратном. Это стало проблемой, которая смягчилась только с годами, когда все больше израильтян отказались от социалистической идеологии⁶⁹.

Сравнение ценностных установок разных волн советской репатриации представлено и в статье Нелли Гутиной. Она вспоминает: «В 70-е годы мы еще застали поколение поселенцев, прибывших в Израиль в начале века из России. Даже принадлежа к разным поколениям, мы были друг другу интересны, хотя приехали из разных стран. Они – из революционной России. Мы – из СССР в период от застоя до распада»⁷⁰. При этом Н. Гутинина затрагивает важную проблему сохранения русско-еврейской интеллигенцией своей специфической психологии уже в период пребывания в Израиле. Подчеркивая, что это во многом противоречило той модели, по которой строилось Государство Израиль, она отмечает: «В отличие от первых поколений израильтян с *русскими* корнями, мы приехали в тот период, когда в израильском доме уже были свои правила... Входя в национальный дом, багаж следовало оставить за дверью, лучше всего на помойке. Отказ от прежнего языка, культуры и идентификации был условием присоединения к израильскому мейнстриму. Революционеры из России сделали свою революцию – на этот раз сионистскую. Классический сионистский императив гласил: строй свою страну и себя в ней – по-новой»⁷¹.

Тем не менее, русскоязычная интеллигенция сохранила свою духовную общность с той культурой, в которой она долгая время жила и развивалась и после репатриации в Израиль. Символами этого и стали журналы «Время и мы» и «22». С одной стороны, они возникли на израильской почве, впитали в себя антисоветские настроения (исходя из традиционного восприятия этого явления), привлекали к сотрудничеству интеллектуалов, критически мыслящих по отношению ко всему тому, что их окружало в прежней жизни. С другой стороны, это были издания, которые во многом унаследовали культуру познания действительности, присущую на протя-

⁶⁹ *Кенигштейн М.* Все можно сделать // Двадцать два. № 153. URL: <http://www.sunround.com/club153/kenigshstein.html>.

⁷⁰ *Гутинина Н.* Израильтяне – «Сделано в СССР» // Двадцать два. № 158. URL: <http://www.sunround.com/club158/gutina.html>.

⁷¹ Там же.

жении двух последних столетий классическим литературно-художественным журналам в России. Это выразилось в постановке на их страницах проблемных вопросов, касающихся современной жизни, ярко выраженной позиции самих авторов, наличию четких эстетических принципов, в совокупности определяемых как идейно-политическая позиция изданий, которая могла различаться от журнала к журналу. Это позволяет воспринимать «Время и мы» и «22» неразрывно от ярко выраженной мировоззренческой традиции толстого литературно-художественного журнала, без которой его существование в русскоязычном пространстве никогда не было возможным.

Выводы

Таким образом, анализ содержания журналов «Время и мы» и «22» подтверждает, что они в течение многих лет стремились выполнять важную роль связующего моста на пути интеграции репатриантов из Советского Союза и России в израильское общество. Основанные представителями еврейской интеллигенции, эти СМИ стали выразителями дискуссионности и открытости для различных точек зрения.

От внимания журнала «22» не ускользали противоречивые явления не только в политике СССР, но и Израиля. В качестве примера уместно сослаться на ситуацию 2005 г., когда сектор Газа был передан Палестинской автономии. Это повлекло за собой выселение с этой территории всех жителей поселения Гуш-Катиф. Главный редактор издания А. Воронель тогда дал возможность высказаться по этому поводу многим авторам, среди которых были представители правых и левых взглядов, люди светские и религиозные. «Все это подтверждало уважение редколлегии журнала к любой авторской позиции и формировало ту культуру общения, которая не утратила актуальности сегодня – на фоне склок и дразг, которые во все времена охватывали эмигрантский мир.., – подчеркнул во время интервью профессор Ариэльского университета Э. Бормашенко, много лет являвшийся членом редколлегии журнала “22”. – А. Воронелю было важно, чтобы на страницах журнала публиковались не только “свои” авторы, исходя из их политической ориентации, но была возможность существования самого издания как дискуссионной площадки, где бы публиковались разные суждения по тому или иному поводу. А. Воронель и сам нередко принимал участие в таких обсуждениях, что формировало четкость журнальной позиции»⁷².

⁷² Интервью Д.Л. Стровского с Э. Бормашенко. 11 декабря 2017 г.

Данный подход к подбору авторов и признание права на их независимую позицию имеет безусловную ценность сегодня, когда многим изданиям, в том числе и литературно-художественным, оказывается присущей политизированность воззрений, одностороннее восприятие духовной действительности. Во многом такой подход обусловлен «встроенностью» современных СМИ в систему сложившихся в том или ином обществе политических отношений, ужесточенной ответственностью редакций перед своими собственниками и учредителями. Практика журналов «22» и «Время и мы» свидетельствует о безусловной значимости свободы творчества для существования по-настоящему качественного издания, способного инициировать поиск духовной и нравственной истины.

Следование принципу свободы самовыражения и ответственное отношение к слову были характерны для обоих журналов. Профессиональная деятельность названных изданий во многом базировались на российских литературных традициях. Редакторы этих журналов хорошо знали и уважали отечественную культуру, осознавая, что на протяжении длительного времени она напрямую влияла на мировоззрение российских евреев. Вместе с тем оба издания проводили мысль о том, что принятое многими евреями решение о репатриации вело к необходимости их более глубокого познания именно еврейской культуры.

Сказанное выше не означало абсолютного тождества идейных позиций данных журналов. Идеи сионизма были значительно более характерны для журнала «22», чем для основанного В. Перельманом издания «Время и мы». Последнее в большей степени акцентировало внимание на ценностях свободы личности и прав человека, полагая, что их осознание многими евреями стало фактором, обеспечившим их решение о репатриации в Израиль. Вместе с тем оба издания подчеркивали, что культура Израиля не изолирована от мировых тенденций, но представляет собой органичную часть глобального пространства. Именно слияние этой культуры с культурами других стран и народов виделось журналами «Время и мы» и «22» в качестве мессианской идеи, которая всегда была характерна для еврейского народа.

Новые тенденции в развитии СМИ в XXI в. – глобализация информационного пространства, активизация массовой культуры, окончательно подчинившей себе культуру элитарную, возросшая зависимость массовой информации от финансового фактора и др. – привели к упадку русскоязычной печатной периодики в Израиле. Кроме того, сегодня в этой стране утрачивается культура владения русским словом, особенно среди русско-

язычной молодежи, которая все более становится частью ивритоязычного сообщества. Это влечет за собой нежелание этой социальной группы, весьма обширной по численности, приобщаться к русскому слову во всех его проявлениях. Развитие бульварной литературы, приверженность молодого поколения репатриантов иным ценностям, чем те, которые были характерны для их предшественников и, вследствие всего этого, недостаточный рынок сбыта для русскоязычных печатных СМИ – все это в конечном итоге привело к закрытию таких изданий, как «Время и мы» и «22». Журналы во многом перестали удовлетворять повседневные потребности даже ограниченной части русскоязычного сообщества.

Эта тенденция, к слову, оказалась универсальной для всего русскоязычного пространства за рубежом. Следует признать, что во многих странах образцы «высокой» словесности» сегодня уступили место массовым, а зачастую и бульварным СМИ. Таково требование нашего времени с его невысокими вкусами, воцарившимися, похоже, всерьез и надолго. При этом целый ряд зарубежных русскоязычных литературно-художественных изданий так и не сумел дойти до читателя в России. К примеру, тот же журнал «22» даже не получил прописки в Журнальном зале, существующем в Интернете, и поэтому, по словам Э. Бормашенко, «был обречен в исторической перспективе»⁷³. Он прекратил свое существование в 2015 г. Еще раньше, в 2001 г., после смерти В. Перельмана, завершился выход журнала «Время и мы».

Тем не менее, важно подчеркнуть, что эти издания остались в истории русскоязычной прессы Израиля. Они интересны и сегодня – не только для историков СМИ, литературоведов и критиков, но и для всех тех, кому не безразлична эволюция духовной мысли русскоязычной эмиграции. Анализ журналов «Время и мы» и «22» помогают лучше понять особенности русскоязычной культуры за рубежом, ее духовно-эстетические подходы, увидеть нравственные поиски людей, которые волею судьбы оказались участниками этого процесса и внесли вклад в интеграцию репатриантов из Советского Союза и России в израильское общество.

© Стровский Д.Л., Антошин А.В., 2018

Рукопись поступила: 22 января 2018 г.

⁷³ Интервью Д.Л. Стровского с Э. Бормашенко. 11 декабря 2017 г.

Для цитирования: *Стровский Д.Л., Антошин А.В.* Советская алия как важнейшая тема русскоязычной периодики Израиля: на примере журналов «Время и мы» и «22» // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 320–356. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-320-356

SOVIET ALIYAH AS A PIVOTAL THEME OF RUSSIAN-LANGUAGE PERIODICALS IN ISRAEL: THE CASE OF “VREMYA I MI” AND “22” JOURNALS

Dmitry L. Strovsky^a, Alexey V. Antoshin^b

^a Ariel University, Israel
Ariel University, 40700, Israel
dmityryst@ariel.ac.il; strovsky@mail.ru

^b Ural Federal University
named after the First President of Russia B.N. Yeltsin
620003, Rossia, Yekaterinburg, Pr. Mira, 19
alex_antoshin@mail.ru

The article considers the peculiar features of the Soviet Aliyah as one of the leading themes of the Russian-language periodicals in Israel. Special attention is paid to the articles published in the 1970–2000s in the most prominent “thick” literary-political journals – “Vremya i My” and “22” which covered the fate of the Russian and Soviet Jews, as well as the phenomenon of repatriation. The study of the topic makes it possible to resolve several scientific problems. First of all, the analysis of the publications enables the authors to identify the key problems that are reflected in their content: the historical prerequisites for the formation of repatriation ideas in the minds of the Soviet Jewish intelligentsia, the attitude of the Soviet authorities to this phenomenon, and the evolution of the perception of the migration process as such and its various stages by the Israeli society. The studying of the above journals allowed distinguishing the contents specificity of each of them. The “Vremya i Mi” journal was characterized by demonstrative anti-Sovietism, based on the commitment to the concept of human rights and liberal values. In turn, the “22” journal was aimed at the development of Zionism ideas and strengthening of the position of those Jews who sought deep integration into the Israeli society. However, the both periodicals had similar content features: the articles published in them were of high analytical and artistic level. Both “Vremya i Mi” and “22” were characterized by a common desire to understand the problems of Jews’ repatriation and their adaptation in Israel. The both journals made a significant contribution to the history of Israel periodicals and to the formation of self-consciousness of the Russian-speaking population of this country. The article is presented in

the historical context. It reveals the main stages of the emigration of Jews from the USSR and modern Russia and the evolution of the reflection of this process on the pages of the journals.

Keywords: Israel, Soviet Aliyah, Russian-language periodicals, “Vremya i My”, “22”

REFERENCES

- Abramson, L. “Otkrytoe pismo G.M. Shimanovu.” [Open letter to G. M. Shimanov] In *Dvadsat Dva*, 28–30. Vol. 22. Tel-Aviv, 1978 (in Russian).
- Agapov, M.G. *Istoki sovetsko-israinskih otnosheniy: Evreisky natsionalny ochag v politike SSSR v 1920–1930 gg.* [The roots of the Soviet-Israeli relationship: Jewish national hearth in the Soviet policy in 1920–1930ss]. Tumen: Vektor Buk Publ., 2011 (in Russian).
- Buwalda, P. *They Did Not Dwell Alone. Jewish Emigration from the Soviet Union. 1967–1990*. Washington; D.C.: Woodrow Wilson Center Press; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Caspi, D., and Adoni H. “The Red, the White and the Blue: The Russian Media in Israel.” *International Communication Gazette*, 2002. https://www.academCia.edu/6766392/The_Red_the_White_and_the_Blue_The_Russian_Media_in_Israel.
- Caspi, D., and Elias, N. *Ethic Minorities and Media in the Holy Land*. London: Valentine Mitchell Publisher, 2014.
- Crane, D. “Introduction: The Challenge of the Sociology of Culture to Sociology as a Discipline.” In *The Sociology of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Denisenko, M. *Emigratsia is Rossii v strany dal'nego zarubezhya* [Emigration from Russia to abroad]. <http://www.demoscope.ru> (in Russian).
- Domalsky, I. “Tehnologia nenavisti.” [Technology of hatred]. *Vremya i My*, no. 25 (1978): 113–125 (in Russian).
- Drachman, E. *Challenging the Kremlin. The Soviet Jewish Movement for Freedom. 1967–1990*. New York: Paragon House, 1992.
- Elias, N. *Israel: Russian-Language Media Guide*. Tel-Aviv: The US Embassy, 2005.
- “Getto ili most? Vliyanie russkojazychnyh SMI na integratsiu immigrantov.” [Getto or the bridge: Influence of Russian-speaking media on integration of immigrants] In “*Russkoe*” *litso Izrailia: cherty sotsialnogo portreta*, 167–193. Jerusalem; Moscow: Gesharim; Mosty kultury, 2007 (in Russian).
- and Lerner, Ju. “Narrating the Double Helix: The immigrant-professional biography of a Russian journalist in Israel.” *Forum Qualitative Sozialforschung* 13, no. 1 (January 2012). <https://nbn-resolving.de>.
- and Khvorostianov, N. “‘Leave us alone!’: Representation of social work in the Russian immigrant media in Israel.” *International Social Work* 60, no. 2 (May 2015): 1–14.
- Engel, V.V. “Sotsial’no-psihologicheskie aspekty evreiskoi emigratsii is SSSR/ SNG posledney treti XX – nachala XXI vekov (na primere Israilya, SSHA i Germanii).” [So-

- cial-psychological aspects of the Jewish emigration from USSR/CIS at the end of 20th and the early 21st centuries (on the examples of Israel, USA and Germany)] In *Istoria Rossiiskogo zarubejia. Emigratsia is SSSR–Rossii. 1941–2001*, 172–198. Moscow: Institut Rossiiskoy Istorii RAN, 2007 (in Russian).
- Epstein, A. “Russko-evreiskie pechatnye SMI v Israile i prichiny ikh zakata.” [The Russian-Jewish print media in Israel and the reasons of their sundown] In *Israel: Russian roots*, 451–461. Jerusalem: Russkoe evreistvo v zarubejii Publ., 2011 (in Russian).
- Epstein, A. “Sredstva massovoy informatsii i politicheskie peremeny v Israile.” [Media and political changes in Israel] in *Blijniy Vostok I Sovremennost*, no. 12 (2001): 291–307 (in Russian).
- Epstein, A. “Gosudarstvo evreiskih diaspor: etnolingvisticheskoe mnogoobrazie israilskih SMI.” [The State of Jewish diasporas: ethnic-linguistic special characteristics of Israeli Media] In *Diaspory*, no. 3 (2006): 222–260 (in Russian).
- Franchon, C., and C. & M. Vargaftig eds. *European Television: Immigrants and Ethnic Minorities*. London: John Libbey, 1995.
- Freidman, M., and Chernin, A. eds. *A Second Exodus. The American Movement to Free Soviet Jews*. Hanover; London: Brandeis University Press, 1999.
- Fridgout, T. “Vliyanie immigrantov iz SSSR/SNG na israilskuju identichnost.” [Influence of immigrants from USSR/CIS on Israeli identity] In *“Russkoe” litso Izrailia: cherty sotsialnogo portreta*, 63–95. Jerusalem; Moscow: Gesharim; Mosty kultury, 2007 (in Russian).
- Gomberg, L. “Zvezda i smert ‘Bolshoy Alii’.” [The rise and the death of the Great Aliyah] *Novoe vremya*, no. 52. (1993): 29–31 (in Russian).
- “Gosudarstvo Israil. Aliyah.” [A State of Israel. Aliyah] *Jewish Web-Encyclopedia*. <http://eleven.co.il/article/11732> (in Russian).
- Gutina, N. “Israiltyane – Sdelano v SSSR.” [Israelis – Made in USSR] 22, no. 158. <http://www.sunround.com/club/158/gutina.html> (in Russian).
- Hall, S. “Culture, Community, Nation.” *Cultural Studies* 7, no. 3 (1993): 349–363.
- Hanin, Z. “Novye postsovetskie repatrianty v Israile.” [New post-Soviet repatriates in Israel] *The 9th Shtern Readings*. <http://madan.org.il/ru/news/novaya-postsovetskaya-aliya-v-izraile-prichiny-i-motivy-cennosti-i-identichnost> (in Russian).
- Janowitz, M. *The Community Press in an Urban Setting*. Chicago; IL: Chicago University Press, 1961.
- Gitelman, Z., Glants, M., and Goldman, M., eds. *Jewish Life after the USSR*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2003.
- “K vyhodu pervogo nomera jurnala ‘Vremya i My’.” [To the publication of the 1st number of “Vremya I My” journal] *Vremya i My*, no. 1 (1975): 3–4 (in Russian).
- Kenigshtein, M. “Vse možno sdelat.” [It is possible to do everything] 22, no. 153. <http://www.sunround.com/club/153/kenigshtein.html> (in Russian).
- Kostyrchenko, G. “Politika sovetского rukovodstva v oynoshenii evreiskoy emigratsii posle XX s’ezda KPSS (1956–1991).” [The politics of the Soviet powers towards Jewish emigration after the CPSU’s XX Congress, 1956–1991] In Budnickiy, O.V., and Belova, O.V., eds. *Evreiskaya emigratsia is Rossii. 1881–2005* [Jewish emigration from Russia. 1881–2005], 202–219. Moscow: ROSSPEN Publ., 2008 (in Russian).

- Levin, N. *The Jews in the Soviet Union since 1917: Paradox of Survival*. Vol. 2. New York; London: New York University Press, 1988.
- Levina, A. “Ludi ostayutsia ludmi.” [People continue to be people] *Vremya i My*, no. 14 (1977): 110–125 (in Russian).
- Low, A. *Soviet Jewry and Soviet Policy*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Markish, Sh. “To li v poddanstve, to li v grazhdansve.” [Under the authorities, or in citizenship] *Strana i Mir*, no. 7 (1984): 74–77 (in Russian).
- Milovidov, V. “‘Russkie’ v Israele.” [‘Russians’ in Israel] *Posev*, no. 1 (1973): 23–25 (in Russian).
- Morawska, E. “Intended and unintended consequences of forced migrations: a neglected aspect of East Europe’s 20th century history.” *International Migration Review*, 34 (2000): 1057–1062.
- Morozov, B. “Evreiskaya emigratsia iz SSSR kak factor mezhdunarodnyh otnosheniy.” [The Jewish emigration from the USSR as a factor of international relations] In “*Russkoe*” *litso Izrailia: cherty sotsialnogo portreta* [“Russian” face of Israel: Features of social portrait]. Jerusalem; Moscow: Gesharim Publ.; Mosty kultury Publ., 2007 (in Russian).
- Orlov, B. “Puti-dorogi rimskih pilgrimov.” [The ways of Roman pilgrims] *Vremya i My*, no. 14 (1977): 120–130 (in Russian).
- Orlov, B. “Ne te vy uchili alfavit...” [You learned incorrect alphabets...] *Vremya i My*, no. 1 (1975): 127–140 (in Russian).
- Prat, N. “Chuvstvo istorii.” [A sense of history] *Vremya i My*, no. 20 (1977): 140–150 (in Russian).
- Roi, Ya., and Beker A., eds. *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*. New York; London: New York University Press, 1991.
- Roi, Ya. *The Struggle for Soviet Jewish Emigration. 1948–1967*. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- Salitan, L.R. *Politics and Nationality in Contemporary Soviet-Jewish Emigration. 1968–1989*. London: St. Martin’s Press, 1992.
- Sanoyan, D., and Epstein, A. “Emigratsia evreev is Israilya – antiteza sionistskoy ideologii.” [Emigration of Jews from Israel as the antithesis of Zionism] *Diaspory*, no. 1 (2006): 200–223. <https://talgat-irisbaev.livejournal.com/3442.html> (in Russian).
- Schoenburg, N., and Schoenburg, C. *Lithuanian Jewish Communities*. New York; London: Garland, 1991.
- Schroeter, L. *The Last Exodus*. New York: Universe Book, 1974.
- Shindler, C. *Exit Visa. Dütente, Human Rights and the Jewish Emigration Movement in the USSR*. London: Bachman and Turner, 1978.
- Steimanis, I. *History of Latvian Jews*. New York: Columbia University Press and East European Monographs, 2002.
- Strana i Mir*, no. 11 (1984): 25–27 (in Russian).
- Toltz, M. *Postsovetskaya evreyskaya diaspora: noveyshie otsenki* [The post-Soviet Jewish diaspora: new evaluations]. <http://www.demoscope.ru/weekly/2012/0497/tema01.php> (in Russian).
- Tumerman, L. “Israel: Evropa ili Asia?” [Israel: Europe or Asia?] *Vremya i My*, no. 5 (1976): 108–116 (in Russian).

- Voronel, A.V. *Nulevaya summa* [Zero Sum]. Harkov: Prava lyudini Publ., 2013 (in Russian).
- Voronel, A.V. *Predislovie redaktora k elektronnoy versii journala* [Foreword of editor to the web-version of the journal]. [http: www.sunround.com/club_121/voronel.html](http://www.sunround.com/club_121/voronel.html) (in Russian).
- Voronel, A.V. “Dvesti let... .” [200 years...] 22, no. 122. [http: www.sunround.com/club_122/voronel.html](http://www.sunround.com/club_122/voronel.html) (in Russian).
- Zaslavsky, V., and Brym, R. *Soviet Jewish Emigration and Soviet Nationality Policy*. New York: The Macmillan Press, 1983.
- Zilberg, N., and Leshem, E. “The Russian-Language Press and Immigrant Community in Israel.” *Revue European des Migrations Internationales* 12, no. 3 (1996): 173–190.
- Zinin, Ju. “Russkie na Zemle obetovannoy.” [Russians in Israel] *Asia i Africa segodnya*, no. 1 (2001): 62–65 (in Russian).
- Oz, A. “Ponyatie otechestva.” [The concept of Motherland] 22, no. 22 (1978): 28–34 (in Russian).

Archive

Moscow “Memorial” Archives, f. 158. Samizdat Archives.

Submitted: 22 January 2018

For citation: Strovsky, Dmitry L., and Antoshin, Alexey V. “Soviet Aliyah as a pivotal theme of Russian-language periodicals in Israel: the case of ‘Vremya i My’ and ‘22’ journals.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 320–356. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-320-356

Financing: The article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research (RFFI) – the Department of Humanitarian and Social Sciences, project No. 17-21-07002, and the type of grant – a (m): “A Soviet person in the ambivalent reception of Hungarian and Russian humanitaristics of the 20th and 21st centuries.”



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-357-387

РОЛЬ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КРАЯ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПОЛЬСКОМ ВОССТАНИИ 1863 Г.

А.Ю. Бендин

Институт теологии

Белорусского государственного университета
220030, Беларусь, Минск, пр. Независимости, 24
bendin26256@yandex.ru

В данной статье рассмотрены проблемы формирования религиозной составляющей польского восстания 1863 г. в Северо-Западном крае Российской империи. Проанализированы особенности взаимоотношений римско-католического духовенства и его паствы в процессе религиозной мобилизации участников восстания. Выявлены методы воздействия радикально настроенного духовенства на сознание и политическое поведение мирян. Показано, что духовная власть римско-католического клира использовалась для достижения политических целей освобождения Польши. Установлена взаимосвязь между религиозной мотивацией участников восстания и жестокостью, проявляемой к законопослушному населению в различных формах повстанческого террора и насилия. Автор приходит к выводу, что радикально настроенные ксендзы и монашествующие сумели превратить церковное вероучение в мобилизующую идеологию вооруженной борьбы, продемонстрировав способность формировать религиозную мотивацию для достижения насильственных политических целей. Религиозная легитимация, пропаганда и организация вооруженного мятежа превратили часть римско-католического клира Северо-Западного края в политических экстремистов. В статье рассматриваются ответные меры наказания, применяемые к мятежным представителям духовенства со стороны администрации М.Н. Муравьева, которые были продиктованы условиями военного положения, необходимостью защиты территориальной целостности государства, охранения жизни и собственности законопослушного населения. Российское правительство, армия, общество и православное население Литвы и Белоруссии воспринимали восстание как покушение польских сепаратистов на исконные русские земли. Поэтому для российской стороны цели начавшейся вооруженной борьбы виделись не в повторном возвращении чужого польского края, а в морально оправданной защите русской земли и проживавшего в ней единоверного и единокровного западно-русского народа. В этой связи автор при-

ходит к выводу, что в процессе подготовки и проведения восстания часть римско-католического духовенства Северо-Западного края выступила в качестве политического врага Российской империи.

Ключевые слова: польско-католическая элита, кзэндзы, сакральный статус римско-католического клира, М.Н. Муравьев

Введение

В январе 1863 г. на территории Царства Польского началось организованное вооруженное восстание, направленное против власти российского императора. Постепенно боевые действия стали распространяться и на Северо-Западный край России, получив наибольшее развитие в губерниях Ковенской, Гродненской и Виленской. В целом же это восстание ставило своей целью присоединение всего Западно-Русского края к независимому Царству Польскому¹. «Отвоевать Западную Русь – вот что составляло с самого начала главную, существенную задачу всего польского движения. Точка опоры была Варшава, но цель – Вильна и Киев»².

Для централизованного руководства восстанием было создано подпольное польское «правительство», находившееся в Варшаве. В Литве и Белоруссии восстание возглавил подпольный Литовский провинциальный комитет, который подчинялся польскому «правительству». Несколько позже этот комитет, находившийся в Вильне, был преобразован в исполнительный отдел,

¹ Северо-Западным краем неофициально называлась особая территориально-административная единица империи, созданная в начале 60-х гг. XIX в. в связи с нараставшей угрозой польского сепаратизма. В край входило шесть губерний: Ковенская, Виленская, Гродненская, Витебская, Минская и Могилевская. Губернии Северо-Западного края подчинялись генерал-губернатору, резиденция которого находилась в г. Вильна (См. об этом: Гісторыя Беларусі. У 2 ч. Ч. 1. Ад старажытных часоў – па люты 1917 г. / Пад рэд. Я.К.Новіка і Г.С. Марцуля. 3-е выд. Мінск, 2007. С. 278–279). Существовало и общее, неофициальное название – Западный или Западно-Русский край, в который наряду с Северо-Западным краем входил и Юго-Западный край с тремя малорусскими губерниями – Киевской, Волынской и Подольской (См.: Атлас народонаселения Западно-Русского края по исповеданиям, составлен при Министерстве внутренних дел, в канцелярии заведующего устройством православных церквей в Западных губерниях. 2-е изд., исправ. и доп. СПб., 1864). Использование автором двух названий региона (Северо-Западный край, Белоруссия и Литва) обусловлено терминологической традицией, сложившейся в дореволюционной западно-русской историографии (См.: *Батюшков П.Н.* Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края. СПб., 1890. С. 1–2).

² *Гильфердинг А.Ф.* В чем искать разрешение польскому вопросу // Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вып. 1 / Сост. и изд. С. Шолкович. Вильна, 1885. С. 31.

управляющий провинциями Литвы³. Руководители восстания делали ставку на дипломатическую и военную помощь со стороны Великобритании и Франции⁴. В самой империи расчет делался на католическое население Западного края, принадлежавшее к различным сословиям и этническим группам. Предусматривались также действия, направленные на разжигание социального недовольства крестьян условиями освободительной реформы 1861 г. и провоцирование их на вооруженный мятеж против правительства в Царстве Польском, Западном крае и центральной России. Таким образом, отделение Царства Польского и Западного края от России должно было осуществиться в результате разрушения территориальной целостности государства⁵.

Особое положение Северо-Западного края заключалась в том, что губернии, его составлявшие, в отличие от Царства Польского, входили в состав России как территории русские с преобладающим западно-русским (белорусы и малороссы), православным населением. Такой административно-территориальный порядок был установлен после 1815 г., когда по решению Венского конгресса было образовано автономное Царство Польское, связанное с Российской империей персональной унией⁶.

В этой связи российское правительство, армия, общество и православное население Литвы и Белоруссии воспринимали восстание как покушение польских сепаратистов на коренные, «искони русские» земли. Поэтому для российской стороны цели начавшейся вооруженной борьбы виделись не в повторном возвращении чужого, польского края, а в морально оправданной защите русской земли и проживавшего в ней единоверного и единокровного западно-русского народа. В польских повстанцах видели мятежников, изменивших присяге, данной императору Александру II, и посягавших на территориальную целостность России, православную веру и русскую идентичность коренного населения.

Идейно-политической и религиозной основой непримиримой враждебности польско-католической элиты (дворянство, шляхта и ксендзы) к России было отношение к императорской власти как чужеземной, навязанной извне, несмотря на то, что эта власть сохранила ее сословные привилегии, собственность и богатства. Потеря независимости Польского государ-

³ Восстание в Литве и Белоруссии 1863–1864 гг. М., 1965. С. 12, 32.

⁴ Айрапетов О.Р. Царство Польское в политике империи в 1863–1864 гг. // Русский сборник: Исследования по истории России / Ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. Т. XIV. М., 2013. С. 72–73.

⁵ «Готов собою жертвовать...». Записки графа Михаила Николаевича Муравьева об управлении Северо-Западным краем и об усмирении в нем мятежа. 1863–1866 гг. М., 2008. С. 397.

⁶ Нарыс гісторыі Польскай Дзяржавы і Народа. Варшава, 2005. С. 145, 122.

ства в границах 1772 г. переживалась «панами, ксендзами и шляхтой» как национальная трагедия. Соответственно, Литва и Белоруссия воспринимались этим «элементом» как польский край, насильственно «забранный» Россией у Польши в 1772–1795 гг.

В свою очередь, римско-католическое духовенство не могло примириться с утратой господствующего правового статуса и особыми привилегиями, которыми оно обладало в бывшей Речи Посполитой. И духовенство, и епископат Римско-католической церкви не желали принять свой новый правовой статус церкви, хоть и «покровительствуемой» православным императором, но только «терпимой»⁷. Еще труднее для них было признание «господствующего» статуса Церкви Православной, которая, с точки зрения «истинной» Римско-католической церкви, было церковью «схизматической», а в социальном отношении «хлопской» и «мужицкой»⁸.

Римско-католическое духовенство Северо-Западного края, состоявшее из представителей различных этнических групп, сознавало и позиционировало себя как польское, отождествляя конфессиональную принадлежность с этнической идентичностью. Данное обстоятельство превращало католический клир в организованную национальную силу, способную объединять разнообразное этническое население региона, его высшие и низшие сословия для достижения польских политических целей⁹.

В целом же свое положение польско-католическая элита края оценивала в категориях политического, национального и религиозно-культурного угнетения, которому подвергались европейцы-поляки со стороны азиатской и деспотической России. Отсюда и высокомерное, презрительное отношение высшей «польской цивилизации» к православию как «вере хлопской, схизматической», к русскому языку и русской культуре, к русским, которых пренебрежительно называли «москалями», «москвитянами», «варварами» и «монголами»¹⁰. Отсюда и жажда реванша, военного и

⁷ Свод законов Российской империи. Уставы духовных дел иностранных исповеданий. О управлении духовных дел христиан римско-католического исповедания. Т. XI. Ч. 1. СПб., 1857. Ст. 1, 11–133.

⁸ Сборник статей, разъясняющий польское дело по отношению к Западной России. Вып. 2 / Сост. и изд. С. Шолкович. Вильна, 1887. С. 278; Литовские епархиальные ведомости. 1864. № 16. С. 572; *Комзолова А.А.* Политика самодержавия в Северо-Западном крае в эпоху Великих реформ. М., 2005. С. 34.

⁹ Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 821. Оп. 10. Д. 64. Л. 3–4.

¹⁰ Записки Иосифа митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора. В 3 т. СПб., 1883. Т. 1. С. 37; *Прудон П.* О польском вопросе // Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Сост. С. Шолкович. Вильна, 1885. С. 85; Манифест Центрального комитета от 22 января 1863

политического, стремление к освобождению края от русской власти и присоединению его к освобожденному Царству Польскому, и реванша религиозного в форме восстановления унии, упраздненной на территории России решениями Полоцкого собора 1839 г.¹¹

Пропагандистская мобилизация повстанцев проходила под знаменами восстановления польской независимости, лозунгами социального популизма, защиты католической веры и воинствующей русофобии. Объектом политической и религиозной ненависти явился созданный пропагандой демонический образ «москаля» – врага политического, этнического и религиозного¹².

Особенность польского восстания 1863–1864 гг. заключалась в том, что в массовом вооруженном выступлении, организованном в Северо-Западном крае Российской империи, присутствовала ярко выраженная *религиозная составляющая*. А именно – в восстании, носившем политический характер, приняло участие римско-католическое духовенство, которое преследовало религиозные и политические цели, используя для этого клирикальные методы мобилизации, управления и контроля. Поэтому целью предпринятого исследования является изучение особой, сакрально-идеологической роли римско-католического клира в политическом «рекрутировании» сторонников польской независимости, в подготовке и проведении восстания, во взаимосвязи религиозной составляющей восстания с жестокостью и насилием в отношении лояльного России населения края.

Изучение истории польского восстания 1863 г. и его религиозной составляющей началось еще в русской дореволюционной историографии. Историки, публицисты и очевидцы событий определяли его как «национально-религиозный мятеж» на том основании, что в восстании приняли участие различные группы католических священнослужителей и монашествующих¹³.

В работах советских историков, посвященных изучению восстания в Литве и Белоруссии, в качестве методологического принципа использовал-

года // Литовский государственный исторический архив (далее – ЛГИА). Ф. 439. Оп. 1. Д. 12. Л. 43.

¹¹ Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с Православной церковью западно-русских униатов: сборные деяния и торжественные служения в 1839 году. СПб., 1889. С. 3–15.

¹² ЛГИА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 12. Л. 114, 123, 165; Революционный подъем в Литве и Белоруссии. М., 1964. С. 133.

¹³ *Турцевич Ар.* Краткий очерк жизни и деятельности графа М.Н. Муравьева. Вильна, 1898. С. 21; *Белецкий А.В.* Римско-католические епархиальные семинарии: Виленская и Тельшевская. Вильна, 1887. С. 4; *Ратч В.Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России. Т. 1. Вильна, 1867. С. 214; *Мосолов А.Н.* Виленские очерки. 1863–1865 гг.: (Муравьевское время). СПб., 1898. С. 145.

ся, как правило, «классовый подход»¹⁴. Так, исследователь В.М. Зайцев, изучая социальный состав участников вооруженных антиправительственных выступлений, выявлял степень «революционности» каждого сословия, исходя из количества репрессированных. Он приводит следующие расчеты: «На долю дворянского сословия, составлявшего 5,99 % населения Литвы и Белоруссии, приходится свыше 62% всех репрессированных или один репрессированный на 43 человека ... Представители численно преобладающего крестьянского сословия составляют 22,36 % всех репрессированных, а мещанского, второго по численности среди населения – 5, 72%. У крестьян один репрессированный приходится на 1051, а у мещан – на 758 человек мужского пола... На долю католического духовенства, составлявшего 0,16 % населения, приходится 3,35 % репрессированных, или один репрессированный на 16 служителей католического клира. Это духовенство, приходы которого охватывали около 40% населения, в значительной части участвовало, либо сочувствовало восстанию»¹⁵.

Историко-статистические данные, полученные В.М. Зайцевым в процессе выполнения конкретных научно-исследовательских задач, позволяют с известной долей условности определить социальное разнообразие участников восстания в Северо-Западном крае. Однако опыт изучения политического поведения различных сословий с помощью «классового подхода» не обладает должной объяснительной силой. Точно так же и приведенные количественные показатели о репрессиях не позволяют раскрыть особую роль, которую играло римско-католическое духовенство в организации и проведении восстания. В этой связи хотелось бы отметить, что традиционно высокое положение католического клира в обществе, наличие у него сильной духовной власти над паствой не дают оснований статистически уравнивать ксендзов и монашествующих с участниками восстания из светских сословий. Роль духовенства в событиях 1863 г. такова, что позволяет говорить о наличии религиозной составляющей вооруженного восстания в Северо-Западном крае Российской империи.

Невысокий объясняющий эффект имеют и описания поведения римско-католического духовенства во время восстания 1863 г. в «национальной» белорусской историографии. Авторы, в основном, делают акцент на изучении фактов религиозного служения католического духовенства в повстанческих отрядах в качестве военных капеланов, совершавших богослужения

¹⁴ Байкова С.М. О движущих силах восстания 1863 г. на территории Белоруссии // Историко-социологические исследования (на материалах славянских стран). М., 1970. С. 226–227, 249–253; Зайцев В.М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. (опыт статистического анализа). М., 1973. С. 106, 114.

¹⁵ Зайцев В.М. Социально-сословный состав... С. 16.

и исправлявших церковные требы для повстанцев. Рассматриваются вопросы участия ксендзов в подпольном движении, снабжении повстанцев деньгами и продовольствием. Внимание исследователей, в том числе и российских, привлекают также темы, связанные с репрессиями против ксендзов, участвовавших в восстании, и положением их ссылке¹⁶.

Однако сосредоточенность исследователей на изучении указанных сюжетов сужает возможности всестороннего изучения научной проблемы, которую представляет собой религиозная составляющая восстания. В этой связи возникает необходимость вывести исследование на качественно новый уровень, позволяющий выявить роль римско-католического духовенства как коллективного агитатора и организатора, обладающего особыми каноническими возможностями для управления вверенной ему паствой в политических целях.

Религиозная мотивация восстания, особенности ее формирования и воплощения в Северо-Западном крае Российской империи

Для начала необходимо выяснить, что представляла собой духовная власть римско-католического клира. С принятием священнического сана ксендз «по особому дару Святого Духа» получал «священную власть» совершать таинства Римско-католической церкви. При этом следует подчеркнуть, что Римско-католическая церковь только себя считала истинной Церковью Христовой, в которой присутствует спасительная благодать. Согласно учению этой Церкви, «помазание Духа Святого... уподобляет его (священника) Христу-Священнику, и делает способным действовать в лице Христа-Главы. ... пресвитер посвящен, чтобы проповедовать Евангелие, пасти верных и совершать литургию». Поставленный именем Христа, чтобы «пасти Церковь словом и благодатью Божией», ксендз должен был

¹⁶ *Карпович О.В.* Участие духовенства в повстанческом движении на белорусских землях в 1863 г. // *Хрысціянства ў гістарычным лесе беларускага народа: зб. навук. арт. / М-ва адукацыі Рэсп. Беларусь; ГрДУ імя Я. Купалы; Ін-т гіст. НАНБ; рэдкал.: С.В. Марозава [і інш.]. Гродна, 2008. С. 116–119; Антановіч З., Гарбачова В.* Паўстанне 1863–1864 гг. у лесе рымска-каталіцкага святарства Беларусі // *Архе*. 2010. № 12. С. 186–202; *Яноўская В.* Хрысціянскае духавенства Беларусі ў паўстанні 1863–1864 гг.: гістарыяграфія праблемы // *Архе*. 2010. № 12. С. 269–283; *Антановіч З.В.* У барацьбе за веру: Паўстанне 1863–1864 гг. у лесе ксяндза Антонія Пшыялгоўскага // *АРСНЕ*. 2010. № 12. С. 95–98; *Яноўская В.В.* Хрысціянская царква ў Беларусі. 1863–1914 гг. Мінск, 2002 и др.

использовать «священную власть», полученную «от имени и властью Христа», для «служения Наро́ду Божию»¹⁷.

Отношения между духовенством и паствой на приходах основывались на духовной дисциплине, которая предусматривала строгий порядок подчинения мирян власти ксендза, который получал право повелевать и требовать повиновения от прихожан в сфере религиозно-нравственной жизни. Важнейшим инструментом духовной власти римско-католического клира над паствой являлось «могущественное оружие исповеди». Об этом заявляли сами священнослужители. Например, патер Ромонини в 1865 г. в Турине, в присутствии многочисленных слушателей открыто высказал с церковной кафедры, что «правительство не должно забывать, как громадна сила духовенства, владеющего исповедью». Неудивительно, что ксендз становился для мирян единственным провозвестником воли Божией. Устами ксендза во время таинства исповеди говорил сам Бог.

Поэтому веления ксендза, хотя бы они и не касались прямо области религиозно-нравственных отношений, подлежали неременному исполнению, обладая приоритетом перед какими бы то ни было требованиями гражданской власти. Колоссальное влияние ксендзов на народ приводило к тому, что отношение духовенства к правительственной власти в значительной степени определяло и отношение к правительству народа, которым оно руководило¹⁸. Таким образом, духовная дисциплина в руках римско-католического клира становилась инструментом управления паствой, который можно было использовать как для религиозных, так и для светских, политических целей.

Примером такой клерикально-политической практики служили призывы мирян к вооруженному восстанию против России, которые произносились носителями священного сана «от имени и властью Христа». С этой целью религиозная пропаганда наряду со светской создавала образ России как исторического, политического и религиозного врага независимости Польши. Поэтому «мятеж пустил более прочные корни там, где гуще стояли костелы». На данное обстоятельство обратил внимание В.Ф. Ратч, один из первых исследователей, изучавших историю польского восстания в Северо-Западном крае. По его словам, «костел свою хоругвь обратил в знамя бунта», а «простолюдин считает смертным грехом не идти за своим пастырем»¹⁹.

¹⁷ Катехизис Католической церкви. Компедиум. М., 2007. С. 103–105.

¹⁸ *Белецкий А.В.* Римско-католические епархиальные семинарии... С. 3.

¹⁹ *Ратч В.Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России. Вильна, 1867. Т. 1. С. 250.

Совпадение политических и религиозных целей вооруженного восстания привело к тому, что политические экстремисты (которых называли «красные») получили организационную и пропагандистскую поддержку части римско-католического клира. Политический экстремизм получил высшую, божественную санкцию. Парадоксальность ситуации, которая сложилась в Северо-Западном крае, заключалась в том, что христианские священнослужители, наделенные «священной властью» для «служения Народу Божию», использовали эту власть не по своему прямому назначению.

Предусмотренная церковным вероучением обязанность «пасти верных» выполнялась отнюдь не в духе христианской любви, законопослушности и милосердия. Сакральные цели служения Богу оказались подчиненными выполнению конкретных мирских задач – вооруженной борьбе за освобождение Польши и аннексии Северо-Западного края России. Это произошло в результате идеологической интерпретации церковного вероучения, которая позволила использовать духовную власть римско-католического клира для достижения националистических и сепаратистских целей.

Уже в процессе подготовки восстания возник своеобразный союз политических экстремистов – «красных» и представителей римско-католического клира. Объединенные усилия клириков и светских «революционеров» преследовали цель максимального расширения социальной базы восстания с помощью мобилизации католиков и бывших униатов из всех социальных и этнических групп, населявших обширный Северо-Западный край. К тому времени польский костел уже имел опыт организации манифестаций, имевших общесословный и общенациональный характер, которые проходили в 1861 г. в рамках мирных антиправительственных протестов. Готовя свою паству к вооруженному мятежу, ксендзы использовали опыт клерикальной и национальной мобилизации верующих, показавший ранее свою политическую эффективность в противостоянии с властью «москалей и схизматиков»²⁰.

Польское дворянство края, ставшее на путь вооруженной борьбы за восстановление независимости Польши, делало, как правило, свой выбор политически осознанно, движимое глубоко усвоенными национально-патриотическими идеями. Однако для представителей низших сословий идейно-политическая мотивация, необходимая для решимости взять в руки оружие, не играла ведущей роли. Для этих, практически неграмотных «простолудинов» из католической паствы, политические лозунги восстановления независимой Польши не обладали должной притягатель-

²⁰ Государственный архив Российской Федерации (далее – ГА РФ). Ф. 811. Оп. 1. Д. 67. Л. 3–7, 14, 30; Восстание в Литве и Белоруссии 1863–1864 гг... С. 198.

ной силой. В своей пропагандистской работе подпольное польское «правительство» учитывало данное обстоятельство. Для мелких шляхтичей и крестьян, готовых выступить против России, пропаганда предлагала бесплатные земельные наделы и даже дворянство²¹. Вместе с тем, учитывался и такой важный социально-психологический феномен, как «религиозный фанатизм» католического населения, особенно распространенный среди литовцев Ковенской губернии, где духовная власть духовенства над паствой была необыкновенно сильна²².

В этой связи чрезвычайно актуальным средством формирования необходимой мотивации для участия в вооруженном восстании становилась деятельность римско-католических священнослужителей, обладавших эффективной сакральной властью над своей паствой. Им предстояло поднять религиозные знамена восстания и призвать своих прихожан к защите угнетаемого «москалями» костела. Религиозно-политическая проповедь и патриотические призывы ксендзов наиболее эффективно воздействовали на мелкую шляхту, крестьян, мещан и фанатично настроенное литовское население Ковенской губернии. В.Ф. Ратч отмечал: «Костел взял на себя почин втягивать простолудинов в мятеж»²³. С этой целью использовались клерикальные методы политической мобилизации мирян из низших сословий. Для них православные «схизматики и москали» были представлены как враги католической веры, которые совершали кощунства, святотатства и поругание церковных святынь, для защиты которых необходимо восстановление независимого Польского государства в границах 1772 г. Поэтому жертвование собой во имя религиозных и патриотических целей освобождения польской Родины являлось делом святым и богоугодным»²⁴.

«Громадное число лиц духовного звания, фактически уличенных в сочувствии к мятежу, – отмечал генерал-майор А.Л. Потапов – ясно указывает, что духовенству польская пропаганда, преимущественно, обязана успехом. ... Располагая такими могущественными орудиями, как исповедь

²¹ Восстание в Литве и Белоруссии 1863–1864 гг... С. 20.

²² *Мосолов А.Н.* Виленские очерки. 1863–1865 гг.: (Муравьевское время). СПб., 1898. С. 107–108; Из бумаг графа М.Н. Муравьева. СПб., 1898. С. 44–46.

²³ *Ратч В.Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России... С. 215.

²⁴ *Байкова С.М.* О движущих силах восстания 1863 г... С. 250; *Ратч В.Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России... С. 123–124, 129, 212–213; *Мосолов А.Н.* Виленские очерки. С. 107–108; Сборник распоряжений графа М.Н. Муравьева по усмирению польского мятежа в Северо-Западных губерниях / Сост. Н.И. Цылов. Вильна, 1866. С. II, 105; Сборник документов музея графа М.Н. Муравьева / Сост. А.В. Белецкий. Вильна, 1906. Т. 1. С. XLIII, LV–LV; Архивные материалы Муравьевского музея, относящиеся к польскому восстанию 1863–1864 гг. в пределах Северо-Западного края / Сост. А.И. Милловидов. Вильна, 1913. Ч. 1. С. XXXIX–XL, XLVIII–XLIX.

и присяга, духовенство беспрепятственно действовало на все сословия, раздувало фанатизм политический посредством фанатизма религиозного»²⁵.

Клерикальные методы, применяемые ксендзами с целью вовлечения мирян в вооруженное восстание, отличались многообразием. Наиболее эффективным из них было зачитывание в костелах манифестов подпольного польского «правительства» с призывом к вооруженному мятежу против законной власти российского императора. Отказавшись от присяги Александру II и перейдя на сторону его врагов, ксендзы приводили католиков к новой присяге на верность польскому «правительству». Они призывали, убеждали и вдохновляли свою паству выступить с оружием в руках против России. Ксендзы принимали участие в финансировании и материальном снабжении подпольных организаций и отрядов мятежников, благословляли их оружие и знамена, совершали богослужения о даровании победы над врагами Польши²⁶. Особое «фанатизирующее» влияние целибатные ксендзы оказывали на женщин, а те, в свою очередь, посылали в подпольные организации и в отряды повстанцев своих сыновей, мужей и братьев²⁷.

Известен случай, когда ксендзы в пропагандистских целях сочиняли и распространяли среди крестьян Ковенской губернии ложные слухи о небесных знамениях, свидетельствовавших, что «Матерь Божия окажет чудеса в Царстве Польском и благословит восстание»²⁸. Тем самым духовенство брало на себя не только практические функции организации восстания и создания его массовой социальной базы, но и давало высшую, божественную санкцию действиям мятежников и подпольного польского «правительства»²⁹.

²⁵ РГИА. Ф. 1282. Оп. 1. Д. 248. Л. 37–38.

²⁶ Виленский вестник. 23 мая 1863 г.; Виленский вестник. 10 сентября 1863 г.; ГА РФ. Ф. 811. Оп. 1. Д. 67. Л. 30–32; ЛГИА. Ф. 494. Оп. 1. Д. 128. Л. 6, 11–26; Там же. Ф. 378. Оп. 1863. Д. 1785. Л. 1–36; Там же. Оп. 1864. Д. 649. Л. 1–2; Там же. Д. 836. Л. 3–4; Там же. Д. 929. Л. 164–165; Там же. Д. 1138. Л. 12–14; Там же. Д. 1352. Л. 1–2; Там же. Д. 1368. Л. 1–4; Восстание в Литве и Белоруссии 1863–1864 гг... С. 202.

²⁷ Турцевич Ар. Краткий очерк жизни и деятельности графа М.Н. Муравьева. Вильна, 1898. С. 21. *Белецкий А.В.* Римско-католические епархиальные семинарии... С. 4.

²⁸ ГА РФ. Ф. 811. Оп. 1. Д. 67. Л. 3–7 об.

²⁹ Вот, например, как сочетались политическая и религиозная риторика в присяге повстанцев Гродненской губернии: «Присягаем во имя Пресвятой Троицы и клянемся на ранах Христа, что нашей Родине Польше будем служить верно, и исполнять, во имя того же отечества Польши, все приказания, предписанные нам начальниками, распоряжений же грабительского Московского правительства слушать не будем и, насколько возможности и сил хватит, мы обязуемся помогать польскому войску и повстанцам, так нам да поможет Бог, в Пресвятой Троице Единый, Матерь Божия и все святые. Аминь» // См.: Архивные материалы Муравьевского музея. Вильна, 1913. Ч. 1. С. 349.

В результате возник двойной феномен, характерный для религиозной составляющей восстания. С одной стороны, политический радикализм католического клира, с помощью которого осуществлялась пропаганда антироссийских и русофобских идей и настроений. С другой, политический экстремизм части этого клира, который использовал авторитет священного сана и свою духовную власть для подготовки и проведения вооруженного мятежа с целью аннексии Северо-Западного края России³⁰. А.И. Лясковский отмечал: «При каждом отряде, даже самом незначительном, находился католический священник. Священники исполняли не только религиозные требы для повстанцев, они воспитывали их в необходимости строгого повиновения начальству, поддерживая в них патриотический дух. Многие ксендзы сражались вместе с повстанцами с оружием в руках, а некоторые были и предводителями отрядов»³¹. Так, в Ковенской губернии многочисленными отрядами повстанцев командовал ксендз А. Мацкевич. В Новогрудском уезде Минской губернии отряд польских повстанцев возглавлял ксендз Ф. Лашкевич³². В Брестском уезде приобрел известность отряд бывшего воспитанника духовной семинарии Стасякевича. В Скидельской волости Гродненской губернии повстанческим движением руководил местный ксендз Чепович³³. В Лидском уезде Виленской губернии отрядом повстанцев командовал ксендз Горбачевский³⁴. Таким образом, в процессе подготовки и проведения восстания политический радикализм римско-католического духовенства принимал формы политического экстремизма, находившего свое проявление в различных формах участия ксендзов в военных действиях и терроре повстанцев.

Участие римско-католического духовенства в антиправительственных вооруженных выступлениях в Царстве Польском и Западном крае не

³⁰ Мосолов А.Н. Виленские очерки... С. 145; Ратч В.Ф. Сведения о польском мятеже... С. 214; Виленский вестник. 12 февраля 1863 г.; Архивные материалы Муравьевского музея. Вильна, 1913. Ч. 1. С. 261, 267–268; Тесля А.А. «Польский вопрос» в передовицах М.Н. Каткова в «Московских ведомостях» в 1863 г. // Ученые заметки ТОГУ. 2011. Т. 2. № 2. С. 92–93; Русин. Голос Русского. Ответ «ксендзу-русину» // Вестник Юго-Западной и Западной России. 1864. Т. IV. С. 28–29.

³¹ Лясковский А.И. Литва и Белоруссия в восстании 1863 г. (по новым архивным материалам). Берлин, 1939. С. 80–81.

³² Байкова С.М. О движущих силах восстания 1863 г. ... С. 250.

³³ Карпович О.В. Участие духовенства в повстанческом движении на белорусских землях в 1863 г. // Хрысціянства ў гістарычным лёсе беларускага народу. Пад рэд. Марозвай С.В., Ярмусік Э.С. Гродна, 2008. С. 116–119.

³⁴ Щеглов Г., диакон. Жертвы польского восстания 1863–1864 годов // Русский сборник: Исследования по истории России. Т. XV / Ред.-сост. О.Р. Айрапетов, Мирослав Йованович, М.А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. М., 2013. С. 243.

вызвало негативной реакции Святого Престола. Наоборот, Папа Римский Пий IX обратился с личным письмом к императору Александру II, жалуясь на стесненное положение, в котором оказалась Римско-католическая церковь в России. Император, отвечая Папе Римскому, напомнил о том, представители католического клира принимают участие в мятеже против законной власти. „Этот союз пастырей церкви с виновниками беспорядков, угрожающих обществу, – одно из возмутительнейших явлений нашего времени, – писал Александр II, – Ваше святейшество должны не менее меня желать его прекращения»³⁵. Однако Папа не осудил восстание и противоправные действия ксендзов, ограничившись указанием, чтобы «были принесены особые молитвы за несчастную Польшу, которую он с прискорбием видит в настоящую минуту позорищем резни и крови»³⁶.

Религиозные мотивы, которые внесло римско-католическое духовенство в процесс организации мятежа и освящение вооруженной борьбы способствовали не только росту численности повстанцев. Одновременно происходило и нарастание жестокости, находившей свое проявление в повстанческом терроре и насилиях над законопослушным и преданным монарху населением Северо-Западного края³⁷.

Средством борьбы с местным населением, которое сохраняло лояльность России, повстанцы избрали архаически жестокие и зачастую показательные расправы. Мятежники мучали, пытали и вешали мужчин, женщин и подростков, засекали своих жертв плетьюми до смерти, топили в болоте, зарывали живыми в землю, жгли местечки и деревни, грабили крестьян, пытаясь своей беспримерной жестокостью заставить жителей края перейти на сторону подпольного польского «правительства»³⁸. По имеющимся не-

³⁵ *Широкопад А.Б.* Россия – Англия: неизвестная война, 1857–1907. М., 2003. С. 32.

³⁶ Виленский вестник. 10 сентября 1863 г.

³⁷ Всеподданнейший отчет графа М. Н. Муравьева по управлению Северо-Западным краем (с 1 мая 1863 г. по 17 апреля 1865 г.) // Русская старина. 1902. № 6. С. 488, 491, 496; *Муравьев М.Н.* Записки его об управлении Северо-Западным краем и об усмирении в нем мятежа. 1863–1866 гг. // Русская старина. 1882. № 11. С. 400, 406; Из бумаг графа М.Н. Муравьева. СПб., 1898. С. 44–45; Виленский вестник. 12 февраля, 1863; Там же. 25 мая 1863.; Там же. 1 июня 1863; ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1866. Д. 46. Л. 12, 18, 33, 50, 72; Там же. Оп.1864. Д. 2096. Л. 5; *Брянцев П.Д.* Польский мятеж 1863 г. Вильна, 1892. С. 66–86, 144–154; *Сидоров А.А.* Польское восстание 1863 года. Исторический очерк. СПб., 1903. С. 228; Сборник распоряжений графа Муравьева... С. 105–106.

³⁸ ГА РФ. Ф. 811. Оп. 1. Д. 67. Л. 26, 27, 33, 34, 36; Там же. Ф. 811. Оп. 1. Д. 67. Л. 35–36; Виленский вестник. 7 мая 1863 г.; Виленский вестник. 29 августа 1863 г.; Виленский вестник. 24 сентября 1863 г.; Архивные материалы Муравьевского музея. Вильна, 1913. Ч. 1. С. 405; Пятидесятилетие (1839–1889) воссоединения с Православной церковью западно-русских униатов... С. 67; *Орловский Е.* Граф М.Н. Муравьев как деятель над укреплением прав русской народности в Гродненской губернии. 1831–1835 и 1863–1865 гг.

полным данным, палачи из повстанческих отрядов до конца осени 1863 г. казнили в Северо-Западном крае около 600 человек из различных сословий, вероисповеданий и этнических групп³⁹. Однако большинство жертв, страданий и унижений выпало на долю православного населения. В период восстания мятежники повесили трех православных священников – Даниила Конопасевича, Романа Рапацкого, Константина Прокоповича и псаломщика Феодора Юзефовича. Многие православные священнослужители стали жертвами насилий и издевательств со стороны мятежников⁴⁰. Инициаторами террора против православного духовенства и мирян нередко выступали и католические священнослужители.

Например, в убийстве 23 мая 1863 г. в местечке Сураж Гродненской губернии православного священника Константина Прокоповича принимали участие ксендзы Белостокского уезда Моравский, Суражского костела Феликс Кринский и Александр Косаковский из Августовской губернии. В общей сложности в этом преступлении участвовало 14 человек – 3 ксендза, 2 крестьянина, 2 шляхтича, 6 мещан и 1 помещик. На совести отряда ксендза Горбачевского только в Лидском уезде Виленской губернии, по меньшей мере, три убийства мирных обывателей, совершенных с изуверской жестокостью: перед тем, как повесить трех крестьян, их пытали и выкололи глаза. Не меньшими зверствами отличались отряды ксендза Антония Мацкевича в Ковенской губернии. Своих жертв, приговоренных им же к смерти, он лично исповедовал и причащал⁴¹.

Повстанцы-католики, которыми командовал Мацкевич, с особой ненавистью и злобой относились к великорусским старообрядцам, которые во время восстания оказали активную поддержку российскому правительству. По сообщению одного из сотрудников виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева: «Осенью 1863 г., когда террор в крае был в сильнейшем развитии, жертвами его в Ковенской губернии были преимущественно старообрядцы, жившие в отдельных фольварках, отдаленных один от другого. В одну ночь в окрестности Ибяны, недалеко от Ковно, их было повешено мятежниками, при жестоких истязаниях, одиннадцать человек»⁴².

Гродно, 1898. С. 26; *Карпович О.В.* Репрессии в отношении участников восстания 1863–1864 гг.: правда и вымыслы // Вестник Брестского государственного технического университета: научно-теоретический журнал. 2011. № 6. С. 33–35.

³⁹ *Сидоров А.А.* Польское восстание 1863 года. Исторический очерк. СПб., 1903. С. 228; *Мосолов А.Н.* Виленские очерки... С. 27.

⁴⁰ *Щеглов Г. диакон.* Жертвы польского восстания 1863–1864 годов // Русский сборник: Исследования по истории России... Т. XIV. М., 2013. С. 224–246.

⁴¹ *Карпович О.В.* Репрессии в отношении участников восстания... С. 34.

⁴² *Мосолов А. Н.* Виленские очерки... С. 112.

О проявлениях политического экстремизма и демонстративной жестокости в действиях католических священнослужителей российским читателям становилось известно из сообщений «Северной почты», «Русского инвалида», «Московских ведомостей», газеты «День», «Виленский вестник» и др. Западноевропейский читатель о противоправной деятельности римско-католического духовенства узнавал из публикаций российского официального издания «Journal de St. Pétersbourg», полуофициальной газеты «Le Nord»⁴³, издававшейся в Брюсселе, газет «Neue Preussische Zeitung» и «Morning-Herald», которые достаточно объективно относились к событиям польского восстания». Вот образец такой публикации: «И кто же предводительствовал этими преступными шайками? Кто, после организации стал в их главе? Кто собирал деньги на приобретение оружия? Кто зажигал деревни и силой заставлял всех, достигших полного возраста, но не желавших принимать участие в восстании? Кто? Пусть христианская Европа узнает об этом: *духовенство*. Кто провозглашал восстание? Кто вписывал заговорщиков и принимал от них деньги? Кто угрожал смертью или пожаром спокойным и безоружным земледельцам? Кто совершал богослужения в лесах и заранее давал разрешение на убийство русских? Пусть Европа и христианский мир и это узнают: *духовенство*, служители Господа, мира и любви»⁴⁴.

Таким образом, часть римско-католического духовенства сыграла важную мобилизующую и организаторскую роль в подготовке и проведении восстания, способствуя расширению его социальной базы, созданию повстанческих отрядов, росту насилия и жестокости в отношении к законопослушному населению Северо-Западного края.

Политическая пропаганда восстания: светские дилетанты и церковные профессионалы

Идейно-пропагандистская деятельность римско-католического духовенства не ограничивалась конфессиональными рамками своей Церкви. Объектом пропагандистского воздействия становились также православное духовенство и миряне, ранее принадлежавшие к Униатской церкви. Следует отметить, что и литовские «комиссары» подпольного польского «правительства» широко использовали униатскую тему в своей пропагандистской работе. Среди православного населения распространялись раз-

⁴³ Ронин В.К. Русская публицистика в Бельгии в середине XIX века // Славяноведение. 1993. № 4. С. 4–13.

⁴⁴ Виленский вестник. 12 февраля 1863 г.

личные воззвания и листовки, в которых содержались обещания восстановить на территории аннексированного края Униатскую церковь, упраздненную решениями Полоцкого собора в 1839 г.⁴⁵

Польская пропаганда ставила своей целью превратить униатский соблазн в религиозный мотив, чтобы с его помощью вовлечь православное население в вооруженную борьбу против России. В роли религиозного соблазнителя выступил светский «революционер» В. Калиновский, подпольно издававший агитационный листок «Мужыцкая праўда». В нем он писал следующее: «Сказывают люди, что Святой Отец прямо из Рима прислал к нам свое благословение (но Москаль его задерживает), говорят, что придет и ксендзов, которые будут принимать в униатскую веру. Тогда, ребята, кто только верит в Бога, Сына Его и Святого Духа, пускай сразу же оставляет схизму и переходит в истинную веру дедов и прадедов. Потому, кто не перейдет в унию, тот останется схизматиком, тот, как собака, сдохнет, тот на том свете адские муки терпеть будет!»⁴⁶.

При этом и «революционный демократ» Калиновский, и католические священнослужители прибегали к пропагандистской лжи и фальсификациям фактов, стремясь представить православного «москаля» в роли «гонителя» христианской веры, единственным истинным носителем которой является Римско-католическая церковь. И церковная проповедь, и светская пропаганда выполняли в этом восстании общую провокативную роль, ставя своей целью разжигание политической, религиозной и этнической ненависти к российскому правительству, православию и русским (великороссам), объединяя их в одном собирательном образе «москаля поганого».

При этом следует учесть одно немаловажное обстоятельство. Светские революционеры, включая и В. Калиновского, были дилетантами в подпольной пропагандистской работе. Листовки, обращенные к различным группам населения Северо-Западного края, писались не профессиональными публицистами, а доморощенными революционными пропагандистами, которые стремились любыми средствами привлечь к вооруженной борьбе с правительством как можно большее количество лиц из разных сословий и вероисповеданий.

Ксендзы же, взявшие на себя роль духовных подстрекателей восстания, в отличие от мирян-революционеров, являлись профессиональными проповедниками, усвоившими правила риторики и гомилетики и успешно применявшими их в своем духовном служении.

Религиозная проповедь, произнесенная авторитетным духовным лицом, традиционно являлась эффективным средством христианского вос-

⁴⁵ Виленский вестник. 8 июня 1863 г.; Восстание в Литве и Белоруссии... С. 26, 30.

⁴⁶ Революционный подъем в Литве и Белоруссии. М., 1964. С. 133.

питания паствы и усвоения ею основ вероучения Римско-католической церкви. Однако в костелах Северо-Западного края проповедь слова Божия утратила свое прямое религиозное предназначение и стала служить светским целям. Проповедуя Евангелие, духовенство одновременно призывало мирян к государственной измене и вооруженному восстанию во имя возрождения свободной Польши в границах 1772 г.

Политическая пропаганда профессиональных служителей Церкви, эмоционально насыщенная, яркая, образная, с использованием сакральной христианской символики, цитат Священного Писания и патриотической риторики, была гораздо более убедительной и эффективной, нежели примитивные агитки никому неведомого «Яськи, хозяина из-под Вильно», этакого персонажа из народа, под маской которого скрывались польские дворянские пропагандисты, неумело рядившиеся в домотканую мужицкую свитку.

Евангелие не содержит высказываний, которые можно было истолковать как призыв к вооруженной борьбе с существующей государственной властью. Наоборот, согласно учению первоверховного апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему, противящийся власти, противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение» (Рим. 13:1–2). Об этом же говорит и св. апостол Петр: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым» (1 Пет. 2:13–14). Приведенные цитаты из посланий святых апостолов исключали, по сути, возможность агитации священнослужителей в пользу вооруженного мятежа, направленного против власти российского императора – «христианского государя»⁴⁷.

Однако ксендзы, принявшие сторону восстания, не только отступали от духа и буквы евангельского учения о власти, но и наделяли «москалей» и «схизматиков» такими демоническими чертами, чтобы возмущенная паства выказала решительную готовность немедленно взяться за оружие. Для того, чтобы развеять всякие сомнения в необходимости восстания, нужно было увериться самим и убедить католиков-мирян в том, что установленная над Польшей власть российского императора не от Бога, что «эта власть завоевательная, наметная по допущению Божию»⁴⁸. На этом ос-

⁴⁷ Основные государственные законы // Свод законов Российской империи. СПб., 1857. Т. 1. Ч. 1. Ст. 1, 41–42.

⁴⁸ Советы ксендза Фелинского // Сборник статей, разъясняющих польское дело по отношению к Западной России. Вып. первый / Сост. С.В. Шолкович. Вильна, 1885. С. 33.

новании примкнувшие к восстанию ксендзы могли присваивать себе право разрешать католиков от присяги, данной ими императору Александру II, и приводить их к присяге подпольному польскому «правительству».

Ключевым элементом этой подстрекательской, профессиональной пропаганды, как устной, так и письменной, стали изобретенные политические мифы о религиозной нетерпимости, которую испытывают к римско-католической вере российское правительство и «схизматическое» православие. Прагматика мифов заключалась в том, чтобы представить «схизматическую» российскую власть в качестве злобного и беспощадного гонителя веры, которая преследует католиков только потому, что они поляки, «верующие в Евангелие и Христа, следующие учению Римско-католической церкви».

Один из пропагандистских мифов о религиозной нетерпимости к католикам основывался на предвзятой, негативной интерпретации событий воссоединения униатов Западного края с православием. Своеобразным духовным плацдармом политической пропаганды католического духовенства стало Царство Польское, в котором Униатская церковь сохраняла свои прочные позиции. Мятежные униатские священники Царства избрали объектом своей пропаганды не только свою паству, но и бывших униатов Северо-Западного края – священников и мирян, которых сначала призывали к поддержке польского ирредентизма, а затем и вооруженного восстания с целью отторжения края от России и присоединения его к Польше. Представители этого духовенства, как и светские лидеры восстания, понимали, что воссоединение с православием свыше полутора миллионов униатов Северо-Западного края существенным образом сузило мобилизационные возможности католического клира по вовлечению крестьян в вооруженную борьбу с правительством. Иными словами, решения Полоцкого собора 1839 г. канонически ограничили потенциальную социальную базу восстания в крае конфессиональными рамками Римско-католической церкви⁴⁹.

Поэтому политическая пропаганда профессионального, церковного происхождения, формируемая в Царстве Польском, использовала униатский фактор восстания двояко, для внутреннего и внешнего употребления. Так, для мобилизации повстанцев-униатов в Царстве Польском в пропаганде использовались мифы о религиозных гонениях, происходивших в Северо-Западном крае в период упразднения унии «схизматиками-москалями». Сообщения об ужасах гонений, обрушившихся на западно-русских единоверцев-униатов, вплетались в повествования о кощунствах над святынями католичества, совершаемых русскими в Варшаве в 1861 г. Как следствие,

⁴⁹ Зайцев В. М. Социально-сословный состав участников восстания 1863 г. ... С. 114.

созданный пропагандистский миф получал четкую идейную завершенность и прагматическую направленность.

С точки зрения задач внешнего характера, церковная пропаганда, исходившая из Царства Польского, должна была решить трудную проблему – сформировать религиозную мотивацию для участия в вооруженном восстании бывших униатов Северо-Западного края. Для этого понадобились мифы о принудительном характере воссоединения униатов с православием и о православных, покаянно ждущих от польского «правительства» возвращения долгожданной спасительной унии.

Ярким примером провокативной политической пропаганды служит проповедь униатского священника, служившего в Холмском крае Царства Польского⁵⁰. В этой мастерски составленной проповеди процесс мирного воссоединения униатов с Православной церковью предстает как массовое религиозное насилие, совершенное над христианской совестью униатских священников и мирян. «Николай первый, московский царь, достойный посланник ада, хотел нас всех научить веровать по-московски. Когда это ему в нынешней нашей Польше не удалось, по причине сильного сопротивления, встреченного в ксендзах и обывателях, он решился за Бугом всех обратить в схизму. Ах! Какие ужасы там делались! Брали униатских ксендзов, морили голодом и жаждой до тех пор, пока они не обратились в схизму, а кто не хотел отречься от своей веры, того публично подвергали телесному наказанию. Одних вывезли в снежные пустыни, других то утопили, то повешали на деревьях, то закололи штыками».

И далее, с профессиональным умением вызывать необходимые в данном случае чувства религиозно-политической ненависти к «москалю», автор живописует о потрясающих воображение страданиях за «святую римско-католическую, польскую христианскую веру», которые претерпели униаты от «схизматиков». Составитель проповеди нарочито проводил прямые параллели между жестокими гонениями на христиан, которые устраивали языческие римские императоры, и вымышленной им картиной мучений униатов, совершаемых «гонителем Церкви Божией» императором Николаем I.

Проповедь ксендза заканчивалась открытым, страстным призывом к вооруженному восстанию против «москалей»: «Теперь не слышали ли вы,

⁵⁰ А.И. Миловидов писал по этому поводу: «Эта возмутительная по своей дерзости, исторической лжи и подтасовке фактов проповедь, в литографированном виде имела широкое распространение в Северо-Западном крае (1861–1863 гг.), варьировалась в зажигательных проповедях ксендзов, служила им образцом, а нахождение ее при обысках служило документальным доказательством причастности к революционному движению тех лиц, у которых производился обыск» // См: Архивные материалы Муравьевского музея. Ч. 1. Вильна, 1913. С. 26.

что делается в Варшаве? Убили нескольких светских особ, мужей, у которых были жены, матерей, у которых были дети, сестер, у которых были братья и, наконец, польских ксендзов. В праздник Благовещения Пресвятыя Богородицы москали ворвались на лошадях в самое преддверие церкви, оскверняя святое место, посвященное славе Божией.

Что же? Не болит у вас сердце, если эти бродяги мучат польских ксендзов? Останетесь ли вы равнодушными к этому? Вас это не возмущает? Разве в жилах ваших течет не польская кровь? Разве вы не поляки? Что ж вы не отвечаете на это? Разве вы не соединитесь теперь с нами для общей защиты отечества? Разве не отомстите москалям за преступления, которые они делают в Польше? Разве это не справедливая причина воспламениться мезтью и выгнать отсюда москалей? ... Поднимите же теперь руки вверх, присягните здесь же, что вы будете защищать свое отечество и выгоните из него с позором неприятеля и врага нашей свободы! Ну, что же? Неужели я напрасно надсаживаю для вас свою грудь? Жду вашего ответа! (*Все присягнули*). Ну, хорошо! Да благословит вас Бог навеки!»⁵¹.

В пастырском служении политизированных ксендзов церковная проповедь становилась мощным инструментом политической пропаганды, способной глубоко воздействовать на коллективное сознание, психику и поведение прихожан. Целью церковно-патриотической риторики, в которой факты и вымысел составляли фабулу мифологических сюжетов, являлось формирование коллективной религиозной и политической мотивации для участия в антиправительственном вооруженном восстании. Суггестивное воздействие проповеди на чувства и эмоции прихожан усиливалось благодаря иррациональному доверию к авторитету священного сана, а также императивностью внушаемой политической цели. Призывы к массовому вооруженному выступлению произносились в сакральном пространстве костела, который целенаправленно превращался в центр пропаганды религиозной нетерпимости и политического экстремизма. Используемая в проповеди прямая апелляция к национальным и патриотическим ценностям прихожан сопрягалась с риторическими приемами возбуждения ненависти и презрения к врагу польской свободы – «москалю».

Помимо церковной проповеди, используемой в целях политической пропаганды восстания, римско-католическое духовенство прибегало к созданию «воззваний», обращенных к бывшим униатам Северо-Западного края. Политической целью этих воззваний являлось расширение социальной базы восстания за счет западно-русских православных, воссоединенных от унии на Полоцком соборе 1839 г.

⁵¹ Архивные материалы Муравьевского музея. Вильна, 1913. Ч. 1. С. 29–30, 34.

Характерным примером профессиональной политической пропаганды, созданной в церковной среде для внешнего употребления, стало «воззвание» униатского духовенства Царства Польского к православному духовенству Белоруссии и Литвы. В этом политическом воззвании используются церковные мотивы спасения души, вероотступничества и грядущего возмездия за грех обращения в «схизму». Православным священникам, как отступникам от истинной униатской веры, авторы воззвания грозили адскими муками, если те не одумаются и не встанут на защиту «святой католической веры и нашего отечества – Польши».

«Братья во Христе, священники, бывшие униаты! – говорилось в этом воззвании – Вы, будучи униатами, учили нас, а ныне мы, по обязанности христианской, пишем к вам, уведомляя, что приближается время, когда святая униатская вера снова получит те самые права, которые имела прежде. Вы согрешили, братья, помните, что вас ожидает наказание, вы, устрасаясь мучений, отреклись от святой веры.

Ах! Братья, мы в Польше отстояли свою веру и до сих пор храним ее; не устрашили нас цепи, Сибирь, тюрьма и другие мучения. О, восстаньте от грехов, опомнитесь, вы рождены вашими матерями полячками, которые вас питали своей грудью, проводили беспокойные ночи над вами, чтобы воспитать в вас сынов отечества и добродетельных пастырей народа.

Но как вы учите, какие говорите проповеди? Вы ложно излагаете учение веры, попираете прах своих отцов, которые страдают в чистилище за ваши грехи, возносят руки к Богу о вашем обращении, вы погубили и донныне губите столько душ, вверенных вам для того, чтобы указать им путь к небу! Что же готовится вашим душам за такие преступления? О, братья! За ничтожные царские деньги вы продали душу дьяволу; о горе вам будет, горе!!»⁵².

Таким образом, и дилетантская пропаганда «красных», и профессиональная проповедь и воззвания служителей Римско-католической церкви были рассчитаны на то, чтобы с помощью религиозно-патриотической риторики привлечь православных (бывших униатов) и римо-католиков к вооруженной борьбе против российского правительства. Русофобский образ «москаля», избранный польской пропагандой в качестве объекта разжигаемой этнополитической и социальной ненависти, был дополнен характерными «схизматическими» характеристиками. Теперь православный «москаль» был представлен ксендзами либо в роли презренного отступника, предавшего «коренную униатскую веру», либо нечестивого гонителя

⁵² Архивные материалы Муравьевского музея. Вильна, 1913. Ч. 1. С. 47–48.

истинной католической веры, которую необходимо было защищать с оружием в руках.

Следовательно, речь шла о таких действиях по управлению паствой, которые явно выходили за рамки духовной дисциплины Римско-католической церкви и служили целям сугубо светским, а с точки зрения российского закона – откровенно преступным. Авторитет и сила духовной власти, священные действия и церковное слово духовенства целенаправленно использовались для максимального вовлечения католического населения в восстание и придания вооруженной борьбе с православной Россией сакрального статуса «священной войны»⁵³. Поэтому религиозно-политическая пропаганда ксендзов, особенно в Ковенской губернии, имела больший мобилизационный эффект, чем пропагандистские усилия светских участников восстания⁵⁴.

«Преступление и наказание». Администрация М.Н. Муравьева и ксендзы, преступившие закон

М.Н. Муравьев, вступив в апреле 1863 г. в должность виленского генерал-губернатора, своевременно оценил особую политическую и пропагандистскую роль католического клира в организации восстания и расширении его социальной базы среди населения Северо-Западного края. Предпринятые М.Н. Муравьевым меры судебного и административного характера оказались достаточно эффективными и адекватными той реальной политической угрозе, которая исходила от действий антиправительственно настроенной части римско-католического духовенства.

Пропаганда идеологии вооруженного мятежа и эффективные методы клерикально-патриотической мобилизации повстанцев вызвали ответную реакцию администрации Северо-Западного края. Участие ксендзов и монашествующих в вооруженной борьбе в качестве идеологов, организаторов и руководителей восстания, повлекло за собой аресты, ссылки и казни

⁵³ Архивные материалы Муравьевского музея. Вильна, 1915. Ч. 2. С. LVII, LXI.

⁵⁴ *Ратч В.Ф.* Сведения о польском мятеже в Северо-Западной России... С. 250; Подтверждением эффективности пропагандистской деятельности ксендзов служит следующий факт. В Ковенской губернии повстанческий отряд под командованием С. Сераковского в апреле 1863 г. занял местечко Понедель. Здесь вел службу находившийся в отряде ксендз. “Проповедовал о восстании. Так как в этот день в м. Понедель был базарный день, то народу в костеле собралось очень много, из числа которых до 100 человек присоединились к мятежу”. См.: Виленский вестник. 11 мая 1863 г.

духовных лиц, виновных в государственных преступлениях, закрытие ряда монастырей и сотен костелов и часовен⁵⁵.

В соответствии с действующим законодательством повстанцы не признавались воюющей стороной, так как де-юре они являлись подданными Российской империи, принесшими присягу на верность российскому императору. Поэтому повстанцы рассматривались как государственные преступники, нарушившие присягу и поднявшие вооруженный мятеж против законного правительства.

Под эту категорию государственных преступников попадали ксендзы и монашествующие, принявшие участие в восстании. Их особая, идеологическая и мобилизующая роль в организации и ходе вооруженного мятежа не могли остаться юридически безнаказанными. Совершенные этими лицами уголовные преступления – измена присяге и нарушение государственных законов – потребовали от правительства принятия к духовенству таких же правовых и административных мер, которые применялись к светским участникам восстания⁵⁶.

Военно-полевые суды рассматривали дела духовных лиц, обвиняемых в нарушениях государственных законов, устанавливали уголовно-правовой состав преступления, определяли степень вины подсудимых и затем выносили приговоры, соответствующие тяжести совершенных проступков.

Процедура осуждения ксендзов и монашествующих осуществлялась на основании законов, действовавших в условиях введенного в крае военного положения. Кроме того, ксендзов, признанных виновными в тяжких государственных преступлениях, по приговору военного суда лишали духовного сана и всех прав состояния, то есть сословных привилегий. Утвержденные приговоры суда о лишении духовного сана направлялись в римско-католические консистории для принятия соответствующего канонического решения⁵⁷.

Шестеро ксендзов, осужденных за чтение в костелах антиправительственного манифеста и активное участие в мятеже, были публично рас-

⁵⁵ В пяти губерниях Северо-Западного края с 1864 г. по 1869 г. были закрыты 377 костелов, монастырей и каплиц. См.: *Сталюнас Д.* Роль имперской власти в процессе массового обращения католиков в православие в 60-е годы XIX столетия // *Lietuvių katalikų moksloakademijos*. Vilnius. 2005. *Metraštis XXVI*. С. 331; Данные об этом имеются также в: ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1869. Д. 946. Л. 1–29; Там же. Оп. 1866. Д. 46. Л. 11–12, 18, 19, 33, 50; Там же. Оп. 1869. Д. 946. Л. 1–29; Там же. Ф. 604. Оп. 5. Д. 329. Л. 59; РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 201. Л. 4 об.

⁵⁶ *Цылов Н.* Сборник распоряжений графа Михаила Николаевича Муравьева... С. 210–215.

⁵⁷ ЛГИА. Ф. 604. Оп. 5. Д. 310. Л. 7–8; Там же. Ф. 604. Оп. 5. Д. 383. Л. 1–4; Там же. Ф. 604. Оп. 5. Д. 452. Л. 1–3.

стреляны, а ксендз А. Мацкевич повешен. Более полутора сотни ксендзов и монашествующих были отправлены на каторгу и в ссылку⁵⁸. Виленский римско-католический епископ А. Красинский, сочувствовавший восстанию, был выслан в Вятку.

Осуждение преступивших закон носителей священного сана вызвало различные отклики в западно-европейской прессе. В адрес М.Н. Муравьева поступали многочисленные обвинения в азиатской жестокости, якобы проявляемой к участникам освободительного польского восстания⁵⁹. Однако среди представителей западной прессы были журналисты, которые пытались дать объективную оценку ответным карательным действиям муравьевской администрации.

Так, корреспондент газеты «Morning-Herald», посетивший Вильну летом 1863 г., выносил на суд английских читателей вопрос об отношении к ксендзам, осужденным за участие в мятеже: «Никакого приговора к смертной казни или к ссылке в каторжную работу не последовало без предварительной сентенции законным образом учрежденных военно-судных комиссий и произнесения над виновными состоявшегося приговора. Поступки, противные призванию служителей алтаря, лишают их покровительства законов. С церковных кафедр, с которых возвещаются слова мира и любви, ксендзы проповедовали мятеж. Именем Бога всемогущего вооружалась рука верующего, преклоняющегося перед Его святыней, на совершение злодейств ради дела, которому давалось название религии. Ксендзы на самих алтарях принимали присяги, возлагавшие на христиан обязанность совершать самые гнусные политические преступления. Подобные люди мученики или предатели? Должны ли мы оплакивать их участь или же они подверглись заслуженному наказанию?»⁶⁰.

Предпринятые меры против мятежных ксендзов окончательно рассеяли иллюзии духовенства о собственной безнаказанности и похоронили его надежды на то, что священный сан является надежной защитой от уголовного наказания за совершенные преступления. От духовенства, сохранявшего внешнюю политическую лояльность, М.Н. Муравьев потребовал, в свою очередь, публичного заявления о верности российской монархии, осуждения мятежников и призыва к последним воспользоваться милосердием правительства и прекратить вооруженное сопротивление⁶¹.

⁵⁸ Восстание в Литве и Белоруссии... С. 95–98.

⁵⁹ Виленский вестник. 20 июня 1863 г.

⁶⁰ Там же. 24 августа 1863 г.

⁶¹ Виленский вестник. 12 сентября 1863 г.; Виленский вестник. 19 сентября 1863 г.; ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1863. Д. 1467. Л. 14–15, 50–52; Там же. Ф. 378. Оп. 1864. Д. 1569.

Римско-католическое духовенство Северо-Западного края вынуждено было смириться перед властной политической волей виленского генерал-губернатора. В сентябре 1863 г. духовные руководители виленской римско-католической диоцезии обратились к мятежным ксендзам и мирянам с призывом воспользоваться объявленной амнистией и поступать в отношении Российского государства и его законов согласно учению Римско-католической церкви. «Поспешайте воспользоваться предлагаемой вам милостью, – говорилось в этом послании, – этого требует не только общее ваше и родных ваших благо, но вместе с тем это есть и прямая ваша обязанность, которую возлагает на вас наша святая Религия, ибо она, указуя, что всякая власть происходит от Бога, вместе с тем повелевает уважать ее, почитать и ей повиноваться. Исполняйте затем святые ее приказания, возвращайтесь немедленно к спокойным трудам вседневных ваших занятий и горячо молитесь за нашего августейшего императора всероссийского Александра II, которому Господь Бог вверил нашу судьбу»⁶².

С призывом покориться власти российского императора обратились к духовенству и пастве своих диоцезов епископ Тельшевский М. Волончевский и епископ Минский А. Войткевич⁶³. В конечном итоге виленский генерал-губернатор добился поставленной цели. Противоправная, радикально-экстремистская деятельность римско-католического клира, выступавшего в роли религиозного катализатора и руководителя восстания, была полностью прекращена.

Выводы

События польского восстания 1863 г. в Северо-Западном крае Российской империи показали впечатляющую политическую силу римско-католического духовенства, его способность использовать иррациональное доверие паствы и свою каноническую власть над ней с целью подготовки и организации мятежа, направленного на разрушение Российского государства. Радикально настроенные ксендзы и монашествующие сумели превратить церковное вероучение в мобилизующую идеологию вооруженной борьбы за независимость Польши, продемонстрировав профессиональную способность духовенства формировать религиозную мотивацию для достижения насильственных политических целей. Миряне повиновались их духовной

Л. 6–7; Из записок епископа Красинского // Исторический вестник. 1901. № LXXXVI. С. 646–653.

⁶² Виленский вестник. 19 сентября 1863 г.

⁶³ ЛГИА. Ф. 378. Оп. 1863. Д. 1467. Л. 14–15, 50–52.

власти сильнее, нежели власти российского императора. Жестокость, проявляемая мятежниками в терроре против мирных жителей, основывалась на ненависти к «москалю», антиправославный и русофобский образ которого целенаправленно формировался клерикальной и светской пропагандой. Религиозная легитимация, пропаганда и организация вооруженного восстания превратили часть римско-католического клира Северо-Западного края в политического врага Российской империи, сформировав тем самым религиозную составляющую восстания. Ответные меры наказания, применяемые к мятежным представителям духовенства со стороны администрации М.Н. Муравьева, были продиктованы условиями военного положения, необходимостью защиты территориальной целостности государства, охранения жизни и собственности законопослушного населения.

© Бендин А.Ю., 2018

Рукопись поступила: 27 апреля 2018 г.

Для цитирования: Бендин А.Ю. Роль римско-католического духовенства Северо-Западного края Российской империи в польском восстании 1863 г. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том. 17. № 2. С. 357–387. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-357-387

ROLE OF THE ROMAN CATHOLIC CLERGY OF THE NORTHWESTERN KRAI OF THE RUSSIAN EMPIRE IN THE 1863 POLISH UPRISING

Alexandre Yu. Bendin

Institute of theology Belarusian state University
24, *Nezavisimosti Av.*, Minsk, 220030, Republic of Belarus
bendin26256@yandex.ru

The article considers the problems of forming the religious component of the Polish uprising in 1863 in the Northwestern Krai of the Russian Empire. The author analyzes the peculiarities of the relationship between the Roman Catholic clergy and its laity in the process of the religious mobilization of the participants in the uprising. The article reveals the methods of influence of the radically-minded clergy on the consciousness and political behavior of the laity. There is shown that the spiritual power of the Roman Catholic clergy was used to achieve the political goals of the liberation of Poland. There is estab-

lished the relationship between the religious motivation of the participants in the uprising and the brutality towards the law-abiding population in various forms of insurgent terror and violence. The author comes to the conclusion that radically-minded Roman Catholic priests and monks managed to turn the church doctrine into a mobilizing ideology of the armed struggle. Religious legitimization, propaganda and organization of the armed uprising turned a part of the Roman Catholic clergy of the Northwestern Krai into a political enemy of the Russian Empire. The article deals with the retaliatory measures of punishment applied to the rebellious representatives of the clergy on the part of the administration of M.N. Muravyov, which were caused by the conditions of martial law, the necessity to protect the territorial integrity of the state, to protect the lives and property of law-abiding citizens. In this regard, the Russian government, army, society and the Orthodox population of Lithuania and Belarus perceived the uprising as an attempt on the part of the Polish separatists on the ancestral Russian territory. Therefore, for the Russian side, the goals of the armed struggle were not the return of the Polish land, but the morally justified protection of the Russian land and the Russian people living in the West who had the same faith. In this regard, the author comes to the conclusion that in the process of preparing and carrying out the uprising, some of the Roman Catholic clergy of the Northwestern Krai acted as a political enemy of the Russian Empire.

Keywords: Polish-Catholic elite, Roman catholic priests, sacred status of the Roman Catholic clergy, M.N. Muravyov

REFERENCES

- “Iz zapisok episkopa Krasinskogo.” [From the notes of Bishop Krasinsky] *Istoricheskiy vestnik*, no. LXXXVI, (1901): 646–653 (in Russian).
- Pyatidesyatiletie (1839–1889) vossoedineniya s Pravoslavnoy cerkov'yu zapadno-russkikh uniatov: sobornye dejaniya i torzhestvennye sluzheniya v 1839 godu* [The fiftieth anniversary (1839–1889) of reunification with the Orthodox Church of the Western Russian Uniates: conciliar acts and solemn services in 1839]. St. Peterburg: [S.n.], 1889 (in Russian).
- “Vsepoddannejshiy otchet grafa M. N. Murav'eva po upravleniju Severo-Zapadnym kraem (s 1 maya 1863 g. po 17 aprelya 1865 g.)” [Report of count M. N. Muravyov management North-West region (from 1 May 1863 till 17 April 1865)] *Russkaya starina* [Russian olden time], no. 6 (1902): 487–510 (in Russian).
- Ayrapetov, O.R. “Carstvo Pol'skoe v politike imperii v 1863–1864 gg.” [Kingdom of Poland in the politics of the Empire in 1863–1864] In *Russkiy sbornik: Issledovaniya po istorii Rossii* [Russian collection: Research on the history of Russia], 505–509. Vol. 14. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2013 (in Russian).
- Antanovich, Z.V. “U barac'be za veru: Paŭstanne 1863–1864 gg. u ljose ksmandza Antonija Pshyjalgoŭskaga.” [Fighting for the faith: the Uprising of 1863–1864 in the fate of the priest Anthony Prialgaukas] *Arche*, no. 12 (2010): 95–98 (in Belarusian).

- Antanovich, Z., and Garbachova, V. “Paŭstanne 1863–1864 gg. u ljose rymaska-katalickaga svjatarstva Belarusi.” [The uprising of 1863–1864 the fate of the Roman Catholic priesthood Belarus] *Arche*, no. 12 (2010): 186–202 (in Belarusian).
- Baykova, S.M. “O dvizhushhijh silah vosstanija 1863 g. na territorii Belorussii.” [On the driving forces of the uprising in 1863 in Belarus] *Istoriko-sociologicheskie issledovanija (na materialah slavyanskijh stran)* [Historical and sociological research (on the materials of Slavic countries)], 224–237. Moscow: Nauka Publ., 1970 (in Russian).
- Beleckiy, A.V. *Rimsko-katolicheskie eparhial'nye seminarii: Vilenskaja i Tel'shevskaja* [Roman Catholic diocesan Seminary, Vilna and Telishevskaja]. Vilna: Svyato-duhovnogo pravoslavnogo bratstva Press, 1887 (in Russian).
- Bendin, A.Yu. *Mihail Murav'ev-Vilenskij: usmiritel' i reformator Severo-Zapadnogo kraja Rossijskoy imperii* [Mikhail Muravyov-Vilensky: pacifier and reformer of the North-Western region of the Russian Empire]. Moscow: Knizhnyy Mir Publ., 2017 (in Russian).
- Bryancev, P.D. *Pol'skiy myatezh 1863 g.* [The Polish revolt of 1863]. Vilna: A.G. Syrkin's Press, 1892 (in Russian).
- Gilferding, A.F. “V chem iskat' razreshenie pol'skomu voprosu.” [What to look for a solution to the Polish issue] *Sbornik statej, razjasnjajushhijh pol'skoe delo po otnosheniju k Zapadnoj Rossii* [Collection of articles explaining the Polish case in relation to Western Russia], 29–36. Vol. 1. Vilna: S. Sholkovich, 1885 (in Russian).
- Iz bumag grafa M.N. Murav'eva* [From papers of count M. N. Muravyov]. St. Peterburg: M.M. Stasyulevich Press, 1898 (in Russian).
- Janoŭskaja, V.V. *Hryscijanskaja carkva ŭ Belarusi. 1863–1914 gg.* Minsk: Belarusian state University Publ., 2002 (in Belarusian).
- Janoŭskaja, V. “Hryscijanskaje duhavenstva Belarusi ŭ paŭstanni 1863–1864 gg.: gistoryjagrafija prablemy.” [Christian clergy of Belarus in the uprising of 1863–1864: historiography of the problem] *Arche*, no. 12, (2010): 269–283 (in Belarusian).
- Karpovich, O.V. “Repressii v otnoshenii uchastnikov vosstanija 1863–1864 gg.: pravda i vymysly.” [Repressions against the participants of the uprising of 1863–1864: truth and fiction] *Vestnik Brestskogo gosudarstvennogo tehničeskogo universiteta*, no. 6, (2011): 33–35 (in Russian).
- “Uchastie duhovenstva v povstancheskom dvizhenii na belorusskijh zemljah v 1863 g.” [Participation of the clergy in the insurgency in the Belarusian lands in 1863] In *Hryscijanstva v gistorychnym lese belaruskaga naroda: zb. navuk. art.* [Christianity in the historical fate of the Belarusian people], 116–119. Belarussia: State University of Grodno Press, 2008 (in Russian).
- Katehizis Katolicheskoj cerkvi. Kompedium* [Catechism of the Catholic Church. Compendium]. Moscow: Kul'turny centr “Duhovnaya biblioteka” Publ., 2007 (in Russian).
- Komzolova, A.A. *Politika samodержavija v Severo-Zapadnom krae v jepohu Velikih reform* [Autocracy Policy in the North-Western region in the era of Great reforms]. Moscow: Nauka Publ., 2005 (in Russian).

- Lyaskovskiy, A.I. *Litva i Belorussija v vosstanii 1863 g. (po novym arhivnym materialam)* [Lithuania and Belarus in the uprising of 1863 (new archival materials)]. Berlin: Arzamas Publ., 1939 (in Russian).
- Milovidov, A.I., ed. *Arhivnye materialy Murav'evskogo muzeya, otnosyashhiesya k pol'skomu vosstaniyu 1863–1864 gg. v predelah Severo-Zapadnogo kraja* [Archival materials of the Muravyov Museum related to the Polish uprising of 1863–1864 in the North-Western region]. Vol. 1. Vilna: Murav'yovskiy muzey Publ., 1913 (in Russian).
- , ed. *Arhivnye materialy Murav'evskogo muzeja, odnosyashhiesja k pol'skomu vosstaniyu 1863–1864 gg. v predelah Severo-Zapadnogo kraja* [Archival materials of the Muravyov Museum related to the Polish uprising of 1863–1864 in the North-Western region]. Vol. 2. Vilna: Murav'yovskiy muzey, 1915 (in Russian).
- Mosolov, A.N. *Vilenskie ocherki. 1863–1865 gg.: (Murav'evskoe vremja)* [Vilna essays. 1863–1865 gg.: (Ant time)]. St. Peterburg: A.S. Suvorin Press, 1898 (in Russian).
- Murav'ev, M.N. “Zapiski ego ob upravlenii Severo-Zapadnym kraem i ob usmirenii v nem myatezha. 1863–1866 gg.” [His notes on the management of the North-Western region and the pacification of the rebellion in it. 1863–1866] *Russkaya starina* [Russian antiquity], no. 11, (1882): 387–432 (in Russian).
- *Sbornik rasporyazheniy grafa M.N. Murav'eva po usmireniju pol'skogo myatezha v Severo-Zapadnyh guberniyah* [A collection of the orders of the count Mikhail Nikolayevich Muraviev in the pacification of the Polish rebellion in the North-Western provinces 1863–1864]. Vilna: A.K. Kirkora i br. Rommov Press, 1866 (in Russian).
- Narys gistoryi Pol'skaj Dzjarzhavy i Naroda* [Essay on the history of the Polish State and Nation]. Worsow: Demart Sp., 2005 (in Polish).
- Nikulina, I.N. *Religiya i politicheskie ssyl'nye v Zapadnoy Sibiri v XIX v.: 20-e – pervaya polovina 70-h gg.* Ph.D. diss., Altai state university, 2006 (in Russian).
- Orlovskiy, E. *Graf M.N. Murav'ev kak deyatel' nad ukrepleniem prav russkoy narodnosti v Grodnenskoj gubernii 1831–1835 i 1863–1865 gg.* [Count M.N. Murav'ev as a figure on strengthening the rights of the Russian people in the Grodno province 1831–1835 and 1863–1865]. Grodno: Grodnenskoe pravoslavnoe Sofiyskoye bratstvo Publ., 1898 (in Russian).
- “Osnovnye gosudarstvennye zakony.” [Basic state laws]. *Svod zakonov Rossiyskoy imperii* [Code of laws of the Russian Empire]. Vol. 1. St. Peterburg: Pechat' graficheskogo instituta Br. Lukshevic Publ., 1857 (in Russian).
- Prudon, P. “O pol'skom voprose.” [About the Polish question] *Sbornik statey, razyasnyayushhih pol'skoe delo po otnosheniju k Zapadnoj Rossii* [Collection of articles explaining the Polish case in relation to Western Russia], 115–127. Vol. 1. Vilno: S. Sholkovich, 1885 (in Russian).
- Ratch, V.F. *Svedeniya o pol'skom myatezhe v Severo-Zapadnoy Rossii* [Information about the Polish rebellion in North-Western Russia]. Vol. 1. Vilno: Gubernskoe pravlenie's Press, 1867 (in Russian).

- Revoluciononnyy podem v Litve i Belorussii* [Revolutionary rise in Lithuania and Belarus]. Moscow, Wroclav: Nauka Publ., 1964 (in Russian).
- Ronin, V.K. “Russkaya publicistika v Bel’gii v seredine XIX veka.” [Russian journalism in Belgium in the mid-19th century] *Slavyanovedenie*, no 4, (1993): 4–13 (in Russian).
- Rusin. “Golos Russkogo. Otvet «ksendzu-rusinu».” [The Voice of the Russian. The answer is ‘the priest-Rusin’] In *Vestnik Jugo-Zapadnoj i Zapadnoy Rossii*, 25–31. Vol. 4. Kiev: [S.n.], 1864 (in Russian).
- Shheglov, G. (deacon). “Zhertvy pol’skogo vosstaniya 1863–1864 godov.” [Victims of the Polish uprising of 1863–1864] In Ayrapetov, O.R., Jovanovich, Miroslav, Kolerov, M.A., Menning Bryus, and Cheysti, Pol, eds. *Russkiy sbornik: Issledovaniya po istorii Rossii* [Russian collection: Research on the history of Russia], 224–246. Vol. 15. Moscow: Modest Kolerov Publ., 2013 (in Russian).
- Shirokorad, A.B. *Rossiya – Angliya: neizvestnaya vojna, 1857–1907* [Russia-England: unknown war, 1857–1907]. Moscow: AST Publ., 2003 (in Russian).
- Sidorov, A.A. *Pol’skoe vosstanie 1863 goda. Istoricheskij ocherk* [The Polish uprising of 1863. Historical essay]. St. Peterburg: Nobel’ Press, 1903 (in Russian).
- Staliunas, D. “Imperial Government and Mass Confessional Change in the Western Borderlands of the Russian Empire.” In *Imperial Victims*, 227–236. Warsaw: Instytut Historii RAN Publ., 2010.
- Teslya, A.A. “«Pol’skiy vopros» vperedovich M.N. Katkova v «Moskovskih vedomostyah» v 1863 g.” [‘Polish question’ in the editorials Mn. Katkova in the ‘Moskovskie vedomosti’ in 1863] *Uchenye zametki TOGU*, no. 2, (2011): 92–93 (in Russian).
- Turceвич, Ar. *Kratkiy ocherk zhizni i deyatel’nosti grafa M.N. Murav’eva* [A brief sketch of the life and work of count M.N. Muravyov]. Vilna: [S.n.], 1898 (in Russian).
- Vilenski Vestnik, 12 February, 1863.
- Vilenski Vestnik, May 11, 1863.
- Vilenski Vestnik, May 23, 1863.
- Vilenski Vestnik, June 20, 1863.
- Vilenski Vestnik, June 8, 1863.
- Vilenski Vestnik, August 24, 1863.
- Vilenski Vestnik, August 29, 1863.
- Vilenski Vestnik, September 10, 1863.
- Vilenski Vestnik, September 12, 1863.
- Vilenski Vestnik, September 19, 1863.
- Vilenski Vestnik, September 24, 1863.
- Zaycev, V.M. *Social’no-soslovnyy sostav uchastnikov vosstaniya 1863 g. (opyt statisticheskogo analiza)* [Social class composition of the participants of the uprising of 1863 (experience of statistical analysis)]. Moscow: Nauka Publ., 1973 (in Russian).
- Zapiski Iosifa mitropolita Litovskogo, izdannye Imperatorskoy Akademiej nauk po zaveshhaniju avtora* [Notes of Joseph the Metropolitan of Lithuania, published by the Imperial Academy of Sciences under the will of the author]. Vol. 1. St. Peterburg: Akademiya nauk Press, 1883 (in Russian).

Archives

Gosudarstvennyy arhiv Rossiyskoy Federacii [State archive of the Russian Federation], f. 811, op. 1, d. 67.

Litovskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arhiv [Lithuanian state historical archive] (thereafter – LGIA), f. 378 (Politicheskoe otdelenie), op. 1869, d. 946.

LGIA, f. 378, op. 1866, d. 46.

LGIA, f. 439, op. 1, d. 12.

LGIA, f. 604, op. 5, d. 310.

Rossiyskiy gosudarstvenny istoricheskiy arhiv [Russian state historical archive], f. 821, op. 10, d. 64.

Submitted: 27 April 2018

For citation: Bendin, Alexandre Yu. “Role of the Roman Catholic clergy of the North-western Krai of the Russian Empire in the 1863 polish uprising.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 357–387. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-357-387



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-388-407

ВОСПРИЯТИЕ ВЫСШЕЙ ЦЕРКОВНОЙ ИЕРАРХИЕЙ САМОДЕРЖЦА КАК ГЛАВЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В 1905–1917 ГГ.

И.О. Мишин

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 20
i.o.mishin@gmail.com

В статье выявляется характер восприятия русским православным епископатом в начале XX в. императора Николая II как главы Русской православной церкви и носителя определенных прав на церковную власть. Данная проблема стала в последнее время предметом острых дискуссий. Столетие Русской революции 1917 года вызвало новый интерес научной общественности к личности последнего российского императора Николая II. Такой актуализации личности императора Николая Александровича в современном информационном поле не в последнюю очередь способствовала религиозная общественность, а также некоторые политики, использующие в своей риторике промонархические и ультраконсервативные топики. К исследованию означенной проблемы был привлечен широкий круг источников, использованы дневники митрополита Арсения (Стадницкого), воспоминания протопресвитера военного и морского духовенства Г.И. Шавельского, а также документы других видных священнослужителей начала XX в. и их современников. Кроме того, в исследовании использованы некоторые документы из личного фонда архиепископа Никона (Рождественского), включая его письма, дневниковые записи и публичные воззвания. Также задействованы делопроизводственные документы Святейшего правительствующего синода. На основе анализа широкого круга источников устанавливается, что в начале XX в. представители высшей иерархии Русской православной церкви не оспаривали права самодержца на верховную государственную, светскую власть. С другой стороны, десаκραлизация самодержавия, катализатором которой выступил Манифест 17 октября 1905 года, вела к изменению восприятия прав самодержца на церковную власть. Если большинством представителей высшей иерархии Русской православной церкви император воспринимался не как ее (Церкви) глава, а как ктитор (патрон, покровитель), то сам Николай II воспринимал свои права на церковную власть гораздо шире. Несоответствие взглядов царя и архиепископов на эти права оттолкнуло последних от монархии в феврале 1917 года.

Ключевые слова: самодержавие, Николай II, церковная иерархия, церковная власть, Русская православная церковь

Введение

Столетие Русской революции 1917 года вызвало волну интереса научной общественности к ее событиям, а также к личности последнего русского императора Николая II. Такой актуализации личности императора Николая Александровича в современном информационном поле не в последнюю очередь способствовала религиозная общественность, а также некоторые политики, использующие в своей риторике промонархические и ультраконсервативные топики. На фоне всего этого возрастает популярность неортодоксального учения о «царе-искупителе», которое именуется его противниками как «царебожие». Данное учение извращает не только религиозное, но и историческое понимание личности Николая II, его место и роль в жизни Русской православной церкви в начале XX в.¹ В связи с этим определенным интерес представляет изучение взаимоотношений между последним русским царем и высшей иерархией Русской православной церкви, особенно в контексте событий 1905–1917 гг., когда политическая конъюнктура активно вторгалась во многие сферы общественной жизни, в том числе в церковную.

Нередко именно политическая позиция церковной иерархии в начале XX в. оказывалась в центре внимания ряда исследователей истории Русской православной церкви. Так, современный российский историк, специалист по истории религии С.Л. Фирсов, рассматривая идейные течения внутри епископата, приверженность архиереев к общественным движениям, отмечает со стороны высшего духовенства очень незначительную поддержку крайне правым движениям, а также говорит о меньшинстве, которое составляли епископы, выступавшие за либерализацию Церкви². Другой современный церковный историк, М.А. Бабкин, также отмечает неоднородность епископата в политических воззрениях после 1905 г., но далее указывает на преобладание полярных взглядов – промонархического и аполитичного, который к 1917 г. возобладал в среде иерархов³.

М.А. Бабкин рассматривает церковно-государственные отношения начала XX в. как противоборство историко-богословских категорий «священства» и «царства». Такой подход позволяет ему прийти к выводу о непосредственном участии высшей иерархии Русской православной церкви

¹ *Зыгмонт А.И.* О феномене «царебожия» в современной религиозной культуре России // *Вестник Российского государственного гуманитарного университета*. 2012. № 11 (91). С. 138–145.

² *Фирсов С.Л.* *Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.)*. М., 2002.

³ *Бабкин М.А.* *Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.)*. Исследования и материалы. М., 2011.

в свержении царского самодержавия, однако данное заключение оспаривает Ф.А. Гайда, который обнаруживает слабую фактологическую опору и логические противоречия в выводах М.А. Бабкина. Анализируя, в частности, утверждение М.А. Бабкина об участии членов Синода в антимонархическом заговоре, Ф.А. Гайда обращает внимание на то, что доказательством причастности высшего духовенства к кругу злоумышленников для М.А. Бабкина является намерение заговорщиков-либералов (все – светские лица) заточить императрицу Александру Федоровну в монастырь⁴.

Проблематика конфликта высшего духовенства, с одной стороны, и царской четы с их «другом», тобольским «старцем» Г.Е. Распутиным, с другой, затронута в работах религиоведа Л.А. Андреевой. Опираясь на переписку Николая II и императрицы Александры Федоровны, а также на воспоминания товарища обер-прокурора Святейшего синода (в 1916–1917 гг.), князя Н.Д. Жевахова, Л.А. Андреева уделяет большое внимание оценке личности последнего российского самодержца и (хотя и в меньшей степени) его супруги. Изучая причины крушения церковно-государственного союза в 1917 г., Л.А. Андреева указывает на то, что православие за несколько веков переродилось в «цареславие», произошло «самопревознесение» царской власти над церковью⁵.

Попыткой глубокого анализа взаимоотношений между российским императором и высшей иерархией Русской православной церкви в начале XX в. представляются работы специалиста по истории церкви Ю.И. Белоноговой. В данном случае историк сосредоточила свое внимание на Тобольско-Варнавинском деле, отражавшем конфликт членов Святейшего синода с самодержцем, но предшествующие события остались практически нераскрыты автором⁶.

⁴ Бабкин М.А. Священство и Царство...; Гайда Ф.А. Священство и царство в жанре фэнтези (Рец. на кн.: Бабкин М.А. Священство и Царство (Россия, начало XX в. – 1918 г.). Исследования и материалы. М.: Индрик, 2011) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 54. С. 131–143.

⁵ Андреева Л.А. Свержение монархии в 1917 году: крушение Трона и Алтаря // Общественные науки и современность. 2009. № 3. С. 90–99; Она же. Религия и власть в России: религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. М., 2001.

⁶ Белоногова Ю.И. Отношения иерархов Русской Православной Церкви и государственной власти в начале XX в. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы. М., 2002. С. 138–146; Она же. Отношения императора Николая II и иерархов Русской православной церкви (по дневнику митрополита Арсения Стадницкого.) // Приглашение к истории: Сб. ст. М., 2003. С. 196–208.

Среди работ зарубежных исследователей, в которых затрагивается тема означенных взаимоотношений, следует выделить статью видного американского историка Г. Фриза и монографию его соотечественника, профессора Колумбийского университета Р. Уортмана. Если первый помещает в центр своего анализа не воззрения духовной и верховной светской власти, а влиявшую на них канонизационную политику последнего царя, то второй основное внимание уделяет лишь позиции Николая II и его жены, императрицы Александры Федоровны, по отношению к «народному» и «официальному», ортодоксальному православию. Реакция представителей высшего духовенства на проводимые царской четой поиски «личной мистической веры», на сближения Николая II с «народным» православием отходит в труде Р. Уортмана на второй-третий план⁷.

Несмотря на высокую степень научной разработанности в отечественной и зарубежной историографии проблемы политических взглядов представителей высшей иерархии Русской православной церкви в начале XX в. и его взаимоотношений с императором Николаем II, остается слабо изученным ключевой вопрос – как высшей иерархией Русской православной церкви в начале XX в. воспринималась личность Николая II как носителя определенных прав на церковную власть? Предпринятый в настоящем исследовании поиск ответа на поставленный вопрос обуславливает его новизну.

На основе документов личного происхождения (дневников, мемуарной литературы, эпистолярного материала, в том числе хранящихся в фондах Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ) и Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ), а также иных источников, автором настоящей статьи была предпринята попытка определить характер восприятия высшей церковной иерархией личности императора Николая II как главы Русской православной церкви в период с 1905–1917 гг.

Верноподданнические настроения представителей высшей церковной иерархии

С середины XIX в. внутри Русской православной церкви постепенно развивается комплекс политических идеалов, в основе которых лежало понятие «соборность», зарождается идеология восстановления патриаршества и преодоления государственного диктата в церковных делах, что

⁷ Фриз Г.Л. Церковь, религия и политическая культура на закате старой России // История СССР. 1991. № 2. С. 107–115; Уортман Р. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии: в 2 т. М., 2004.

обуславливало отход представителей высшей церковной иерархии от самодержавной политической культуры⁸. Вместе с тем, по мнению С.Л. Фирсова, Церковь воспринимала как норму опеку над собой конфессионально-ориентированной имперской власти, полагая, что восстановление канонического церковного управления возможно при сохранении церковно-государственного союза, хотя и реформированного. Признание Святейшим синодом манифеста «17 октября», как считает историк, подтвердило преданность духовных властей монарху⁹.

Вот как в синодальном воззвании оценивается издание императором Николаем II этого манифеста: «Велик дар сей, который не в долгом времени воспримет народ по мере постепенного, но неукоснительного осуществления подлежащею властью воли Царской. Примите же его с молитвой, в радости и благодарении Господу, щедрому Подателю всяких благ»¹⁰.

Однако данное воззвание встретило неоднозначную реакцию со стороны некоторых мирян. Так, некий Л. Аксенов в письме Псковскому епископу Арсению (Станицкому) пишет: «Блюстители, в глазах общества, идеалов чести и честности, целые века и 9 месяцев еще назад с несомненною искренностью отстаивавшие самодержавие в качестве *ultima ratio*¹¹ государственной жизни, будто бы не лицемерят, когда конституируют, благовременность введения у нас конституционных порядков»¹².

Мнение самого епископа Арсения о переменах в государственной жизни содержится в его дневниках, которые ценны для настоящего исследования тем, что Арсений (Стадницкий) в дальнейшем станет одним из видных церковных иерархов, членом Святейшего синода (с 1906 по 1917 гг.) и Государственного совета (с 1907 г.), а в 1910 г. займет почетную Новгородскую кафедру. В его дневниковых записях зафиксирована не только собственная позиция, но и мнение других архиереев, описана внутренняя жизнь духовной власти, ее общение с верховной государственной властью.

В дневниковой записи от 18 октября 1905 года Арсений (Стадницкий) сообщает: «Итак в России – *конституция*. Самодержавие – теперь исто-

⁸ Фриз Г.Л. Церковь, религия и политическая культура на закате старой России // История СССР. 1991. № 2. С. 107–115; Римский С.В. Российская церковь в эпоху великих реформ: церковные реформы в России 1860–1870-х гг. М., 1999 и др.

⁹ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен...

¹⁰ Церковные Ведомости. 1905. № 44. С. 489.

¹¹ Последнего довода (лат.).

¹² Государственный архив Российской Федерации (далее – ГА РФ). Ф. 550. Оп. 1. Д. 217. Л. 2–2об.

рический титул»¹³. Далее, в записи от 21 октября, отмечается, что «неправильно именовать его [Государя. – *И.М.*] Самодержцем»¹⁴.

С другой стороны, в записи от 9 марта 1906 года Арсений (Стадницкий) называет «величайшей бестактностью» поступок ректора Петербургской духовной академии, епископа Сергия (Тихомирова), «отслужившего по “требованию” студентов панихиду по казненном бунтовщике Шмидте»¹⁵.

Такое резонансное событие, как панихида по революционеру, одному из руководителей Севастопольского восстания 1905 г., должно было вызвать реакцию со стороны духовных властей и, в первую очередь, со стороны первоприсутствующего члена Святейшего синода, Петербургского митрополита Антония (Вадковского). Его позиция важна для настоящего исследования не только из-за того положения, которое занимал митрополит Антоний в Синоде, но и из-за его вклада в церковную и государственную жизнь в начале XX в. Как справедливо замечает С.Л. Фирсов, с именем Антония (Вадковского) связаны все основные события «церковной революции» 1905 г., когда Русская православная церковь была очень близка к своему преобразованию на началах соборности, а петровская синодальная система – к своей ликвидации, что не могло не отразиться на всем государственном механизме Российской империи¹⁶.

В своем дневнике Арсений (Стадницкий) обращает внимание на отсутствие какой-либо реакции по этому происшествию со стороны митрополита Антония (Вадковского)¹⁷. Молчание Синода относительно проведенной панихиды по П.П. Шмидту также отмечала и пресса¹⁸. И действительно, как выяснилось на синодальном заседании от 23 марта 1906 г., митрополит Антоний (Вадковский) сознательно замалчивал данное происшествие, чтобы оно не «просочилось» в печать¹⁹. Также Арсений (Стадницкий), описывая ход этого синодального заседания, сообщает, что митрополиту Антонию не хотелось постановлять какого-либо решения по означенному делу, при этом первоприсутствующий повторил, что «по отношению к Ректору он сделал свое дело, а дальше все берет на себя, и пусть его [Антония –

¹³ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 2 об.

¹⁴ Там же. Л. 5 об.

¹⁵ Там же. Л. 47 об.

¹⁶ *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен... С. 9.

¹⁷ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 47 об.

¹⁸ Там же. Л. 18а.

¹⁹ Там же. Л. 53 об.

И.М.] судят»²⁰. В итоге, члены Синода не приняли какой-либо осуждающей резолюции и передали дело в Учебный комитет при Святейшем синоде²¹.

Позиция Петербургского митрополита по отношению к самодержавию более четко проявляется в беседе, содержащейся в дневниковых записях архиепископа Никона (Рождественского)²², где митрополит Антоний высказался в том смысле, что для него не существует такой формы государственного устройства, которая «наиболее приближается к идеалу христианского мирозерцания»²³.

С другой стороны, Арсений (Стадницкий) в дневниковой записи от 15 ноября 1906 г. сообщает о речи митрополита Антония в Синоде по поводу его отказа отслужить молебен по просьбе членов Союза русского народа и освятить их знамя. В ходе своей речи торой митрополит объясняет свое отношение к царской власти: «Есть Государь, власть которого я признаю и подчиняюсь ей... Мы обязаны подчиняться ему и молить Богу, чтобы эти предначертания [содержащиеся в Манифесте 17 октября 1905 г. – *И.М.*] были введены в жизнь ко благу народа. Если же Государь скажет, что он отменяет Свои прямые установления, то я буду повиноваться ему»²⁴. О верноподданнических чувствах Антония (Вадковского) высоко отзывался даже такой убежденный консерватор и религиозный публицист-славянофил А.А. Киреев²⁵.

Таким образом, можно предположить, что ряд представителей епископата Русской православной церкви, и в частности митрополит Антоний, не имели намерений, направленных против самодержавия как светской власти. В пользу этого, например, говорит деятельность Алексия (Молчанова), в 1905–1910 гг. – епископа Таврического и Симферопольского. В одном из своих писем к Арсению (Стадницкому) он рассказывает о том, как уволил одного псаломщика за высказывания, в которых выражалась поддержка действий социалистов в революционных событиях 1905 г.²⁶ Все тот же Арсений (Стадницкий) в своих дневниковых записях также цитиру-

²⁰ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 54 об.

²¹ Там же. Л. 55 об.

²² Следует отметить, что владыка Никон не называет в цитируемом источнике имени своего собеседника, однако употребляет по отношению к нему слова «В. В-ство» (ср., «Ваше Высокопреосвященство»), «владыка», «перший» (т.е. «первый», ср. «первоприсутствующий»). Это дает основание предполагать, что разговор происходил именно с митрополитом Антонием.

²³ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее – НИОР РГБ). Ф. 765. Картон. 2. (далее – К.). Д. 26. Л. 2–2 об.

²⁴ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 515. Л. 43 об.

²⁵ Дневник А.А. Киреева. 1905–1910 / Вед. ред. Е.А. Кочанова. М., 2010. С. 347.

²⁶ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 220. Л. 8 об.

ет «характерную» резолюцию епископа Алексия: «Ялтинское духовенство зломерено выдвигает фальшивые нужды, высасывая их из пальца, и играет в дудочку с врагами родины, восстало против Царя, осквернило себя грехами злобы и лукавства»²⁷.

Следует отметить и то, что в период с 1905–1917 гг. (а в некоторых случаях и в последующие годы) целый ряд архиереев Русской православной церкви поддерживали либо участвовали в той или иной степени в деятельности правомонархических (черносотенных) движений²⁸. Как утверждает Ю.И. Белоногова, подавляющее большинство представителей русского православного епископата разделяло монархические убеждения. Причем верноподданнические чувства воспитывались в архиереях с малых лет²⁹.

Необходимо также упомянуть и о реакции Синода на действия епископа Антонина (Грановского), который после издания Манифеста 17 октября опускал при поминовении императора на богослужениях титул «Самодержец Всероссийский». В отличие от панихиды по П.П. Шмидту, данный случай был предан огласке в Синоде. Члены Синода приняли четкое решение: преосвященному Антонину было сделано «братское внушение, чтобы он впредь не изменял текста поминаний»³⁰.

Вот как в разговоре с Арсением (Стадницким) описывает произошедшие события сам епископ Антонин³¹: «Справился в древних требниках, – нет самодержавного, а – благочестивейшего, благоверного. Какое нам дело до повышенности форм и разных титулов? В церкви – все равны...»³². Далее владыка Антонин сообщил, что повиновался требованию Петербургского митрополита поминать самодержца «ибо еще нет Законодательного акта, отменяющего этот титул».

Однако в декабре 1905 г. Антонин (Грановский) опубликовал в газете «Слово» статью, в которой утверждал, что неограниченная монархия – это учреждение «дьявольского происхождения»³³. Такая непримиримая позиция, естественно, вызывала недовольство со стороны царского двора, причем, как сообщают авторы фундаментального труда «Очерки по исто-

²⁷ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 38.

²⁸ Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917 / Составители: А.Д. Степанов, А.А. Иванов; Отв. ред. О.А. Платонов. М., 2008.

²⁹ Белоногова Ю.И. Отношения иерархов... С. 140–141.

³⁰ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 7а.

³¹ Так как в оригинальном тексте речь преосвященного Антонина записана на т.н. «суржике» (смеси русского и украинского языков), в настоящей статье приводится перевод с сохранением (по возможности) авторского стиля.

³² ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 514. Л. 12 об.–13.

³³ Краснов-Левитин А.Э., Шавров В.М. Очерки по истории русской церковной смуты: (20-е – 30-е гг. XX в.): в 3 т. М., 1996. С. 28.

рии русской церковной смуты» А.Э. Краснов-Левитин и В.М. Шавров, возмущение исходило непосредственно от Николая II, который, как только восстановилась политическая стабильность в стране, лично распорядился об увольнении фрондирующего архиерея. Митрополит Антоний пытался «тормозить» его отставку³⁴.

Таким образом, можно сделать вывод, что, несмотря на определенную лояльность к самодержавию как к светской власти, первоприсутствующий член Синода при этом оспаривал у царских властей права на власть церковную. В пользу этого тезиса следует привести некоторые выводы из монографии И.К. Смолича, который считает, что с появлением Манифеста 17 октября, ограничивавшего самодержавие, в вопрос о правах императора в церковном управлении была внесена неопределенность³⁵.

«Самодержавнейший Первенец Церкви» или ктитор?

Следует привести цитату из дневника религиозного публициста-славянофила А.А. Киреева, прокомментировавшего увольнение епископа Антонина (Грановского): «Бога можно оскорблять безнаказанно, а Бога земного – нельзя»³⁶. И здесь необходимо изучить вопрос о том, воспринималось ли самодержавие высшей иерархией Русской православной церкви как церковная власть в рассматриваемый период?

Сложно спорить с выводами религиоведа Л.А. Андреевой, которая, изучая причины крушения церковно-государственного союза в 1917 г., указывает на то, что православие за несколько веков переродилось в «цареславие», произошло «самопревознесение» царской власти над церковью³⁷. Однако нельзя с полной уверенностью утверждать, что представители высшей церковной иерархии никак не реагировали на эти тенденции.

Характерны слова последнего военного протопресвитера Г.И. Шавельского, которые он произнес при освящении Морского Никольского собора в Кронштадте в присутствии императора Николая II: «В этом величественном храме и царь земной должен чувствовать свое ничтожество

³⁴ *Краснов-Левитин А.Э., Шавров В.М.* Очерки по истории русской церковной смуты... С. 28; *Цыпин В.А., Иннокентий (Павлов).* Антонин // *Православная энциклопедия.* М., 2001. Т. 2. С. 682–684.

³⁵ *Смолич И.К.* История Русской Церкви: 1700–1917: в 2 ч. М., 1997. С. 126.

³⁶ *Дневник А.А. Киреева...* С. 244.

³⁷ *Андреева Л.А.* Религия и власть в России...

перед Царем Небесным»³⁸. В том же контексте можно расценивать и строки из письма епископа Алексия (Бельковского) к архиепископу Никону (Рождественскому), который, поздравляя последнего с получением монаршей награды, написал: «Душевно желаю получить Вам от Царя царей и восстановления Вашего здоровья, дражайшего всяких наград»³⁹.

Некоторые священнослужители высказывали сомнения в нравственных основах современного им самодержавия петровского образца. Так, в 1906 г. архимандрит Казанского Спасо-Преображенского монастыря Андрей (Ухтомский), в недалеком будущем – видный архиерей и резкий критик синодального строя, писал в газете «Казанский Телеграф», что абсолютизм в России не имеет под собой нравственной почвы и исторически не может быть оправдан. При этом архимандрит Андрей не отрицал самодержавной власти, а разделял славянофильскую точку зрения на нее⁴⁰. Важно отметить, что сходные идеи встречаются и у архиепископа Андроника (Никольского), человека правомонархических взглядов, черносотенца, почетного председателя Новгородского и Пермского отдела Союза русского народа⁴¹.

Следует также упомянуть о том, что в 1916 г. архиепископ Андрей (Ухтомский) напечатал статью «Цезаропапизм наизнанку», в которой подверг острой критике, собственно, сам русский цезаропапизм, попытки государственной власти «вломиться в церковную жизнь». Преосвященный Андрей считал, что революция 1905–1907 гг. «уничтожила целое мировоззрение наших клерикальных ханжей [здесь и далее подчеркнуто автором настоящей статьи. – И.М.]»⁴².

Говоря об отношении представителей русского православного епископата к самодержавному цезаропапизму в начале XX в., важно рассмотреть позицию другого видного черносотенца, архиепископа Никона (Рождественского). Так, в своем послании «Готовы ли мы? (всем русским пастырям и архиереям)» он называет императора «Самодержавнейшим Первенцем Церкви»⁴³, хотя далее преосвященный Никон указывает, что

³⁸ Шавельский Г.И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Нью-Йорк, 1954. Т. 1. С. 62.

³⁹ НИОР РГБ. Ф. 765. К. 6. Д. 35. Л. 27.

⁴⁰ Алексеев И.Е. «Я пошел служить духу...» К вопросу о мировоззрении епископа Сухумского Андрея (князя Ухтомского) // Былые годы. 2010. № 1 (15). С. 27–36.

⁴¹ Андроник (Никольский). Творения. Книга I: Статьи и заметки. Тверь, 2004. С. 360–361.

⁴² Андрей (Ухтомский). Цезаропапизм наизнанку // Заволжский летописец. 1916. № 17. С. 494–497.

⁴³ Можно предположить, что архиепископ Никон, как минимум, признавал главенство самодержца над Церковью, а то и вовсе уподобляет его Христу, ведь в Священном

Главою Церкви является Иисус Христос⁴⁴. При этом владыка Никон призывает архиереев критиковать и противоречить «прямой воле Помазанника Божия... по крайней мере с тою решительностью, какой требовало бы дело»⁴⁵. Более того, в одном из писем он пишет: «Кто знает учение веры и митрополита⁴⁶, тот не скажет нелепости будто митр[полит] дал Ц[арю] Б[ожие] вседержительство»⁴⁷.

К этому следует добавить, что обер-прокурора Святейшего синода Никон (Рождественский) называет «эпитропом⁴⁸ Всероссийской Церкви»⁴⁹. Следует подчеркнуть, что главная обязанность эпитропа – исполнение воли ктитора. Эпитроп должен был поддерживать учреждения согласно воле ктитора, на средства последнего⁵⁰. Следовательно, можно предположить, что император, по логике преосвященного Никона, все-таки является не главой Церкви, а ее ктитором (патроном, покровителем).

В пользу данной гипотезы, например, указывает определение Святейшего синода от 11 января 1906 г. относительно возношения имени императора и царствующего дома при богослужениях в православных церквях Северной Америки. В означенном документе члены Синода соглашаются с

Писании сказано: «И Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мертвых, дабы иметь Ему во всем первенство, ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное». (Кол. 1: 18–20); Здесь также необходимо процитировать сербского богослова, епископа Афанасия (Евтича), рассматривавшего святоотеческое понимание Церкви как Богочеловеческого Тела Христова: «Само собой понятно, что апостолы и пастыри Церкви совершают свое служение не от себя, но в них и через них действует Глава тела Церкви, Христос. Он как Спаситель и Апостол, и Архиерей Великий, и Пастырь Великий овец Своих (Евр. 3:1, 4:14, 13:20; ср. 1 Пет. 2:25) собирает и содержит в Себе всю благодать в Церкви и всю существующую власть, и все службы и служения в ней (Λειτουργίαι καὶ διακονίαι). Он преимущественно как Первенец и Глава тела Церкви Своей... все и во всем Первенствующий». См.: *Афанасий (Евтич)*. Экклесиология Апостола Павла. М., 2009. С. 205.

⁴⁴ НИОР РГБ. Ф. 765. К. 3. Д. 7. Л. 4 об.

⁴⁵ Там же. Л. 4.

⁴⁶ Скорее всего имеется в виду митрополит Филарет (Дроздов). На это указывает следующий отрывок из приведенного письма: «За великим иерархом – мыслителем Ф-м [ср. Филаретом. – И.М.] я привел подтверждение из письма великого иерарха-аскета Еп. Ф». См.: НИОР РГБ. Ф. 765. К. 5. Д. 60. Л. 78.

⁴⁷ НИОР РГБ. Ф. 765. К. 5. Д. 60. Л. 78.

⁴⁸ В греко-византийском праве эпитроп (ἐπίτροπος) – это управитель имуществом различных церковных учреждений, главным образом церковей и монастырей, устроенных ктиторами. См.: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Т. 40а. СПб., 1904. С. 928.

⁴⁹ НИОР РГБ. Ф. 765. К. 3. Д. 7. Л. 5 об.

⁵⁰ *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона* / Под ред. И.Е. Андреевского. Т. 40а. ... С. 928.

мерами, предложенными Тихоном (Беллавиным), возглавлявшим в то время Алеутскую епархию, для «устранения упреков в цареславии». При этом среди указанных мер, в частности, значится «неукоснительное разъяснение прихожанам, что они молятся за Русского Царя не как за государя их, а как за Благодетеля, «христианского благочестия ревнителя, защитника и покровителя Православной Церкви»⁵¹.

О том, что император воспринимался большинством представителей высшей иерархии Русской церкви как ее (Церкви) ктитор, говорят положения «об отношении высшего правительства православной Российской Церкви к Верховной Государственной Власти», принятые в 1906 году на общем собрании Предсоборного присутствия, выработывавшего направления будущей, но так и не проведенной до падения самодержавия, церковной реформы. В означенных положениях важно выделить пункт 3, который гласит: «Православная Русская Церковь в своих внутренних делах управляется свободно своими учреждениями, под верховной защитой Государя Императора»⁵². При этом из архиереев-членов Присутствия⁵³ только Никандр (Молчанов), архиепископ Литовский и Виленский, проголосовал за изменение указанной формулировки⁵⁴.

«Распутинщина» и взаимоотношения между императором и представителями высшей церковной иерархии

Понимание прав на церковную власть самодержца у представителей высшей иерархии Церкви, с одной стороны, и у Николая II, с другой, отличалось, причем усугубляла ситуацию синодальная система, существовавшая на тот момент уже более двух столетий. Эта двухсотлетняя традиция разрушила к началу XX в. взаимопонимание между царством и священством. И если большинство архиереев воспринимало самодержца как ктитора Церкви, то сам Николай II воспринимал свои права на цер-

⁵¹ Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796. Оп. 209. Д. 2267. Л. 149–152 об.

⁵² Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т. 2. / Гл. ред. И. Соловьев. М., 2014. С. 594.

⁵³ В заседаниях Предсоборного присутствия 1906 г. из числа высшего духовенства участвовали: митрополиты Антоний (Вадковский), Владимир (Богоявленский) и Флавиан (Городецкий); архиепископы Никандр (Молчанов), Димитрий (Ковальницкий), Иаков (Пятницкий), Антоний (Храповицкий), Сергей (Страгородский); епископы Стефан (Архангельский) и Арсений (Стадницкий). См.: Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия (1906 г.). Т.2. М., 2014. С. 547.

⁵⁴ Журналы и протоколы заседаний... С. 547.

ковную власть гораздо шире. Он считал, что его власть подотчетна только Господу-Богу, что царское служение – священно и равно служению священническому⁵⁵.

Нельзя забывать и о поисках царской четой личного мистического религиозного опыта, о появлении при царском дворе таких фигур, как «монсеньор Филипп» – французский медиум и гипнотизер Филипп Низье-Вашо – и тобольский «старец» Г.Е. Распутин, что, в совокупности с десакрализацией царской власти в годы Первой русской революции и, следовательно, ускорившимся отходом Русской православной церкви от самодержавной политической культуры, привело в начале к охлаждению взаимоотношений Николая II и ряда представителей высшей церковной иерархии накануне Первой мировой войны, а затем – и к явному конфликту⁵⁶.

По мнению ряда историков, апогеем этого конфликта стало «дело» Варнавы (Накропина), епископа (с 1916 г. – архиепископа) Тобольского и Сибирского, когда тот попытался добиться канонизации митрополита Иоанна Тобольского напрямую через императора, в обход санкции Святейшего синода⁵⁷. Характерна позиция архиепископа Арсения (Стадницкого), который призывал митрополита Владимира (Богоявленского) как первоприсутствующего члена Синода показать свою церковную власть, а в случае запрещения свыше (то есть со стороны царя) – подать протест всем Синодом. Высокопреосвященный Владимир, в свою очередь, намеревался «твердо стоять в этом вопросе»⁵⁸.

Здесь важно заметить, что Владимир (Богоявленский), занявший место первоприсутствующего члена Синода, равно как и Петербургскую кафедру после смерти Антония (Вадковского) в ноябре 1912 г., был более консервативен в своих воззрениях, чем предшественник, и даже поддерживал тесные связи с Союзом русского народа.

Необходимо отметить, что конфликт подогревался и тем, что преосвященный Варнава (Накропин) считался ставленником Г.Е. Распутина, который подозревался в сектантстве⁵⁹ и разврате. Вместе с тем Г.Е. Рас-

⁵⁵ Белоногова Ю.И. Отношения императора Николая II... С. 208.

⁵⁶ Фриз Г.Л. Церковь, религия и политическая культура...; Уортман Р. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии: в 2 т. М., 2004.

⁵⁷ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен...; Белоногова Ю.И. Отношения императора Николая II... и др.

⁵⁸ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 519. Л. 42.

⁵⁹ Так, в 1908 г. епископом Антонием (Каржавиным) было утверждено дело Тобольской духовной консистории по обвинению Г.Е. Распутина в распространении лжеучения, подобного хлыстовскому. Более того, как сообщает С.Л. Фирсов, на основе материала,

путин полагал, что именно в «церковном вопросе» он имеет все компетенции. По мере укрепления своего положения Г.Е. Распутин стремился оказывать влияние на назначения, имевшие место в Святейшем синоде⁶⁰. Так, в дневниках Арсения (Стадницкого) сохранилось письмо архиепископа Никона (Рождественского), в котором, оценивая «дело» епископа Варнавы. Он пишет, в частности, следующее: «Страшно становится за Церковь. Хлыст (Г.Е. Распутин. – *И.М.*) руководит всем. [...] Возможно, что последует «ропуск Синода» и подбор «распутинцев»⁶¹.

Однако еще до назначения нового состава Святейшего синода Николай II, ознакомившись с представленным членами Синода докладом о неправомερных действиях Тобольского преосвященного, наложил резолюцию, в которой признается, что действия епископа Варнавы «не нарушают предначертанного Синодом порядка всероссийского церковного прославления приснопамятного святителя Иоанна Максимовича»⁶². Первенствующий член Святейшего синода митрополит Владимир (Богоявленский) был смещен с Петербургской кафедры и переведен в Киев (т.е. *de facto* – удален из столицы), а Варнава (Накропин) был возведен в сан архиепископа, что, как считает С.Л. Фирсов, «свидетельствовало о благосклонности к нему в “сферах”»⁶³. В дневниковой записи за 2–12 декабря 1915 г., упоминая о решении признать канонизацию, совершенную Тобольским преосвященным, архиепископ Арсений (Стадницкий) не без сожаления отмечает: «Итак, победа на стороне самоволия церковного, благодаря Царскому заступничеству»⁶⁴.

Однако ряд крупных представителей высшей иерархии Русской церкви и далее не оставляли попыток добиться от Николая II защиты от

имеющегося в деле об учении и деятельности Г.Е. Распутина, был составлен рапорт с отзывом инспектора местной семинарии Д.М. Березкина, в котором заключалось, что тобольский «старец» имел связи с «группой лиц, объединившихся в особое общество со своеобразным религиозно-нравственным укладом жизни, отличным от православного». Владыка Антоний согласился с приведенными доводами и утвердил данный рапорт. Однако, когда слава Г.Е. Распутина как «старца» и его влияние на высочайших особ достигло значительных размеров, означенное дело о принадлежности тобольского «старца» к хлыстовству потребовалось закрыть. См. об этом: *Фирсов С.Л.* Русская церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. С. 454–460.

⁶⁰ *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен... С.451.

⁶¹ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 519. Л. 56–57 об.

⁶² Последний временщик последнего царя. (Материалы Чрезвычайной следственной комиссии Временного Правительства о Распутине и разложении самодержавия) // Вопросы истории. 1965. № 2. С. 108.

⁶³ *Фирсов С.Л.* Русская Церковь накануне перемен... С. 477.

⁶⁴ ГА РФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 520. Л. 6 об.

вмешательства Г.Е. Распутина в церковные дела. Г.И. Шавельский, член Святейшего синода и протопресвитер военного и морского духовенства⁶⁵, упоминает, в частности, об одной аудиенции у императора, в беседе с которым он пытался обличить крупнейших «распутинцев» внутри высших институтов Церкви – митрополита Питирима (Окнова) и обер-прокурора Синода Н.П. Раева. Хотя Николай II и благосклонно, с пониманием отнесся к словам протопресвитера, он так ничего и не предпринял по отношению к упомянутым лицам⁶⁶.

Разочарование подавляющей части архиереев Русской православной церкви в таком бездействии ее ктитора оказало решающее значение во время революционных событий февраля–марта 1917 г. Так, на последнем при «старом порядке» заседании Святейшего синода от 26 февраля 1917 г. в ответ на предложение товарища обер-прокурора князя Н.Д. Жевахова выпустить воззвание, осуждающее нараставшие революционные события, митрополит Владимир (Богоявленский) заявил: «Это всегда так. Когда мы не нужны, тогда нас не замечают; а в момент опасности к нам первым обращаются за помощью»⁶⁷. В итоге князь Жевахов не сумел найти поддержки своему предложению внутри высшего института Русской православной церкви в критический для самодержавной монархии момент.

Выводы

С середины XIX в. внутри Русской православной церкви постепенно развивается комплекс политических идеалов, в основе которых лежало понятие «соборность», зарождается идеология восстановления патриаршества и преодоления государственного диктата в церковных делах, что обуславливало отход представителей высшей церковной иерархии от самодержавной политической культуры. Как следствие – утверждение гражданских и политических свобод Высочайшим манифестом от 17 октября 1905 г. и формальное ограничение самодержавия оказали решающее влияние на восприятие частью архиереев прав царской власти.

⁶⁵ По своему рангу протопресвитер военного и морского духовенства приравнивался к сану архиепископа. Это позволяет причислить его к высшей церковной иерархии. См.: *Шавельский Г. И.* Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. Т. 1. Нью-Йорк, 1954. С. 27.

⁶⁶ *Шавельский Г.И.* Воспоминания последнего протопресвитера... С. 217–222.

⁶⁷ *Жевахов Н.Д.* Воспоминания товарища обер-прокурора Св. Синода князя Н.Д. Жевахова. Т. 1. М., 1993. С. 288.

Настоящее исследование показало, что первоприсутствующий член Синода митрополит Антоний (Вадковский), несмотря на определенную лояльность к верховной светской власти, оспаривал у самодержавия права на власть церковную. Тем не менее, признание Святейшим синодом Манифеста 17 октября подтвердило преданность духовных властей монарху. В пользу наличия сильных верноподданнических чувств у представителей высшей церковной иерархии говорит и тот факт, что целый ряд архиереев Русской православной церкви поддерживали либо участвовали в той или иной степени в деятельности правомонархических (черносотенных) движений.

С другой стороны, ряд представителей епископата Русской православной церкви, и в том числе некоторые видные деятели правомонархических движений, критически относились к тенденции «самопревознесения» царской власти над церковью, перерождению православия в «цареславие». Это связано с тем, что в начале XX в. большинством представителей высшей иерархии Русской православной церкви император воспринимался не как ее (Церкви) глава, а как ктитор (патрон, покровитель).

Если большинство архиереев воспринимало самодержца как ктитора Церкви, то сам Николай II воспринимал свои права на церковную власть гораздо шире. Он считал, что его власть подотчетна только Господу-Богу, что царское служение – священно и равно служению священническому. Кроме того, появление при царском дворе такой фигуры, как тобольский «старец» Г.Е. Распутин, десакрализация царской власти в годы Первой русской революции и, следовательно, ускорившийся отход церкви от самодержавной политической культуры привели в начале к охлаждению взаимоотношений Николая II и ряда представителей высшей церковной иерархии накануне Первой мировой войны, а затем – и к конфликту, выразившемуся в «деле» Варнавы (Накропина).

Несмотря на исход этого «дела», завершившегося для «распутинцев» победой «благодаря Царскому заступничеству», ряд крупных представителей высшей иерархии Русской православной церкви и далее не оставляли попыток добиться от Николая II защиты от вмешательства Г.Е. Распутина в церковные дела, но безуспешно. Император не предпринимал никаких действий по отношению к сторонникам тобольского «старца».

Как следствие – претензии императора Николая II на свое главенство в Церкви, на полноценную церковную власть, а также неисполнение своих ктиторских обязанностей, когда в этом особенно остро нуждалась Русская православная церковь и ее высшая иерархия, оттолкнули высшее духовенство от монархии в феврале 1917 г.

Таким образом, можно сделать заключение, что изданный императором Николаем II Манифест от 17 октября 1905 г. стал своего рода катализатором десакрализации самодержавной власти, которая вела к дальнейшему изменению восприятия высшей иерархией Русской православной церкви прав российского императора на церковную власть.

© Мишин И.О., 2018

Рукопись поступила: 24 июля 2017 г.

Для цитирования: *Мишин И.О.* Восприятие высшей церковной иерархией самодержавца как главы Русской православной церкви в 1905–1917 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 388–407. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-388-407

SENIOR CHURCHMEN'S PERCEPTION OF THE AUTOCRAT AS THE HEAD OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN 1905–1917

Ivan O. Mishin

National Research University Higher School of Economics
20 Myasnitskaya St., Moscow, 101000, Russia
i.o.mishin@gmail.com

The article considers the peculiarities of the Russian Orthodox episcopate's perception of Emperor Nicholas II of Russia as the head of the Russian Orthodox Church in the early twentieth century. This issue has recently become the subject of heated discussions, inspired, on the one hand, by the 100th anniversary of the Russian Revolution of 1917, and, on the other hand, by the orthodox community and some politicians, manipulating the pro-monarchist and ultraconservative rhetoric. There have been used various sources in order to investigate this problem, such as the diary of Metropolitan Arsenius (Stadnitsky), the memoirs of Protopresbyter of the Military and Naval Clergy Georgy Shavel'sky, the records of other prominent clerics, and some official documents, including the Holy Synod's edicts. In addition, some sources used in the research come from the private archive of Archbishop Nikon (Rozhdestvensky), including his letters, diary records, and public appeals. Based on the analysis of the wide range of sources, it is established that at the beginning of the 20th century the Russian senior churchmen did not question the autocrat's right to secular authority. However, alongside this, in view of the Manifesto of 17 October 1905, the desacralization of the autocracy led to the change of the perception of the autocrat's

right to ecclesiastical authority. Therefore, the discrepancy of views on these rights between the tsar and bishops turned the senior churchmen away from the monarchy in February 1917.

Keywords: autocracy, Nicholas II, senior churchmen, ecclesiastical authority, Russian Orthodox Church

REFERENCES

- Alekseev, I.E. “‘Ya poshel sluzhit dukhu...’. K voprosu o mirovozzrenii episkopa Sukhumskogo Andreia (kniiazia Ukhtomskogo).” [‘I went to serve the spirit...’ To the question of the worldview of Bishop Andrew of Sukhumi (Prince Ukhtomsky)] *Bylye gody*, no. 1 (2010): 27–36 (in Russian).
- Andreeva, L.A. “Sverzhenie monarkhii v 1917 godu: krushenie Trona i Altaria.” [The overthrow of the monarchy in 1917: the collapse of the Throne and the Altar] *Obshchestvennye nauki i sovremennost*, no. 3 (2009): 90–99 (in Russian).
- *Religiia i vlast v Rossii: religioznye i kvazireligioznye doktriny kak sposob legitimizatsii politicheskoi vlasti v Rossii* [Religion and power in Russia: religious and quasi-religious doctrines as a way to legitimize political power in Russia]. Moscow: NITs Ladomir Publ., 2001 (in Russian).
- Andreevskiy, I.E., ed. *Entsiklopedicheskiy slovar Brokgauza i Efrona* [Brockhaus and Efron encyclopedic dictionary]. Vol. 40a. St. Petrburg: F.A. Brokgauz, I.A. Efron Publ., 1904 (in Russian).
- Andrei (Ukhtomskii). “Tsezaropapizm naiznanku.” [Caesaropapism inside out] *Zavolzhskii letopisets*, no. 17 (1916): 494–497 (in Russian).
- Andronik (Nikolskii). *Tvoreniia. Kniga I: Stati i zametki* [Creations. Book I: Articles and notes]. Tver: Bulat Publ., 2004 (in Russian).
- Babkin, M.A. *Sviashchenstvo i Tsarstvo (Rossiia, nachalo XX v. – 1918 g.). Issledovaniia i materialy* [Priesthood and Kingdom (Russia, beginning of 20th century – 1918). Research and materials]. Moscow: Indrik Publ., 2011 (in Russian).
- Belonogova, Yu.I. “Otnosheniia ierarkhov Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i gosudarstvennoi vlasti v nachale XX v.” [Relations between the hierarchs of the Russian Orthodox Church and state power in the early 20th century] In *Ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Materialy*. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii bogoslovskii institut, (2002): 138–146 (in Russian).
- “Otnosheniia imperatora Nikolaia II i ierarkhov Russkoi pravoslavnoi tserkvi (po dnevniku mitropolita Arseniia Stadnitskogo).” [Relations between emperor Nicholas II and the hierarchs of the Russian Orthodox Church (according to the diary of Metropolitan Arsenius (Stadnitsky)] In *Priglasenie k istorii: Sbornik statey*. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii bogoslovskii institute Publ., 2003: 196–208 (in Russian).

- Bokareva, L.S. *Projects of reformation of Orthodox parish and material support of clergy in Russia in 1913–1917*. Ph.D. diss., Saint Peterburg University, 2015 (in Russian).
- Firsov, S.L. *Russkaia Tserkov nakanune peremen (konets 1890-kh – 1918 gg.)* [Russian Church on the eve of change (late 1890s – 1918)]. Moscow: Kulturnyi tsentr “Dukhovnaia biblioteka” Publ., 2002 (in Russian).
- Friz, G.L. “Tserkov, religiia i politicheskaiia kultura na zakate staroi Rossii.” [Church, religion and political culture at the sunset of old Russia] *USSR history*, no. 2 (1991): 107–115 (in Russian).
- Gaida, F.A. “Sviashchenstvo i tsarstvo v zhanre fentezi.” *Review of Priesthood and Kingdom (Russia, beginning of XX century – 1918). Research and materials*, by Babkin M.A. *St. Tikhon’s University Review. History. Russian Church History*, no 54 (2013): 131–143 (in Russian).
- Kochanova, E.A., ed. *Dnevnik A.A. Kireeva. 1905–1910* [Diary of A. A. Kireev 1905–1910]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010 (in Russian).
- Krasnov-Levitin, A.E., and Shavrov, V.M. *Ocherki po istorii russkoi tserkovnoi smuty: (20-e – 30-e gg. XX v.): v 3 t.* [Essays on the history of Russian Church troubles: (20-ies – 30-ies of 20th century: in 3 vol.]. Moscow: Krutitskoe patriarshee podvorie Publ., 1996 (in Russian).
- Lobanova, I.V. *Vosstanovlenie patriarshestva v vospriiatii Pravoslavnoi Ierarkhii Rossii na rubezhe 19th – 20th century*. Ph.D. diss., Institute of Russian history of the Russian Academy of Sciences, 2006 (in Russian).
- “Poslednii vremenshchik poslednego tsaria. (Materialy Chrezvychainoi sledstvennoi komisii Vremennogo Pravitelstva o Rasputine i razlozhenii samodержaviiia).” [Temporary worker latest latest king. (Materials of the Emergency Commission of inquiry of the Provisional Government on Rasputin and the decomposition of autocracy)] *Voprosy istorii*, no. 2 (1965): 103–114. (in Russian).
- Rimskii, S.V. *Rossiiskaia tserkov v epokhu velikikh reform: tserkovnye reformy v Rossii 1860 – 1870-kh gg.* [Russian Church in the era of great reforms: Church reforms in Russia in the 1860s – 1870s]. Moscow: Obshchestvo lyubitelei tserkovnoi istorii Publ., 1999 (in Russian).
- Shavelski, G.I. *Vospominaniya poslednego protopresvitera Russkoi armii i flota* [Memories of the last Protopresbyter of the Russian army and Navy]. Vol. 1, 2. New-York: Izdatelstvo im. Chekhova Publ., 1954 (in Russian).
- Smolich, I.K. *Istoriia Russkoi Tserkvi: 1700–1917: v 2 ch.* [History of the Russian Church: 1700–1917: in 2 parts]. Moscow: Valaamskii monastyr Publ., 1997 (in Russian).
- Solovev, I., ed. *Zhurnaly i protokoly zasedanii vysochaishe uchrezhdennogo Predsobornogo Pristutstviia (1906 g.)* [Journals and minutes of meetings of the highest established pre-Council Presence (1906)]. Vol. 2. Moscow: Obshchestvo lyubitelei tserkovnoi istorii: Izdatelstvo Novospasskogo monastyria Publ., 2014 (in Russian).
- Stepanov, A.D, Ivanov, A.A., and Platonov, O.A., eds. *Chernaia sotnia. Istoricheskaiia entsiklopediia 1900 – 1917* [Black hundred. Historical encyclopedia 1900–1917]. Moscow: Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2008 (in Russian).
- Tserkovnye Vedomosti*, no. 44 (1905): 489–502 (in Russian).

- Tsy-pin, V.A., and Innokentii (Pavlov). “Antonin.” *Pravoslavnaia entsiklopediya*, 682–684. Vol. 2. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr ‘Pravoslavnaia entsiklopediia’ Publ., 2001 (in Russian).
- Uortman, R. *Stsenarii vlasti: Mify i tseremonii russkoi monarkhii: v 2 t.* [Scenarios of power: Myth and ceremony in Russian monarchy: in 2 vol.]. Moscow: OGI Publ., 2004 (in Russian).
- Zhevakhov, N.D. *Vospominaniya tovarishcha ober-prokurora Sv. Sinoda kniazya N.D. Zhevakhova* [Memories of comrade Procurator of St. Synod of Prince N. D. Zhevakhov]. Vol. 2. Moscow: Rodnik Publ., 1993 (in Russian).
- Zygmont, A.I. “O fenomene ‘tsarebozhii’ v sovremennoj religioznoi kul’ture Rossii.” [The phenomenon of “carebare” in the contemporary religious culture of Russia] *RSUH/RGGU Bulletin*, no. 11 (2012): 138–145 (in Russian).

Archives

- Otdel rukopisey Rossiyskoy gosudarstvennoy biblioteki (ORRGB) [Department of manuscripts of the Russian state library], f. 765, k. 3, 5, 6.
- Gosudarstvenny arhiv Rossiyskoy Federacii (GARF) [State archive of the Russian Federation], f. 550, op. 1, d. 220, 514, 519.
- Rossiyskiy gosudarstvenny istoricheskiy arhiv (RGIA) [The Russian state historical archive] f. 796, op. 209.

Submitted: 24 July 2017

For citation: Mishin, Ivan O. “Senior churchmen’s perception of the autocrat as the head of the Russian Orthodox Church in 1905–1917.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 388–407. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-388-407



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-408-439

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И ОСОБЕННОСТИ СЛУЖЕНИЯ ПРЕОСВЯЩЕННОГО ЕПИСКОПА ЯКУТСКОГО И ВИЛЮЙСКОГО ИАКОВА (ДОМСКОГО)

«В память вечную будет праведник...»

(Пс. 111: 6)

Г.В. Аксенова^а, Е.В. Сокольников (иеромонах Роман)^б

^а Институт истории и политики

Московского педагогического государственного университета

115571, Москва, Россия, проспект Вернадского, 88

e-mail: galax23@yandex.ru

^б Приход в честь преподобного Сергия Радонежского

Русской Православной Церкви (Московский Патриархат) на острове Бали

Индонезия, г. Нуса Дуа, р-он Таман Мумбул, поселок Путра Бали Хилл, D1

e-mail: skevl@mail.ru

В статье на примере жизни и деятельности представителя Синодального периода истории Русской Православной Церкви, миссионера и проповедника епископа Иакова (Иеронима Домского) (1823–1889) раскрываются особенности церковного служения в дальних регионах Российской империи во второй половине XIX в. Преосвященный Иаков (Домский), второй епископ Якутской и Ленской кафедр, первый архиерей, скончавшийся и похороненный в Якутске, явился продолжателем новых миссионерских традиций, сформировавшихся в XVIII – первой половине XIX вв. и направленных на христианское просвещение. Его участие в процессе совершенствования духовных школ, улучшения условий учебы, разработки новых образовательных программ способствовало решению одной из задач – подготовке высокообразованных служителей Церкви. Эти выпускники смогли впоследствии достойно служить отечеству в Сибири, на Дальнем Востоке, в Русской миссии в Китае и Японии, на территории Алеутской и Аляскинской епархий. Открытие сельских приходских и церковно-приходских школ, создание женских епархиальных училищ, публичных библиотек, переводческая деятельность, выпуск епархиальных газет – все это факты из жизни и монашеского служения владыки Иакова. Как епископ одной из самых дальних инородческих епархий он сделал много для утверждения православия и под-

нятия авторитета православного священства. В статье раскрыта роль епископа Иакова (Домского) в организации духовного образования и региональной церковной печати. На основе краткого анализа основных богословских трудов, среди которых «Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление», показано значение наследия архиерея в развитии церковной исторической науки. На примере деятельности епископа Иакова (Домского) раскрыта роль русских духовных миссионеров-подвижников в организации библиотечного дела, образования и духовного просвещения коренных народов Сибири и Дальнего Востока во второй половине XIX в.

Ключевые слова: епископ Иаков (Домский), история Русской Православной Церкви, миссионерство, епархиальные ведомости

Введение

Синодальный период истории Русской Православной Церкви (далее – РПЦ), ведущий свой временной отсчет от петровских, «противных православной традиции»¹, преобразований, начатых в 1718 г. учреждением Духовной Коллегии и открытием в 1721 г. Святейшего Правительствующего Синода, ознаменовался активизацией миссионерской деятельности, «возделыванием новых нив» на территории от Урала до берегов Тихого океана. Именно это направление деятельности на протяжении двух столетий способствовало «постепенному восстановлению канонической деятельности и определению новых путей в повседневной жизни»². В течение XVIII в. православные миссионеры, проповедуя веру христианскую, просвещая и крестя язычников, укрепляя в вере новокрещенных, открывая для них школы, переводя тексты богослужебных книг на языки народов Сибири, «вводя практику православного богослужения на иностранных языках»³, основывая монастыри и строя храмы, прошли почти всю сибирскую землю, возобновили миссионерскую деятельность на Камчатке, снарядили первую Православную миссию в Пекин. Особое внимание было уделено воспитанию в Сибири образованного духовенства из представителей коренных народов.

Среди имен тех, кто просвещал народы Сибири, Дальнего Востока, Камчатки и Китая в XVIII в., были «проповедниками веры во языцех мон-

¹ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М., 2009.

² Русская Православная Церковь 988–1988. Вып. 1. Очерки истории I–XIX вв. М., 1988. С. 77–78.

³ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви... С. 336.

гольских», митрополит Сибирский и Тобольский Филофей (Лещинский) (1650–1727), епископ Иркутский Иннокентий (Кульчицкий) (1680–1731), епископ Иркутский и Нерчинский Иннокентий (Нерунович) (1690-е – 1741), епископ Иркутский и Нерчинский Софроний (Кристалевский) (1703–1771). Святителю Софронию принадлежат замечательные слова напутствия отбывающим на новые земли к некрещеным народам, ставшие основой проповеднической деятельности РПЦ на огромных просторах Сибири, Дальнего Востока, а позднее – и на Аляске. Он призывал «делами проповеди и светильником любви согреть мир человеческий, ибо только от любви любовь воспламеняется и собою всякую ревность по Бозе приводит»⁴.

Просветительская деятельность РПЦ в XIX в. связана с именами таких ее крупнейших подвижников, как архимандрит Макарий (Глухарев) (1792–1847) – переводчик Священных и богослужебных книг на языки алтайских народов и создатель Алтайской миссии; митрополит Московский и Коломенский Макарий (Невский) (1835–1926) – создатель алтайской письменности; архиепископ Иркутский и Нерчинский Михаил (Бурундуков) (1770–1830) – основатель Забайкальской миссии; архиепископ Иркутский и Нерчинский Нил (Исакович) (1799–1853) – переводчик текстов Священного Писания на бурятский язык; архиепископ Иркутский и Нерчинский Парфений (Попов) (1811–1873) – создатель Иркутского Комитета Миссионерского общества и основоположник церковно-издательской деятельности в Забайкалье.

Наиболее известно имя митрополита Московского и Коломенского Иннокентия (Вениаминова) (1797–1879), «апостола народов Сибири и Америки», создателя алеутской письменности, переводчика богослужебных книг на якутский язык, проповедника среди народов Уссурийского края, сподвижника и единомышленника генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева-Амурского⁵. Значимое наследие оставил архиепископ Японский Николай (Касаткин) (1836–1912), основавший Японскую Православную Церковь и продолживший «практику переводов» текстов Священного Писания и богослужебных книг.

В Синодальный двухсотлетний период РПЦ смогла обрести «такое количество черт положительного характера», которые позволили ученым

⁴ Русская Православная Церковь 988–1988... С. 79.

⁵ Святитель Иннокентий (Вениаминов) в судьбах Якутии: Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 145-летию учреждения Якутской епархии. Якутск, 23 марта 2015 г. / Под общей ред. епископа Якутского и Ленского Романа. Якутск, 2015.

его оценить как «период восхождения на значительно большую высоту почти по всем сторонам ее жизни»⁶.

Русские иерархи XIX в. много потрудились на ниве развития гуманитарных наук и гуманитарного знания. Митрополит Киевский и Галицкий Евгений (Болховитинов) (1767–1837), археограф, библиограф и церковный историк, стал одним из основоположников краеведения и автором «Словаря русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России»⁷. Епископ Чигиринский Порфирий (Успенский) (1804–1885), организатор Русской духовной миссии в Иерусалиме, был известен как востоковед, византолог и археолог⁸. Архиепископу Тверскому и Кашинскому Савве (Тихомирову) (1819–1896), ректору Московской духовной академии, доктору церковной истории, известность в церковно-археологической науке принес труд, посвященный уникальным собраниям Московской патриаршей ризницы и библиотеки и исследования по славяно-русской и греческой палеографии⁹. С именем архимандрита Антонина (Капустина) (1817–1894), магистра богословия и начальника Русской духовной миссии, связано начало российской библейской археологии.

Особое внимание во второй половине XVIII – XIX вв. РПЦ уделяла образованию: прошло преобразование Духовных академий, по всей территории Российской империи открывались семинарии, духовные училища и школы, утверждены уставы и учебные программы. Для координации миссионерско-просветительской деятельности в 1865 г. учредили Православное Миссионерское общество с открытием епархиальных комитетов на местах и открыли Просветительские братства¹⁰. В итоге к концу XIX в. практически в каждой епархии были семинарии, число духовных училищ составляло несколько сотен (в среднем – по 10 на епархию)¹¹.

⁶ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви... С. 339.

⁷ Русские писатели-богословы. Историки Церкви. Исследователи и толкователи Священного Писания. Библиографический указатель / Сост. А.С. Чистякова, О.В. Курочкина, Н.С. Степанова. М., 2001. С. 41–53.

⁸ Русские писатели-богословы... С. 119–129.

⁹ *Савва (Тихомиров)*, архиеп. Указатель для обозрения Московской патриаршей (ныне синодальной) ризницы и библиотеки. М., 1855; *Он же*. Палеографические снимки с греческих и славянских рукописей Московской синодальной библиотеки VI–XVII века. СПб., 1863.

¹⁰ *Цытин В.А.*, протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М., 2007. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vladislav_Tsyтин/istorija-russkoj-tserkvi-sinodalnyj-period/3.

¹¹ Русская Православная Церковь 988–1988... С. 84.

Представитель церковной исторической науки А.В. Карташев в своем обобщающем труде «Очерки по истории Русской Церкви» привел статистические данные, характеризующие итоги церковного строительства ко времени царствования Николая II. Они таковы: «по последней переписи 1915 г., [Русская Церковь] числила в себе... 115 миллионов православных. В патриаршем периоде Россия имела 20 епархий с двадцатью епископами. Кончила свой императорский период Русская Церковь при 64 епархиях и приблизительно 40 викариатствах, возглавляемая более чем 100 епископами. Числилось в ней свыше 50 тысяч церквей, 100 000 духовенства, до 1 000 монастырей с 50 000 монашествующих. Она обладала 4-мя Духовными Академиями, 55 Семинариями, со 100 Духовными Училищами, 100 Епархиальными училищами, с 75 000 ежегодно учащихся»¹².

С середины XVIII в. оживилась издательская деятельность РПЦ, которая не ограничилась печатанием Библии и святоотеческой литературы. Начали выходить достаточно большими тиражами учебная и детская литература, катехизисы, исторические труды, проповеди, полемические сочинения, агиография и патрология, многочисленные епархиальные газеты и журналы, преследовавшие цель «укоренения образования», прежде всего среди русского духовенства. Преобразования, проведенные в Московской духовной академии по инициативе митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) (1782–1867), способствовали появлению целой плеяды выдающихся русских богословов и церковных ученых.

Видный представитель церковной исторической науки А.В. Карташев, оценив Синодальный период как «положительный, прогрессивный», отметил, что это было время «восходящей линии биологической эволюции единого организма России в ее государственной и церковной стороне». Он указал на высокие «духовные, созидательные» достижения РПЦ. Количественный и качественный рост православных к концу имперского периода стали, по мнению ученого, «результатом активного систематического внутреннего и внешнего миссионерства Русской Церкви»¹³.

Огромную роль в количественном и качественном развитии жизни второй половины XIX в. сыграл епископ Якутский и Вилюйский Иаков (Домский). Его труды не были проанализированы и по достоинству оценены в отечественной историографии. В церковной и светской исторической науке сложилась особая традиция исследования истории миссионерского служения: главный акцент ставился на анализе наследия святителя Инно-

¹² *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви... С. 202.

¹³ Там же.

кентия, митрополита Московского и Коломенского, стараниями и трудами которого формировались сибирские и дальневосточные епархии, началось богослужение на языках коренных народов этих регионов. Епископ Иаков (Домский) продолжил дело великого миссионера, стал его преемником. Просветительская деятельность архиерея получила высокую оценку у современников и потомков. Его почитали при жизни. Это почитание усилилось после его кончины, о чем свидетельствуют материалы, публиковавшиеся на протяжении нескольких десятилетий в «Якутских епархиальных ведомостях».

История служения епископа Иакова (Домского) нашла краткое отражение в исследованиях обобщающего характера, посвященных истории Якутской и Вилюйской епархий. Прежде всего необходимо указать на труды И.И. Юргановой, в которых представлен добротный историографический обзор миссионерской деятельности РПЦ на территории Восточной Сибири, проанализированы процессы распространения государственного православия на территории Якутии в дореволюционный период¹⁴.

Источниками для настоящей статьи стали ученые труды архиепископа Иакова (Домского), его проповеди, заметки, записи, указы. Основные богословские труды и работы по истории Церкви, написанные архиереем, увидели свет как отдельные книги¹⁵ или были опубликованы на страницах «Якутских епархиальных ведомостей»¹⁶. В этой же газете размещены его указы, проповеди, слова и поучения¹⁷. После кончины епископа комплекс

¹⁴ Юрганова И.И. Православный приход в Якутии (XVII – начало XX в.) // Российская история. 2014. № 3. С. 97–111; Юрганова И.И., Дмитриева И.А. Божьи люди. История православия в Якутии. Часть II. 1852–1917 годы. Якутск, 2015; Yurganova I.I. The spiritual proceedings of the Yakutsk diocese in the second half of XIX – early XX centuries, as a factor of inter-civilization interaction // Былые годы. Российский исторический журнал. 2016. № 39 (1). С. 146–154 и др.

¹⁵ Иаков (Домский Иероним Петрович), архим. Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление. СПб., 1871; Он же. Исторический очерк русского проповедничества. СПб., 1878. Т. 1. XII; Он же. Пастырь в отношении к себе и пастве. СПб., 1880.

¹⁶ Иаков (Домский), еп. Празднование дня Кирилла и Мефодия Якутским миссионерским Обществом // Якутские епархиальные ведомости. 1887. № 5; Там же. 1887. № 6; Иаков (Домский), еп. Путешествие по Лене // Якутские епархиальные ведомости. 1887–1889. № 12–17; Там же. 1888. № 1–22; Там же. 1889. № 1–5, 7–12.

¹⁷ Иаков (Домский), еп. Слово в день коронации «О правде и мире» (Пс. 71 и 100) // Якутские епархиальные ведомости. 1888. № 12–14; Он же. Общепользное нравоучение по поводу 900-летия крещения Русского народа. Житейские идеалы в столкновении с заповедью о тесном пути и кресте // Якутские епархиальные ведомости. 1888. № 20, 23, 24; 1889. № 1–4, 6, 9–15.

воспоминаний и прощальных слов также сочли необходимым поместить на страницах «Якутских епархиальных ведомостей»¹⁸.

Основной комплекс письменных источников, раскрывающих особенности формирования Якутской епархии и содержащих информацию о служении епископа Иакова (Домского) на Якутской земле, отложился в документах духовного ведомства дореволюционной Якутии в Национальном архиве Республики Саха (Якутия).

Цель статьи – показать жизненный путь и особенности служения преосвященного епископа Иакова (Домского) и на этом фоне раскрыть смыслозначимость трудов архиерея как организатора церковного образования, региональной церковной печати, создателя музеев и библиотек.

Начало церковного служения

Епископ Иаков (Иероним Петрович Домский) был одним из «живых и деятельных»¹⁹ представителей Русской Православной Церкви последней трети XIX в. Исследователь, просветитель, миссионер, преподаватель и наставник, известный своим даром проповедничества, он стал одним из организаторов духовного и церковного образования в российской глубинке и дальневосточных регионах. «Мудрый архипастырь, отец и благодетель сирот и бедных, добрый начальник и вертоград Слова Божия. Град, стоящий на верху горы!» (Матф. 5, 14)²⁰.

Начав путь своего церковного служения с учебы в Каменец-Подольской семинарии и Санкт-Петербургской духовной академии, он завершил его в сане епископа одной из самых больших и удаленных от центра российских епархий – Якутской и Вилюйской.

Будущий епископ, «истый учитель веры и добрый наставник дел»²¹, ревностный проповедник Слова Божия среди народов Дальнего Востока и

¹⁸ *Верещагин Н.*, священник. Воспоминания о в Бозе почившем преосвященном епископе Иакове как ректоре Благовещенской духовной семинарии // Якутские епархиальные ведомости. 16 сентября 1889. № 18; Там же. 1 октября 1889. № 19; Там же. 1 декабря 1889. № 23; Там же. 16 декабря 1889. № 24; Краткие биографические сведения о покойном архипастыре [Иакове (Домском)] // Якутские епархиальные ведомости. 16 августа. 1889. № 16. С. 253–255; *Протопопов Д.*, священник. Речь по поводу кончины преосвященного епископа Иакова // Якутские епархиальные ведомости. 1 августа 1889. № 15; Там же. 16 августа 1889. № 16; *Явловский П.П.* Речь по поводу кончины преосвященного епископа Иакова // Якутские епархиальные ведомости. 1 августа 1889. № 15.

¹⁹ *Верещагин Н.*, священник. Воспоминания о в Бозе почившем преосвященном епископе Иакове... С. 274.

²⁰ *Протопопов Д.*, священник. Речь по поводу кончины... С. 250.

²¹ Там же. С. 245.

Северо-Восточной Сибири, родился 6/28 июля 1823 г. в семье священника Петра, «поименованного по местности Домским»²². Его отец был настоятелем небольшого храма во имя Иоанна Богослова в с. Семенки Брацлавского уезда Подольской губернии²³.



**Епископ Якутский и Вилюйский Иаков (Домский). 1880-е гг.
Bishop Iakov (Domskey) of Yakutsk and Vilyuisk. 1880s**

Данные о рождении и крещении Иеронима впервые удалось выявить в конце XIX в. священнику Евфимию Сецинскому при изучении истории Подольской епархии и истории храма с. Семенки. В поисках сведений о священнослужителях храма он обратился к разнообразным письменным историческим источникам, содержащим информацию о приходах и их прихожанах. В итоге он установил следующее: «При церкви [села Семенки] состояли священнослужителями следующие лица: Прокопка Квасневский с 1796 г. по 1820 г., Петр Домский с 1820 по 1829 г. У сего священника, как показывает метрическая книга за 1823 г., был восприемником при крещении его сына Иеронима блаженной памяти Государь Император

²² Краткие биографические сведения о покойном архипастыре... С. 253.

²³ История села Семенки Подольской губернии. URL: <http://beket.com.ua/vinnickaja/semenki/>.

Александр I при следующих обстоятельствах. Когда у священника Петра Домского родился сын, он просил Государя, производившего в то время смотр войскам, стоявшим лагерями между селами Семенками, Щуровцами и Крапивной, осчастливить его быть восприемником его новорожденного сына Иеронима. Государю Императору благоугодно было удовлетворить просьбу священника; он приказал своему адъютанту присутствовать при крещении, но в метрической книге записать его»²⁴.

Отец Иеронима, сельский священник Петр Домский получил, по всей видимости, хорошее образование, поэтому все его дети находились на начальном домашнем обучении. Только в возрасте девяти лет Иероним уехал учиться в Приворотское духовное училище Каменец-Подольской епархии. Затем поступил в Каменец-Подольскую духовную семинарию²⁵. Но вскоре учеба Иеронима в семинарии прервалась из-за произошедшего в семье несчастья: в 1840 г. скончался отец будущего иерарха, а тремя годами ранее (в 1837 г.) умерла его мама. На плечи 17-летнего юноши легла забота о младших сестрах, старшей из которых едва исполнилось 10 лет, а младшей – три года, и семилетнем брате (помимо Иеронима в семье были три младшие сестры – Анна, Матрена и Евфросиния – и брат Игнатий). Казалось, что домашние тяготы уже никогда не позволят продолжить обучение и его ждет судьба обычного сельского священника. К счастью, в эти тяжелые времена его поддержал архиепископ Подольский и Брацлавский Кирилл (Богословский-Платонов) – воспитанник митрополита Московского Платона (Левшина) и друг митрополита Московского Филарета (Дроздова)²⁶. Впоследствии Иаков (Домский), вспоминая, писал, что архиепископ Кирилл был известен «как милостивый пастырь, отечески нежный к сиротам, чуткий к бедным, снисходительный к немощам и заблуждениям своих чад, христиански терпеливый и справедливый, близкий и доступный в общении для всех»²⁷.

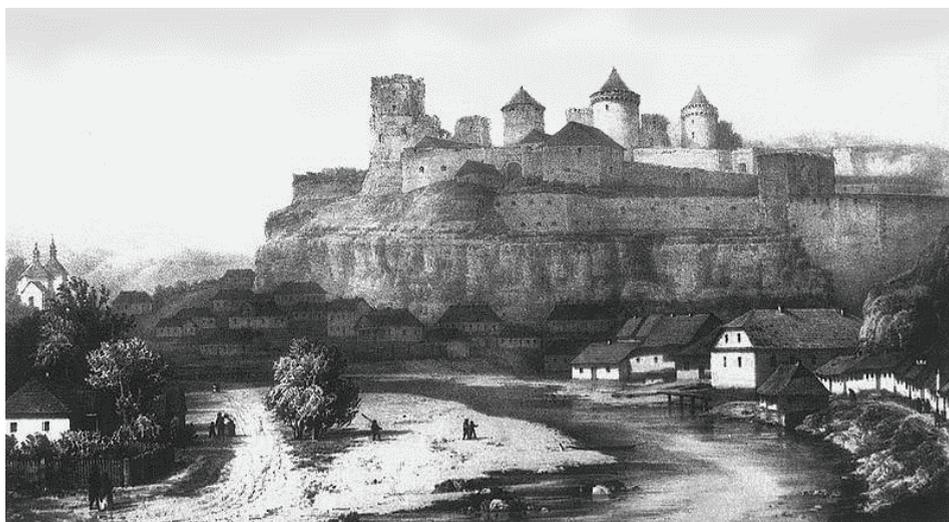
²⁴ Приходы и церкви Подольской епархии / Под ред. Ев.И. Сецинского // Труды Подольского епархиального историко-статистического комитета. Каменец-Подольский, 1901. Вып. 9.

²⁵ Краткие биографические сведения о покойном архипастыре... С. 254.

²⁶ Юбилейный сборник исторических материалов у Троицы в Академии 1814–1914 г. М., 1914. С. 207, 526, 556, 616; Списки архиереев иерархии Всероссийской и архиерейских кафедр со времени учреждения Святейшего Правительствующего Синода (1721–1895 гг.). СПб., 1896. [4], II. С. 32, № 250; *Д[урново] Н.* Девятисотлетие русской иерархии 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 15, 56, 67.

²⁷ Кирилл (Константин Лукьянович Богословский-Платонов) // Русский биографический словарь. Т. 8. СПб., 1897. С. 657–658.

Преосвященный Кирилл поддержал молодого семинариста советом и деньгами, пристроил его осиротевших брата и сестер и дал возможность Иерониму продолжить обучение в семинарии. В начале 1841 г. он взял юношу в поездку в Санкт-Петербург в составе архиерейского хора и способствовал его поступлению в Санкт-Петербургскую духовную семинарию. Обучение в семинарии завершилось с отличием. В 1849 г. по окончании Санкт-Петербургской духовной академии И.П. Домский получил степень кандидата богословия.



Вид города Каменец-Подольский. 1860-е гг. Рисунок Н. Орды
View of the town of Kamenez-Podolsky. 1860s. Picture of N. Orda

Начался его долгий многотрудный путь церковного служения – путь миссионера, воспитателя, педагога, проповедника. Об этом долгом сорокалетнем пути по стезе просветительства (а также о годах, предшествовавших ему) Иаков (Домский), будучи уже епископом Якутским и Вилнойским, рассказывал так: «9 лет провел дома (у отца), в сентябре 1832 г. поступил в училище, 17 лет провел в школе, 12 лет – учителем светским, до поступления в монашество; 10 лет (в монашестве уже) инспектором духовной семинарии и 7 или 12 лет (в точности неизвестно) ректором семинарии; 6 августа 1877 г. получил орден святого Владимира 4 степени за отличие»²⁸.

Жизнь и пастырское служение архиепископа Кирилла стали примером для подражания в наставнической, преподавательской и пастырской

²⁸ Краткие биографические сведения о покойном архипастыре... С. 254–255.

деятельности молодого выпускника академии Иеронима, поскольку преосвященный Кирилл как архипастырь был замечательным проповедником, «привлекавшим своими проповедями на богослужения в храмах Каменца-Подольского массы слушателей, в числе которых бывали католики, представители польского общества и евреи»²⁹. Он был также известен и как усердный миссионер, радатель о распространении православия в среде иноверческого населения, как основатель школ для иноверцев (например, для вотяков в Пермской губернии) и как организатор переводов Евангелия на языки народов Урала и Сибири.

Архиепископ Кирилл, устраняя возникавшие нестроения в епархиальной жизни, заботился об улучшении православного богослужения, строительстве церквей, благоустройстве бедных монастырей и духовных учебных заведений, стремился улучшить материальное положение духовенства и низших клириков. О нем сохранились даже особые поговорки: «Кирилл всех мирил», «Кирилл милости творил»³⁰. Именно этому примеру своего наставника и благодетеля будет всю жизнь следовать отец Иаков.

Огромную роль в становлении будущего иерарха РПЦ сыграли и другие его учителя: ректор Иркутской духовной семинарии иеромонах Петр (Екатеринославский), беседовавший с молодым преподавателем о монашестве, старчестве и аскетизме³¹; архиепископ Томский Парфений (Петр Тихонович Попов, будущий архиепископ Иркутский и Нерчинский), ректор Томской духовной семинарии архимандрит Вениамин (Василий Антонович Благодеров, будущий архиепископ Иркутский и Нерчинский); епископ Пермский и Верхотурский Вассиан (Василий Иванович Чудновский), видевший в Иакове своего преемника.

«Учебная служба» будущего епископа Якутского и Вилюйского, организатора духовного образования на окраинных российских землях, началась с его назначения в ноябре 1849 г. в Сибирь в Иркутскую духовную семинарию³². По прибытии на место его определили «на должность преподавателя по риторике, пиитике и учению о богослужебных книгах в младшем отделении, по чтению греческих отцов и латинских писателей в старшем

²⁹ Кирилл (Константин Лукьянович Богословский-Платонов)... С. 658.

³⁰ Кирилл (Богословский-Платонов). URL: <http://interpretive.ru/dictionary/1019303/word/kirill-bogoslovskii-platonov>.

³¹ *Зосима (Давыдов)*, еп. Иаков (Домский Иероним Петрович) // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 20. М., 2009. С. 508.

³² *Протопопов Д.*, свящ. Речь по поводу кончины... С. 244.

отделении»³³. Вскоре к учительским должностям добавились должности секретаря правления и помощника инспектора Иркутской семинарии. Через девять лет его перевели в Томскую семинарию, где он получил назначение на должность эконома и преподавателя целого ряда предметов, в числе которых были всеобщая гражданская и русская история и словесность.

Всесторонняя образованность, эрудиция, глубокие знания, выработанное умение ясно выражать свои мысли позволяли Иерониму (пострижен в монашество с именем Иакова в 1860 г.) как преподавателю блестяще читать свои лекции. «Истый учитель веры и добрый наставник дел», он «по силам сеял слово истины и правды»³⁴, – так вспоминали своего педагога его ученики.

В середине XIX в. во всех российских епархиях на основе особого определения Синода (от 19 мая – 6 октября 1850 г.) создавались Комитеты по составлению церковно-исторических и статистических описаний. Они были призваны собирать материалы, «относящиеся до описания состояния церквей епархий и их духовенства»: «О церквах и священно- и церковнослужителях», «О приходе церквей и состоянии прихожан», «О неправославно-верующих христианах»³⁵. Собираемые и систематизируемые членами и сотрудниками Комитетов материалы включали в себя историю распространения христианства на территории епархии, сведения об иерархах, монастырях, историко-статистические описания приходов. Во многих из них указывались реалии, выходящие за пределы церковной истории (например, информация о медико-санитарном состоянии местности, народных обычаях, количестве водяных мельниц, пожаров, еврейских синагог и молелен, списки представителей флоры, фауны), различные аспекты гражданской истории XVII – первой половины XIX в.³⁶

Такой статистический Комитет создали и в Томской епархии. Иероним, назначенный решением правления Томской духовной семинарии членом этого Комитета, получил возможность продолжить начатую в Санкт-Петербурге научно-исследовательскую деятельность, связанную с изучением истории миссионерства и проповедничества на территории

³³ *Зосима (Давыдов)*, еп. Иаков (Домский Иероним Петрович)... С. 509.

³⁴ *Протопопов Д.*, свящ. Речь по поводу кончины... С. 245.

³⁵ *Раздорский А.И.* Программа по составлению историко-статистического описания церквей и монастырей Курской епархии в 1830-е гг. // *Болховітіновський щорічник* 2009. Київ, 2010. С. 114–119.

³⁶ *Раздорский А.И.* Историко-статистические описания епархий Русской православной церкви (1848–1916): Сводный каталог и указатель содержания. СПб., 2007.

России с момента принятия христианства и до второй половины XIX в., включив в исследуемое им пространство и Сибирский регион.

Опыт церковно-исторической и статистической работы в Комитете пригодится впоследствии епископу Иакову (Домскому) во время его, к сожалению, недолгого (с 1884 по 1889 гг.) служения в Якутии, уже при первом знакомстве с подопечной территорией и в миссионерско-просветительской деятельности среди коренного населения огромного российского региона.

Преподавание в Томской семинарии было недолгим. После пострижения в 1860 г. в монашество с наречением имени в честь апостола Иакова и последовавшего рукоположения во диакона, а затем во пресвитера, его направили вновь на службу в Иркутскую семинарию, где он, занимаясь инспектированием учебной работы, сам с удовольствием преподавал Священное Писание и другие богословские дисциплины. Вспоминая о годах его наставничества и учительства, его ученики отмечали, что он «большую часть поучал и обращался со словом вразумления к падшим, имел ревность говорить, обнимать предметы и легко выражать свои мысли живым словом»³⁷.

В 1860-е гг. началось сотрудничество отца Иакова с периодическими изданиями РПЦ: его назначили цензором «Иркутских епархиальных ведомостей». Опыт цензорской работы в церковной периодике, а также работы цензором проповедей, произносимых духовенством г. Иркутска, пригодятся владыке Иакову (Домскому) в годы его архипастырского служения в Якутии. Но до отъезда в Якутию, на место своего последнего служения, еще были 20 лет, 10 из которых он отдаст ректорству в новооткрытой Благовещенской семинарии (1870–1879 гг.), затем четыре года будет возглавлять Пермскую семинарию (1879–1883 гг.).

Ректорское служение в Благовещенской и Пермской семинариях

В 1870 г. по инициативе епископа Вениамина (Благонравова) в Благовещенске открыли Духовную семинарию. Как свидетельствовал выпускник этой семинарии священник Николай Верещагин, «открытие семинарии в Приамурском крае, безлюдном, неустроенном и удаленном от центров просвещения, составляет видную эпоху в истории края, как по важности самого события, так и по характеру тех обстоятельств и неблагоприятных

³⁷ Протопопов Д., свящ. Речь по поводу кончины... С. 240.

условий, при которых оно совершилось»³⁸. Мало было открыть учебное заведение, в котором должны были готовить священников и преподавателей для церковно-приходских школ, необходимо было наполнить его жизнью, решив множество непростых проблем. «Во вновь открытой семинарии не было ни ректора, как ближайшего руководителя, ни преподавателей с академическим образованием, ни библиотеки, соответствующей потребностям семинарии, ни сносного помещения. Существовавшее до открытия семинарии четырехклассное училище, с которым она должна была соединиться, помещалось в ветхом деревянном здании, которое требовало ежегодных значительных ремонтов»³⁹. В крайне плачевном состоянии находились учебная и воспитательная работа.

С прибытием в 1870 г. архимандрита Иакова (Домского) в Благовещенск решился первый серьезный вопрос: в управление семинарией вступил «первый архимандрит на Амуре с высшим образованием». С момента своего приезда он стал «предметом глубокого интереса городского общества, а особенно воспитанников»⁴⁰.

Первый год ректорства отца Иакова (Домского) и работы семинарии Верещагин характеризовал в своих воспоминаниях как «тяжелую годину»⁴¹. Но никакие существовавшие объективные сложности не испугали «живого и деятельного» пастыря, прибывшего для решения вопросов организации духовного образования в Приамурье. Он «первым принял самое горячее, самое деятельное участие в устройении семинарии в отношении учебно-воспитательном и хозяйственном»⁴². Приступив к исполнению обязанностей, он не отказался от любимого дела – учительства и наставничества, «прикладывая все свои старания для воспитания юношества по духу христианских заповедей»⁴³. В семинарии он преподавал теорию и историю литературы и Священное Писание в классах словесности, философии и богословия⁴⁴.

Верещагин дал яркую, эмоциональную характеристику педагогическим талантам архимандрита Иакова (Домского), написав: «Богатство душевных дарований, обширная начитанность, всестороннее образование и редкие педагогические приемы были неотъемлемым достоянием о[тца]

³⁸ *Верещагин Н.*, свящ. Воспоминания о в Бозе почившем... № 18. С. 275.

³⁹ *Верещагин Н.*, свящ. Воспоминания о в Бозе почившем... № 18. С. 276–277.

⁴⁰ Там же. С. 278.

⁴¹ Там же. С. 276.

⁴² Там же.

⁴³ *Явловский П.П.* Речь по поводу кончины... С. 248.

⁴⁴ *Верещагин Н.*, свящ. Воспоминания о в Бозе почившем... № 18. С. 281.

ректора, как талантливого учителя, опытного педагога. И что это были за лекции, имевшие для нас непостижимо чарующую прелесть и заманчивость?!.. Красота речи, неудержимо лившейся, подобно стремлению потока, склад ее, простота в изложении и обилие разнообразных сведений возбуждали в слушателях глубочайший интерес и внимание к мудрому преподавателю, перед которым благоговели»⁴⁵.

Часто он «как бы входил в роль репетитора... с терпением и любовью давал бесхитростные и удобопонятные объяснения ученикам»⁴⁶. Нередко он посещал занятия и лекции приглашенных им на работу преподавателей, «людей ума и энергии, образованных и гуманных», пришедших на смену пожилым священникам, дьяконам и дьячкам⁴⁷.

Особое внимание отец Иаков, будучи сам «пунктуальным и точным»⁴⁸, уделил дисциплине и гигиене труда: ведению классных журналов, своевременному приходу на урок преподавателей и учеников, «целостности и опрятности классных принадлежностей, учебников», «чистоте классных комнат и чистому здоровому воздуху», «содержанию учеников пищей и одеждой». Стараниями отца ректора были составлены и утверждены устав и учебные программы, а также инструкция по поведению для учащихся. В связи с решением вопроса о «приучении воспитанников к самостоятельному умственному труду» как ректор и преподаватель он обратил «серьезное внимание на письменные занятия», особенно на сочинения⁴⁹, а также стал организовывать и проводить литературные собрания, «на которых читались лучшие сочинения»⁵⁰.

Как преподаватель и организатор учебного процесса архимандрит Иаков «пользовался святою, крепкою и беззаветною любовью воспитанников Благовещенской семинарии: им они гордились, имя его было произносимо не иначе, как с благоговением»⁵¹.

Трудами привлеченных благотворителей, среди которых был «известный своей обширной благотворительностью и делами христианского милосердия»⁵², крупнейший забайкальский купец и золотопромышленник М.Д. Бутин, отремонтировали старый семинарский дом, построили боль-

⁴⁵ *Верещагин Н.*, свящ. Воспоминания о в Бозе почившем... № 18. С. 281–282.

⁴⁶ Там же. С. 280.

⁴⁷ Там же. С. 280, 277.

⁴⁸ Там же. С. 281.

⁴⁹ Там же. С. 283–284.

⁵⁰ Там же. С. 296.

⁵¹ Там же. № 24. С. 373.

⁵² Там же. С. 371.

шое деревянное здание со столовой и приобрели дом для эконома семинарии. Общими стараниями формировались библиотечный фонд и учебная библиотека. Все реформы и мероприятия, проведенные ректором, позволили изменить учебный процесс в лучшую сторону.

Епископ Якутский и Ленский Зосима (Давыдов) в числе важнейших педагогических заслуг архимандрита Иакова (Домского) на посту ректора назвал «проведение во время каникул экскурсий для старших воспитанников в Китай с целью изучения маньчжурского языка», а также «участие хора воспитанников в деятельности Японской духовной миссии» и практику в Русской духовной миссии в Китае⁵³. В ходе этих поездок учащиеся смогли обрести «достаточные этнографические познания», фиксируя их в своих сочинениях⁵⁴. Путевые заметки семинаристов неоднократно публиковались в «Иркутских епархиальных ведомостях». Собранные в поездках разнообразные материальные предметы («чучела особенно замечательных птиц, зверей и рыб, растения и произведения морского царства, искусства, живописи, окаменелые вещества, минералы и т.п.»), нумизматическая коллекция составили основу семинарского музея⁵⁵, который, к сожалению, вскоре после отъезда архимандрита Иакова прекратил свое существование.

В 1878 г. отца Иакова (Домского) перевели на должность ректора старейшего учебного заведения на Урале – Пермской духовной семинарии. При прощании с ним благовещенские семинаристы, «орошаясь слезами неподдельной скорби», говорили: «Нашей семинарии не нажить более такого ректора!»⁵⁶.

Духовное учебное заведение в Перми, которое в течение четырех лет возглавлял архимандрит, было достаточно благополучным. С момента открытия в 1800 г. оно находилось под пристальным вниманием епархиальных архиереев, часто посещавших его и строго следивших за характером и ходом преподавания. Большое внимание уделялось подготовке миссионеров, поэтому к традиционному набору предметов с учетом специфики региона был добавлен татарский язык (татары – вторая по численности национальность в Прикамье) и открыта противораскольническая миссия для обращения в православие «отпадших от нее раскольников»⁵⁷. Среди необходимых изучаемых предметов также была медицина. Учили семина-

⁵³ Зосима (Давыдов), еп. Иаков (Домский Иероним Петрович)... С. 509.

⁵⁴ Верещагин Н., свящ. Воспоминания о в Бозе почившем... № 18. С. 284–285.

⁵⁵ Там же. № 23. С. 362.

⁵⁶ История Пермской духовной семинарии. URL: <http://permseminaria.ru/mod.php?-type=about&theme=1>.

⁵⁷ Там же.

ристов и оспопрививанию, т.к. большинство выпускников направлялись в сельские приходы, где, как правило, священник был единственным образованным человеком. Был разработан и опубликован необходимый комплекс учебников и учебных пособий. Для воспитанников выпускался журнал «Школа» со статьями воспитательного характера или рассказами из жизни семинаристов.

Пермская семинария имела также новоотстроенные и старые отремонтированные учебные корпуса и семинарский Иоанно-Богословский храм. Гордостью Пермской семинарии была библиотека, созданная в 1866–1868 гг. одним из предшественников отца Иакова (Домского) архимандритом Александром (Иваном Андреевичем Хованским). К моменту приезда архимандрита Иакова (Домского) 11-летнюю историю имели «Пермские епархиальные ведомости», с которыми он стал активно сотрудничать.

Опыт работы Пермской семинарии с иноверцами, как и опыт организации учебного процесса и хозяйственной деятельности, Иаков, став епископом Якутским, смог использовать несколько лет спустя при открытии в 1884 г. духовной семинарии в Якутске, а его подвижнический труд в «Иркутских епархиальных ведомостях» помог при создании якутской периодической епархиальной прессы.

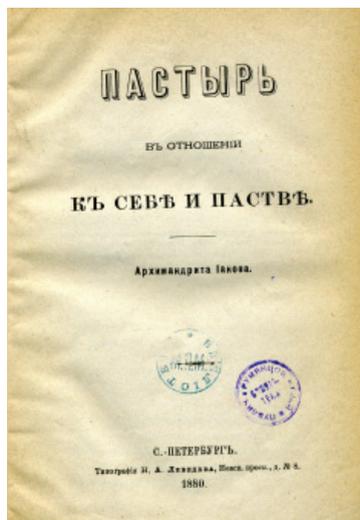
Церковная научно-исследовательская деятельность преосвященного Иакова (Домского)

1870-е гг. в жизни и служении преосвященного Иакова (Домского) были сопряжены с научно-исследовательской работой, связанной с изучением истории христианского проповедничества и пастырского служения. В 1871 г. в типографии журнала «Странник» увидела свет книга архимандрита Иакова (Домского) «Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление», в которой отец Иаков, «внимательно изучив памятники церковного учительства», древние рукописные сборники, Великие Четьи-Минеи, летописи, исторические акты и многие другие памятники древнерусской письменности⁵⁸, попытался, как отмечалось в газете «Воскресное чтение» за январь 1872 г., «привести в некоторую систему еще мало разработанные и довольно скудные материалы русского проповедничества».

⁵⁸ *Иаков (Домский Иероним Петрович)*, архим. Русское проповедничество, исторический его обзор и взгляд на современное его направление. СПб., 1871. С. 2–4.

Изданный труд был встречен православной прессой с одобрением. В опубликованных рецензиях неоднократно подчеркивалось, что это был «первый и единственный опыт» подобного «почтенного и обстоятельного» исследования истории и систематизации русского проповедничества⁵⁹.

Развитием идей, связанных с периодизацией христианско-византийского и русского православного проповедничества, с пониманием основных задач миссионерской деятельности, которые были представлены в опубликованной книге, стала магистерская диссертация архимандрита Иакова (Домского) на тему «Исторический очерк русского проповедничества и взгляд на современное его направление», которая была защищена в Санкт-Петербургской духовной академии в 1872 г. и опубликована в 1878 г. Диссертация стала первым опытом в «уяснении характера русского проповедничества», «обнимающим судьбу русской проповеди за 1000 лет»⁶⁰.



Иаков (Домский), епископ.
Пастырь в отношении к себе и пастве.
[Титульный лист книги]. СПб., 1880.
Iakov (Domsky), Bishop.
Shepherd's attitude to himself and the flock.
[Title page of the book]. St. Petersburg, 1880.

⁵⁹ См.: Христианское чтение. 1872. Август; Воскресное чтение. 1872. Январь; Странник. 1871. Октябрь; Церковная летопись. 1871. Ноябрь.

⁶⁰ *Иаков (Домский Иероним Петрович)*, архим. Исторический очерк русского проповедничества. Т. 1. СПб., 1878. С. 2.

Дополнив текст магистерской диссертации материалами своих лекционных курсов, прочитанных в Благовещенской семинарии, главную задачу написания и издания книги архимандрит Иаков определил следующим образом: «Ознакомить читателей с историей русской проповеди и влиянием ее на нравственную и гражданскую жизнь народа». Второстепенную, «частную», задачу своего труда будущий архипастырь видел в «указании средства на основании исторических исследований, в правильной постановке современной проповеди». Для решения поставленных «важных целей», «могущих содействовать общественному благу», отец Иаков (Домский) как серьезный исследователь привлек «все источники и материалы русского проповедничества, разработанные учеными комиссиями и писателями, особенно с 20–30 годов XIX века»⁶¹.

В своем исследовании он обратил особое внимание на содержательную сторону проповеди и роль этого содержания в наставлении о вере. Он писал: «Проповедь пастырей была вообще содержания нравственно-догматического, с одной стороны, по необходимости наставлять пасомых в вере, а, с другой стороны, потому, что сами проповедники руководились учением Церкви и святых отцов. Так, епископ, положивший Евангелие в огонь, проповедовал о Божестве и чудесах Спасителя, вследствие чего слушатели возразили: “мы не уверуем, если не увидим подобного тому, что случилось с тремя отроками”»⁶².

В 1880 г. вышел новый труд архимандрита Иакова (Домского) «Пастырь в отношении к себе и пастве», ставший своего рода «венцом» его размышлений о задачах проповеди и проповедничества. Он был посвящен раскрытию особенностей пастырского служения и роли пастыря в жизни христианского общества. Итогом размышлений стали его афористические изречения об отношении пастыря к государству, к верховной власти, к подчиненным властям, к обществу гражданскому, к Церкви, к церковной власти, к сопастырям и причту⁶³. Все многолетнее служение архимандрита являлось иллюстрацией озвученных в книге утверждений:

– действуя в обществе ко благу его, пастырь есть вместе гражданин и член государства;

– пастырь, подобно другим сынам Отечества, должен любить его и всеми силами споспешествовать благосостоянию его;

⁶¹ *Иаков (Домский Иероним Петрович)*, архим. Исторический очерк русского проповедничества. Т. 1. СПб., 1878. С. 1–2.

⁶² Там же. С. 80.

⁶³ *Иаков (Домский Иероним Петрович)*, архим. Пастырь в отношении к себе и пастве. СПб., 1880. С. 135–139.

– будучи членом гражданского общества, пастырь есть в то же время член церковного общества;

– будучи ближайшим начальником своего причта, пастырь не должен смотреть на клириков своей церкви, как на своих слуг, и на себя, как на господина их.

Опыт собственного служения, служения его учителей и наставников и знание истории христианского миссионерства позволили архимандриту утвердиться в мысли о том, что пастырь «устраивает не только вечное спасение пасомых, но и временное благоденствие их»⁶⁴. Отец Иаков постарался четко сформулировать направленность пастырских проповедей. Главная задача проповеди, по его мнению, заключалась в том, чтобы «внушать прихожанам повиновение властям и закону, трудолюбие, трезвость; водворять в семействах мир и согласие, в домах честность, целомудрие, благочиние; внушать родителям попечение о детях, детям – послушание и покорность; примирять враждующих, исправлять порочных, помогать бедным и несчастным»⁶⁵.

В 1882 г. архимандрита Иакова (Домского) вызвали из Перми в Санкт-Петербург «на череду священнослужения и проповеди»⁶⁶. В следующем году указом Святейшего Синода его назначили настоятелем Переяславского Данилова Троицкого монастыря во Владимирской губернии⁶⁷. 8/20 января 1884 г. архимандрит Иаков был «хиротонисан в Московском большом Успенском соборе в сан епископа». А следом за хиротонией последовало назначение «на кафедру епископа Якутского и Виллюйского»⁶⁸.

Особенности служения епископа Иакова (Домского) на Якутской земле

В последней четверти XIX в. Якутская и Виллюйская епархия была одной из самых молодых в тогдашней церковной истории. Ее учредили указом императора в конце 1869 г. в результате многолетних трудов святителя Иннокентия (Вениаминова), «мужа высокопреосвященного не одной наукой, но и Божественной благодатью»⁶⁹. Первым главой епархии был епи-

⁶⁴ *Иаков (Домский Иероним Петрович)*, архим. Пастырь в отношении к себе и пастве. СПб., 1880. С. 137.

⁶⁵ Там же. С. 135–136.

⁶⁶ *Зосима (Давыдов)*, еп. Иаков (Домский Иероним Петрович)... С. 509.

⁶⁷ Краткие биографические сведения о покойном архипастыре... С. 254.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ *Цытин В.А.*, протоиерей. История Русской Православной Церкви...

скоп Дионисий (Дмитрий Васильевич Хитров), который вошел в историю как иерарх, осуществивший перевод священных и богослужебных книг на якутское наречие и составивший азбуку и грамматику якутского языка.

Владыка Иаков (Домский), согласившийся принять архиерейскую кафедру в 60-летнем возрасте и ставший вторым епископом Якутской епархии в 1884 г., также был незаурядным человеком. Он прослужил в Якутске до самой смерти.

Выезжая в 1884 г. в Якутию на место своего последнего пастырского служения, епископ Иаков (Домский) не торопился сразу прибыть в столичный город этой далекой сибирской провинции России. Он принял решение объехать весь край, познакомиться с людьми, его населявшими, с их языком, бытом, верованиями, привычками, взглядами, узнать, каковы природа и климат Якутии. Необходимо было понять, как следует выстраивать христианскую проповедь. Почти 7 тысяч километров пути остались за его плечами. И как результат – подлинные знания и представления о народе, среди которого ему предстояло проповедовать и которому предстояло нести свет христианского вероучения и современные научные знания⁷⁰. Это первое внимательное знакомство позволило епископу впоследствии грамотно и правильно выстраивать свои проповеди, обращенные к жителям Якутии.

Во все последующие годы своего служения он постоянно совершал длительные миссионерские поездки по территории епархии, делал разнообразные заметки и путевые записки (опубликованы в 33 номерах «Якутских епархиальных ведомостей» за 1887–1889 гг.).

На новом месте владыка, в первую очередь, позаботился о распространении грамотности среди якутского населения, об устройстве народных школ и библиотек. Указом Святейшего Синода от 10 февраля 1884 г. возрождалась Якутская духовная семинария. В 1885 г. при Спасском мужском монастыре г. Якутска открыли миссионерскую школу с пансионом. При поддержке губернатора К.Н. Светлицкого и по инициативе владыки 9 апреля 1886 г. здесь была создана также бесплатная городская публичная библиотека-читальня. Библиотеке епископ Иаков подарил несколько сотен книг, пожертвовал крупную сумму денег на покупку литературы, а также постоянно жертвовал личные средства на выпуск журналов и газет и на жалованье библиотекарю. В 1888 г. в Якутске учредили епархиальное женское училище, в котором обучались как дети местного духовенства, так и

⁷⁰ *Иаков (Домский)*, еп. Путешествие по Лене // Якутские епархиальные ведомости. 1887–1889. № 12–17; Там же. 1888. № 1–22; Там же. 1889. № 1–5, 7–12.

якуты. В итоге, за годы его епископства (всего за шесть лет) в епархии было создано 18 церковно-приходских школ и построено 6 церквей.

Сразу по прибытии на якутскую кафедру, «вполне сознавая необходимость местного духовного органа, который бы служил проводником здравых понятий среди язычествующих инородцев о предметах веры и нравственности»⁷¹, епископ Иаков (Домский) обратился в Святейший Синод с ходатайством о разрешении издания «Якутских епархиальных ведомостей». В своем представлении в Синод он, в частности, писал: «Вследствие незнания русского языка и догматов христианских большая часть якутов придерживается суеверий и шаманства. Лучшим проводником христианского просвещения для якутов, разбросанных на огромной территории, послужат местные Епархиальные ведомости, издаваемые по программе, примененной к нуждам населения, и проводимой в народ церковным причтом»⁷². И хотя прошение епископа было «немедленно уважено», выход первого номера ведомостей состоялся только в апреле 1887 г.

Выход первых номеров «Якутских епархиальных ведомостей» пришелся на дни празднования дней памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей славян. Об их служении епископ всегда говорил и писал с особым трепетом и уважением. В пятом номере «Якутских епархиальных ведомостей» за 1887 г. редакция поместила отчет о состоявшемся в дни памяти святых Кирилла и Мефодия празднике, организованном Якутским миссионерским Обществом в старейшем в Якутии Спасском монастыре. «Одушевленный торжеством дня, многочисленным собранием молящихся, воспоминанием о заслугах Кирилла и Мефодия, и о нуждах инородцев»⁷³, владыка Иаков (Домский) произнес «обширное слово, приличное торжеству дня»⁷⁴. В этом слове, напомнив собравшимся о миссионерской деятельности солунских братьев Кирилла и Мефодия, о главном их творении – славянской азбуке, он раскрыл значение их творений для всех народов, населяющих Россию, в т.ч. и для якутов.

Указав на миссию России по отношению к другим народам, епископ в произнесенном слове подчеркнул следующее: «Возвысив Россию просвещением, заимствованных у других народов, особенно у православных

⁷¹ Явловский П. Предисловие // Систематический указатель статей, помещенных в неофициальной части «Якутских епархиальных ведомостей» за первое десятилетие издания (1887–1897 гг.). Сергиев Посад, 1898. С. 1.

⁷² Явловский П. Предисловие... С. 1.

⁷³ Празднование дня Кирилла и Мефодия Якутским миссионерским Обществом // Якутские епархиальные ведомости. 1887. № 5. С. 71.

⁷⁴ Там же.

греков, Господь поставил ее светильником веры и цивилизации для прочих и, преимущественно, азиатских народов, коснеющих в суеверии, невежестве и неразлучной с ним нищете. И вот Россия выполняет миссионерскую деятельность в Азии, 200 лет, и в Якутской области 256 лет»⁷⁵.

Он показал, что делает русская православная миссия и русские люди в Якутии: «Просветительская деятельность России выражается в проповеди евангельской, в распространении наук и грамотности, в улучшении домашнего и сельского хозяйства, в устройении судов и земского управления, и, наконец, в обрусении всех инородцев для целостности государства и единства управления. Для споспешествования этим целям в Сибири учреждаются миссии, благотворительные общества, попечительства. Комитеты, приходские и домашние школы, церковные и публичные библиотеки, издаются епархиальные ведомости. К этим учреждениям принадлежат недавно открытые и в нашей отдаленной области церковные попечительства, приходские и домашние школы, миссионерские училища, духовная семинария, миссионерское общество, чукотская миссия и епархиальные ведомости, объединяющие стремления и действия всех просветителей страны. Не говорю уже о двадцати школах министерского ведомства, детском приюте, мужской и женской прогимназии, в коих обучается до 500 детей обо-его пола»⁷⁶.

В конце пространной речи владыка сформулировал задачи, стоявшие перед православными миссионерами и просветителями, для которых образцом служили дела равноапостольных Кирилла и Мефодия: «Призванные к просветительной деятельности общественным положением среди инородцев, окажем им скорую помощь, особенно инородцам севера. Преимущественно позаботимся о распространении русской речи и грамоты. Язык и речь образованного народа, вместе с его грамотой и письменностью, суть лучшие двигатели просвещения и в этом отношении могут быть названы крыльями человеческого ума. Вместе с тем позаботимся о распространении проповеди, умножении и поддержании приходских и домашних школ, рассылке книг духовного и хозяйственного содержания, и, по возможности, земледельческих орудий»⁷⁷.

Продолжением размышлений о значении проповеди православия и христианском просвещении народов стала статья преосвященного Иакова

⁷⁵ Празднование дня Кирилла и Мефодия Якутским миссионерским Обществом // Якутские епархиальные ведомости. 1887. № 5. С. 75.

⁷⁶ Там же. С. 75–76.

⁷⁷ Там же. № 6. С. 90.

«Житейские идеалы в столкновении с заповедью о тесном пути и кресте», написанная к 900-летию крещения Руси⁷⁸. О грамотности и просвещении «как средстве к насаждению правды», о книгах, «имеющих благодетельное влияние на людей всех званий и состояний и как обучающих их правде, честности и благонравию» владыка говорил в опубликованном впоследствии слове «О правде и мире»⁷⁹.

На страницах «Якутских епархиальных ведомостей», структурно разделенных на официальный и неофициальные отделы, публиковались как правительственные и епархиальные распоряжения, отчеты о служении, о работе открываемых школ и библиотек, слова поучения и речи, так и разнообразные историко-философские и богословские сочинения, записки и исследования. На протяжении двух лет (начиная с № 12 за 1887 г.) редколлегия знакомила читателей и подписчиков с записками епископа Иакова (Домского), сделанными во время его путешествия и многочисленных пастырских поездок по территориям вдоль р. Лены.

Нельзя не процитировать слова, с которых начинался рассказ владыки: «Лена – величайшая река на свете. Она замечательнее всех сибирских рек по своему пространству или протяжению. [...] Такое чудо природы не всякий может оценить без научной подготовки и относящихся к этому предмету специальных знаний. За недостатком специальных знаний требуется, по меньшей мере, любовь к красотам природы и наблюдательность, но эта наблюдательность дается немногим»⁸⁰.

Очарованный за годы своего служения мощью сибирской реки, красотой природы, суровостью климата, испытав «одолевающее чувство сиротства и одиночества», епископ Иаков (Домский) не постеснялся признать в том, что он «не сразу оценил особенности» предназначенной для его пастырского служения земли, не сразу осознал, что это за замечательный край, «где села и города редки и представляются взору сразу, как говорится, без предисловий»⁸¹.

При первом знакомстве с местом своего служения и осмотре епархии, делая заметки в дневниках, архипастырь сформулировал первые ближайшие цели своего служения в Якутии. Он, встречаясь людьми, живущими на

⁷⁸ *Иаков (Домский)*, еп. Общепольное нравоучение по поводу 900-летия крещения Русского народа. Житейские идеалы в столкновении с заповедью о тесном пути и кресте // Якутские епархиальные ведомости. 1888. № 20, 23, 24; Там же. 1889. № 1–4, 6, 9–15.

⁷⁹ *Иаков (Домский)*, еп. Слово в день коронации «О правде и мире» (Пс. 71 и 100) // Якутские епархиальные ведомости. 1888. № 12–14.

⁸⁰ *Иаков (Домский)*, еп. Путешествие по Лене... № 12. С. 187–188.

⁸¹ Там же. № 15. С. 238.

огромной территории, изучая их быт и нравы, писал: «Все это побуждало меня осуществить благие намерения о просвещении страны, нравственном возвышении ее, учреждении приходских и миссионерских школ, церковной и внебогослужебной проповеди, церковных библиотек, увеличении числа благочинных, учреждении годичных ревизий и многое другое. Конечно, вводя эти улучшения, я должен был во всех отношениях служить примером благотворения, заботливости, просветительной деятельности»⁸².

Руководствуясь своими впечатлениями, всегда помня о просветительском завете равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия, к опыту которых нельзя было не обращаться при проведении миссионерской работы, епископ Иаков (Домский) продолжил начатое его предшественником епископом Дионисием дело – перевод и издание церковной литературы на якутском языке. В конце 1880-х – начале 1890-х гг. вышли в свет более 40 книг богослужебного, нравственного и учебного содержания, в т.ч. труды протоиерея Димитрия Попова, одного из создателей словаря якутского языка.



Якутск. Кельи и двор Спасского монастыря. Начало XX в.
Yakutsk. The cells and courtyard of the Spassky Monastery. Early XX century

Преосвященный епископ Иаков скончался 27 мая / 9 июня 1889 г. Его погребли в Вознесенской деревянной церкви Спасского монастыря. В 1917 г. церковь сгорела до основания. В 1921 г. перестал существовать покинутый монахами монастырь. После национализации здания и большая

⁸² *Иаков (Домский)*, еп. Путешествие по Лене... № 15. С. 238.

часть территории отошли к Якутскому государственному музею истории и культуры народов Севера. Место захоронения епископа Иакова (Домского) на долгое время было утеряно. Но память о трудах епископа не была утрачена, постепенно складывалось его местное народное почитание.

Во время очередной реконструкции музея при проведении земляных работ 14 декабря 1999 г. строители случайно вскрыли неглубокий склеп, в котором покоились нетленными останки владыки Иакова. Целыми оказались одежда, Евангелие, крест и записочка с разрешительной молитвой, в которой было вписано имя священника, отпевавшего епископа. Обретенные останки перенесли в Никольский храм. 19 июля 2013 г. в честь 190-летия епископа Иакова (Домского) на здании якутской библиотеки им. А.С. Пушкина открыли мемориальную доску.

В память о епископе Якутском и Вилюйском Иакове (Домском) в ознаменование 190-летия со дня его рождения епископ Якутский и Ленский Роман (Лукин) учредил епархиальную литературную премию «За чистоту слова и образа». Премия вручается писателям, «внесшим существенный вклад в утверждение духовных и нравственных ценностей в жизни современного человека и общества»⁸³.

В 1889 г. при прощании с епископом Якутским и Вилюйским Иаковым (Домским) его ученики, последователи и соратники уверенно произнесли: «Сему проповеднику веры Христовой <...> суждено остаться навсегда в пределах наших и жить с нами до всеобщего воскресения всех людей; суждено быть светильником, поставленным на свещнице, да входящие, и живущие, и слышавшие видят и слышат свет евангельской проповеди его, изливаемой подобно текущей реке, и чрез что не отошла бы память мужа сильного в слове и крепкого в делах, но пожила память о нем в роды родов, да премудрость его всегда поведят, а также и для того, чтобы мы за добрую жизнь и дела его прославляли Отца Небесного; и еще для того, дабы мы имели его молитвенником и ходатаем нашим перед Господом»⁸⁴.

Выводы

Преосвященный Иаков (Домский), названный его учениками «светильником, поставленным на свещнице»⁸⁵, стал продолжателем традиций, заложенных в Синодальный период его учителями, наставниками и пред-

⁸³ В Якутской епархии учреждена литературная премия «За чистоту слова и образа». URL: <http://www.newsru.com/religy/15jul2013/yakutia.html>.

⁸⁴ *Протопопов Д.*, свящ. Речь по поводу кончины... № 16. С. 239.

⁸⁵ Там же.

шественниками. Его деятельность способствовала решению важнейших вопросов, стоявших перед государством и Церковью в XIX в. Как епископ одной из самых дальних и больших инородческих епархий он сделал много для утверждения православия и поднятия авторитета православного священства. Находясь вдали от столиц, он не участвовал в «баталиях» Синода, а просто жил и усердно трудился на ниве христианской веры, правильно расставляя духовные приоритеты, заботясь о грамотности и просвещении простых людей, отдавая всего себя служению ближнему.

А.В. Карташев охарактеризовал Синодальную эпоху как «высшее, исторически-восходящее выявление духовных сил и достижений Русской Церкви», как время «активного систематического внутреннего и внешнего миссионерства», необходимым признаком и «симптомом» которого было «просвещение». Участников же этого процесса он охарактеризовал как «блестящих иерархических светил, богословов, проповедников и писателей»⁸⁶. В настоящее время наиболее известны имена оптинских старцев, святителей Тихона Задонского, Паисия (Величковского), Феофана Затворника, Игнатия (Брянчанинова), преподобного Серафима Саровского, митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова).

В числе тех, кто во второй половине XIX в. способствовал «более совершенному пониманию христианства»⁸⁷, делал Церковь «созидательной общественной силой»⁸⁸, был епископ Якутский и Вилюйский Иаков (Домский), который посвятил жизнь миссионерскому служению.

© Аксенова Г.В., Сокольников Е.В. (иеромонах Роман), 2018

Рукопись поступила: 5 апреля 2018 г.

Для цитирования: Аксенова Г.В., Сокольников Е.В. (иеромонах Роман). Жизненный путь и особенности служения преосвященного епископа Якутского и Вилюйского Иакова (Домского) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 408–439. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-408-439

⁸⁶ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви...

⁸⁷ *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. С. XXII. URL: <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/01>.

⁸⁸ *Русская Православная Церковь 988–1988...* С. 108.

**LIFE AND COMMUNITY MINISTRY OF JACOB (DOMSKY).
THE EMINENT BISHOP OF YAKUTSK AND VILYUYSK**

«The righteous shall be in everlasting remembrance»

(Ps. 111. 6)

**Galina V. Aksenova^a
Evgeniy V. Sokolnikov (hieromonk Roman)^b**

^a Institute of History and Politics Moscow Pedagogical State University
88 Vernadsky pr., Moscow, 115571, Russia
galax23@yandex.ru

^b Priest parish in honor of St. Sergius of Radonezh of the Russian Orthodox
Church (Moscow Patriarchate) on the Bali island
D1, Putra Bali Hill, Taman Mumbul, Nusa Dua, Indonesia
e-mail: skevl@mail.ru

The article considers the peculiar features of the selfless service in the far regions of the Russian Empire. The analysis is carried out on the example of the life and ministry of missionary, educator, teacher, preacher, Bishop Jacob (Domsy). His participation in the process of improving spiritual schools, the conditions of teaching and mentoring, developing new and improving old educational programmes contributed to the solution to one of the most important tasks – the training of highly educated Ministers of the Church. These graduates were able to serve the Fatherland in Siberia, the Far East, the Russian mission in China and Japan, in the vast territory of the Aleutian and Alaska dioceses. The opening of rural parish and parochial schools, the establishment of women’s diocesan schools, public library and translation activities – all these facts are about the life of Jacob (Domsy). As the Bishop of one of the most distant and great foreign dioceses, he did much to establish Orthodoxy and raise the authority of the Orthodox priesthood. Based on the brief analysis of the main theological works, among which is “Russian preaching, historical review and contemporary perspective on its direction”, the article shows the importance of the heritage of the missionary in the development of the Church historiography. For example, the activities of Bishop of Jacob (Domsy) reveal the role of Russian spiritual warriors in the organization and development of librarianship, education and spiritual enlightenment of the indigenous peoples of Siberia and the Far East.

Keywords: Bishop Jacob (Domsy), history of the Russian Orthodox Church, missionary activities, eparchial journal (diocesan Gazette)

REFERENCES

- Chistyakova, A.S., Kurochkina, O.V., and Stepanova N.S. eds. *Russkie pisateli-bogoslovy. Istoriki Tserkvi. Issledovateli i tolkovateli Svyashchennogo Pisaniya. Biobibliograficheskiy ukazatel'* [Russian writers are theologians. church historian. Researchers and interpreters of Scripture. Biobibliographic index]. Moscow: Pashkov dom Publ., 2001 (in Russian).
- D[urnovo], N. *Devyatisotletie russkoi ierarkhii 988–1888: Eparkhii i arkhieri* [Nine hundred years of Russian hierarchy 988–1888: Dioceses and bishops]. Moscow: Je. Lissnera i Ju. Romana Press, 1888 (in Russian).
- Golubinskii, E.E. *Istoriya Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church]. Vol. 1. Part. 1. <http://www.odinblago.ru/golubinskiy/01> (in Russian).
- Iakov (Domskii), ep. “Obshchepoleznoe nravouchenie po povodu 900-letiya kreshcheniya Russkogo naroda. Zhiteiskie idealy v stolknovenii s zapoved'yu o tesnom puti i kreste.” [Generally useful moralizing about the 900th anniversary of the baptism of the Russian people. Worldly ideals in collision with the commandment of the close path and the cross] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 20, 23, 24 (1888); no. 1–4, 6, 9–15 (1889) (in Russian).
- Iakov (Domskii), ep. “Prazdnovanie dnya Kirilla i Mefodiya Yakutskim missiionerskim Obshchestvom.” [Celebration of Cyril and Methodius day by The Yakut missionary Society]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 5, 6 (1887) (in Russian).
- Iakov (Domskii), ep. “Puteshestvie po Lene.” [The journey along the Lena] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 12–17 (1887); no. 1–22 (1888); no. 1–5, 7–12 (1889) (in Russian).
- Iakov (Domskii), ep. “Slovo v den' koronatsii «O pravde i mire» (Ps. 71 i 100).” [The word on the day of the coronation “about truth and peace” (Psalms 71 and 100)] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 12–14 (1888): (in Russian).
- Iakov (Domskii Ieronim Petrovich). *Pastyr' v otnoshenii k sebe i pastve* [Shepherd in relation to himself and the flock]. St. Peterburg: N.A. Lebedev's Press, 1880 (in Russian).
- Iakov (Domskii Ieronim Petrovich). *Russkoe propovednichestvo, istoricheskii ego obzor i vzglyad na sovremennoe ego napravlenie* [Russian preaching, its historical review and a look at its modern direction]. St. Peterburg: Strannic Press, 1871 (in Russian).
- Iakov (Domskii Ieronim Petrovich). *Istoricheskii ocherk russkogo propovednichestva* [Historical essay of Russian preaching]. Vol. 1. St. Peterburg: F.G. Eleonskiy & K^o Publ., 1878 (in Russian).
- Kartashev, A.V. *Ocherki po istorii Russkoi Tserkvi* [Essays on the history of The Russian Church]. Vol. 2. Moscow: Sretenskiy monastyr' Publ., 2009. https://azbyka.ru/otechnik/Anton_Kartashev/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkvi-tom-2/2_25_5 (in Russian).
- “Kirill (Konstantin Luk'yanovich Bogoslovskii-Platonov).” [Kirill (Konstantin Luk'yanovich Bogoslovskij-Platonov)] In *Russkii biograficheskii slovar'*, 657–658. Vol. 8. St. Peterburg, 1897 (in Russian).

- “Kratkie biograficheskie svedeniya o pokoinom arhipastyre [Iakove (Domskom)].” [Brief biographical information about the late Archpastor [Jacob (Domsky)] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 16 (1889): 253–255 (in Russian).
- “Prazdnovanie dnya Kirilla i Mefodiya Yakutskim missionerskim Obshchestvom.” [Celebration of Cyril and Methodius day by The Yakut missionary Society] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 5 (1887); no. 6 (1887) (in Russian).
- “Protopopov, D. “Rech' po povodu konchiny preosvyashchennogo episkopa Iakova.” [Speech about the death of Bishop James]. *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 15 (1889); no. 16 (1889) (in Russian).
- Razdorskii, A.I. “Programma po sostavleniyu istoriko-statisticheskogo opisaniya tserkvei i monastyrei Kurskoi eparkhii v 1830-e gg.” [The program for the compilation of historical and statistical description of churches and monasteries of the Kursk diocese in the 1830] In *Bolkhovitinovs'kii shchorichnik 2009*, 114–119. Kiev: Sofiya Publ., 2010 (in Ukrainian).
- *Istoriko-statisticheskie opisaniya eparkhii Russkoi pravoslavnoi tserkvi (1848–1916): Svodnyi katalog i ukazatel' soderzhaniya* [Historical and statistical descriptions of the dioceses of The Russian Orthodox Church (1848–1916): Summary catalogue and index of contents]. St. Peterburg: Rossiyskaya nacional'naya biblioteka Publ., 2007 (in Russian).
- Roman, the Bishop Yakut and Lensky, eds. *Svyatitel' Innokentii (Veniaminov) v sud'bakh Yakutii: Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 145-letiyu uchrezhdeniya Yakutskoi eparkhii*. Yakutsk, 23 marta 2015 g. [Saint innocent in the fates of Yakutia]. Yakutsk: Izdatel'skiy centr Yakutskoy i Lenskoy eparkhii Publ., 2015 (in Russian).
- Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' 988-1988* [Russian Orthodox Church 988–1988]. Vol. 1, of *Ocherki istorii I–XIX vv.* [Essays on the history of 1–19th centuries]. Moscow: Moskovskaya Patriarhiya Press, 1988 (in Russian).
- Savva (Tikhomirov). *Ukazatel' dlya obozreniya Moskovskoi patriarshei (nyne sinodal'noi) riznitsy i biblioteki* [Index for review of the Moscow Patriarch (now Synodal) sacristy and library]. Moscow: Je. Lissner i Ju. Roman Press, 1855 (in Russian).
- Savva (Tikhomirov). *Paleograficheskie snimki s grecheskikh i slavyanskikh rukopisei Moskovskoi sinodal'noi biblioteki VI–XVII veka* [Paleographic pictures from Greek and Slavic manuscripts of Moscow Synodal library of VI–XVII century]. St. Peterburg: V. Got'e Press, 1863 (in Russian).
- Setsinskiy, Ev.I., ed. *Prikhody i tserkvi Podol'skoi eparkhii* [Parishes and churches of Podolsk diocese]. Vol. 9, of *Trudy Podol'skogo eparkhial'nogo istoriko-statisticheskogo komiteta* [Works Podolsk diocesan historic-statistical Committee]. Kamenec-Podol'sk: S.P. Kirzhackiy Press, 1901 (in Russian).
- Sokol'nikov, E.V. “Voprosy reformirovaniya tserkovnogo obrazovaniya v Rossii pervoi chetverti XIX v.” [Issues of reforming Church education in Russia in the first quarter of the 19th century] In *Reformy i reformatory v istorii Rossii: K 150-letiyu Velikikh*

- reform: Materialy XVI Vserossiiskoi nauchno-teoreticheskoi konferentsii. Moskva, RUDN, 17–18 maya 2012 g.* [Reforms and reformers in Russian History: to the 150th anniversary of Great Reforms Papers of 16 All-Russian Scientific Theoretical Conference, Moscow, RUDN University, May 17–18, 2012], 543–549. Moscow: RUDN Press, 2012 (in Russian).
- Spiski arkhierееv ierarkhii Vserossiiskoi i arkhierееskikh kafedr so vremeni uchrezhdeniya Svyateishhego Pravitel'stviuyushchego Sinoda (1721–1895 gg.)* [Lists of bishops of the hierarchy of the all-Russian and bishops' departments since the establishment of the Holy Governing Synod (1721–1895)]. St. Peterburg: Sinodal'naya Press, 1896 (in Russian).
- Tsyplin, V.A. *Istoriya Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. Sinodal'nyi i noveishii periody, (1700–2005)* [History Of The Russian Orthodox Church. Synodal and modern periods, (1700–2005)]. Moscow: Sretenskiy monastyr' Publ., 2007. https://azbyka.ru/otekhnik/Vladislav_Tsyplin/istoriya-russkoj-tserkvi-sinodalnyj-period/3 (in Russian).
- U Troitsy v Akademii 1814–1914 g. Yubileinyi sbornik istoricheskikh materialov* [Trinity's at the Academy 1814–1914. Anniversary collection of historical materials]. Moscow: Tovarishestvo I.D. Sytina Press, 1914 (in Russian).
- Vereshchagin, N. “Vospominaniya o v Boze pochivshem preosvyashchennom episkope Iakove kak rektore Blagoveshchenskoj dukhovnoi seminarii.” [The memories of the deceased in the Lord, his grace, Bishop Jacob as the rector of Annunciation Seminary] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 18 (1889); no. 19 (1889); no. 23 (1889); no. 24 (1889) (in Russian).
- Yavlovskii, P.P. *Predislovie. Sistemicheskii ukazatel' statei, pomeshchennykh v neofitsial'noi chasti “Yakutskikh eparkhial'nykh vedomosti” za pervoe desyatiletie izdaniya (1887–1897 gg.)* [Preface. Systematic index of articles placed in the unofficial part of the “Yakut diocesan statements” for the first decade of publication (1887–1897)] Sergiev Posad: 2-ia tip. A.I. Snegirevoy Press, 1898 (in Russian).
- “Rech' po povodu konchiny preosvyashchennogo episkopa Iakova.” [Speech about the death of Bishop James] *Yakutskie eparkhial'nye vedomosti*, no. 15 (1889) (in Russian).
- Yurganova, I.I. “Documents on the history of The Russian Orthodox Church in the national archive of the Republic of Sakha (Yakutia).” *Otechestvennye arkhivy*, no. 4 (2005): 70–74 (in Russian).
- “Inkorporatsiia Iakutskogo kraia v Rossiiskuyu imperiyu na primere khristianizatsii.” [Incorporation of the Yakut region into the Russian Empire on the example of Christianization] *Vestnik of North-Eastern Federal University* 9, no. 2 (2012): 95–98 (in Russian).
- “Pravoslavnyi prikhod v Iakutii (XVII – nachalo XX v.)” [Orthodox parish in Yakutia (17 – early 20th century)] *Russian history*, no. 3 (2014): 97–111 (in Russian).
- The spiritual proceedings of the Yakutsk diocese in the second half of XIX – early XX centuries, as a factor of inter-civilization interaction. *Bylye Gody. Russian Historical Journal* 39, no. 1 (2016): 146–154.

- and Dmitrieva, I.A. *Bozh'i lyudi. Istoriya pravoslaviya v Yakutii. Chast' II. 1852–1917 gody* [Man of God. History of Orthodoxy in Yakutia]. Vol. 2. Part 2. Yakutsk: Yakutskaya eparkhiya Russkoy pravoslavnoy tserkvi Publ., 2015 (in Russian).
- “Zosima (Davydov). Iakov (Domskii Ieronim Petrovich).” [Zosima (Davidov), Bishop Jacob (Domskij Ieronim Petrovich)] *Pravoslavnaya entsiklopediya*, 508–510. Vol. 20. Moscow: Patriarkha Moskovskogo i vseya Rusi Aleksiya II Press, 2009 (in Russian).

Submitted: 5 April 2018

For citation: Aksenova, Galina V., and Sokolnikov, Evgeniy V. (hieromonk Roman) “Life and community ministry of Jacob (Domsky), the eminent bishop of Yakutsk and Vilyuysk.” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 408–439. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-408-439



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-440-461

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РОССИЙСКИХ ОТДЕЛЕНИЙ МЕЖДУНАРОДНОГО ТЕОСОФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА В ЭМИГРАЦИИ (1926–1938 ГГ.)

Е.В. Кряжева-Карцева

Российский университет дружбы народов
117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
cat76@bk.ru

В статье рассматривается история зарождения и функционирования одной из национальных секций Международного Теософического Общества – Русского Теософического Общества вне России в 1920–1930-е гг. Показано, что данная организация идейно и структурно продолжила в эмиграции работу Российского Теософического Общества, зарегистрированного в России в 1908 г., созданного под влиянием учения Е.П. Блаватской, Анни Безант. Автор реконструировал общую картину работы Отделов (Лож) и кружков организации в Европе, Азии, Америке в рассматриваемый период. В статье показано, что русская секция была одной из 41 национальных секций, Лож и видные представители которой были связаны с Международным Теософическим Обществом через систему конгрессов, собраний, спонсорскую поддержку. Показаны связи организации с международными межконфессиональными организациями, раскрыта роль общества в пропаганде теософского учения среди эмигрантов и молодежи через систему публичных лекций, издание регулярного теософического журнала «Вестник», организацию праздников и экскурсий, работу детских и юношеских школ – «Золотая цепь», «Орден рыцарей Круглого стола», деятельность таких организаций, как «Теософическая молодежь», «Мировой Теософический Университет». Доказано, что по своей идейной основе Русское Теософическое Общество вне России было оккультно-мистической организацией, нетрадиционная религиозность которой была реакцией на духовный кризис первой трети XX в. Эмигрантские отделения общества были для русских эмигрантов также местами встречи с соотечественниками, моральной поддержки, т.е. выполняли компенсаторную функцию. Установлено, что идейные воззрения теософов не являлись христианскими, хотя они себя таковыми позиционировали. Теософами было предложено эклектическое знание (сочетающее оккультизм, сциентологические (наукоподобные) воззрения, восточные культы), которое является базисом современной невероисповедной религиозности, идейной основой деятельности множества новых религиозных движений.

Ключевые слова: теософия, оккультизм, синкретические мистические учения, Международное Теософическое Общество, Русское Теософическое Общество вне России

Введение

Проблемы, связанные с изучением деятельности сект и разнообразных нетрадиционных религиозных учений, которые распространяются в различных странах мира, представляют большой научный интерес для исследователей начала XXI в. Очевидно, что массовое возрождение старых и появление новых сект и культов является следствием цивилизационных трансформаций информационного общества, когда псевдонаучные идеологии (вера в астрологию, внеземные цивилизации, сглаз, экстрасенсорное лечение и т.д.) стали эффективным способом адаптации в широком поле духовного выбора, особенно в России после распада СССР. Интерес к оккультно-мистическим практикам в рамках нетрадиционной религиозности также является следствием стремления властной и интеллектуальной элиты общества к овладению нетрадиционными формами духовно-идеологического влияния на общественное сознание, с опорой на закрытые древние знания и практики. В итоге в начале XXI в. мы наблюдаем все большее укоренение в массовом сознании синкретических эзотерических представлений (где учение о Карме перемешивается с представлениями о Страшном Суде, а знания о Посто с астрологическими прогнозами) в форме паранаучных знаний как наиболее понятных для современного человека, которые являются благоприятной основой для деятельности оккультно-мистических и тайных организаций.

По различным данным, в России начала 2000-х гг. насчитывалось от 500 до 700 новых религиозных движений¹, многие из которых представляют общественную опасность, толкая последователей учений на совершение обрядов (в том числе некоторых языческих или сатанистских), находящихся на грани законности, морали, разрыва отношений с обществом.

Миссионерский отдел Московского патриархата, Российская ассоциация центров изучения религий и сект и Экспертный совет по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Минюсте РФ не раз отмечали, что большая часть руководящих структур новых религиозных объединений находится в настоящее время на территории США (в их числе Международное общество сознания Кришны (МОСК), китайская секта «Фалунь-дафа» (Фалуньгун), «Свидетели Иеговы», сайентологи, «Церковь

¹ Центр религиоведческих исследований во имя священномученика Ирины Лионского. URL: <http://iriney.ru/sekty-i-kultyi/sektovedenie/-/obshhee/>.

Иисуса Христа Святых Последних Дней» (мормоны) и др.) К их числу относятся и теософские организации².

Еще в 1994 г. Русская православная церковь (РПЦ) опубликовала Определение «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме», принятое Архиерейским собором РПЦ, в котором говорится: «...Язычество, астрология, теософские и спиритические общества, основанные некогда Е. Блаватской, “Учение живой этики” с христианством несовместимы. Люди, разделяющие учения этих сект и движений, а тем более способствующие их распространению, отлучили себя от Православной Церкви»³. При этом в понятийном поле (в том числе на государственном уровне) были разведены протестанские организации, которые рассматриваются как третья ветвь христианства, наряду с православием и католицизмом, и «новые религиозные объединения».

Архиерейский собор обратил внимание, что в России новые религиозные объединения активно распространяются благодаря финансовой возможности организовывать выступления в СМИ, печатать литературу, открывать различные учебные курсы. Кроме того, в СМИ они также успешно маскируют свое истинное лицо, ссылаясь на то, что «именно они являются представителями истинного христианства, “не испорченного историческими традициями”, обладают новым откровением и призваны продолжить дело Христа на Земле»⁴.

Указанные факты заставляют государство в последние годы акцентировать внимание на проблеме новых религиозных объединений, т.к. встает вопрос не просто о существовании каких-то экзотических организаций, но и о национальной безопасности, поскольку мистические движения институционального типа могут пошатнуть и государственное устройство отдельных стран⁵.

В начале XXI в. стали появляться как обобщающие труды о сектах в целом⁶, так и об отдельных течениях⁷, в большинстве из которых отмечено,

² Чаусов А. О новой политике России в отношении сект. URL: http://антисекта.рф/articles/o_novoj_politike_rossii_v_otnoshenii_sekt/.

³ Архиерейский Собор Русской Православной Церкви. 29 ноября – 2 декабря 1994 года. Москва. М., 1995. С. 178.

⁴ Там же.

⁵ Гуревич П. С. Вневероисповедная религиозность // Религии народов современной России: Словарь / Ред.-кол.: М.П. Мчедлов (отв. ред.), Ю.И. Аверьянов, В.Н. Басилов и др. 2-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 62.

⁶ Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижний Новгород, 2014; Осипов А.И. Тоталитарные секты: технология обмана. Минск, 2007.

⁷ Диакон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции. О Рерихах и православии. В 2-х т. М., 2007; Архимандрит Августин (Никитин). Рон Хаббард и «Церковь сайентологии». СПб., 2007.

что важнейшую роль в становлении современной вневероисповедной религиозности, сочетающей нетрадиционные евангельские учения, оккультизм, сциентологические (научоподобные) воззрения и восточные культы, сыграла деятельность «Международного Теософского общества».

Именно поэтому изучение истории теософского движения как явления социокультурной и духовной жизни России и Запада конца XIX–XX в. является востребованным и актуальным.

Говоря об историографии проблемы, следует отметить, что на Западе с момента зарождения общества было опубликовано значительное количество литературы на тему теософии и Теософского общества, краткий обзор которых представлен в работе Олава Хаммера⁸. Ученый отметил, что большинство ранних публикаций по теософии можно разделить на две группы: апологетические и антагонистические по отношению к движению⁹. Среди антагонистических работ следует отметить труд Кэмпбелла¹⁰. Однако большую часть изданий составляют апологетические работы, среди которых и многократно переиздававшаяся с 1893 г. книга «Океан теософии» одного из основателей Теософского общества, оккультиста Уильяма Кван Джаджа, и опубликованная в 1986 г. «Теософия» американского религиоведа, историка и писателя Роберта Эллвуда. Олав Хаммер отметил, что большинство апологетических работ трактовали теософскую доктрину как существующую истину без возможности критического обсуждения учения. Подобный подход представлен и на страницах журнала «Theosophical History» на сайтах Международного Теософского общества¹¹.

Олав Хаммер отметил, что хвалебные труды появились и продолжают публиковаться с завидной регулярностью, несмотря на то, что еще в начале XX в. видные ученые по истории религий отвергали теософию как достойный предмет для научного анализа. В их числе был Мирча Элиаде, который назвал теософию «отвратительным» духовным «гибридизмом»¹².

⁸ *Hammer, Olav*. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden and Boston: Brill, 2001. P. 17.

⁹ *Ibid.* P. 18.

¹⁰ *Campbell, Bruce F.* *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley, 1980.

¹¹ The Theosophical Society in America. URL: <https://www.theosophical.org/>; Theosophy.net; URL: <http://theosophy.net/>; Теософия в России. URL: <http://www.theosophy.ru/>.

¹² *Hammer Olav, Rothstein Mikael*. “Introduction” // *Handbook of the Theosophical Current* / Eds. Olav Hammer, and Rothstein Mikael // Brill Handbooks on Contemporary Religion. Leiden, 2013. P. 1–12.

Во второй половине XX в. академическое исследование теософического течения на Западе развивалось на пересечении двух научных плоскостей: изучения новых религиозных движений, появившихся в 1970-х гг., и изучения западного эзотеризма как социокультурного явления. При этом значительная часть грантов была связана с изучением биографий первых теософов, но мало было сделано для изучения истории общества после 1920-х гг., трансформации теософских идей в трудах таких писателей, как Штайнер или Бейли. Хаммер и Ротштейн предположили, что «недостаток научной литературы» о теософии объясняется тем, что «могущественные личности и институты» в Европе и Северной Америке препятствуют ученым посвятить свое время исследованию этой проблемы¹³.

В современной России появление научных публикаций о теософах было связано прежде всего с воссозданием деятельности теософских организаций на территории страны, с наводнением книжных магазинов трудами теософов, началом издания возрожденного журнала «Вестник теософии» и активной пропагандой движения.

Научные публикации за последние десять лет не выходят за рамки общеполитических и культурологических проблем, истории зарождения теософского движения в России и за рубежом¹⁴. Очевидно, как и на Западе, в современной российской историографии ощущается нехватка конкретно исторических работ о развитии теософского движения в 1920–1930-е гг., критических исследований об идейных воззрениях теософов, в том числе второго и третьего поколений.

Изучение истории теософского движения как явления социальной и культурной жизни России и Европы конца XIX – XX вв., которое легло в основу многих современных «новых религиозных учений», является востребованным и актуальным и призвано глубже и полнее понять процессы, происходящие в сфере современного общественного сознания.

¹³ *Hammer Olav, Rothstein Mikael*. “Introduction”... P. 3.

¹⁴ *Макаров В.Г., Матвеева А.М.* Теософия П.Н. Савицкого: между идеологией и наукой // *Вопросы философии*. 2007. № 2. С. 123–135; *Никандрова Е.В.* Теософское движение в общественной жизни России конца XIX – начала XX века. М., 2008; *Бернюкевич Т.В.* Буддизм в теософии Е.П. Блаватской: к проблеме «философского изобретения» // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Философия. 2009. № 1. С. 46–56; *Фесенкова Л.В.* Теософия и живая этика // *Вестник Российского философского общества*. 2009. № 2. С. 112–115; *Крыжанская К.А.* Мистика, хиромантия и суеверия в повседневной жизни благовещенцев 10-х годов XX века (по материалам периодической печати тех лет) // *Лосевские чтения – 2010. Материалы региональной научно-практической конференции* / Под ред. А.В. Урманова. 2010. С. 42–54; *Александров И.Ю.* Нумен и ноумен в теософии и учении живой этики // *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств*. 2016. № 1 (26). С. 58–68 и др.

В данной статье предполагается предпринять анализ деятельности русской секции Международного теософского общества в 1920–30-е гг. с учетом новых источников из фондов Государственного архива Российской Федерации.

Зарождение Теософского Общества в России

Идеи теософского учения начали распространяться в России в начале XX в. Родоначальницей учения была Елена Петровна Блаватская (1831–1891), называвшая себя посланницей великих буддийских мудрецов, и ее сподвижник, английский полковник Генри С. Олкотт. В 1875 г. они основали Теософическое Общество в Нью-Йорке, которое затем перевели в Индию (в Бомбей, а в 1881 г. – в предместье Мадраса – Адьяр). После смерти Е.П. Блаватской ее дело продолжила Анни Безант, которая с 1907 по 1933 гг. была президентом Всемирного Теософического Общества. При ее жизни теософская сеть охватила множество стран, Россию в том числе.

Отношение в российском обществе к теософии на рубеже XIX–XX вв. было противоречивым. Некоторые представители интеллектуальной части общества увлеклись новыми идеями, образовали «Российское Теософическое Общество» [далее – «Р. Т. О.».]. Другие выступали с критикой учения, вполне обоснованно видя в нем постулаты, противоречащие православию¹⁵.

Многие русские познакомились с учением за границей еще в конце XIX в., до официальной регистрации «Р. Т. О.»¹⁶. В 1901 г. Мария Штраух открыла первый теософский кружок на квартире у Анны Алексеевны Каменской в Петербурге¹⁷. Вскоре открылся еще ряд теософских кружков: в Киеве – кружок Софьи Александровны Слободинской¹⁸; в Петербурге – кружок Анны Сергеевны Гончаровой (в который входили некоторое время П.Н. Батюшков, Е.Ф. Писарева, М.В. Сабашникова; кружок посещал А. Белый, оставивший воспоминания об обществе¹⁹, и другие. Активные члены кружков принимали участие в съезде русских спиритуалистов в 1905 г. в

¹⁵ *Лодыженский М.В.* Темная сила // Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. Т. 3. Петроград, 1914.

¹⁶ Здесь и далее «Р. Т. О.» – сокращенное название Российского Теософического Общества.

¹⁷ *Писарева Е.Ф.* Памяти Анны Павловны Философовой. СПб., 1912. С. 57.

¹⁸ *Гнездилов А.* Судьбы русских теософов начала XX века // Путь Теософии: Сборник. Петрозаводск, 1992. С. 34.

¹⁹ *Белый А.* На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 65–69.

Москве, в международном теософическом конгрессе, проходившем в Париже в 1906 г.

В 1908 г. «Р. Т. О.» было внесено в реестр обществ Санкт-Петербурга и получило официальное право открывать свои отделения в других городах империи, которые вскоре были организованы в Москве, Калуге, Киеве; небольшие теософские центры открылись также в Смоленске, в Лазаревке (близ Сочи)²⁰.

Члены общества занимались чтением лекций, учебно-издательской деятельностью. Центральным печатным органом общества был «Вестник Теософии», ежемесячно издававшийся с 1908 г. в Санкт-Петербурге. В регионах также были свои печатные органы. Например, Смоленское Теософское Общество издавало ежемесячный журнал «Теософская жизнь».

«Р.Т.О.» для привлечения большего количества участников в общество активно позиционировало себя как благотворительная, культурно-просветительская организация. В его составе были такие организации, как «Кружок служения», «Союз воспитания свободного человека» и другие.

Революционные события начала XX в. привели к снижению активности теософских организаций: прекратилась печать «Вестника теософии» и «Известий», реже проводились собрания. Судя по дневнику А.А. Каменской, 30 мая 1919 г. начались первые аресты членов общества²¹. В 1923 г. Общество было закрыто. Волна арестов теософов прошла после убийства П.Л. Войкова в 1927 г.²² Теософы, не успевшие эмигрировать с А.А. Каменской, были сосланы в отдаленные районы страны.

Европейские отделения Русского Теософического Общества вне России

Русское зарубежье представляет собой особый культурный феномен XX в., и его изучение является одной из наиболее востребованных тем современной исторической науки. Создание комплексной картины мира русских эмигрантов невозможно без включения в нее характеристик деятельности мистических русских организаций.

Международное Теософическое Общество (Мировое Теософическое Общество, Всемирное Теософское общество – различные названия одной организации [*прим. авт.*]) поддержало открытие русской секции под на-

²⁰ Гнездилов А. Судьбы русских теософов начала XX века // Путь Теософии: Сборник. Петрозаводск, 1992. С. 37.

²¹ Там же. С. 29.

²² Там же.

званием Русское Теософическое Общество вне России, которое прошло на I съезде делегатов в Праге в январе 1926 г. На нем был избран Совет во главе с генеральным секретарем, которым с 1926 по 1938 г. была А.А. Каменская.

Русское Теософическое Общество вне России работало в соответствии с принятым на съезде уставом, составленным с опорой на устав международной организации. В его задачи входило основание «ядра международного братства» без различия веры, расы, пола, касты и т.п.; поощрение изучения религий, философии и наук; исследование необъяснимых законов природы и скрытых сил человека; сверхличное и сверхпартийное служение России²³.

Местные органы Общества (Отделы (или Лож), которые в свою очередь создавали центры и кружки) создавались в тех странах Европы и Азии, где проживали российские эмигранты: Англия, Чехословакия, Германия, Франция, Нидерланды, Швейцария, Югославия, Китай, Филиппины и т.д. Всего их насчитывалось в разные годы от 10–13²⁴ с числом постоянных членов в каждом Отделе (или Ложе) до 200 человек. Издавались периодические издания – теософический журнал «Вестник» (1924–1936) и бюллетени – «Известия Русского Теософического Общества вне России», выходившие в свет нерегулярно. Последнее документальное упоминание о деятельности Общества, по имеющимся архивным и опубликованным источникам, относится к августу 1938 г.

Сохранившиеся документы различных Лож общества позволяют реконструировать картину повседневной деятельности теософов.

Как уже говорилось выше, число Отделов варьировалось в различные годы. Наибольшее количество подразделений русской секции было открыто в Европе. По некоторым данным, в 1931 г. их было 8²⁵, 1938 г. – 9. Отчеты за 1931 и 1937–38 гг. содержат справочную информацию об этих организациях за период с 1926 по 1938 гг.²⁶ Так, в Женеве работали отдел «Джордано Бруно» под руководством А.А. Каменской, кружок «Владимир Красное Солнышко», на которых заслушивались доклады по искусству и оккультизму; проводились собрания, чаепития, организовывались публичные выступления.

В Париже действовали отдел «Альконост» (председатель – О.Ю. Сювор; впоследствии – А.А. Каменская) и «Белый Лотос» (председатель –

²³ Государственный архив Российской Федерации (далее – ГА РФ). Ф. 7465. Оп. 1. Д. 2. Л. 1.

²⁴ Там же. Д. 10. Л. 1.

²⁵ Там же. Д. 9. Л. 1; Там же. Д. 10. Л. 1.

²⁶ Там же. Д. 10. Л. 1–4.

К.А. Успенский); в Лондоне – Отдел «Единение» под председательством А.А. Кениг. Ими проводились, как и в других Отделах, собрания, в том числе и открытые для интересующихся слушателей.

Отдел «Китеж» в Ревеле (председатель – П.Н. Раггис, известный публицист и издатель сборников имени Е.П. Блаватской), по мнению А.А. Каменской, было наиболее правильно организован, т.к. планомерно чередовал открытые и закрытые собрания.

Члены Отдела «Ярослав Мудрый», действовавшего в Белграде (председатель – Л. К. Врезинская [фамилия написана неразборчиво – *Е. К.-К.*]), по данным на 1938 г. – Е. П. Соловская) чередовали собрания членов с открытыми собраниями, принимали активное участие в подготовке европейских конгрессов Международного Теософического Общества²⁷.

Отдел «Жар Птица» в Берлине под председательством Л.И. Эрфурт в условиях нацистского режима в Германии не проводил общие собрания, а его члены работали индивидуально. Отдел «Анни Безант» в Бессарабии под руководством А. Эсигман также не имел возможности часто проводить общие собрания, в силу того, что члены были разбросаны в провинции.

В Чехословакии, в Праге, теософы открыли Отдел «Васанта», секретарем которого был М.А. Хованец. Анализ архивных источников позволяет создать общую картину работы отдела, очевидно, похожую на другие европейские отделы (исключением в 1930-е гг. являлось берлинское отделение, о чем уже говорилось выше). Охарактеризуем эту работу подробно для формирования общей картины истории деятельности русской секции в эмиграции.

В 1920-е гг. в Пражском Отделе «Васанта» (или как чаще всего упоминается в источниках – Ложе) велась активная работа, о чем свидетельствуют отчеты за 1928–1930-е гг., но к 1938 г., т.е. дате последних документальных свидетельств о деятельности Общества, руководство Русского Теософического Общества вне России признало, что Ложа стала «скорее центром, чем отделом»²⁸. Причинами снижения активности стал отъезд многих членов в другие страны или в провинцию, т.е. они уже больше не могли принимать участия в работе Ложи.

Сохранился ряд документов деятельности Пражского Отдела «Васанта» во второй половине 1920-х гг., а именно, отчеты ложи «Васанта», протоколы заседаний «Круглого стола» – подразделения Ложи, созданного для работы с молодежью.

²⁷ ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 10. Л. 2.

²⁸ Там же. Л. 4.

В данный момент не сохранились достоверные сведения о количестве членов общества Отдела «Васанта». Все данные о численности в отчетах старательно затерты, что может объясняться тем, что данные организации признавались в СССР белоэмигрантскими, и вероятно, была проведена работа с документами. Но это лишь догадки.

Работа Ложи распадалась на закрытую для ее членов и посвященную внутренним вопросам Ложи, и открытую, в которой участвовали приглашенные и все интересующиеся теософией. Во время публичных мероприятий читались доклады или переводы статей, а остальное время посвящалось общению за чайным столом. Такое общение было одним из видов пропаганды теософических идей. Для изучения наиболее фундаментальных трудов основателей теософского течения даже создавались кружки. Так, в 1929 г. специально работал кружок по изучению книги А. Безант «О сознании»²⁹.

Вторым видом пропаганды были устраиваемые, по возможности, каждую неделю публичные доклады. Так как эта работа требовала подготовки, то с 1928 г. были организованы «лекторские курсы» в формате кружка, на которых можно было подготовиться к публичным выступлениям. «Метод на них был следующий: “читался доклад на избранную тему, после чего все остальные члены кружка подвергали доклад критике”»³⁰. Условием вступления в кружок были: знание теософической доктрины и обещание не обижаться на критику. «В задачи кружка входила также забота о публичных выступлениях в Русском очаге [имеется ввиду работа пражского Отдела русской секции – *Е. К.-К.*], причем члены кружка считали своей обязанностью присутствовать на этих выступлениях и на следующем собрании критиковать прочитанный доклад»³¹.

Третьим видом пропаганды были заседания «Круглого стола» [полное название подразделения – «Орден рыцарей Круглого стола» – *Е. К.-К.*], подразделения, созданного для работы со студенческой молодежью в Праге в 1925 г. Тематика встреч была разнообразной – от проблем принципов Гармонии, определения качества «Силы», до постановки задач работы общества среди молодежи. Большинство членов Ордена были убеждены в том, что теософы должны были пробудить у молодежи любовь к России и желание ей служить. Так, по словам Р.В. Смыслова, «служение России он понимал в смысле изучения и выявления духовной стороны, русской души, ибо страна сильна своей духовной жизнью, а не внешней. Что ка-

²⁹ ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 7. Л. 1.

³⁰ Там же. Л. 1 об.

³¹ Там же.

сается практической стороны, то деятельность в этом направлении могла бы выразиться например в устройстве утренников для детей и т.п.»³². В.В. Савинков дополнял идеи Р. В. Смыслова. Он отмечал: «...Что не это главное, что здесь [в Чехословакии, в 1925 г. – *Е. К.-К.*] 32 тысячи студентов и надо работать среди них, разбудить в них дух служения. Любовь к России у всех есть, но надо ее облагородить, надо внести свет и это должен сделать теософ»³³.

Кроме выше указанных Отделов, работали отдельные кружки в Польше, Голландии, Италии и других европейских государствах.

Азиатские и американские отделения «Р.Т.О.»

Согласно документам Русского Теософического Общества вне России, свои отделения оно имело и в Азии: три Отдела в Китае, теософский центр на Филиппинах. Несколько центров действовало в Латинской Америке, и в 1937 г. открылся новый Отдел в Бостоне «Светлана»³⁴. Теософический журнал «Вестник», издававшийся в эмиграции сообщал, что наиболее активными были Отделы в Китае, располагавшиеся в Харбине, Тяньцзине и Шанхае. Однако к 1938 г., т.е. дате последних документальных упоминаний о деятельности Общества, о харбинском отделении центральное руководство уже давно не получало сведений; тянь-цзинское отделение испытывало трудности в связи с отсутствием председателя. Только Отдел в Шанхае, несмотря на военное положение, благодаря усилиям председательницы О.Н. Витовской продолжал работать³⁵.

Проблема вклада указанных Лож в культурную жизнь эмиграции в Китае пока является слабо разработанной, хотя уже делаются первые исследовательские шаги, в частности, по вопросу о роли отделения в Харбине³⁶.

Вернемся к истории отделения в Шанхае. Известно, что материальную помощь по открытию этой Ложы оказала некая американская поддан-

³² ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 4. Л. 4 об.

³³ Там же.

³⁴ Там же. Д. 10. Л. 1.

³⁵ Там же. Д. 10. Л. 3.

³⁶ *Крыжанская К.А.* Теософские искания в харбинской культуре // *Русский Харбин, запечатленный в слове. Вып. 3. Литературоведческая россика: Сборник научных статей, посвященный 95-летию Л. Андерсен / Под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2009. С. 42–47; Забияко А.А., Крыжанская К.А.* Спиритизм, теософия, масонство: харбинский вариант космополитизма // *Забияко А.А., Эфендиева Г.В.* «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. Научное издание. Благовещенск, 2009. С. 175–195.

ная Дороти Арнольд [в документах фигурирует строго под именем – miss Dorothy Arnold – *Е. К.-К.*], которая, будучи теософкой в течение нескольких лет, возглавляя Шанхайскую Английскую Теософическую Ложу, пожелала помочь русским людям, интересующимся теософией.

Как зафиксировано в очерке об истории этого общества, составленном второй председательницей ложи О.Н. Витовской, «при содействии miss Arnold, Ложе была пожалована Хартия из “Главной Квартиры” Всемирного Теософического Общества, находящейся в Адьяре (окрестности Мадраса в Индии). По рекомендации miss Arnold одновременно с Хартией было получено 12 дипломов, дающих право носить имя теософ для 12 членов, вновь основанной, Ложи. Диплом, как и Хартия, имеют подпись госпожи Анни Безант, Председательницы Всемирного Теософического Общества»³⁷.

День получения Хартии и Дипломов стал считаться в истории Общества днем основания новой Ложи, которая стала носить имя «Ложа Блаватской», в память Е.П. Блаватской.

В первый год существования Ложи ее председательницей считалась Д. Арнольд, а О.Н. Витовская исполняла обязанности вице-председательницы, однако, через два года Д. Арнольд отказалась, за неимением времени, от председательства и передала полномочия О.Н. Витовской.

К обязанностям председательницы относилась организация всей работы, а именно проведение встреч теософов и публичных лекций. О.Н. Витовская писала, что ей приходилось еженедельно, по средам, читать лекции о теософии, пользуясь сначала готовым материалом из имеющихся в распоряжении русских книг, затем собственных переводов с английских статей и докладов, а иногда, полностью самостоятельно писать лекции.

Первые два года собрания происходили в помещении английской теософской ложи, а потом теософы нашли возможным собираться на частной квартире О.Н. Витовской³⁸.

Председательница сетовала на сложности в своей работы: «С тех пор, все обязанности, сопряженные с этой должностью, я несу одна, так как те лица, что от времени до времени оказывают помощь в писании докладов, корреспонденции и проч., вскоре отказываются, за не имением свободного времени. За 7 лет существования Ложи в качестве лекторов выступали только 4 личности и на очень короткое время»³⁹.

³⁷ ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 3. Л. 1.

³⁸ Там же. Л. 1 об.

³⁹ Там же.

В 1930-е гг. центральное управление Русского Теософического Общества вне России и лично А.А. Каменская организовывали приезд в Шанхай лекторов. Так, в 1938 г. «отдел посетил и сильно поддержал господин Кнудсен, который прочел в нем несколько докладов на английском языке»⁴⁰. Лекции происходили еженедельно, вход на них всегда был свободный и бесплатный. Число посетителей еженедельно колебалось от 12 до 20 человек, но иногда доходило и до 30 человек.

По свидетельствам председательницы, ежегодно состав слушателей часто менялся, и поэтому приходилось начинать подготовку членов ложи с самого первоначального ознакомления с теософским учением⁴¹.

Количество членов Общества также не было статичным. Так, в 1932 г. О.Н. Витовская записала: «Из числа первых 12 членов, в Шанхае в настоящее время находится всего 4, считая со мной. В 27-м году были выданы дипломы еще 7 лицам, желающим вступить в члены Общества»⁴².

Собрания начинались с сентября и продолжались до июля. В главный праздник всех теософов мира – День Белого Лотоса, т.е. день смерти Е.П. Блаватской 8 мая, происходило «торжество, состоящее в чтении докладов о Теософии вообще и об основании Первого Т.О. Е.П. Блаватской и о ее незабвенной личности, в частности»⁴³.

Традиционно перед началом лекции в ложе было принято прочесть Устав Теософского Общества, а после лекции председательницей Общества произносилась следующая краткая молитва:

«Да озарит дела наши Свет Знания,
Да поддержит их Свет Силы
и Да проявится в них Свет Красоты...
И да будут с нами вечно Мир и Любовь !»⁴⁴

Несмотря на трудности, а именно, слабое поступление членских взносов, маленькую библиотеку, в которую зачастую не возвращались книги, войну и т.д., отделение, по словам А.А. Каменской в 1938 г., продолжало усердно работать; теософы собирались и изучали теософическую литературу.

Объяснение такой живучести было дано активным членом Русского Теософического Общества вне России Л. Брезинской в докладе «О способах расширения деятельности Русского Теософического Общества вне России в наступающем рабочем году», прочитанном на съезде Общества

⁴⁰ ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 10. Л. 3.

⁴¹ Там же. Д. 3. Л. 1 об.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. Л. 2.

⁴⁴ Там же.

в Загребе в августе 1938 г. В нем было отмечено следующее: «Оторванная от своей родной среды, лишенная территории, ограниченная в работе своей только на эмиграцию, то есть на людей с ненормальной, ущемленной психикой, людей прошлого, а не будущего, часто и физически подорванных, не располагающих ни материальными средствами, ни даже временем для работы в Теософском обществе – наша Секция внешне судя работает, конечно, довольно вяло. Однако наша работа кажется вялой, только если мы ее сравним с работой богатых, пышно на своей мирной земле расцветших секций – английской, американской и др. Но в Секции работа должна оцениваться не только по внешней ее видимости, т.е. по количеству собраний, по обилию возможностей и пособий для работы, но и по внутреннему настроению работников, по их сплоченности и по их внутренней теософичности. Если с такой стороны взглянуть на наше Р.Т.О., то приходится искренне признать, что русские теософы эмигранты работают жертвенно и серьезно – выше своих возможностей и, работу их, думаю, можно расценивать как лепту вдовицы, от чистого сердца данную, то есть не по внешней, а по внутренней ценности жертвы»⁴⁵.

Взаимодействие Русского Теософического Общества вне России с Международным Теософическим Обществом

Как уже было указано выше, многие русские Ложи (Отделы) открывались при прямой финансовой поддержке западных секций, прежде всего американских, что позволяет говорить о включенности российского общества в международную теософскую организацию.

Богатый фактический материал о направлениях сотрудничества русских теософов со структурами международного общества представлен на страницах теософического журнала «Вестник», издаваемого с 1924 г. на русском языке в Женеве под редакцией А.А. Каменской и Ц.Л. Гельмбольдт.

В каждом номере Вестника обязательно был раздел «Хроника теософического движения», подчеркивающий, что русская секция является лишь одной из национальных секций⁴⁶, развиваясь в русле общей стратегии развития международной организации, имевшей секции в Америке, Англии, Индии, Австралии, Швеции, Новой Зеландии, Голландии, Франции, Италии, Кубе, Венгрии, Финляндии, Чехии, Южной Африке, Шотландии,

⁴⁵ ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 13. Л. 5.

⁴⁶ Гельмбольдт Ц. Хроника теософического движения // Вестник (Русское Теософическое Общество вне России). Женева, 1926. № 4. С. 48.

Швейцарии, Бельгии, Бирме, Австрии, Норвегии, Египте, Дании, Ирландии, Аргентине, Чили, Болгарии, Исландии, Уругвае, Румынии, Югославии [страны указаны в порядке возникновения секций – *Е. К.-К.*].

Как видно из опубликованных и архивных материалов, русские теософы были постоянными участниками международных конгрессов, проводимых Международным теософским обществом. Так, целый номер «Вестника» за 1926 г. был посвящен 50-летию юбилею Теософического общества, празднование которого проходило в Адраре, на всемирном конгрессе, собравшем 3000 членов со всего мира⁴⁷. Всего на конгрессе присутствовали теософы из 37 национальных секций (всего в 1926 г. их насчитывалось 41)⁴⁸.

Анализ выступлений участников конгресса показывает, что регулярно на общих собраниях декларировались принципы создания единой, все-ленской религии, построенной на основе братства всех религий на земле⁴⁹. С целью единения по утрам теософы собирались на молитву Единому, якобы тому, кому поклоняются в многообразных верованиях, вдохновляемых единым Джагат-Гуру. Затем присутствовавшие вместе зачитывали в порядке появления религий на земле – индусское славословие, молитву парсов, молитву джайнов, еврейскую молитву, буддийскую молитву, христианскую молитву, мусульманскую молитву и славословие сикхов. Затем зачитывалась общая формула, которая, по мнению теософов, всех объединяла, а затем все произносили некоторое послание, которое называлось «Благословение первого луча»⁵⁰.

В 1926 г. Анни Безант при открытии конгресса в своей вступительной речи нарисовала общую схему создания Союза Вселенской Религии, в который уже к 1926 г. входили: Теософическое Общество (в том числе и русские секции); «Орден Звезды Востока» [Общество было создано для подготовки пришествия Мессии, на роль которого А. Безант выбрала молодого индуса Кришнамурти – *Е. К.-К.*]; Христианское обновленное движение под названием Свободная Католическая Церковь (Либерально-Католическая Церковь) [Пятидесятническо-харизматическое движение – *Е. К.-К.*]; Учреждение Брахма-Видия-Ашрама под руководством Джэмса Кэзэнса⁵¹.

⁴⁷ *Каменская А.* На сторожевом посту // Вестник (Русское Теософическое Общество вне России). Женева, 1926 № 4. С. 1.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 2.

⁵⁰ Там же. С. 7–12.

⁵¹ *Безант А.* Речь президента Теософического общества // Вестник (Русское Теософическое Общество вне России). Женева, 1926. № 4. С. 15–16.

По мнению А. Безант, Союз Вселенской Религии был должен заниматься строительством святилищ, храмов и мечетей; организацией теософского просвещения среди молодежи.

Русские теософы, не имевшие материальных возможностей для поддержки строительства, тем не менее, активно участвовали в распространении теософского знания среди молодежи. Некий Ипполит в статье «О теософическом воспитании» подробно раскрыл для русских эмигрантов суть создания детских и юношеских теософских организаций, в частности: организации «Золотая цепь» для детей от 7 до 11 лет, где дети знакомятся с простыми теософскими истинами; «Ордена рыцарей Круглого стола» для подростков и молодежи от 11 до 20 лет, где должны были прививаться теософские идеалы, облеченные в привлекательную для западноевропейской молодежи форму рыцарства. С 21 года юноша мог вступить в организацию «Теософическая молодежь» для того, чтобы начать служение в Международном Теософическом Обществе⁵². Также обучение можно было продолжить в Мировом Теософическом Университете, открытом в 1922 г. как «Школа Божественной Мудрости» в Адьяре (близ Мадраса), в дальнейшем имевшем отделения не только в Индии, но и в Австралии и Европе⁵³.

Уже в 1938 г. русские теософы отчитывались: «Всюду, где у нас отделы и центры, наши члены помогают местному обществу. У нас кроме того развивается работа с молодежью (Круглый Стол, Золотая Цепь, Союз Юных Теософов), которой заведует Е.П. Соловская. Не забудем также Орден Служения России, который работает во всех наших центрах, с членами и не-членами. В Женеве его работу ведет кружок “Владимир Красное Солнышко”»⁵⁴.

В 1935 г. в Харбине была опубликована книга известного историка и публициста В.Ф. Иванова «Православный мир и масонство», в которой он указал на то, что через реализацию теософской программы создания братства молодежи молодежь отвлекалась от старых авторитетов, дисциплины и традиций с тем, чтобы научиться подчиняться учителям-теософам. Многие из молодежных организаций имели идейные связи с Христианским союзом молодых людей (ХСМЛ), скаутскими организациями⁵⁵. Данные на-

⁵² *Ипполит*. О теософическом воспитании // *Вестник (Русское Теософическое Общество вне России)*. Женева, 1926. № 6–8. С. 22–24.

⁵³ Там же. С. 33–34.

⁵⁴ ГА РФ. Ф. 7465. Оп. 1. Д. 10. Л. 1.

⁵⁵ *Иванов В. Ф.* Православный мир и масонство. М., 1993. С. 51.

блюдения В. Ф. Иванова находят подтверждение в публикациях теософов о методах работы с молодежью⁵⁶.

Формы работы, развиваемые русскими ложами, не ограничивались работой с молодежью и публичными лекциями. Так, видный лидер организации Е. Писарева сообщала в 1926 г. о программе работы членов Русской группы теософского общества, в которой были указаны среди прочих книгоиздательство; пропаганда (в том числе театр); поддержка воспитательных учреждений (Всемирный Университет, Круглый Стол, Народные дома, Союз воспитания свободного человека, юношеская этическая организация); работа в Ордене Служения, Обществе Друзей Лиги Наций и т.д.⁵⁷

Анализ докладов русских теософов доказывает, что члены Русского теософского общества в эмиграции активно пропагандировали теософию как эклектическое знание, сочетающее оккультизм, сциентологические (наукоподобные) воззрения и восточные культы, не имеющее никакого отношения к православию, хотя в «Вестнике» члены общества рассуждали о православии, поздравляли друг друга с Пасхой, печатали молитвы и т.д., т.е. всячески заявляли о своей приверженности христианству. В контексте рассуждения об этом противоречии показательна одна статья в «Вестнике» под авторством некой Софьи Бохан на тему «Братьям Христианам», в которой говорилось о том, что теософия не противоречит христианству, и это истина, а далее декларировались постулаты, прямо противоречащие христианской теологии, а именно: «В единой истинной церкви нет ни христиан, ни буддистов, ни теософов, там все – едино»; «Еще раз хочется сказать: не будем придерживаться буквы Писания, ибо не вместили мы Евангелия в свое сердце и не познали его духа»; «Магия, медитация, оккультизма – какие страшные слова, говорят некоторые. [...] Если да, то вы поймете, что заниматься оккультизмом – такой же грех, как изучать астрономию и кто осуждает оккультистов, тот поступает также, как в свое время осудившие Галилея на том основании, что его теория разрушает понятие свода небесного, т.е. отрицает Библию»⁵⁸ и т.д.

Хотя в рамках данной научной статьи не стояла задача анализа доктрины теософского общества, необходимо подчеркнуть, что еще в начале XX в. исследователи истории религий отмечали, что она не имеет ниче-

⁵⁶ *Alba*. По дороге в Адьяр (Путевые заметки) // Вестник (Русское Теософическое Общество вне России). Женева, 1926. № 2. С. 8.

⁵⁷ *Каменская А.* На сторожевом посту // Вестник (Русское Теософическое Общество вне России). Женева, 1926. № 9–10. С. 2–3.

⁵⁸ *Бохан С.* Братьям Христианам // Вестник (Русское Теософическое Общество вне России). Женева, 1926. № 2. С. 31–32.

го общего с христианством, т.к. в ней отвергалась искупительная жертва Христа, Иисус признавался лишь учителем человечества наряду с Буддой, Зороастром, Кришной и Мохаммедом. Большинство постулатов теософии были буддистскими; в учении присутствовали элементы масонства и т.д.⁵⁹ Как верно отметил Мирча Элиаде, теософия предложила массам эклектическое знание, в котором обнаруживаются «трансисторические модели и архетипы», позволявшие ощущать некую уверенность в трансформирующем обществе при условии служения просветленным учителям⁶⁰.

Выводы

В статье реконструирована история зарождения и функционирования одной из национальных секций Международного Теософического Общества – Русского Теософического Общества вне России в 1920–30-е гг. Показано, что данная организация идейно и структурно продолжила в эмиграции работу Российского Теософического Общества, зарегистрированного в России в 1908 г. и созданного Анни Безант под влиянием учения Е.П. Блаватской. Русская национальная секция была одной из 41 национальных секций, ложи и видные представители которой были связаны с Международным теософским обществом через систему конгрессов, собраний, совместных лекций, спонсорскую поддержку. Ложи русской секции работали в Европе, Азии, Америке.

Русская секция функционировала в соответствии с общими целями Международного Теософического Общества, получая от организации финансовую помощь. В рамках общей тенденции развития международного общества русская секция взаимодействовала с международными межконфессиональными организациями, принимала участие в пропаганде теософского учения среди эмигрантов и молодежи через систему публичных лекций, издавала регулярный теософский журнал «Вестник», организовывала праздники, работу детских и юношеских школ – «Золотая цепь», «Орден рыцарей Круглого стола», организацию «Теософической молодежи», «Мировой теософический университет».

Доказано, что в идейной основе это была оккультно-мистическая организация, нетрадиционная религиозность которой была следствием духовного кризиса первой трети XX века.

⁵⁹ *Священ. И. Дмитриевский*. Теософия – религиозная философия нашего времени. Харьков, 1911; Теософия перед лицом христианства. Полтава, 1912; *Лодыженский М.В.* Мистическая трилогия. В 3-х тт. Пг., 1914.

⁶⁰ *Элиаде М.* Мифы, сновидения, мистерии. Киев, 1996. С. 203.

Несмотря на то, что участие многих эмигрантов в работе Отделов (Лож) Русского Теософического Общества вне России было связано с желанием встречаться с соотечественниками, получать моральную поддержку, т. е. компенсировать оторванность от Родины, тем не менее, необходимо отметить, что русская секция была во многом организована при поддержке международных теософских секций, которые стремились за счет появления русских Лож активизировать выполнение задач, указанных в программе общества, т.е. распространять эклектические знания, сочетающие оккультизм, наукоподобные воззрения и восточные культы.

© Кряжева-Карцева Е.В., 2018

Рукопись поступила: 15 апреля 2018 г.

Для цитирования: *Кряжева-Карцева Е.В.* Деятельность российских отделений Международного Теософического Общества в эмиграции (1926–1938 гг.) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 440–461. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-440-461

ACTIVITIES OF THE RUSSIAN BRANCHES OF THE INTERNATIONAL THEOSOPHICAL SOCIETY IN EMIGRATION (1926–1938)

Elena V. Kriazheva-Kartseva

RUDN University
6 Mikluho-Maklaya St., Moscow, Russia, 117198
cat76@bk.ru

The article is devoted to the history of origin and functioning of the national sections of the International Theosophical Society – the Russian Theosophical Society in emigration. It is shown that this organization ideologically and structurally continued in emigration the work of the Russian Theosophical Society, registered in Russia in 1908, created under the influence of the teachings of H.P.Blavatsky, Annie Besant. The author has reconstructed the general picture of the work of the departments of the organization in Europe, Asia and America in 1920–30 years. The article shows that the Russian National Section was one of 41 national sections. The connection between lodges and prominent representatives of the movement with the International Society is shown through a system of congresses, meetings, joint lectures, sponsorship. The author has shown the organization's links with

international inter-confessional organizations, the role of society in propaganda of theosophical teaching among emigrants and youth. It is proved that, on an ideological basis, it was an occult-mystical organization whose unconventional religiosity was a consequence of the spiritual crisis of the first third of the 20th century. Emigrant sections of the society were also places of meeting with compatriots for Russian emigrants, moral support, performed a compensatory function. It is established that the ideological views of the Theosophists were not Christian, although they positioned themselves as such. Theosophists proposed eclectic knowledge combining occultism, scientological (scientific-like) views and oriental cults, which is the basis of modern non-religious religiosity, the ideological basis for the activity of many new religious movements.

Keywords: Theosophy, occultism, syncretic mystical doctrine, the International Theosophical Society, the Russian Theosophical Society in Emigration

REFERENCES

- Alba. “Po doroge v Ad’jar (Putevye zametki).” [On the way to Adyar (Travel notes)] *Theosophical journal “Vestnik”*, no. 2 (February 1926): 8 (in Russian).
- Aleksandrov, I. Yu. “Numen i noumen v teosofii i uchenii zhivoj jetiki.” [Numen and noumen in theosophy and the teaching of living ethics] *Bulletin of Saint Petersburg State University of Culture and Arts* 26, no. 1 (2016): 58–68 (in Russian).
- Archiereyskiy Sobor Russkoy Pravoslavnoy Cerkvi, 29 noyabrya – 2 dekabrya 1994 goda* [Bishops’ Council of the Russian Orthodox Church, November 29 – December 2, 1994]. Moscow: Moskovskaya Patriarhiya Publ., 1995 (in Russian).
- Augustine, (Nikitin) Archimandrite. *Ron Hubbard i “Cerkov’ sajentologii”* [Ron Hubbard and the Church of Scientology]. St. Petersburg: Sankt-Peterburgskiy Pravoslavniy Institut Religiovedeniya Press, 2007 (in Russian).
- Bely, A. *Na rubezhe dvuh stoletiy* [At the turn of two centuries]. Moscow: Hudozhestvennaya literature Publ., 1989 (in Russian).
- Bernyukevich, T.V. “Buddizm v teosofii E.P. Blavatskoy: k probleme «filosofskogo izobreteniya».” [Buddhism in theosophy E.P. Blavatsky: on the problem of “philosophical invention”] *RUDN Journal of Philosophy*, no. 1 (2009): 46–56 (in Russian).
- Bezant, A. “Rech’ prezidenta Teosoficheskogo obshhestva.” [Speech of the President of the Theosophical society] *Theosophical journal “Vestnik”*, no. 4 (April–May 1926): 15–16 (in Russian).
- Bohan, S. “Brat’yam Hristianam.” [Christian Brothers] *Theosophical journal “Vestnik”*, no. 2 (February 1926): 31–32 (in Russian).
- Campbell, Bruce F. *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Chausov, A. *O novoy politike Rossii v otnoshenii sekt* [About the new policy of Russia in relation to sects]. http://антисекта.рф/articles/o_novoj_politike_rossii_v_otnoshenii_sekt/ (in Russian).

- Dmitrievskiy I., priest. *Teosofiya – religioznaya filosofiya nashego vremeni* [Theosophy is the religious philosophy of our time]. Kharkov: Mirniy trud Publ., 1911 (in Russian).
- Dvorkin, A. *Sektovedenie. Totalitarnye sekty* [Sectarianism. Totalitarian sect]. Nizhny Novgorod: Hristianskaya biblioteka Publ., 2014 (in Russian).
- Fesenkova, L.V. “Teosofiya i zhivaya etika.” [Theosophy and live ethics] *Bulletin of the Russian philosophical society*, no. 2 (2009): 112–115 (in Russian).
- Gelmboldt, C. “Hronika teosoficheskogo dvizheniya.” [Chronicle of Theosophical movement] *Theosophical journal “Vestnik”*, no. 4 (April–May 1926): 48 (in Russian).
- Gnezdilov, A. “Sud’by russkikh teosofov nachala XX veka.” [The fate of Russian Theosophists of the early 20th century] *Put’ Teosofii* [Path of Theosophy]. Petrozavodsk: Svyatoy Ostrov, 1992 (in Russian).
- Gurevich, P.S. “Vneveroispovednaya religioznost’.” [Unconventional religiosity] *Religii narodov sovremennoy Rossii: Slovar’* [Religions of the peoples of modern Russia: Dictionary]. Moscow: Respublika Publ., 2002 (in Russian).
- Hammer, Olav, and Rothstein, Mikael. “Introduction.” In *Brill Handbooks on Contemporary Religion*. Leiden: Brill, 2013.
- Hammer, Olav. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden and Boston: Brill, 2001.
- Ippolit. “O teosoficheskom vospitanii.” [On Theosophical education] *Theosophical journal “Vestnik”*, no. 6–8 (June–August 1926): 22–24 (in Russian).
- Ivanov, V.F. *Pravoslavnyj mir i masonstvo* [The Orthodox world and Freemasonry]. Moscow: IPK Moskovskaya Pravda Publ., 1993 (in Russian).
- Jeliade, M. *Mify, snovideniya, misterii* [Myths, dreams, mysteries]. Kiev: REFL-book Publ., 1996 (in Russian).
- Kamenskaya, A. “Na storozhevom postu.” [At the watchtower] *Theosophical journal “Vestnik”*, no. 4 (April–May 1926): 1 (in Russian).
- Korkunova, O.V. *Universalii bytiya cheloveka v mire: Analiz teosofskoj antropologii*. Ph.D. diss., Ural Federal Universiti, 2004 (in Russian).
- Kryzhanskaya, K.A. “Mistika, hiromantija i sueveriya v povsednevnoj zhizni blagoveshtencev 10-h godov XX veka (po materialam periodicheskoy pechati teh let).” [Mysticism, palmistry and superstitions in everyday life blagoveshtentsev 10-ies of XX century (on materials of periodicals of those years)] *Losevskie chteniya* [Losevskie read, 2010. Materials of the regional scientific and practical conference], 42–54. Blagoveschensk: Blagoveschensk State Pedagogical University Press, 2010 (in Russian).
- Kryzhanskaya, K.A. “Teosofskie iskanija v harbinskoj kul’ture.” [The Theosophical quest of in the culture] *Russkiy Harbin, zapechatlenny v slove. Sbornik nauchnyh statej, posvyashhenny 95-letiyu L. Andersen* [Russian Harbin, embodied in the word. Collection of Scientific articles dedicated to the L. Andersen’ 95th anniversary], 42–47. Vol. 3. Blagoveschensk: Amur State University Press, 2009 (in Russian).
- Kuraev, Andrey. *Satanizm dlya intelligencii. O Rerihah i pravoslavii* [Satanism for the intelligentsia. On Roerichs and Orthodoxy]. Vol. 1, 2. Moscow: Moskovskoe podvor’e Svyato-Troickoy Sergievoy Lavry Publ., 2007 (in Russian).

- Lodyzhenskiy, M.V. *Temnaya sila* [Dark power]. Vol. 3, of *Misticheskaya trilogiya* [Mystical trilogy]. Petrograd: Ekaterininskaya tipografiya Press, 1914 (in Russian).
- Makarov, V.G., and Matveeva, A.M. “Teosofiya P.N. Savickogo: mezhdue ideologiyey i naukooy.” [Theosophy P. N. Savitsky: between ideology and science] *Russian studies in Philosoph*, no. 2 (2007): 123–135 (in Russian).
- Nikandrova, E.V. *Teosofskoe dvizhenie v obshhestvennoy zhizni Rossii konca XIX – nachala XX veka*. Ph.D. diss., State University of management, 2008 (in Russian).
- Osipov, A.I. *Totalitarnye sekty: tehnologiya obmana* [Totalitarian sects: technology of deception]. Minsk: Belorusskiy Eekzarhat, 2007 (in Russian).
- Pisareva, E.F. *Pamyati Anny Pavlovny Filosofovoy* [In Memory of Anna Pavlovna Filosofova]. St. Peterburg: Rossiyskoe teosoficheskoe obshhestvo, 1912 (in Russian).
- Teosofiya pered licom hristianstva* [Theosophy in the face of Christianity]. Poltava: [S.n.], 1912 (in Russian).
- Zabiyako, A.A., and Kryzhanskaya, K.A. “Spiritizm, teosofiya, masonstvo: harbinskiy variant kosmopolitizma.” [Spiritualism, theosophy, Freemasonry: Harbin version of cosmopolitanism] In *«Mezh dvuh mirov»: Russkie pisateli v Man'chzhurii* [“Between two worlds”: Russian writers in Manchuria], 175–195 Blagoveshhensk: Amur State University Press, 2009, (in Russian).

Archive

Gosudarstvennyy arhiv Rossiyskoy Federacii [State archive of the Russian Federation] (GARF), f. 7465, op. 1, d. 2, 3, 4, 7, 9, 10, 13 (in Russian).

Submitted: 15 April 2018

For citation: Kriazheva-Kartseva, Elena V. “Activities of the Russian branches of The international Theosophical Society in emigration (1926–1938).” *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 440–461. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-440-461



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-462-481

**WEST AND RUSSIA
IN THE SECOND PART OF THE 15TH–17TH CENTURIES:
POLITICAL FORMS OF MUTUAL ACTION**

*“History is really not only about the past.
It is part and parcel of present and future.”*

Bruce Mazlish¹

Natalia G. Georgieva^a, Tatiana V. Chernikova^b

^aRUDN University
6 Mikluho-Maklaya St., Moscow, Russia, 117198
navladi@list.ru

^bUniversity of the Ministry of Foreign Affairs of the Russian Federation
76, Vernadsky prospect, Moscow, Russia 119454
tchernikova@mail.ru

Global History is one of the phenomena and a consequence of the process of globalization, stimulating intercultural dialog as the basis for improved mutual understanding between people. Numerous modern historians recognize that there is a need to abandon the construction ‘the West and the Rest’ that has dominated for a long time in the historiography. Global History should focus on the study of communication and interaction between governments and nations. Modern historiography refers the beginning of a process of globalization to the 15th century. In connection with this chronological milestone this essay considers the initial phase of the process establishing sustainable relationships between Western Europe and Russia. It began in the second half of the 15th century. In the 17th century all the contacts with Western Europe became a constant of Russian socio-cultural devices and one of the phenomena of Russian history. Despite the support provided to aliens by the Russian government, relationship of the foreigners with the Russian society was contradictory. However, by the end of the 17th century, in attitude of Russian society to everyone who had come from the West began to develop two parallel lines. A negative attitude to the innovation and commitment to old, spiritual and household traditions remained by the peasantry and part of the elite of society. The urban population and the other part of the noble elite of

¹ Bruce Mazlish, “Comparing Global History to World History,” *Journal of interdisciplinary History* 28, no. 3 (Winter 1998): 396. http://www.culturahistorica.es/mazlish/global_history.pdf [accessed 29 December 2016].

society showed tolerance and willingness to accept much of the new that had appeared in Russia thanks to its rapprochement with the West.

Keywords: globalization processes, Western Europe, Ottoman Empire, Russia, historiography, Global History, Europeanization, ‘the West and the Rest’

Introduction

Professional historians are well aware of Herodotus’s recommendations “to preserve the memory of the past by placing on record the achievements of both own and Asiatic People.”² Since that time, the World has expanded significantly and now it includes not only Europe and Asia, but also North and South America, Australia, Oceania, etc. Therefore, in the view of Global History, there should be all the regions of the Earth.

The modern era is characterized by an objective process, defined by the term “globalization”. Since the late 1980s and early 1990s, there have been global changes in the system of international order and geopolitical shifts, and then, in the second half of the 1990s, they expressed influence on all the spheres of political, economic, social and cultural life in different parts of the globe. American historians “see the globalization as a global process in which numerous participants are creating a new ‘civilization’”³. Russian historians admit that globalization as an inevitable historical and political process implies virtual intersection of national borders, expansion of communication, creating a global market, global dissemination of achievements of sciences and “the formation of global consciousness”⁴.

In the global information space, globalization stimulates intercultural dialogue as the basis for improved mutual understanding between people. At the same time, it encourages the intellectual elite (scientists) from different countries to develop new approaches, not only when creating a historical narrative, but also in studying the history of the science of history (historiography).

Our global world really needed global history knowledge, and such a novel field of study as Global History. It appeared in the early 1990s, but the theoretical substantiation of its ideas arose in the mid-20th century. It was associated with the name of Fernan Braudel (Braudel, 1902–1985). He revolutionized historical

² J. Evans, *Herodotus: Explorer of the Past* (Princeton: NJ, 1991), 67.

³ Mazlish “Comparing,” 392.

⁴ Sergey A. Voronin, “Protseess globalizatsii ili proekt neoliberalizma? Chto nas ozhidaet” [The process of the globalization or neo-liberal project? What awaits us], *RUDN Journal of World History* 7, no. 4 (2015): 11.

scholarship, suggested taking into account the economic and geographic factors in the analysis of the historical process, demonstrating the effectiveness of this approach in his writings: *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1949), *Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme, XV–XVIII*, (translated as *Capitalism and Material Life, 1400–1800*) (1967–1979) etc. Global History is connected with the past, present, and future. According to Global Economic History Network (GEHN): “Global history seeks to broaden and deepen people’s understanding of themselves, their cultures and their states by extending the geographical space and lengthening the chronologies that most historians normally take into their narratives and analyses”⁵.

It is the historians who dealt with the study of global history that played a particular role in performing this task. On the one hand, the social responsibility of historians is predetermined by the changing world epistemological situation, which creates the necessity and the possibility of recognition and awareness of the transformation of the “image of historiography, its problematic field and its subject.”⁶ On the other hand, the emergence of a new understanding of the correlation of different cultures, traditions and main aspects of the development of historical science gradually becomes dominant in both world public opinion and world historical consciousness.

Bruce Mazlish (1923–2016), Professor of the Department of History at the Massachusetts Institute of Technology, one of the “founding fathers” of the American School of Global History, admitted that “the history of globalization is the heart and the novelty of global history.”⁷ According to him and Patrick Karl O’Brien (born in 1932), Professor of Economic History at the London School of Economics, who is another founder, global history remained (1998, 2008) “an emerging project with many aspects to study.”⁸ Mazlish said: “Global historians, or at least historians of globalization, are trying to establish a more deliberate research agenda. They know that each of the factors of globalization requires rigorous empirical study...”⁹

⁵ Global Economic History Network 2011. Mission Statement, <http://www2.ise.ac.uk/economicHistory/Research/GEHN/network/GEHNMission.aspx>; see also Tatyana L. Shestova, “Global History as a Trend of Global Studies,” in Leonid E. Grinin, Ilya V. Ilyin, Peter Herrmann, and Andrey V. Korotayev eds., *Globalistics and Globalization Studies – Big History & Global History*, 4 (Moscow, 2015), 104, <http://docviewer.yadex.ru/>

⁶ Ol’ga V. Vorob’eva, “Istorii istoriografii kontsa XVIII – nachala XXI v. V svete knigi G. Iggersa i E. Vana ‘Global’naya istoria sovremennoy istoriografii,’” [Histories of historiography, late 18th – early 21st cc. in the context of the ‘Global history of modern historiography’ by G. Iggers and E. Wang’] *Dialog so vremenem* 37 (2011): 49.

⁷ Mazlish, “Comparing,” 390.

⁸ Mazlish, “Comparing,” 393.

⁹ Mazlish, “Comparing,” 392.

Explaining the peculiarities of the research method of the historians belonging to the Global History school, Mazlish wrote: “Although global history is mainly transnational in its subjects of study, it would be a grave error to neglect the study of the nation as well. National history merits reexamination in light of how the forces of globalization have affected the nation-state, and vice-versa. Nations will not go away. They are still the preferred settings for large numbers of people to organize in behalf of common ends – protection of territory and property, economic production, and, last but not least, group identity. ... In short, global history, though it seeks to transcend national history, nevertheless is engaged with the nation-state as a major actor on the international and global scene”.¹⁰

O’Brien supported this idea: “Everything and everyone has a history which has become a consensual presumption of modern history”. However, there is one problem in behalf of global history, “how to best integrate our ever widening and deepening historical knowledge of the world into narratives...” of the professional historians that seek to inform global as well as national Histories.¹¹

To solve the problem of correlation of global and national history, numerous modern historians admit that there is a need to give up the expression ‘the West and the Rest’ that has dominated for a long time in the content of historiography traditions.

For example, back in 1982, in his book “Europe and People without History”, anthropologist Eric Wolf opposed the idea of ‘the West and the Rest’, arguing that such an approach was counterintuitive for “no people with history” and that historical consciousness always took place in all the cultures.¹² In 2000, the University of Chicago Professor Dipesh Chakrabarty supported this idea, urging to give up Eurocentrism and to push the boundaries of historical research, while considering Western history only as one of the forms of world history.¹³

In 2008, Georg Iggers and Edward Wang insisted on the need to study the interaction of different national cultures and their historiography traditions, proving that history and historiography as scientific disciplines were not exclusively a privilege of wealth and the West.¹⁴

¹⁰ Mazlish, “Comparing,” 393.

¹¹ Patrick O’Brien, “Global History for Global Citizenship,” *Global History and Maritime Asia Working and Discussion Paper Series, Working Paper*, no. 7 (2008), http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/article/global_history.html

¹² Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: CA, 1982), 23.

¹³ Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History,” in *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton University Press, 2000), 27–46.

¹⁴ Georg J. Iggers, and Q. Edward Wang, *A Global History of Modern Historiography* (Harlow, England: Pearson Longman, 2008), 15–16, 394.

In 2011, “Journal of Global History,” as one of the main platforms where the subject of global history was brought up, wrote that it was necessary to revise the dichotomy ‘the West and the Rest’ when examining political and cultural history.

As a rule, in historiography, the term “all the rest” means large areas (Asia, Africa, Latin America and other regions of the globe), and their history. However, in the context of globalization, there can be neither national nor local history.

According to Russian historian Olga Vorobyeva, the logic of modern historiography development, “should imply (not exclude) the multiplicity of national/local options and trajectories of the development, focusing on their uniqueness and diversity.”¹⁵

Obviously, in early 21 century, the concise slogan “the West and the Rest” enhanced globalization going through its last days in the global historiography space, as historians studying the history of different countries and peoples should equally be able to discover and synthesize the local in the global and the global in local, as well as when exploring its native national history. Obviously, the recovery and understanding of universal (global) history are impossible without researching the particular facts, events, cases *etc.*, their causes and consequences which have taken place in the history of different countries. It is obvious (or not – for some anti-Russian figures) that Russian history is an important part of world history. Therefore, without studying the events of Russian history, its causes and results, the restoring of world history would be impossible or can lead to inadequate restoration of global history.

According to the scientists, Global History should focus on the study of communication and interaction between people, countries and governments. Historians, proponents of the research area, called Global History, use a specific approach to the study of history, focusing their research not only on the problem of interaction of people or states, but also on the problem of their struggle to preserve their identity in conjunction with representatives of other national or state traditions. For better understanding General (universal, global) history, historians should consider both the history of the development of individual countries or regions and their interaction (international and inter-state communications).

Russia and the West: the Beginning of Europeanization

Modern historiography refers the beginning of the globalization process to the 15th century. In connection with this chronological milestone, as well as due to the fact that the method of Global History guides researchers to examine

¹⁵ Vorob’eva, “Istorii istoriografii,” 62.

inter-state relations (among many other important political, social and cultural problems), this essay considers the initial phase of the process establishing sustainable relationships of Western Europe and Russia on the basis of the examination of a wide range of Russian and foreign sources and the synthesis of facts and assessments accumulated in the historical literature.

In the 10th – 12th centuries, Ancient Russian State [in Russian: *Drevnyaya Rus'*] was well known in Europe. However, Russian ties with Western Europe were splintered after the invasion of the Mongol-Tatars and establishment of the yoke [in Russian: *igo*] of the Golden Horde.

There is a widespread perception in public historical consciousness that the first steps in Russia's inclusion to the European innovations in various areas refer to the beginning of the 18th century. However, the problem of the definition of the initial point of the chronological framework of the stable relations between Russia and Western Europe needs to be corrected. In order to solve this problem, there are many works of foreigners who visited Russia in the 15th–17th centuries and collected valuable information for historians on the arrangement of Moscow State and its relations with Western Europe.¹⁶

The Europeanization of Moscow power started from its inception as a unified and powerful state. Moscow Russia had to define its geopolitical role in the international arena and to take its rightful place among European States.

While uniting the Russian lands and creating a new state, Grand Prince Ivan III (1462–1505) understood that it was necessary to use Western European experience for the development of the country. He was the first of Moscow rulers who ventured upon the adoption of the Western innovations in the military, technical, and partly scientific (medicine) and cultural (building and architecture) spheres. In this case, the intermediaries were the foreigners, who had been invited to the service by Moscow authorities from the second half of the 15th century. These first foreigners were mostly of Greek-Italian origin. The presence of Greeks in Moscow after the fall of the capital city of the Byzantine Empire in 1453 was not surprising. Being a spiritual daughter of the Byzantine Empire and a part of the Patriarchate of Constantinople (formally until 1589, in fact, up to 1439) from the tenth century, Russia was used to receiving the Greek East staff and accepting religious ideas. Moreover, although The Union of Florence 1439 diminished respect for the Greeks, as the paladins of the true Orthodox faith, the old habit did not disappear completely. The Greeks were treated almost like

¹⁶ Marshall Poe, *Foreign descriptions of Muscovy. An Analytic Bibliography of Primary and Secondary Sources* (Slavica Publishers, 1995); Marshall Poe, *The Use of Foreign Descriptions of Russia as Sources for Muscovite History: A Methodological Guide*, http://works.bepress.com/marshall_poe/44.

their compatriots, and hoped to use their intellectual capacity in understanding the mission of Moscow Russia, which after the fall of Byzantium was the only world's independent Orthodox state.

During the reign of Grand Princes Ivan III and Vasily III (1505–1533), the number of foreigners in Russian service was constantly increasing. Siegmund Herberstein, who came to Moscow in 1517 and 1526, noted that in the Russian capital, there were many immigrants from different Western countries in the Russian capital.¹⁷ Apart from the Italians [in Russia they were called *fryagi* or *fryazi*], there also appeared the Germans (not necessarily from Germany) [called *nemtsy* in the Russian interpretation of the word *nemoy* meaning dumb, i.e. a person who does not speak Russian]. According to S. Herberstein, almost all the aforementioned foreigners were associated with military affairs as the involvement of foreign military experts obtained a priority from the beginning of the 16th century. The success of the use of their knowledge and skills was evident in the course of the military expeditions of that time.

The Muscovite government highly appreciated foreign experts and provided them with high patronage, and gunsmiths (gunners) [in Russian: *pushkari*] made a significant contribution to the creation of Russian artillery, which according to Western contemporaries, became one of the most powerful in Europe. While appreciating foreign experts, at times the government forgave their misdeeds, unacceptable for the Russians. In contrast to the high administration, middling warlords and Russian people were not inclined to appreciate strangers. The awareness of the mutual differences and the low compatibility of their views went on growing in the process of exploring the Russian and Western European worlds. The policy of the authorities faced disapproval from the general population.

On the one hand, Russians' strong dislike of foreigners was largely due to the deep historical, social and cultural differences between the West and Russia, as well as particular mentality and conservatism of the Russian society not accepting innovations for fear of losing their identity. On the other hand, the foreigners themselves did not seek rapprochement with the Russians in order to preserve their identity. In practice, this meant that Western experts settled apart from the Russians in the separate areas [in Russian: *nemetskie slobody* – so called German settlements].

In the reign of Feodor I (1584–1598), Boris Godunov (1598–1605), Feodor II (1605), False Dmitry I (1605–1606), there was no growth in the number of serving foreigners; rather there was a real chase after them. Meanwhile, the old

¹⁷ S. Herberstein, *Zapiski o Moskovii* [The Notes on Muscovy], (Moscow: MGU University Press, 1988), 212.

model of using serving foreigners practically did not change, with the exception of Boris Godunov's deliberate policy of using foreigners to create in Europe a favorable image of Russia. Thus, there was an attempt to marry Xenia Godunov to the son of the king of Denmark.

The policy of Ivan III on overcoming the isolation of Russia from Europe

The relationships between the young Muscovite state and Western Europe countries included not only the invitation of foreign specialists and the use of their knowledge and skills. In the second half of the 15th century, there began the transformation of Russia into a significant player in the European geopolitical space. Ivan III made a real revolution in the foreign policy of North-Eastern Russia: the isolation from Europe was the thing of the past and the geography of Russian foreign policy activity was significantly expanded.

By the end of the 15th century, the Muscovy state had come to the European arena with a solid reserve of military victories: successful wars in the west of Russia (with Lithuania and the Livonian order), the fall of the Golden Horde yoke in 1480, and expanding the Russian borders to the North-East. Ivan III's vast foreign-policy programme was based on the fact that he did not doubt the military potential of his own Power. He believed in the religious and moral superiority of his people over the "heretical" West and the Muslim East.

The appearance on the Eastern Europe border of the new Moscow state possessing a vast territory surprised many Western European rulers. Russia's closest neighbors (Poland, Lithuania, the Livonian order and Sweden) were greatly alarmed by a new balance of geopolitical forces.

Ivan III established contacts with the Papal Curia and the Holy Roman Empire of the German nation, signed a military-political Union with Denmark. There was the regular exchange of embassies with the rulers of Northern Italy, in particular Venice. The exchange of embassies of Ivan III with the Vatican led to the "political and sacred" marriage of the Moscow Sovereign and the Byzantine Princess Zoe. The negotiations of Rome and Moscow showed a positive mutual interest.

The desire of the West to cooperate with Russia was due to the Turkish invasion into Europe. Insisting on the marriage of Princess Zoe with the Moscow Great Prince Ivan III, Pope Sixtus IV had two goals: the accession of the Muscovy to the Florentine Union and urging Russia to the beginning of active operations against the Turks. However, the Pope did not succeed in either direction.

When Zoe arrived in Moscow on 12 November 1472, she was immediately baptized in the Orthodox Church and received the name Sophia. Then, according to the Orthodox rite, she was married to Grand Prince Ivan III that served as a confirmation of her belonging to the Orthodox faith in the eyes of others.

In the second half of the 15th century and until the mid-17th century, Russia had no power, and therefore a desire to struggle with the Turks, and its “intractable” position buried the project of creating a common European and Christian front against Turkey. The “collapse” of the project, conceived by Rome, began long ago. The Western world, with the exception of Hungary, Venice and Genoa, once demonstrated its indifference to this idea. Probably, if there had been a successful crusade, proclaimed by Pope Eugene V in 1440, shortly after the adoption of the Florentine Union, the situation would have changed. However, the army of the crusaders, which consisted mainly of Hungarians and crossed the Danube in 1444, had little chance for the victory in the war against the Turks.

Only the peacefulness of Sultan Murad II (1421–1444, 1446–1451), who wanted to leave the throne to his 12-year-old son Mehmed, led to the conclusion of the peace treaty. However, in Rome the reasons for the concession of the Sultan Murad were seen as his weakness. Therefore, the Pope took the decision to continue the military actions, but they were unsuccessful. The crusaders were defeated on the shores of the Black Sea. It led to an extreme weakening of the troops of Hungary, which was a major European power restraining the onslaught of the Turks.

Therefore, in 1472, the Vatican’s plan to include the Orthodox North-East Muscovy in the anti-Ottoman forces, to create a United Christian front against Turkey or at least to stop the Ottoman expansion in the Balkans and in Central Europe, was doomed to failure. “The position of Ivan III, not hearing the call of the Pope to the European Christian Alliance against the Ottoman aggression... seems logical and purely European. ...Ivan III knew that to compete with the Ottomans in South-Eastern space was meaningless, and it was physically impossible”.¹⁸ The Moscow Sovereign had the opportunity to soberly assess the position of other European countries and Turkey’s potential. The aggressive capability of the Ottoman Empire was on the rise. If Ivan III had started the fight, joining the anti-Osman Vatican plan of the Alliance, “it might, and would weaken the onslaught of the Turks on the Austrian border, Croatia and Hungary, but

¹⁸ Tatiana V. Chernikova, *Europeizatsiya Rossii vo vtoroy polovine XV – XVII vekakh* [Europeanization of Russia in the second half of the fifteen to seventeen centuries] (Moscow: Moskovskiy gosudarstvennyi institut mezhdunarodnykh otnosheniy (universitet) MID Rossii, 2012), 82.

there would be the expansion of Turkey to the North of Crimea” that threatened the development of Russia.¹⁹

Thus, Moscow based its foreign policy exclusively on the national state interest, which was consistent with the policy of France, England and most other Western European States in the fight against the Turkish expansion. In early new time, the political and commercial interests of the main Western countries meant already a lot more than the desire for religious solidarity.

They were all right, but the division of the Christian world started to grow. In 1494, Naples and Rome requested aid of Sultan Bayezid II (1481–1512) in the straggle against France, and in 1498 Milan and Ferrara against Venice. In 1510, German Emperor Maximilian (1493–1519) was offered the Port to act jointly against France. In 1513 Venice appealed to Sultan Selim I (1512–1520) for help. “Christian countries began to consider the Muslim state not only as an enemy but as a potential ally in European conflicts.”²⁰ French Catholic king Francis I (1515–1547) concluded a Treaty of Alliance with Sultan Suleiman (1520–1566) in the struggle for influence in the continental Europe against the Austrian Habsburgs, provided that Turkey had to increase the attack on the Austrian border from the South-East. At the same time, the Sultan signed the Treaty of the capitulations, which provided the French merchants with extensive trade, judicial and consular privileges on the territory of Turkey. This Treaty laid the foundation for the friendly relations of the Ottoman Empire and France in many subsequent centuries.

In the mid-16th century the process of Europeanization of Russia underwent significant changes, but not because of the increasing number of Western experts or their circumstances change, and growing introduction of Russia in European international relations. It occupied its place on the political map of Europe and played its geopolitical role as a major pole of power in Eastern Europe. Western European countries (Holy Roman Empire of the German nation, Denmark, Sweden, England) and the Papal Curia in the 16th century sought to use Russia in their interests. Habsburgs and the Pope were attracted by the hope of the alliance with Moscow against Turkey; Denmark and Sweden – by the feud with each other; England – by the benefits from the actively developing trade. Even in the aristocratic circles of Poland and Lithuania, there were supporters of the rapprochement with Russia; they feared the continuation of the former clashes with it.

¹⁹ Tatiana V. Chernikova, *Evropeizatsiya*, 82–83.

²⁰ Mikhail Yu. Zolotukhin, Vladimir A. Georgiev, and Natalia G. Georgieva, *Istoriya mezhdunarodnykh otnosheniy i vneshney politiki Rossii v Novoe vremya. XVI – nachalo XIX veka* [The History of international relations and Exterior Policy of Russia in the New Time. From 16th to the beginning of 19th century] (Moscow: INFRA-M Publ., 2015), 70.

Russia itself wanted to join a part of the Baltic coast, though it knew that it was a tasty morsel for many neighboring countries, including Sweden and Denmark. For Russia, the returning of the lands of the Novgorod's Principality was particularly vital for the development of Maritime trade with Western European countries and military mercenaries from the Netherlands, England, Scotland and German states. The Livonian order repeatedly infringed upon Russia's interests. It limited the travel of Russian diplomats and merchants, forbade import of non-ferrous metals and weapons, detained the invited foreign experts.

In 1554, the Livonian order concluded a treaty with Russia, which guaranteed Moscow's navigation and trade. However, the authorities of the Livonian cities were constantly violating its terms. The attempts of Tsar Ivan IV (1533–1584) to militarily force the Livonian order to fulfil the contract led to the outbreak of the Livonian war (1558–1583). In 1558–1563, the army of Moscow, modernized with the help of Western professionals (English and German artillery), won a series of victories. As a result, the Order ceased to exist as an independent military force. Russia's success prompted the neighboring states to intervene in the war. Sweden captured the northern part of the possessions of the Livonian order, Denmark – the Central part, and the Polish-Lithuanian Commonwealth (from 1569) occupied the Southern part. The Agreement (1559) of Gotthard Kettler, the Grand Magistrate of the Order, and Zygmunt II August, Grand Prince of Lithuania (from 1529) and the King of Poland (1530–1572) established a Protectorate over the Livonian order. In 1561, an act was signed on the annexation of Livonia to the Polish-Lithuanian Commonwealth. In 1562, there was signed the Treaty of Riga, symbolizing the cessation of the juridical existence of the Livonian order.

The situation posed a great danger for Russia, because the military actions continued. The army of the Polish-Lithuanian Commonwealth laid siege to the Russian fortress of Pskov (1581). In 1570–1583, Sweden and Denmark captured a number of Russian forts and much of the coast of the Gulf of Finland extremely complicated Russia's access to the Baltic Sea. The attack of the troops of the Crimean Khan (1571–1572) on Moscow further complicated the situation for Ivan IV. However, the heroic defense of Pskov broke the aggressive plans of the enemies of Tsar Ivan and resulted in the more favorable outcome of the war for Russia than one would have expected. In 1582, the peaceful treaty in Yam-Zapolsky put an end to the war of Russia and Poland. In 1583, the truce in Plyussa ended the Russia-Sweden war.

After the war, Western Europe realized that Russia was a dangerous opponent, despite its defeat and the losing of all the conquests on the coast of the Baltic Sea. Moreover, in Western Europe they realized that Russia wanted to move

not only eastward, but also westward and, therefore, it was necessary by all means to restrain its attempts to conquer the Baltic coast. This opinion explains the active intervention of Poland and Sweden into Russia in early 17th century, when the events of “Time of Troubles” [in Russian: *Smutnoe Vremya*] took place. The foreign policy of Poland and Sweden considered two opposite approaches. The first came from the idea that despite the ensuing civil war, Russia was still strong and might be either a potential ally or a strategic enemy. The second approach proceeded from the idea that the civil war had weakened Russia so much that it was possible for the Western countries to divide it into several colonies.²¹ The policies of Russia’s two neighboring countries affected both approaches. Protestant Sweden, the enemy of Catholic Poland, demonstrated willingness to the alliance with Russia, and in 1609 they signed the Treaty in Vyborg. The pretext was the need to fight against False Dmitry and Polish invaders. However, seeing the growing weakness of Russia, the actual destruction of the Central government after the overthrow of Tsar Shuisky, Sweden rejected the alliance with Russia and switched to the policy of expansion of the Russian territory. Poland took advantage of the Union of Russia and Sweden as a pretext to the beginning of the open intervention in Russia. All these political actions were the direct result of the weakening of the state power in Russia and, therefore, changed the old model of Europeanization, which for two centuries was under the state control.

Thus, during the Livonian war and the “Time of Troubles”, Russia’s relations with Western Europe were not a communication for borrowing the experience, but the confrontation.

Russia on the way of rapprochement to the European countries in the 17th – early 18th centuries

In the early 17th century, there was a new form of convergence of Russia with European countries – creating the projects to invite foreign princes to the Russian throne. There were three main contenders: Polish king Sigismund III Vaza (1587–1632); his son, Prince Wladyslaw (1595–1648), future king of Pjland and grand Prince of Lithuania, under the name Wladyslaw IV (1633); younger son of the king of Sweden Carl IX (1599–1611) Prince Carl Philip (1601–1622). The text of the Russian-Polish and Russian-Sweden treaties on the invitation of princes indicates that theoretically these documents did not have anti-Russian character. However, the practical implementation of these treaties

²¹ Tatiana V. Chernikova, *Evropeizatsiya*, 327.

could become a cover for a direct colonization of Russia. In 1610, Sigizmund III expressed similar intentions at the talks with Metropolitan Filaret and V.V. Golitsyn. The plans of the colonization of Russia were developed even in England and in the Netherlands²². However, the Thirty-year war of 1618–1648 distracted the Polish-Lithuanian Commonwealth and Sweden from Russia.

During the Thirty-year war, Russia actively sought allies in Europe among the participants of anti-Habsburg, knowing that without them it would not be able to implement a successful foreign policy on the continent. The Western states also sought to strengthen ties with Russia through the conclusion of various treaties. Russia exported from the Netherlands a huge amount of modern European weapons, as well as recruited military and other professionals. In 1623, Russia and England, which had close trade relations, signed an agreement confirming the trading privileges of the English Muscovy company. In 1629, France signed a treaty extending the Russian-French trade relations.

The Peace of Westphalia ended the Thirty-year war and changed the geopolitical situation in Western Europe. The Holy Roman Empire of the German nation lost its leadership in Europe, and the French monarchy took its place. Sweden became a great power in Northern Europe, established its dominance in the Baltic Sea, turning it into the “Swedish lake”. In this balance of forces, for Russia it was favorable to enter an alliance against Sweden due to their continuing territorial conflict. In 1656–1658, Russia tried to regain the lands seized by Sweden during the “Time of Troubles”, but as there was the war against the Polish-Lithuanian Commonwealth (1654–1667), it was unable to retain these areas. The Kardisky peace of Russia and Sweden (1661) confirmed the boundaries established between those states by the Treaty of Stolbovo.

In 1667, Russia and the Polish-Lithuanian Commonwealth signed the agreement on cease-fire in Andrusovo. Russia regained the lands occupied by the Polish-Lithuanian Commonwealth during the “Time of Troubles”, retain the territory on the left bank of the river Dnieper and Kiev, located on the right bank. The territory on the right bank remained the possession of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The Treaty stipulated a number of joint diplomatic and military measures to deter claims of the Khan of the Crimea and the Sultan of Turkey to the lands of Ukraine. This was indicative of the awareness of the ruling circles of the Polish-Lithuanian Commonwealth, and Russia had to join forces to repel the attacks from the South.

Sultan Mehmet IV (1648–1687) and the Khan of the Crimea threatened Warsaw by the war in response to the Treaty of Andrusovo, making it clear that

²² Tatiana V. Chernikova, *Evropeizatsiya*, 452, 462.

they claimed to the entire territory of Ukraine. Moscow offered peace in exchange for its non-interference in the confrontation of Poland and Turkey. Warsaw left the Ottoman threats unattended and continued to consider that the right-bank Ukraine was its possession. In 1672, Sultan and Khan moved their troops to the North. The huge power of the Ottomans was opposed by a small part of the Polish forces. After several victories, Sultan offered peace talks, but the Polish Sejm rejected its terms. In 1673, Jan Sobieski defeated the Turkish army near Khotyn. In 1674, he came to the throne of the Polish-Lithuanian Commonwealth, under the name Jan III (1674–1696), but further hostilities between Poland and Turkey took place with varying success.

Moscow was closely watching the events in Ukraine; it realized that in case of Poland's defeat, Russia would become the next target. In 1672, Tsar Aleksei Mikhailovich (1645–1676) sent a letter to Sultan with a warning that in case of an attack on Poland, the Christian Sovereigns would come to its defense. At the same time, Moscow launched an unprecedented diplomatic action. Russia organized the special Embassies in the Holy Roman Empire, France, England and Persia, urging all of them to give the overall resistance to the Ottoman aggression. However, Europe did not hear the call of Russia, as on the continent there grew a conflict caused by the French invasion in the Netherlands. In the summer of 1674, the negotiations of Russia and the Poland on the Union remained fruitless due to the territorial disputes. Russia entered the war against Turkey without any ally. The hostilities continued until the armistice, signed in 1681 in Bakhchisarai. This Treaty contained the first territorial delimitation of the possession of Russia and Turkey. It was the river Dnieper which became the border. The rejection of Russia of the territory on the right bank of the river Dnieper formed the basis for new negotiations with Poland.

In 1686, Russia and Poland signed the “Eternal peace”, meaning a lot more than the resolution of territorial disputes. Under the agreement, Smolensk land was recognized forever as the possession of Russia. The same was with the left bank of the river Dnieper, and Kiev, for which Moscow paid to Poland 146 000 rubles as a compensation. One of the most important consequences of the signing of this Treaty was the participation of Russia in the activities of the Holy League.

It was an international European organization, established in 1683 on the initiative of Pope Innocentius XI to fight against the Ottoman Empire and the Crimean khanate. The League consisted of the Holy Roman Empire, the Polish-Lithuanian Commonwealth, Venice, and the Papal state. Bavaria, Saxony, Brandenburg, and some Italian principalities, as well as numerous volunteers

from France, England, Holland, Spain, Sweden and Denmark joined them. De jure, Russia joined the League in 1697, signed by Emperor Leopold I (1658–1705) and Venice offensive Union. For Russia, the membership in the League became a symbol of its recognition as equal with other European States and the adoption of new forms of cooperation with Europe. For Western Europe, Russia's participation in the League meant the realization of the hopes, which Papal Curia planned in the 15th century.

The campaign of the Russian army in 1687 and 1689 prevented the raid of Tatar cavalry to the territory of Central European countries and its connection with the main forces of the Turks. However, amid the victories of the League members on the Balkan Peninsula and on the Danube, especially at Zenta in September 1697, the results of the operation of the Russian army were very insignificant. Russia's Crimean campaigns were the first attempts of large offensive operations. After coming to the Russian throne, Peter I began to fulfil the allied obligations. In the spring of 1695, he decided to attack two new areas. One goal was the capture of Azov, the purpose of the other was the capture of Turkish outposts on the river Dnieper. The Azov fortress withstood the siege for three months and did not surrender. The Turkish fortresses in the lower reaches of the river Dnieper were taken by the Russian troops. In the summer of 1696, Peter used the experience of the first campaign. He created a fleet in Voronezh and with its help used the captured Azov. Planning to continue the war against the Ottoman Empire and realizing the need for stronger joint efforts of all members of the League, in 1697–1698 Peter organized the Great Embassy in Western Europe. However, the negotiations in some European countries showed that Russia would not be able to find new allies for the successful continuation of the struggle against Turkey. Many members of the League prepared to negotiate with Sultan Mustafa II (1695–1703). On the Karlovyts Congress 1698–1699, the participants of the League seemed to have forgotten that they were allies. Each delegation solved its problems with the Turkish representatives separately. The Habsburgs used their military success to strengthen their positions in Hungary and subordination of Transylvania. Poland restored of the borders of 1672, returning to the Sultan six Moldavian cities occupied during the war. Russia signed with Turkey a truce for two years, reserving for further discussion of all controversial issues.

In 1700, there were the talks in Istanbul; the both sides were ready for concessions. The Sultan, who was impressed by the Russian warship arrival in its capital, was willing to make concessions and agreed to give Azov and the part of the coast of the Sea of Azov to Russia. Russia, which had created the Nor-

thern Union of the Baltic States during Peter's visit to Europe, was preparing for the war for the access to the Baltic Sea and thus was in a hurry, giving Mustafa Dnieper fortifications. The agreement for a 30-year armistice, signed on 14 July 1700, marked the result of Russia's external policy in the 17th century.

Conclusions

In conclusion, the process of establishing stable relations of Russia with the countries of Western Europe began in the second half of the 15th century. It was one of the consequences of the creation of the unified Moscow State.

In the first phase, which lasted until the end of the 16th century, the relationship was expressed mainly in the invitation to the Russian service of foreign experts from other countries. The bordering states witnessed a gradual growth of the military and political potential of Russia. They had a fear for the development of Russia and were constantly creating obstacles in recruitment of foreigners in the Russian service. However, Moscow constantly managed to find new ways to attract specialists from the West.

In the second half of the 17th century, all the contacts with Western Europe and borrowing from its innovations in various fields became a constant of the Russian socio-cultural ties, and its participation in international relations was more active.

The first foreigners, who arrived in Russia in the second half of the 15th century, were immigrants from Greece and Italy. The number of the different invited foreign experts steadily increased during the reign of Ivan III, and under his son Basil III and grandson Ivan IV. The nationality of the mercenaries gradually changed and expanded. In the 16th and 17th centuries, in addition to the Greeks and Italians, other foreigners came to Russia from Germany, Holland, Austria, Scotland, England, Spain and other Western European countries. Russia also hired deserters from Lithuania and Poland.

Despite the support provided to foreigners by the Russian government, their relationship with the Russian society was contradictory. A lot of foreigners preferred to settle in separate villages, which preserved their traditions, faith, and the usual way of life, without assimilating and dissolving in the world of the Russians. However, the execution of professional duties inevitably led to a dialogue and even rapprochement. The indigenous population of the country, with the encouragement of the Orthodox clergy, were wary of the foreigners, who manifested other religions, wore unusual clothing, did not know the Russian language and did not respect the Russian household traditions. However,

by the end of the 17th century, in the attitude of the Russian society to everyone coming from the West, there had appeared two parallel lines. There remained the negative attitude to the innovation and commitment to the old, spiritual and household traditions on the part of the peasantry and some representatives of the elite of the society. The urban population and the other part of the noble elite of the society demonstrated tolerance and willingness to accept much of the new that appeared in Russia thanks to its rapprochement with the West.

In the foreign relations with the countries of Western Europe, Russia defended its national interests and took account of its military-political and economic opportunities. However, the Moscow line was not much different from the behavior of the other European powers. Whenever possible, Russia was ready to engage in fierce competitions inside the European world. The same strategy and tactics were typical for many European countries that became the key to their economic and military-political power in the 18th and 19th centuries. Russia's foreign policy in its relations with Western Europe evolved from the marriage, dynastic unions, to bilateral ones, and finally to equal participation in major multilateral alliances.

Under the influence of Western Europe, Russia studied very quickly, not forgetting its geopolitical and national interests. All this made it possible to confidently join the circle of great powers and become a full-fledged European power in later centuries.

The modern process of globalization, including the forms of close political, economic and intellectual communication between states and peoples, involves conducting researches aimed at bridging the gap between the study of Western and Eastern history, at rejecting the habitual and outdated method which divides the West and the rest of the world (“the West and the Rest”), or Eurocentrism. Obviously, the objective and adequate understanding of all aspects of Global History is impossible without a comparative approach to the analysis and comprehension of local history in the general course of the world civilization and the manifestations of the universal in the history of individual countries. Consequently, the study of Russian history in connection with the European one is a necessary component of studying Global History.

The specific facts reflecting various forms of communication between Russia and Western European countries demolish the popular view in historiography that Russia got involved in the process of Europeanization only in the early 18th century. It was the formation of the unified Russian state in the second half of the XV century which became the impetus to this process.

From ancient times, Russia has perceived itself as a European country, as well as Western European states, whose rulers willingly came into political

contacts with the ancient Russian princes. From the second half of the XV century, this cohesiveness (mutual attraction) developed into Europeanization of Russia – on the one hand, the process of its borrowing a variety of Western European experience, and on the other hand, attempts by Western European states to turn Russia into a satellite, using Russian (military and raw materials) resources to solve their international problems. Europeanization of Russia (or Westernization, in the terminology of Western historiography) was superficial, without changing its state, socio-political and religious (Orthodox) identity. At the same time, the introduction of the Russian society to the Western sociocultural achievements contributed to the overcoming of medieval traditional culture and the emergence of cultural manifestations of modern times, while expanding the opportunities for further cultural exchange between Russia and Western Europe.

REFERENCES

- Chakrabarty, Dipesh. "Postcoloniality and the Artifice of History." In *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, 27–46. Princeton: Princeton University Press, 2000 (in Russian).
- Chernikova, Tatiana V. *Europeizatsiya Rossii vo vtoroy polovine XV – XVII vekakh* [Europeanization of Russia in the second half of the 15th to 17th centuries]. Moscow: Moskovsky gosudarstvennyi institute mezhdunarodnykh otnosheniy (universitet) MID Rossii Press, 2012 (in Russian).
- Evans, J. *Herodotus: Explorer of the Past*. Princeton: NJ, 1991.
- Global Economic History Network 2011. Mission Statement. <http://www.2.ise.ac.uk/economicHistory/Research/GEHN/network/GEHNMission.aspx>.
- Herberstein, S. *Zapiski o Moskovii* [The Notes on Muscovy]. Moscow: MGU University Press, 1988 (in Russian).
- Iggers, George J., and Q. Edward Wang. *A Global History of Modern Historiography*. Harlow; England: Pearson Longman, 2008.
- Mazlish, Bruce. "Comparing Global History to World History." *Journal of interdisciplinary history* 28, no. 3 (Winter 1998): 385–395.
- Marshall, Poe. *The Use of Foreign Descriptions of Russia as Sources for Muscovite History: A Methodological Guide*. http://works.bepress.com/marshall_poe/44.
- O'Brien, Patrick. "Global History for Global Citizenship." *Global History and Maritime Asia Working and Discussion Paper Series, Working Paper*, no. 7 (2008). http://www.history.ac.uk/makinghistory/resources/article/global_history.html.
- Poe, Marshall. *Foreign descriptions of Muscovy. An Analytic Bibliography of Primary and Secondary Sources*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1995.
- Shestova, Tatyana L. "Global History as a Trend of Global Studies." In *Globalistics, Global Studies, Globalization Studies*. Moscow: Max-Press, 2012 (in Russian).

- Vorob'eva, Ol'ga V. "Istorii istoriografii kontsa XVIII – nachala XXI v. V svete knigi G. Iggersa i E. Vana 'Global'naya istoria sovremennoy istoriografii'." [Histories of historiography, the late 18th – early 21st cc. in the context of the 'Global history of modern historiography' by George J. Iggers and Q. Edward Wang'] *Dialog so vremenem* 37 (2011): 45–65 (in Russian).
- Voronin, Sergey A. "Protsess globalizatsii ili proekt neoliberalizma? Chto nas ozhidaet." [The process of the globalization or neo-liberal project? What awaits us] *RUDN Journal of World History* 7, no. 4 (2015): 7–18 (in Russian).
- Wolf, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: CA, 1982.
- Zolotukhin, M.Yu., Georgiev, V.A., and Georgieva N.G., *Istoriya mezhdunarodnykh otnosheniy i vneshney politiki Rossii v Novoe vremya. XVI – nachalo XIX veka* [The History of international relations and Exterior Policy of Russia in the New Time. The 16th – early 19th century]. Moscow: INFRA-M Publ., 2015 (in Russian).

© Natalia G. Georgieva, Tatiana V. Chernikova, 2018

Submitted: 22 January 2018

For citation: Georgieva, Natalia G., and Chernikova, Tatiana V. "West and Russia in the second part of the 15th – 17th centuries: Political forms of mutual action." *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 462–481. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-462-481

ЗАПАД И РОССИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XV – XVII ВВ.: ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ДВИЖЕНИЯ НАВСТРЕЧУ

Н.Г. Георгиева^а, Т.В. Черникова^б

^а Российский университет дружбы народов
117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6
navladi@list.ru

^б Московский государственный институт международных отношений
(Университет) МИД России
119454, Россия, Москва, проспект Вернадского, 76
tchernikova@mail.ru

В связи с развернувшейся в научном сообществе дискуссией авторы статьи на примере взаимоотношений России и стран Запада анализируют соотношение глобальной и национальной историй. Они приходят к заключению о необходимости

отказаться в условиях глобализации от конструкции “the West and the Rest”, которая долгое время определяла содержание историографической традиции противопоставления Востока и Запада. В статье опровергается широко распространенное мнение о том, что первые шаги в использовании Россией западных достижений относятся лишь к началу XVIII в. Авторы строят свою концепцию на конкретных фактах, доказывающих, что европеизация Московской державы началась с самого ее рождения как единого и мощного государства. Московской Руси предстояло определить собственную геополитическую роль на международной арене и занять достойное место среди европейских государств. Авторы рассматривают эволюцию в отношениях русских и иностранцев. Первоначально, несмотря на поддержку со стороны русского правительства, эти взаимоотношения имели напряженный и неприязненный характер, что авторы объясняют двумя причинами: особой историко-культурной ментальностью и традиционным консерватизмом русского общества, с одной стороны, и стремлением иностранцев отстоять свою самоидентификацию – с другой. К концу XVII в. в отношениях русского общества с иностранцами наметилось две параллельные линии: крестьянство и часть родовой элиты сохраняли свою негативную позицию; городское население и часть дворянства проявляли толерантность и готовность воспринять многое из того, что пришло с Запада в русскую культуру и быт. Авторы приходят к выводу, что несмотря на известную консервативность русского общества, в нем зарождались элементы принятия тех социокультурных «новин», которые проникали в Россию под влиянием развития ее отношений с западноевропейскими странами и использования профессиональных знаний и умений их отдельных представителей.

Ключевые слова: процесс глобализации, Западная Европа, Османская империя, Россия, историография, глобальная история

© Георгиева Н.Г., Черникова Т.В., 2018

Рукопись поступила: 22 января 2018

Для цитирования: *Георгиева Н.Г., Черникова Т.В.* Запад и Россия во второй половине XV–XVII вв.: политические формы движения навстречу (на английском яз.) // *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России*. 2018. Том 17. № 2. С. 462–481. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-462-481



DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-482-492

BOOK REVIEW:

Mokshin, Gennadiy N., ed.

N.K. Mikhaylovsky. Man. Thinker. Public Figure

(To the 175th anniversary). Collection of scientific papers.

Voronezh: Voronezh State University Publishing house, 2017. 299 p.

Marina Yu. Lachaeva

Institute of History and Politics Moscow Pedagogical State University

Malaya Pirogovskaya, 1, Moscow, 119991, Russia

lachaeva@mail.ru

The publication of the collection of scientific articles devoted to Nikolay Konstantinovich Mikhaylovsky (1842–1904), written by a large team of 17 scientific centres of Moscow, St. Petersburg, Voronezh, Saratov, Tambov, Taganrog, Krasnoyarsk, Surgut and Barnaul is a significant event for the scientific community and all readers interested in the problems of social development. The significance of the collection chiefly lies in the fact that the personality of the man who dedicated his life to finding ways to a just social system is memorable, and it has become the subject of significant scientific attention. It is studied by historians, sociologists, political scientists and philosophers. The consideration of the life and work of the outstanding thinker and public figure through the prism of interdisciplinary approaches results not only in verifying the factual material and expanding the source base, but also in methodological synthesis, in identifying the points of interaction of scientists in posing and solving the most complicated and apparently unsolvable issue of the ideal model of national development.

Reflections and search for social justice were the ethical, psychological and intellectual necessity for Mikhaylovsky. He had a complicated and contradictory life; he was ambiguously perceived by his contemporaries and descendants, including the scientists, who studied his activity and participation in the social movement. However, he was recognized as an influential thinker and prominent figure. At his funeral in 1904, N.A. Berdyaev expressed his attitude to Mikhaylovsky in the following way: “Our opponent, friend and father”. The collection of the articles dedicated to Mikhaylovsky and published under

the editorship of G.N. Mokshin is thematically divided into three sets of issues, covering the consideration of the thinker's life, the analysis of his worldview and his role in the social movement. The collection is prefaced with an informative and profound historiographical introduction by G.N. Mokshin who clearly identified both the main research areas in the study of Mikhaylovsky, and the debatable problems. Summarizing the achievements of historical science, the researcher focused on several important "discoveries" of the Populism studies: Mikhaylovsky's "reformism", his role as a "spokesman for the intelligentsia's self-awareness", a representative of "liberal socialism" (p. 8). G.N. Mokshin rightly connects "overcoming the mythologemes of the Soviet era" with studying Mikhaylovsky's legacy. "Over the last quarter of a century, about twenty theses, eight monographs and training manuals and more than 170 scientific articles have been devoted to Mikhaylovsky. There have been reprinted his most important philosophical, sociological, literary and publicist works," as Mokshin notes (p. 8). It is the populist's modern bibliography presented and systematized by G.N. Mokshin which is of particular value in the collection.

The first section of the collection begins with the generalizing article by V.V. Blokhin, in which the thinker's biography, socio-political activities, and the basis of sociological system are considered. The author is convinced that, on the one hand, Mikhaylovsky "was one of the talented creators of the revolution in Russia, its ideological inspirer, and, on the other hand, a prophet of its destructive trends" (p. 45). It is the issue of love and friendship and their role in the life of the active participants in the social process raised in the collection which appears to be new. This problem is considered in the collection on the example of the thinker's destiny and provides rich material for studying his character and understanding of the motivation of the actions as well as the nature of his popularity. It is the article by V.V. Blokhin and O.A. Mylevsky on the populist's personal life, his relationship with the writer E.P. Letkova, his wife, and children which provides the missing data concerning the populist's life. The researchers state that "Mikhaylovsky's personal life, its dramatic and happy moments is the price which he paid for his public activities (p. 78).

Thematically related to the previous article is G.N. Mokshin's essay on the populist's friendship with S.N. Krivenko. The author traces the features of this friendship – from the ideological union and joint activities to the fundamental differences in the strategy and tactics which emerged in the work of the editorial board of "Russkoye Bogatstvo" (Russian Wealth). In his article G.N. Mokshin showed the acuteness of the ideological differences between the "populists who upheld the principle "everything for the people and through

the people” and the politicized faction “Russkoye Bogatstvo” (Russian Wealth) headed by Mikhaylovsky (p. 60). The historical “caliber” of N.K. Mikhaylovsky’s personality and his significance for the Russian society are vividly shown in P.I. Talerov’s article, who collected unique information both on the farewell of the capital’s residents with their idol, and the history of the memorial creation at the “Literators’ Gangway” of the Volkovo Cemetery in St. Petersburg (pp. 80–88).

The above-mentioned articles clearly reveal the peculiarity of the current historiographical situation: N.K. Mikhaylovsky has already become the subject of the large-scale historical and psychological research. For modern historians, he is of interest as a living and unique personality, which reflected the emotional intentions of the time. The thinker’s idea of the priority of an individual as the goal and means of the progress, which he resolutely defended throughout his life, paradoxically returned to him in the growing interest in his creative thought and complicated life.

The second thematic section of the collection is devoted to the consideration of the thinker’s worldview as well as his socio-political views. The article by V.V. Zverev emphasizes the affinity of the thinker’s views to those of A.I. Herzen and N.G. Chernyshevsky. There is also noted that “Mikhaylovsky’s socialist ideal was the continuation of Herzen and Chernyshevsky’s ideas” (pp. 88–112). Simultaneously, the author urges not to exaggerate the influence P.J. Proudhon’s ideas on Mikhaylovsky’s views. V.V. Zverev’s approach rather testifies to the complexity and diversity of the sources of the thinker’s doctrine formation.

In the scientific discourse of the contemporary Populism studies, it is the populist’s sociological views which occupy an important place. The materials of the collection deepen our understanding of the complex composition of the most important ideological and social trends, including the socialist one; of the depth of disagreements, the diversity of ideas and ambiguity of concepts, as well as the approaches and conclusions. In the article by R.A. Arslanov and V.V. Zverev, there was conducted a comparative analysis of the formulas of progress of P.L. Lavrov and N.K. Mikhaylovsky. Lavrov belonged to the “revolutionary populists”, whereas Mikhaylovsky – to the populists – reformists. One cannot but agree with the researchers’ opinion that the populists were united by the ‘justification of the subjective factor’ that permeated its entire socio-political programme (p. 145). The content of the above-mentioned article is close to that of the essay by the philosopher A.I. Yudin, who focused his attention on the populist’s criticism of Marxism and organicism, and he convincingly showed that Marxism was critically rethought by Mikhaylovsky from the standpoint of both

anthropologism and humanism (p. 117). The merit of modern researchers is that they drew attention to the rational kernel of criticism of Marxism, previously ignored by the Soviet historiography. The non-Marxist socialists in the person of Mikhaylovsky, Lavrov, Chernov, Peshekhonov and others considered Marxism as a doctrine in which man is doomed to be the means, the instrument of impersonal forces, rather than the goal of development. They saw a theory devoid of ethical foundations.

In general, today it is safe to say that Mikhaylovsky's sociological system has been thoroughly studied by modern scientists, both historians and philosophers. Nikolay Mikhaylovsky's socio-political views became the subject of consideration by Yu.A. Zelenin (pp. 148–156), O.N. Kvasov (pp. 169–180), S.N. Kastornov (pp. 180–197). In many respects, the researchers' assessments continue the key historiographical trends. Meanwhile, probably for the first time, O.N. Kvasov associated "the emergence of extremism of terrorist type in the country" (with the populist's indirect influence (p. 178). Given Mikhaylovsky's close connection with "Narodnaya Volya", one cannot but agree with such a conclusion. The article by E.K. Prokudina and A.A. Shirinyants deals with Mikhaylovsky's place in the political culture of the post-reform intelligentsia; the article seems to be innovative and somewhat unexpected. On the whole, while agreeing with the authors' thesis of Nikolay Mikhaylovsky's "political realism", nevertheless, in our opinion, it is difficult to attribute to the political culture the philosophical concept of "two truths", which became the basis for substantiating Mikhaylovsky's subjectivism (pp. 161–162).

The third section of the collection includes two interesting articles by O.V. Konovalova and O.L. Protasova on the genetic relation of the thinker's legacy with neo-Populism (pp. 243–258). This trend seems to be very promising today, as it makes it possible to fully trace the evolution of the Populism doctrine, its modification, its filling with a broad democratic content. In this regard, one can agree with the G.N. Mokshin and V.V. Nazarov's conclusions that in the 1880–1890s, Mikhaylovsky tried not to confine himself to the narrow framework of just one ideology; he became a "leader outside the framework" and expressed the interests of all the democratic forces of the country (p. 241). T.V. Tsymrina focused her research interest on the discussion on Mikhaylovsky's role in "Narodnaya Volya" which has been going on for many years. Among historians there is still no unity of opinion as to whether he can be regarded as the ideologist of "Narodnaya Volya". For the author of the article, it is the thinker's affinity to the ideals of "Narodnaya Volya" as well as the groundlessness of his attribution to the party members, "and all the more to the inspirers of "Narodnaya Volya" which are obvious (p. 230). In this section, there

is M.D. Karpachev's conceptual article, which emphasizes the sober realism of Mikhaylovsky's political assessments and identifies his worldview as the reformist one. "...Mikhaylovsky was not a revolutionary. But he was a supporter of very radical transformations, preferably within the framework of the legitimacy of that time", notes M.D. Karpachev (p. 205).

An important feature of the collection is the choice of the consideration angle of N.K. Mikhaylovsky's personality, his followers, partners and opponents, the diversity of the ideological field, the peculiarities of literary creativity and struggle, political life and political culture of the second half of the 19th – early 20th century.

On the whole, the publication of the collection of the articles, written by recognized researchers – Populism scholars, is a significant historiographical event. One can assert that today there is a multifaceted, multidimensional, internally contradictory image of the leader of Russian democracy of the second half of the 19th century, which at the same time is free from ideological bias. The accumulation and comprehension of historiographical facts in studying the thinker's life is now proceeding in a positive way, and the publication of the collection is the proof of this. Nevertheless, life itself gives us a lot of fodder for further research and exploration. It would be fruitful to consider and analyse Mikhaylovsky's conservative views, the criticism of the thinker by L. Tolstoy, as well as by the representatives of the symbolist aesthetics of the 1890s. Modern researchers cannot avoid considering the problems of the "sociology of ideas", the problems of interaction between the democratic-populist picture of the world and national peculiarity. Henceforth, N.K. Mikhaylovsky's activity should be also considered within the framework of the interaction between the populist and liberal-democratic discourse. His literary and critical legacy holds a lot of unexplored issues.

© Marina Yu. Lachaeva. 2018

Submitted: 1 April 2018

For citation: *Marina Yu. Lachaeva*. Mokshin, Gennadiy N., ed. N.K. Mikhaylovsky. Man. Thinker. Public. Figure (To the 175th anniversary). Collection of scientific papers. Voronezh: Voronezh State University Publishing house, 2017. 299 p. *RUDN Journal of Russian History* 17, no. 2 (2018): 482–492. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-482-492

РЕЦЕНЗИЯ НА:

**Н.К. Михайловский. Человек. Мыслитель.
Общественный деятель (к 175-летию со дня рождения).
Сборник научных трудов / Под ред. Г.Н. Мокшина.
Воронеж: Издательский дом
«Воронежский государственный университет», 2017. 299 с.**

М.Ю. Лачаева

Институт истории и политики
Московский педагогический государственный университет
119991, Россия, ул. Малая Пироговская, д. 1
lachaeva@mail.ru

Издание сборника научных статей о Николае Константиновиче Михайловском (1842–1904), написанных представительным коллективом 17 ученых научных центров Москвы, Петербурга, Воронежа, Саратова, Тамбова, Таганрога, Красноярска, Сургута и Барнаула, является знаменательным событием для научной общественности и всех читателей, интересующихся проблемами общественного развития. Значение сборника видится, прежде всего, в том, что личность человека, посвятившего жизнь поискам путей к справедливому социальному устройству, оказалась незабытой и стала предметом широкого научного внимания. Ее изучают историки, социологи, политологи и философы. Рассмотрение жизни и деятельности выдающегося мыслителя и общественного деятеля сквозь призму междисциплинарных подходов дает не только эффект перекрестной проверки фактического материала и расширения источниковой базы, но и методологического синтеза, выявления точек взаимодействия ученых на пути постановки и решения сложнейшего и, видимо, неразрешимого вопроса об идеальной модели национального развития.

Размышления и поиски социальной справедливости были для Михайловского этической, психологической и интеллектуальной необходимостью. Он прожил сложную и полную противоречий жизнь, его неоднозначно воспринимали современники и потомки, в том числе и ученые, изучавшие его творчество и практическое участие в общественном дви-

жении, но ему не отказывали в признании влияния как мыслителя и знаковости его имени. Прощаясь с Михайловским в 1904 г., Н.А. Бердяев свое отношение к нему выразил следующими словами: «Наш противник, друг и отец».

Посвященный Михайловскому сборник статей, вышедший под редакцией Г.Н. Мокшина, тематически разделен на три группы проблем, охватывающих рассмотрение жизненного пути мыслителя, анализ его мировоззрения и его роль в общественном движении. Сборнику предпослано информативное и глубокое историографическое введение, принадлежащее перу Г.Н. Мокшина, емко обозначившее как основные исследовательские линии в изучении Михайловского, так и дискуссионные проблемы. Обобщая достижения исторической науки, исследователь сфокусировал внимание на нескольких важных «открытиях» народниковедения: «реформизме» Михайловского, его роли как «выразителя самосознания интеллигенции», представителя «либерального социализма» (С. 8).

Г.Н. Мокшин справедливо связывает «преодоление мифологем советской эпохи» с развитием современного михайловсковедения. «За последнюю четверть века непосредственно Михайловскому было посвящено около двадцати диссертаций, восемь монографий и учебных пособий и более 170 научных статей. Переизданы его важнейшие философские, социологические, литературоведческие и публицистические труды», – отмечает народниковед (С. 8). Особую ценность в представленном сборнике имеет выявленная и систематизированная Г.Н. Мокшиным современная библиография народника.

Первый раздел сборника открыт обобщающей статьей В.В. Блохина, в которой рассмотрены как вехи биографии мыслителя, его общественно-политической деятельности, так и основы его социологической системы. По убеждению автора, с одной стороны, Михайловский «был одним из талантливых творцов революции в России, ее идейным вдохновителем, а с другой – пророком ее деструктивных тенденций» (С. 45).

Новой представляется поднятая в сборнике тема о любви и дружбе и их роли в жизни активных участников общественного процесса. Эта проблематика рассмотрена в сборнике на примере судьбы мыслителя и дает богатый материал для изучения его характера и понимания мотивации поступков, природы его популярности.

Недостающие «штрихи к портрету» народника восполняет статья В.В. Блохина и О.А. Милевского о личной жизни теоретика народничества, его взаимоотношениях с писательницей Е.П. Летковой, женой, детьми. Ис-

следователи констатируют, что «личная жизнь Михайловского, ее драматические и счастливые мгновения – мера той цены, которая была заплачена им за общественную деятельность» (С. 78).

Тематически перекликается с предшествующей статьей очерк Г.Н. Мокшина об истории дружбы народника с С.Н. Кривенко. Автор прослеживает «драматургию» этой дружбы, прошедшей трудный путь от идейного союза и совместной деятельности к принципиальным расхождениям в стратегии и тактике, обозначившихся в работе редакции «Русского богатства». В своей статье Г.Н. Мокшин показал острый характер идейных расхождений между «народниками-культурниками», отстаивавшими принцип «все для народа и посредством народа» и политизированной фракцией «Русского богатства». Последнюю возглавлял Михайловский (С. 60).

Историческая «масштабность» личности Н.К. Михайловского и его значение для российского общества рельефно показаны в статье П.И. Талерова, собравшего уникальные свидетельства о прощании жителей столицы со своим кумиром и об истории создания мемориала на «Литераторских мостках» Волкова кладбища северной столицы (С. 80–88).

В статьях, представленных в рецензируемом сборнике, раскрывается своеобразие сложившейся историографической ситуации: Н.К. Михайловский стал уже предметом масштабных историко-психологических исследований. Современному историку он интересен в качестве живой и неповторимой индивидуальности, в которой, как в фокусе, отразились душевные интенции времени. Завет мыслителя о приоритете личности как цели и средстве прогресса, который он убежденно отстаивал на всем протяжении своей жизни, парадоксальным образом вернулся к нему самому в возрастающем интересе к творческой лаборатории его мысли, цельной, но сложной драматургии его жизни.

Второй тематический блок статей сборника посвящен рассмотрению мировоззрения мыслителя и его общественно-политических взглядов. В статье В.В. Зверева подчеркивается близость мыслителя взглядам А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского, отмечается, что «социалистический идеал Михайловского был продолжением идей Герцена и Чернышевского» (С. 88–112). Автор предостерегает от преувеличения влияния на взгляды Михайловского идей П.Ж. Прудона. Подход В.В. Зверева свидетельствует о сложности и многообразии источников формирования доктрины мыслителя и необходимости их тщательного анализа.

В научном дискурсе современного народниковедения существенное место занимает социологические взгляды народника. Материалы сборни-

ка углубляют наши представления о сложном составе важнейших идейно-общественных течений, в том числе и социалистического, о глубине разногласий, разнообразии идей и многозначности понятий, а также подходов и выводов. В статье Р.А. Арсланова, В.В. Зверева проведен сравнительный анализ формул прогресса П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского. Если Лавров принадлежал к «революционным народникам», то Михайловский – к народникам-реформистам. Нельзя не согласиться с мнением исследователей, что народников объединяло «обоснование субъективного фактора», пронизывавшего всю социально-политическую программу Михайловского (С. 145).

К названной статье содержательно примыкает очерк философа А.И. Юдина. В нем поставлен акцент на критике народником марксизма и органицизма, показано, что марксизм критически переосмысливался Михайловским с позиций и антропологизма и гуманизма (стр. 117). Заслуга современных исследователей состоит в том, что они обратили внимание на ранее игнорированное советской историографией рациональное зерно критики марксизма. Немарксистские социалисты в лице Михайловского, Лаврова, Чернова, Пешехонова и др. увидели в марксизме доктрину, в которой человек обречен. Он может быть только средством, инструментом безликих сил, а не целью развития. В марксизме они разглядели теорию, лишенную этических оснований.

Социологическая система Михайловского исследована современными учеными, как историками, так и философами, весьма обстоятельно. Общественно-политическая проблематика взглядов Н.К. Михайловского стала предметом рассмотрения Ю.А. Зеленина (С. 148–156), О.Н. Квасова (С. 169–180), С.Н. Кастирова (С. 180–197). Во многих отношениях их исследовательские оценки продолжают ключевые историографические линии и тенденции. Вместе с тем есть и новые моменты. Так, О.Н. Квасов связал с опосредованным влиянием народника «появление в стране экстремизма террористического формата» (С. 178). Учитывая тесную связь Михайловского с «Народной волей», трудно с таким выводом не согласиться. Новаторски и несколько неожиданно звучит тема статьи Е.К. Прокудиной и А.А. Ширинянц о месте Михайловского в политической культуре пореформенной интеллигенции. В целом, соглашаясь с тезисом авторов о «политическом реализме» Н.К. Михайловского, на наш взгляд, все же достаточно трудно отнести к политической культуре философский концепт «двух правд», ставший основой для обоснования субъективизма Михайловского (С. 161–162).

Третий раздел сборника обогащен двумя интересными статьями О.В. Коноваловой и О.Л. Протасовой о генетической связи наследия

мыслителя с неонародничеством (С. 243–258). Это направление в современном михайловковедении представляется перспективным, поскольку дает возможность проследить не только эволюцию народнической доктрины, но и ее модификацию, а также наполнение широким демократическим содержанием.

Можно согласиться с выводами Г.Н. Мокшина и В.В. Назарова о том, что в 1880–1890-е гг. Михайловский стремился не ограничивать себя узкими рамками какой-то одной идеологии. Он становился «лидером вне формата» и старался выражать интересы всех демократических сил страны (С. 241). Т.В. Цымрина сфокусировала свою статью на продолжающейся уже много лет дискуссии о роли Михайловского в народовольчестве. До сих пор среди историков нет единства мнений о том, считать ли его идеологом партии «Народная воля». Для автора статьи очевидна как близость мыслителя идеалам народовольчества, как и необоснованность причисления его к членам партии, «а тем более к вдохновителям “Народной воли”» (С. 230). Венчает раздел концептуальная статья М.Д. Карпачева, в которой подчеркивается трезвый реализм политических оценок Михайловского, дается емкая оценка его мировоззрения как реформистского. «...Революционером Михайловский не был. Но был сторонником весьма радикальных преобразований, желательно в рамках законности того времени», – отмечает М.Д. Карпачев (С. 205).

Важной чертой сборника является выбор ракурса рассмотрения значимой стороны, характеризующей личность Н.К. Михайловского, его окружения, партнеров и противников, многообразия идейного поля, картины литературного творчества и борьбы, практики политической жизни и политической культуры второй половины XIX – начала XX в.

В целом, издание сборника статей, принадлежащих перу отнюдь не случайных авторов, а признанных исследователей-народниковедов, является знаменательным историографическим событием. Можно с полным основанием утверждать, что сегодня сложился многогранный, многомерный и одновременно свободный от идеологической предвзятости внутренне-противоречивый образ лидера российской демократии второй половины XIX в. Накопление и осмысление историографических фактов в исследовании жизни мыслителя сегодня идет в позитивном ключе, и издание юбилейного сборника – тому подтверждение. Тем не менее, сама жизнь дает нам богатую пищу для дальнейших исследований и поисков. Было бы плодотворным рассмотреть и анализ консервативных оценок Михайловского, критики мыслителя Л. Толстым, представителями символистской эстетики

1890-х гг. Никуда не уйти современному исследователю от проблематики «социологии идей», проблемы взаимодействия демократически-народнической картины мира с национальной почвой. Н.К. Михайловский должен впредь рассматриваться и в рамках взаимодействия народнического и либерально-демократического дискурса. Много неисследованных вопросов таит в себе его литературно-критическое наследие.

© Лачаева М.Ю., 2018

Рукопись поступила: 1 апреля 2018 г.

Для цитирования: Лачаева М.Ю. Рецензия на: Н.К. Михайловский. Человек. Мыслитель. Общественный деятель (К 175-летию со дня рождения). Сборник научных трудов / Под ред. Г.Н. Мокшина. Воронеж. Издательский дом «Воронежский государственный университет»: 2017. 299 с. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2018. Том 17. № 2. С. 482–492. DOI: 10.22363/2312-8674-2018-17-2-482-492



НАШИ АВТОРЫ



CONTRIBUTORS TO THIS ISSUE

Аксенова Галина Владимировна (г. Москва, РФ) – доктор исторических наук (Российский университет дружбы народов, 2011), профессор кафедры истории России Института истории и политики Московского педагогического государственного университета (МПГУ). Является специалистом по истории православной культуры России, книгописания, книжников и книжности. Основные научные взгляды автора по данной проблеме изложены в монографиях: «Заказчики и читатели рукописных книг конца XVIII – начала XX веков» (2001), «Русский книжный стиль. Этюды о книгах и книжниках» (2004), «Русский стиль: Гений Федора Солнцева» (2009), «Русская рукописная книжность в историко-культурных процессах конца XVIII – начала XX века» (2010), «Русская книжная культура на рубеже XIX–XX веков» (2011), «Андрей Рябушкин» (2012). В настоящее время продолжает работу над темами: «История православной книгописной традиции Синодального периода Русской Православной Церкви», «Особенности миссионерского служения церковных ученых XIX в.», «Книжная культура России XIX – начала XX в.». E-mail: galax23@yandex.ru

Антошин Алексей Валерьевич (г. Екатеринбург, РФ) – доктор исторических наук (Уральский государственный университет имени А.М. Горького, 2010), профессор кафедры востоковедения Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина. Специализируется на исследовании проблем русской эмиграции. Имеет более 140 научных публикаций, в том числе пять монографий, в числе которых: «На фронтах Второй мировой и холодной войн: русские эмигранты в 1939 – начале 1950-х гг.» (2014), «От Русского Монмартра – к Брайтон Бич: эволюция Русского мира в 1950-е – начале 1980-х гг.» (2014), «Русский Париж – за Советский Союз? Идеальные искания русских эмигрантов во Франции (вторая половина 1940-х гг.)» (2017) и др. Занимался научно-исследовательской работой в Стэнфордском, Колумбийском, Джорджтаунском, Американском университетах США, Международном институте социальной истории (Амстердам, Нидерланды), Университете Лидса (Великобритания),

Университете Париж – Нантер (Франция), Университете Бремена (Германия), Белградском университете (Сербия) и др. E-mail: alex_antoshin@mail.ru.

Бендин Александр Юрьевич (г. Минск, Беларусь) – доктор исторических наук (Санкт-Петербургский институт истории РАН, 2013), профессор кафедры богословия Института теологии Белорусского государственного университета. Специализируется в области истории веротерпимости в Российской империи, истории Северо-Западного края Российской империи, истории старообрядчества. Автор более 130 научных публикаций, в том числе монографий: «Проблемы веротерпимости в Северо-Западном крае Российской империи (1863–1914 гг.)» (2010), «Михаил Муравьев-Виленский: усмиритель и реформатор Северо-Западного края Российской империи» (2017). Лауреат российской академической премии имени митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) 2013 г. по номинации «История Православной церкви». В настоящее время продолжает работу над темами: «История веротерпимости в Российской империи в XIX – начале XX в.», «Польское восстание 1863 г. и реформы виленского генерал-губернатора М.Н. Муравьева в Северо-Западном крае Российской империи». E-mail: bendin26256@yandex.ru

Владимирски Ирена (г. Кфар Саба, Израиль) – Ph.D. (Центр русских и восточно-европейских исследований им. Каммингса, Тель-Авивский университет, 1999). С 2000 г. работает в Академическом колледже Ахва, возглавляет кафедру истории общественной мысли. Является специалистом по интеллектуальной истории России и Восточной Европы XIX – начала XX вв., а также современной истории евреев и истории еврейской диаспоры в Маньчжурии. Основные научные взгляды автора изложены в блоке статей «Энциклопедия еврейской диаспоры» (2009) и серии развернутых рецензий в журнале «AV Imregio» (2006–2014), визуальном проекте-реконструкции еврейского кладбища г. Харбин (университет Гейдельберга, 2009–2010). В настоящее время работает над темой по истории иудействующих и истории горских и бухарских евреев Российской империи для издания «Albine Michel» Университета Сорбонны и монографией на тему «Личный архив сибирского золотопромышленника Якова Фризера как зеркало эпохи». E-mail: irena@achva.ac.il

Георгиева Наталья Георгиевна (г. Москва, РФ) – доктор исторических наук (МГУ имени М.В. Ломоносова, 1990), профессор, профессор кафедры истории России РУДН. Специализируется на исследовании про-

блем исторического источниковедения и историографии, истории России и истории международных отношений. Имеет более 100 научных, научно-публицистических и учебных публикаций. В их числе – монографии: «Революционное движение в России в конце XIX – начале XX в.» (1986), «Проблемы источниковедческого изучения материалов движения студентов Москвы в конце XIX – начале XX в.» (1992), «Монархи Европы» (1996), «Цареубийства: Гибель земных богов» (1998); учебники: «История России с древнейших времен до наших дней» (с 1996 г. – 4 издания), «История России: XIX – начала XX в., 8 класс» (2004), «Историческое источниковедение: теоретические проблемы» (2016); 27 учебных пособий: «Россия в системе международных отношений XIX – начала XX в.: Энциклопедический словарь» (2008); «История международных отношений и внешней политики России в Новое время. XVI – начало XIX века» (2015), «История международных отношений и внешней политики России в Новое время. XIX век» (2015), «Иллюстрированная историческая энциклопедия» (2018) и др. E-mail: navladi@list.ru

Гитлин Семен Исаакович (г. Холон, Израиль) – доктор исторических наук (Ташкентский государственный университет, 1983), профессор, Заслуженный деятель науки Республики Узбекистан. С 1996 по 2001 гг. – научный сотрудник Института Каммингса по исследованию России и стран Восточной Европы при Тель-Авивском университете. Ныне – свободный научный исследователь. Научные интересы: национальные отношения в СССР, Узбекистане; история евреев (среднеазиатских и европейских) в Туркестане и советском Узбекистане. Автор более 180 научных работ, из которых 53 опубликованы в Израиле, США, России, Швеции. Среди них: «Национальные меньшинства в Узбекистане: прошлое и настоящее (Евреи в Узбекистане). В 2-х тт. (Тель-Авив, 2004); «Исторические судьбы евреев Средней Азии (Появление в регионе. История. Исход)». (Тель-Авив, 2008); «Страницы еврейской истории в документах. 1860-е годы – 1940 год». (М., 2011); «Очерк истории евреев Средней Азии. 1860-е годы – 1940 год». (Тель-Авив, 2013 (на иврите)); «Воспоминания историка о жизни в СССР и Израиле». Изд. 2-е, доп. и испр., (Тель-Авив, 2016); «Страницы истории евреев Средней Азии в документах. 1860–1940 гг.» Иерусалим: Институт им. Бен-Цви по исследованию евреев восточных и восточно-европейских общин (2018) (на иврите). Завершена работа над книгой «История европейских евреев в Средней Азии. 1860-е – начало 1990-х гг.». E-mail: gitlinsimon@hotmail.com

Кряжева-Карцева Елена Валерьевна (г. Москва, РФ) – кандидат исторических наук (Российский университет дружбы народов, 2001), доцент кафедры истории России РУДН. Участник более чем 40 научных международных и всероссийских конференций, проводившихся в вузах Москвы, России, а также за рубежом. Сферой научных интересов является история религиозных и мистических организаций в новое и новейшее время. Имеет более 100 научных публикаций, в том числе серию статей по истории эзотерических организаций начала XX в., конфессиональным аспектам предпринимательства в России, истории Русской православной церкви. Является членом Российского философского общества и Объединения православных ученых. В настоящее время работает над серией статей о теоретико-методологических и прикладных проблемах источниковедческого изучения материалов религиозных обществ и сект России и Германии первой половины XX в. E-mail: cat76@bk.ru

Лачаева Марина Юрьевна (г. Москва, РФ) – доктор исторических наук (Московский педагогический государственный университет, 1997 г.), профессор, заведующий кафедрой истории России Института истории и политики МПГУ. Специализируется в области истории отечественной исторической науки, исторической и экономической мысли. В сферу ее научных интересов входят также социально-экономическая и культурная история России конца XIX – начала XX вв. Автор 150 научных публикаций и учебников, в том числе: «История России XVIII – начала XX века» (2017). E-mail: lachaeva@mail.ru

Локшин Александр Ефимович (г. Москва, РФ) – кандидат исторических наук (МГУ имени М.В. Ломоносова, 1973), старший научный сотрудник отдела Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН; старший научный сотрудник (совм.) Центра истории народов России и межэтнических отношений Института российской истории РАН. Является специалистом по русско-еврейской истории России и Восточной Европы XVIII–XXI вв. и истории Израиля. Основные научные взгляды автора по данной проблеме изложены во многочисленных статьях на русском, английском языках и иврите в ведущих российских журналах (в том числе «Вопросы истории», «Российская история», «Ab imperio» и др.). В настоящее время работает над монографией «Очерки по истории сионизма в России и Восточной Европе XVIII–XXI веков». E-mail: ale-lokshin@ru

Меерович Алла (г. Реховот, Израиль) – доктор филологических наук (Московский государственный педагогический институт имени Мориса

Тореза, 1987). С 1999 г. работает в Академическом колледже Ахва (Израиль) на кафедре английского языка и литературы. Является специалистом в области анализа текста и прикладной лингвистики. В качестве приглашенного преподавателя центра Дэвиса (Гарвардский университет) опубликовала ряд работ по истории еврейской самоидентификации на основе анализа публикаций в русской еврейской периодической печати (2004–2007). В настоящее время работает над исследованием в области анализа текста как отражения социальной структуры общества. Используемый в академическом курсе «Анализ текста» «Praktikum» готовится к изданию отдельной книгой. E-mail: *allamrvch@gmail.com*

Мишин Иван Олегович (г. Москва, РФ) – аспирант Аспирантской школы по историческим наукам Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». E-mail: *i.o.mishin@gmail.com*

Стровский Дмитрий Леонидович (г. Ариэль, Израиль) – профессор, доктор политических наук (Уральский государственный университет имени А.М. Горького, 2002). Имеет диплом магистра журналистики Уэльского университета (Великобритания). На протяжении 26 лет работал на факультете журналистики Уральского федерального университета (Екатеринбург); в настоящее время – исследователь СМИ в Ариэльском университете (Израиль). Является автором большого числа научных работ, изданных в России и за рубежом, по вопросам истории российской журналистики, взаимоотношений власти, общества и СМИ. Выступал с лекциями в университетах Финляндии, Швеции, Китая, Чехии, США и ряда других стран. На протяжении ряда лет был экспертом масс-медиа в странах БРИКС. E-mail: *dmitryst@ariel.ac.il; strovsky@mail.ru*

Сокольников Евгений Владимирович (Иеромонах Роман) (г. Рoshаль, Московская область, РФ) – выпускник Киевской духовной академии (2006) и филологического факультета Московского педагогического государственного университета (2011). С 2014 по 2018 гг. – настоятель Свято-Никольского прихода г. Вилюйска Якутской и Ленской епархии Русской православной церкви (Московский Патриархат); с марта 2018 г. – старший священник прихода в честь преподобного Сергия Радонежского Русской православной церкви (Московский Патриархат) на острове Бали (Индонезия). Изучает историю миссионерства, миссионерского служения и историю становления и развития духовного образования в России. E-mail: *skevl@mail.ru*

Черникова Татьяна Васильевна (г. Москва, РФ) – доктор исторических наук (Российский университет дружбы народов, 2014) доцент, профессор кафедры всемирной и отечественной истории МГИМО МИД Российской Федерации. Сферой научных интересов является история России XV – начала XIX вв., в частности, проблемы взаимовосприятия и взаимоотношений России со странами Европейского мира, особенности российской социокультурной системы, история органов политического сыска XVIII в. Автор 150 публикаций, в том числе научных статей, посвященных различным аспектам отечественной истории XV–XVIII вв., монографии «Европеизация России во второй половине XV–XVII вв.» (2013), а также ряда учебников и учебных пособий для средней и высшей школы. Участник научного семинара Института всеобщей истории РАН «Люди и тексты», автор публикаций в ежегодном сборнике данного семинара. E-mail: *tchernikova1961@mail.ru*

ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПОРТФЕЛЬ ЖУРНАЛА НА 2019 г.

Том 18, № 1 (2019)	
Выход из печати	февраль 2019 г.
Прием статей до	15 ноября 2018 г.
Тема спецрубрики:	К 100-ЛЕТИЮ ВЕРСАЛЬСКОГО МИРА. ЭХО ВЕЛИКОЙ ВОЙНЫ В РОССИИ Предлагается обсудить проблему разработки проекта, реальный опыт реализации идеи безопасного мирового порядка в рамках Версальской системы, места и роли в нем России; социально-политические практики в межвоенный период, формирование исторической памяти о Великой войне в советском и русском эмигрантском обществе, способы репрезентации прошлого, коммеморативные практики. В рамках тематики предлагается также обсудить проблемы Гражданской войны в России в контексте «меняющегося мира» и формирования Версальско-Вашингтонской системы международных отношений.
Том 18, № 2 (2019)	
Выход из печати	май 2019 г.
Прием статей до	15 февраля 2019 г.
Тема спецрубрики:	ИСТОРИЯ РОССИИ В ГЕНДЕРНОМ ИЗМЕРЕНИИ В рамках данной проблематики предлагается обсудить социальные институты и организации, которые структурируются гендером в дореволюционной России и СССР; субъективную гендерную идентичность; показать особенности частной жизни женщины в России, значение семьи и гендерного иерархического устройства, социальную историю женщины; раскрыть деятельность женщины в публичной сфере, изменения в истории повседневности советской женщины.

Том 18, № 3 (2019)	
Выход из печати	август 2019 г.
Прием статей до	15 мая 2019 г.
Тема спецрубрики:	<p>ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЙ ОБМЕН</p> <p>В рамках данной проблематики важно осветить вопросы, связанные с международным культурным диалогом России, осознающей свои национальные интересы и прилагавшей в разные исторические периоды необходимые усилия для продвижения своей культурной дипломатии; дать оценку внешней культурной политики России/СССР, в том числе в отношении народов, включенных в состав Российской империи; показать отражение вопросов, связанных с историей русской миграцией на территорию Средней Азии в общественной мысли России.</p>
Том 18, № 4 (2019)	
Выход из печати	ноябрь 2019 г.
Прием статей до	15 августа 2019 г.
Тема спецрубрики:	<p>РОССИЯ И КИТАЙ</p> <p>В рамках данной проблематики предлагается обсудить различные аспекты истории российско/советско-китайского политического, экономического и культурного сотрудничества с учетом влияния конфуцианских ценностей и концепции «гармоничной культуры» на гуманитарное сотрудничество двух стран; показать новые формы взаимодействия РФ и КНР в рамках сложившихся геополитических реалий конца XX – начала XXI в.</p>

Редколлегия журнала

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Редакционная коллегия принимает к публикации рецензии объемом 10–12 тыс. знаков, статьи и историографические обзоры объемом от 40 до 60 тыс. знаков, включая подстраничные сноски и межсловные интервалы (пробелы) и без учета аннотаций и References, в формате MS Word с типом файла DOC. В редакцию должны быть направлены два файла.

Первый файл должен содержать в себе статью без указания автора. Статья должна состоять из трех разделов: «Введение» (обоснование темы, определение цели и задач исследования, обзор источников и литературы (с обязательным анализом новейших зарубежных публикаций), «Исследование проблемы» (делится на смысловые блоки, которым даются подзаголовки), «Выводы» (должны быть развернутыми; объем – не менее 0,5 страницы).

Ссылки на источники и литературу даются постранично с помощью продолжающихся номерных сносок на оригинальном языке опубликования. В сносках обязательно необходимо указывать название издательства. В случае его отсутствия ставить пометку [Б.и.], если цитируемая публикация на русском языке или [S.n.], если цитируемая публикация на иностранном языке.

Вторым файлом по электронному адресу корпоративной почты журнала направляются *текст англоязычной аннотации* объемом не менее 250 и не более 300 слов и ее русскоязычный исходный текст; название статьи, ФИО автора, название организации и ее адрес на русском и английском языках.

Здесь же автор размещает развернутую *информацию о себе* на русском языке с указанием города проживания, страны, ученой степени (в скобках необходимо дать информацию о месте и годе защиты), ученое звание, место работы, должность, основные научные достижения, контактный e-mail.

Также в файле размещается библиографический список в латинизированной форме – “*References*”, который выстраивается в английском алфавите. При транслитерации необходимо использовать стандарт BSI (British Standard Institute, UK). Библиографическое оформление публикаций в этом списке отличается от оформления в подстраничных сносках и производится в соответствии с правилами “*Чикагского стиля цитирования*” (“Chicago Manual of Style”) в 17-й редакции в варианте “*Note and Bibliography System*”. При оформлении публикации необходимо указывать название издательства в транслитерированном варианте с обязательным добавлением слова Publ. (Press., если указывается типография).

Файлы направляются по электронному адресу корпоративной почты журнала: *rushistj@rudn.university*. Анонимный файл с рукописью должен быть дополнительно загружен на сайт журнала для проведения внешнего «слепого» рецензирования.

Более полную информацию о правилах оформления рукописи см. на сайте:

<http://journals.rudn.ru/russian-history>

Адрес электронной почты: *rushistj@rudn.university*

ДЛЯ ЗАМЕТОК
