

05

1301

Еврейская
старина

1916, в. IV

05 200 287

Еврейская

старина

1916 в. IV

8 05 807

260

А. Морозовъ
1916 г. - II - IV сем.

Еврейская Старина

ТРЕХМѢСЯЧНИКЪ

Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества.

Годъ VIII. Выпускъ IV (октябрь—декабрь) 1916.

1. С. Дубновъ. Изъ исторіи восьмидесятихъ годовъ. (Оконч.) . . . 353
2. И. Левинъ. Евреи въ Пруссіи XVIII вѣка. (Окончаніе) . . . 380
3. И. Кая. Крымчаки. Этнографическій очеркъ . . . 398
4. М. Соловейчикъ. „Пустыня“ въ исторіи и идеологіи древняго
Израиля. (Окончаніе) . . . 408

Мемуары и переписка.

5. С. Дубновъ. Воспоминанія о С. Г. Фругѣ . . . 441
6. Письма С. Г. Фруга. (1889—1899) . . . 460

Матеріалы и сообщенія.

7. Х. Рывкинъ. Еще объ отрокѣ Гавріилѣ Заблудовскомъ . . . 465

Библіографія.

8. М. Соловейчикъ. О „Пророкахъ“ Н. Морозова . . . 469
9. Новыя книги . . . 478
10. Извѣстія Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества. 479
11. Содержаніе „Еврейской Старины“ за 1916 годъ.

О т ъ р е д а к ц і и.

По независящимъ отъ редакціи обстоятельствамъ, продолженіе „ЛИТОВСКАГО ПИНКОСА“ и другіе тексты на еврейскомъ языкѣ не напечатаны и въ настоящемъ выпускѣ „ЕВРЕЙСКОЙ СТАРИНЫ“.

Вслѣдствіе типографскихъ затрудненій, настоящій выпускъ „Еврейской Старины“ выходитъ съ значительнымъ опозданіемъ.

ИЗДАНІЯ

ЕВРЕЙСКАГО ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

Въ канцеляріи Комитета Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества (Петроградъ, Захарьевская, д. 25, кв. 14), ПРОДАЮТСЯ

1) РЕГЕСТЫ и НАДПИСИ. Сводъ матеріаловъ для исторіи евреевъ въ Россіи. Томъ I (80—1670 г.)—ц. 3 р. Томъ II (1671—1739 г.)—ц. 2 р. Томъ III (1740—1799 г.)—ц. 2 р.

2) „ОЧЕРКИ ПО ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРѢ“. (Историческая хрестоматія). Томъ первый. Библейскій періодъ. Подъ редакціей М. И. Кулишера и Л. А. Сева, составлена М. А. Соловейчикомъ. Цѣна 1 р. 50 к.

3) 1-й томъ „ОБЛАСТНОГО ПИНКОСА ВААДА ЛИТВЫ“, содержащій акты 1623—1662 г. Еврейскій текстъ съ русскимъ переводомъ д-ра И. И. Тувима, подъ редакціей и съ предисловіемъ С. М. Дубнова. Цѣна 1-го тома 2 р. 50 к.

4) „РУССКО-ЕВРЕЙСКИЙ АРХИВЪ“. С. А. Бершадскій. Документы и регесты къ исторіи литовскихъ евреевъ. Томъ I (1388—1550 г.). Цѣна 2 руб.—Т. II (1550—1569 г.), Цѣна 2 р.—Т. III: Документы къ исторіи польскихъ и литовскихъ евреевъ (1364—1569 г.). Цѣна 1 р. 50 к.

5) ЕВРЕЙСКІЕ НАДГРОБНЫЕ ПАМЯТНИКИ ГОР. ЛЮБЛИНА. Фотографическіе снимки съ текстами. Спб. 1913. Цѣна 60 коп.

6) Полные экземпляры „ЕВРЕЙСКОЙ СТАРИНЫ“ за 1909—1916 г.г. Цѣна годового экземпляра журнала—4 руб., для новыхъ членовъ Общества и подписчиковъ—3 руб.

Членамъ Общества и подписчикамъ „Еврейской Старины“—скидка 25% на всѣ изданія Общества.

Изъ исторіи восьмидесятихъ годовъ.

VII *).

Паленская комиссія и усиленіе безправія (1883—1889).

Издавъ „Временныя правила“ 1882 года, какъ чрезвычайную мѣру, внѣ законодательнаго порядка, правительство сознавало, однако, что ему раньше или позже придется поставить еврейскій вопросъ въ обычномъ порядкѣ—передъ Государственнымъ Совѣтомъ. Для этой цѣли надо было подготовить матеріалъ болѣе доброкачественный, чѣмъ тѣ „труды“ Игнатьевскихъ губернскихъ комиссій и „Центральнаго комитета“, которые составляли только часть погромной политики уволеннаго министра. Еще наканунѣ изданія „Временныхъ правилъ“, Комитетъ министровъ указалъ царю на необходимость учрежденія „особой высшей комиссіи“ по еврейскому вопросу, которая подготовила бы законопроектъ для Государственнаго Совѣта **). Эта мысль была осуществлена 4 февраля 1883 г., когда высочайшимъ повелѣніемъ была учреждена „Высшая Комиссія для пересмотра дѣйствующихъ законовъ о евреяхъ“. Предсѣдателемъ ея былъ назначенъ бывшій министръ внутреннихъ дѣлъ Маковъ, а вслѣдствіе его скорой смерти—бывшій министръ юстиціи графъ Паленъ, который руководилъ занятіями комиссіи во все пять лѣтъ ея существованія (отсюда обычное названіе—„Паленская Комиссія“). Въ составъ Комиссіи вошли шесть чиновниковъ различныхъ департаментовъ министерства внутреннихъ дѣлъ и по одному чиновнику отъ министерствъ финансовъ, юстиціи, народнаго просвѣщенія, государственныхъ имуществъ и иностранныхъ дѣлъ, а также нѣкоторые временно приглашенные

*) См. „Евр. Стар.“ 1916 г., вып. I.

**) Справка къ докладу по еврейскому вопросу, вып. II, стр. 20—21 (изд. Совѣта Объедин. дворянства).

ЗВІРЕНО 1961 р.

200297

Державна історична
БІБЛІОТЕКА УРСР

„свѣдущіе люди“. Новому бюрократическому учрежденію не былъ назначенъ опредѣленный срокъ для окончанія своихъ работъ; ему, повидимому, дали понять, что порученное ему дѣло терпитъ отлагательство. Первое засѣданіе Высшей Комиссіи состоялось только спустя десять мѣсяцевъ послѣ указа объ ея учрежденіи, а затѣмъ занятія подвигались крайне медленно, подъ покровомъ канцелярской тайны. Въ теченіе ряда лѣтъ Высшая Комиссія разбиралась въ печальномъ наслѣдіи бывшихъ „губернскихъ комиссій“—ворохахъ бумагъ съ самыми дикими проектами рѣшенія еврейскаго вопроса—и старалась систематизировать эти матеріалы. Она принимала также записки по еврейскому вопросу со стороны и, между прочимъ, отъ еврейскихъ общественныхъ дѣятелей (главнымъ образомъ черезъ барона Г. Гинцбурга), старавшихся правильно освѣтить различныя стороны вопроса. Только послѣ четырехъ лѣтъ изученія матеріала, Комиссія приступила къ составленію своего заключенія, которое такъ и не вылилось въ форму законопроекта—по причинамъ, о которыхъ рѣчь будетъ дальше *).

Пока Комиссія „пересматривала“ законы о евреяхъ, то есть повторяла Сизифову работу десятковъ прежнихъ однородныхъ созданий бюрократіи, реакціонное правительство Д. А. Толстого производило свою энергичную работу разрушенія еврейской жизни путемъ безконечнаго умноженія ограничительныхъ законовъ, издававшихся обыкновенно „вне закона“, т. е. безъ предварительнаго обсужденія въ Государственномъ Совѣтѣ, въ видѣ высочайше утвержденныхъ „мѣній Комитета министровъ“. Правительство не считало нужнымъ дожидаться результатовъ имъ же предпринятаго пересмотра законодательства о евреяхъ и съ жаромъ принялось ковать новыя цѣпи для поработеннаго народа. Такимъ образомъ, Высшая Комиссія въ теченіе ряда лѣтъ служила лишь ширмою для прикрытія жестокихъ экспериментовъ власти: тамъ высшіе сановники и чины министерствъ предавались размышленіямъ о еврейскомъ вопросѣ и придумывали способы его рѣшенія въ будущемъ, а тутъ министры уже рѣшали его въ дѣйствительной жизни въ духѣ крайней юдофобіи.

Сверху шли вѣянія, безусловно неблагоприятныя. Запоздалая коронація Александра III въ маѣ 1883 г., принесшая въ традиціонномъ манифестѣ льготы и облегченія разнымъ слоямъ насе-

*) Проектъ общей записки Высшей Комиссіи по пересмотру дѣствующихъ о евреяхъ въ имперіи законовъ, стр. 175, 251, сл. Ср. „Евр. Стар.“ I, 38 сл. (1909 г.).

нія, ничего не принесла евреямъ. Въ высшихъ сферахъ внимательно прислушивались къ голосамъ тѣхъ усердныхъ губернаторовъ и генераль-губернаторовъ, которые въ своихъ „всеподданнѣйшихъ отчетахъ“ развивали модную идею о „вредности“ еврейства; часто на этихъ отчетахъ дѣлались помѣтки, имѣвшія значеніе руководящихъ резолюцій. Одесскій генераль-губернаторъ Гурко доносилъ въ началѣ 1883 г. о чрезвычайномъ ростѣ числа учениковъ-евреевъ въ гимназіяхъ и о „вредномъ вліяніи“ ихъ на товарищей-христіанъ, причемъ предлагалъ установить ограниченную процентную норму для приѣма евреевъ; государь на этомъ отчетѣ написалъ: „Я раздѣляю это убѣжденіе, на это необходимо обратить вниманіе“ *). Комитетъ министровъ „обратилъ вниманіе“, но медлилъ разсмотрѣніемъ вопроса по существу, полагая приготовить его для законодательнаго рѣшенія въ обычномъ порядкѣ. Когда же провинціальныя администраторы (одесскій генераль-губернаторъ и харьковскій губернаторъ) и въ отчетахъ слѣдующаго года напомнили о необходимости введенія учебной нормы, царь сдѣлалъ болѣе рѣшительную помѣтку: „Вопросъ, который желательно было бы рѣшить окончательно“ **). Тогда и Комитетъ министровъ окончательно проникся убѣжденіемъ, „что возрастающій наплывъ въ учебныя заведенія нехристіанскаго элемента оказываетъ самое вредное, въ нравственно-религіозномъ отношеніи, вліяніе на христіанскихъ дѣтей“. Вопросъ былъ переданъ для обсужденія въ Высшую Комиссію графа Палена, министра народнаго просвѣщенія заставили наскоро изготovitъ проектъ въ духѣ упомянутой резолюціи, и скоро поспѣлъ новый плодъ бюрократическаго творчества—„учебная норма“, занявшая впослѣдствіи видное мѣсто въ системѣ репрессивныхъ мѣръ противъ евреевъ въ Россіи ***).

Въ центрѣ этой системы по прежнему оставались запреты, касающіеся жительства и передвиженія, часто равносильные запрещенію жить, лишенію источниковъ существованія. Въ эту область майскія „Временныя правила“ внесли большое разнообразіе юридическихъ пытокъ. Правила запрещали евреямъ на будущее время „вновь“ селиться въ городовъ, но оставляли на мѣстахъ жителей, поселившихся до 1882 года. Эти-то деревенскіе старожилы мозолили

*) Историческій обзоръ дѣятельности Комитета министровъ (оффич. изд. 1902 г.), т. IV, стр. 435.

**) Тамъ-же. Ср. Познеръ, „Евреи въ общей школѣ“ (Спб. 1914 г.), стр. 58—59.

***) О ходѣ дѣла см. Георгіевскій, „Докладъ по вопросу объ образованіи евреевъ“ (Спб. 1886; оффич. изданіе).

глаза юдофобамъ, мечтавшимъ о внезапномъ исчезновеніи еврейскаго элемента изъ русской деревни,—и вотъ пошли въ ходъ административныя мѣры выживанія евреевъ изъ деревень. Выше уже говорилось (гл. V) о стараніяхъ властей и конкурентовъ-христіанъ выселять евреевъ, какъ „порочныхъ членовъ“ сельской общины, силою крестьянскихъ приговоровъ. Былъ придуманъ еще способъ вытѣсненія: деревенскаго еврея, отлучившагося на нѣкоторое время въ городъ, полиція часто не пускала обратно въ деревню, какъ „вновь поселяющагося“. Бывали примѣры, что еврейскія семейства, уѣзжавшія по обычаю изъ деревни въ сосѣдній городъ на большіе праздники для участія въ синагогальномъ богослуженіи, встрѣчали препятствія при возвращеніи домой, которое истолковывалось какъ „новое водвореніе“. Въ кievской сатрапіи юдофоба Дрентельна администрація разъяснила „Временныя правила“ въ томъ смыслѣ, что евреямъ запрещается переселеніе изъ одной деревни въ другую и даже изъ одного дома въ другой въ предѣлахъ родной деревни (циркуляръ черниговскаго губернатора, 1883 г.). Полиціи было еще предоставлено право выселить изъ деревень всѣхъ евреевъ, которые не имѣли тамъ собственныхъ домовъ на собственной землѣ, такъ какъ такія лица по истеченіи срока найма должны были бы заключить съ владѣльцемъ новый арендный договоръ, что запрещено правилами 3-го мая. На основаніи такихъ завѣдомо ложныхъ толкованій закона, подлежало выселенію въ Черниговской и Полтавской губерніяхъ до 10 тысячъ евреевъ, которые въ деревняхъ обыкновенно проживали въ наемныхъ домахъ или въ своихъ, построенныхъ на крестьянской землѣ. Вопль несчастныхъ, которымъ грозило изгнаніе въ зимнее время, былъ услышанъ не въ близкомъ Кіевѣ, а въ далекомъ Петербургѣ, куда они обратились съ жалобою въ сенатъ. Указомъ сената (январь 1884) этотъ административный разгромъ былъ прекращенъ: выселеніе пріостановилось послѣ того, какъ значительное число семействъ было уже изгнано и разорено *).

Однако другія репрессіи, построенныя на фундаментѣ „Временныхъ правилъ“, остались въ силѣ,—между прочимъ и запрещеніе переселиться изъ одной деревни въ другую, хотя бы сосѣднюю, вслѣдствіе чего сельскіе евреи оказались прикрѣпленными къ мѣстамъ жительства. Эта жестокая практика администраціи

*) „За прошлый годъ“—годовые обзоры въ первыхъ книжкахъ „Восхода“ за 1884—1889 гг.,—въ частности: 1884 г. кн. I, стр. 27, 30—31, 36—37; 1885 г. кн. I, 47 сл.

была закрѣплена закономъ 29 декабря 1887 г. „Это означало,—говорить современникъ,—что если выгоритъ село, въ которомъ жили евреи, или закроется фабрика, на которой они работали, евреи обязательно должны перебраться въ города и мѣстечки, не имѣя права искать себѣ пристанища и заработка въ другихъ сельскихъ мѣстностяхъ. Точно также дѣти лишены возможности пріютить у себя овдовѣвшую мать или одряхлѣвшихъ родителей, живущихъ въ другомъ селѣ; сынъ, проживающій не въ одномъ селеніи съ отцомъ, не можетъ вступить въ завѣдываніе оставленнымъ имъ торговымъ или промышленнымъ заведеніемъ. Еврей лишенъ даже права управленія домомъ, доставшимся ему отъ родителей, проживавшихъ въ другомъ селеніи, въ предѣлахъ черты“ *).

Вся эта сѣть ограниченій, разорявшая еврея, приносила обильные доходы полицейскимъ властямъ, отъ высшихъ до низшихъ. Только взятка—россійскій *Habeas corpus act*—спасала гонимаго еврея отъ произвола и насилія администраціи при примѣненіи ограничительныхъ законовъ, и власти цѣпко держались за еврейское безправіе, какъ за свою бенефицію. Ненависть къ евреямъ во всѣ времена соединялась съ любовью къ еврейскимъ деньгамъ.

Сѣть репрессій для ловли еврея была еще шире раскинута внѣ черты осѣлости. На всемъ пространствѣ Россіи, внѣ 15 западныхъ губерній и Царства Польскаго, была разбросана горсть привилегированныхъ евреевъ, допускавшихся на жительство „внѣ черты“: лица съ высшимъ образованіемъ, купцы первой гильдіи послѣ долгаго купеческаго стажу въ „чертѣ“, и ремесленники, занимающіеся только своимъ ремесломъ. Напоръ „безправныхъ“ евреевъ въ эту запретную область сдерживался самыми суровыми мѣрами. Примѣръ усердія въ этомъ отношеніи показала столица—„окно въ Европу“, прорубленное Петромъ I. Въ Петербургъ, гдѣ легально жили два десятка тысячъ привилегированныхъ евреевъ, стремились массы „нелегальныхъ“ съ самыми преступными намѣреніями: заниматься скромной торговлей безъ уплаты тысячныхъ гильдейскихъ пошлинъ за право жительства, заниматься наукой или литературой безъ диплома высшаго учебнаго заведенія въ карманѣ. Число такихъ безправныхъ, легализовавшихся только фиктивно въ качествѣ ремесленниковъ или служителей у „привилегированныхъ“, было весьма значительно, и на яростную борьбу съ ними полиція тратила много силъ. Прославившійся своей полицейской жестокостью петербургскій градоначальникъ

*) „Восходъ“ 1891 г., кн. II, стр. 40 (II отд.).

чальникъ Грессеръ, сдѣлалъ своей специальностью охоту на евреевъ. Обзорѣватель событій за 1883 годъ такъ изображаетъ подвиги столичной полиціи: „Походъ былъ предпринятъ въ самомъ началѣ новаго года и продолжался непрерывно до конца его. Было сдѣлано въ началѣ марта распоряженіе по городской полиціи о строжайшей провѣркѣ документовъ и квартиръ еврейскихъ, при участіяхъ (полицейскихъ) заведены особенныя для евреевъ книги, и началось очищеніе Петербурга отъ докучливаго племени. Приемы употреблялись уже не новыя, хорошо испытанныя и въ другихъ городахъ. Дѣлались облавы по всѣмъ правиламъ, захваченные евреи съ сомнительными правами на пребываніе въ столицѣ, нерѣдко семействами, препровождались прямо на вокзалъ соответственной желѣзной дороги подъ конвоемъ полицейскихъ чиновъ... Время и сроки выѣзда отмѣнялись на часы: давалось то 24 часа, то 48 и т. д., точно рѣчь шла о приведеніи въ исполненіе приговора военно-полевого суда. А между тѣмъ высылались большею частью лица, уже много лѣтъ жившія въ Петербургѣ, успѣвшія обзавестись хозяйствомъ и дѣлами, которыя никакъ нельзя было ликвидировать въ 24 часа... Послѣдствіемъ подобной спѣшной высылки изъ столицы были многочисленные случаи перехода въ христіанскія вѣроисповѣданія... Забавны ходившіе по городу рассказы о томъ, какъ лица, пожелавшія перейти въ лоно церкви, испрашивали разрѣшенія оставаться въ столицѣ въ теченіе одной или двухъ недѣль, которыя по закону необходимы для предварительнаго наставленія въ истинахъ новой вѣры, и какъ полиція ни за что не соглашалась, находя, вѣроятно, что получать наставленія можно и въ предѣлахъ черты осѣдлости *)...“

Фиктивное крещеніе, позорное само по себѣ, являлось сравнительно рѣдкимъ средствомъ въ борьбѣ съ насиліемъ. Обыкновенно „обходъ закона“ совершался путемъ фикцій безвредныхъ, но унижительныхъ и трагическихъ. Многіе пріѣзжіе привозили съ собою въ Петербургъ ремесленные свидѣтельства и прописывались въ качествѣ подмастерьевъ при мастерской какого-нибудь „полноправнаго“ еврея-ремесленника; но стоило полиціи зайти въ мастерскую и не застать тамъ фиктивного подмастерья за работою—и онъ подвергался немедленному изгнанію, причемъ и хозяину мастерской грозила большая опасность. Нѣкоторые, для полученія права жительства, зачислялись лакеями при евреяхъ-врачахъ или адвокатахъ (по закону еврей съ университетскимъ дипломомъ пер-

*) „Восходъ“ 1884 г. кн. I, 33 („За прошлый годъ“).

вой степени могъ держать при себѣ двухъ „домашнихъ служителей“ изъ своихъ соплеменниковъ). Этихъ служителей часто призывали въ полицейскій участокъ и допрашивали, каковъ родъ ихъ службы, на что приходилось отвѣчать: „чищу сапоги барину, ношу за нимъ портфель въ судъ“ и т. п. На такихъ „лакейскихъ“ правахъ долго жили въ Петербургѣ нѣкоторые выдающіеся еврейскіе писатели,— среди нихъ и талантливый молодой поэтъ С. Г. Фругъ, пѣвецъ еврейскаго горя, сразу занявшій тогда видное мѣсто и въ еврейской, и въ русской литературѣ *). Положеніе такихъ лицъ было, конечно, крайне шатко: въ любой день на ихъ паспортѣ могъ появиться полицейскій красный штампъ съ приказомъ о выѣздѣ изъ столицы въ 24 часа. Всю Россію обошелъ тогда рассказъ о молодой еврейкѣ, которая, пріѣхавъ въ Петербургъ или Москву для поступленія на высшіе женскіе курсы, вынуждена была для полученія права жительства фиктивно записаться проституткой и взять „желтый билетъ“; когда полиція обнаружила, что молодая дѣвушка занимается наукою, а не своимъ официальнымъ ремесломъ, ее изгнали изъ столицы.—При расправѣ съ евреями не останавливались и передъ актомъ международнаго неприличія. Въ 1886 г. въ Англіи произвела очень дурное впечатлѣніе высылка полиціей изъ Москвы извѣстнаго члена англійскаго парламента, банкира Самуила Монтэгу. Знатный иностранецъ былъ выдворенъ изъ русской столицы „въ 24 часа“, какъ уличный бродяга.

Всѣ эти трагедіи не смущали творцовъ и слугъ инквизиціи безправія. Энергія властей уходила главнымъ образомъ на борьбу съ естественною—а по русскому кодексу „противозаконною“—борьбою евреевъ за свое существованіе, съ священнымъ правомъ чловека на свободное передвиженіе. Нарушающій это священное право, безпощадный *lex-crimen* заставлялъ гнать людей изъ однихъ городовъ въ другіе, изъ деревень въ города. Въ гнѣздѣ правящей юдофобіи, Кіевѣ, не прекращались „облавы“ на безправныхъ. За одинъ 1886 годъ изъ города были изгнаны болѣе двухъ тысячъ семействъ. Это усиленіе репрессій объясняли местию со стороны высшей администраціи края, представитель которой поссорился съ мѣстнымъ богачемъ-евреемъ. Не довольствуясь выселеніемъ евреевъ изъ запретныхъ городовъ, правительство придумывало способы расширенія запретной полосы и включало въ нее такіа мѣста,

*) Фругъ, Два генерала: страничка воспоминаній (еженед. журн. „Еврейская Жизнь“ 1915 г., № 14). См. дальше, въ статьѣ „Воспоминанія о С. Г. Фругѣ“.

которыя раньше входили въ районъ еврейской осѣдлости. Въ 1887 г. большіе южные города Ростовъ на Дону и Таганрогъ были по высочайшему повелѣнію перечислены изъ губерній черты осѣдлости въ закрытую для евреевъ Область Войска Донского, причемъ ранѣе жившимъ тамъ евреямъ разрѣшалось оставаться, но вновь селиться было строгойше запрещено *).

Все болѣе суживая территорію, гдѣ задыхалось еврейское населеніе, правительство принимало также непосредственныя мѣры къ суженію *экономической* сѣры его дѣятельности. Здѣсь откровенно выставлялась средневѣковая сословно-цеховая догма: нужно отнять данную профессію у еврея для того, чтобы она досталась христіанину. При Александрѣ II правительство поощряло распространеніе среди евреевъ ремеслъ насчетъ торговли и предоставило ремесленникамъ право повсемѣстнаго жительства. А при Александрѣ III издается указъ (1884) о закрытіи въ Житомирѣ еврейскаго ремесленного училища, просуществовавшаго 23 года. Этотъ актъ мотивируется съ поразительною откровенностью: „Такъ какъ въ городахъ и мѣстечкахъ юго-западнаго края евреи доставляютъ большинство ремесленныхъ рукъ и этимъ мѣшаютъ развитію ремесленного труда среди коренного населенія края, эксплуатируемаго ими, то специально-еврейское ремесленное училище, при отсутствіи подобныхъ училищъ у христіанъ, является лишнимъ орудіемъ въ рукахъ евреевъ для эксплуатаціи коренного населенія края“ **). Тутъ изученіе ремесла объявлено орудіемъ „эксплуатаціи“, что ярко освѣщаетъ истинный смыслъ этого изобрѣтеннаго правительствомъ страшнаго слова: еврей является „эксплоататоромъ“, поскольку онъ занимается тою профессіей, хотя бы честной и производительной, которою могъ бы заниматься христіанинъ на его мѣстѣ.

Законъ неумолимо преслѣдовалъ еврея за малѣйшую попытку расширенія своей экономической дѣятельности. Ремесленникъ, жившій внѣ черты, имѣлъ право торговать только издѣліями своего ремесла; за продажу другихъ товаровъ, не имъ изготовленныхъ, онъ подвергался конфискаціи товара и немедленной высылкѣ изъ мѣста жительства (1171-я статья Уложенія о наказаніяхъ). Конкуренты-христіане и полиція зорко слѣдили, не продаетъ-ли еврей-портной кусокъ матеріи, часовщикъ—новые часы фабричнаго из-

*) Годовой обзоръ „Восхода“ 1887 г., кн. I, 39—40; Собр. узакон. 1887 г. № 57, стр. 498.

**) Мышь, Руководство къ законодательству о евреяхъ въ Россіи, стр. 348 (Спб. 1892).

дѣля или цѣпочку къ нимъ (онъ имѣлъ право лишь на починку часовъ), булочникъ—фунтъ муки или чашку кофе; обнаруженіе такого преступленія влекло за собою казнь бѣднаго ремесленника по упомянутой 1171 статьѣ *).

Характерную черту той мрачной эпохи контръ-реформъ составляло стремленіе правительства вытѣснить евреевъ изъ либеральныхъ профессій, а въ связи съ этимъ изъ высшей и средней школы, фабрикующей интеллигентныхъ работниковъ. Хотѣли сократить число „привилегированныхъ“ евреевъ, которые по закону Александра II награждались правомъ повсемѣстнаго жительства за окончаніе высшаго учебнаго заведенія. Теперь находили полезнымъ не поощрять образованіе, а противодѣйствовать ему. Сановные обскуранты твердили, что учащіеся евреи вредно вліяютъ на своихъ товарищей-христіанъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи, а политическая полиція отмѣчала, что студенты-евреи „легко примыкаютъ къ революціоннымъ дѣятелямъ“. Въ странѣ, гдѣ вдохновитель внутренней политики Побѣдоносцевъ считалъ свѣтское просвѣщеніе вообще силою разрушительною, опасною для трона и алтаря, естественна была боязнь передъ образованнымъ иновѣрцемъ. Этимъ „великимъ инквизиторомъ“ были несомнѣнно инспирированы вышеупомянутыя резолюціи о необходимости сократить число евреевъ въ русскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Какъ ни противилось такой репрессивной мѣрѣ большинство членовъ „Паленской комиссіи“, не забывшее еще просвѣтительныхъ традицій эпохи Александра II, вопросъ былъ рѣшенъ въ духѣ упомянутыхъ повелительныхъ резолюцій. И тутъ, какъ при изданіи „Временныхъ правилъ“, рѣшили провести репрессію въ порядкѣ чрезвычайныхъ мѣръ безъ участія законодательнаго органа—Государственнаго Совѣта, въ которомъ могли бы возникнуть нежелательныя пренія относительно цѣлесообразности запрета на просвѣщеніе. 5 декабря 1886 г. государь, по предложенію Комитета министровъ, поручилъ министру народнаго просвѣщенія Делянову принять мѣры къ ограниченію пріема евреевъ въ высшія и среднія учебныя заведенія. Полгода министръ, призванный по своей функціи поощрять просвѣщеніе, колебался между различными проектами сокращенія просвѣщенія среди евреевъ. Чиновники министерства и попечители учебныхъ округовъ предлагали различные способы сокращенія: одни полагали, что нужно закрыть доступъ

*) Мышь, Руководство, стр. 190 сл.; Восходъ 1887 г., кн. I, 44 сл. (II отд.).

въ школу только дѣтямъ евреевъ низшихъ классовъ, въ которыхъ, особенно проявляются „несимпатичныя черты еврейскаго характера“; другіе требовали установленія ограничительной процентной нормы для учащихся евреевъ безъ различія классовъ; нѣкоторые рекомендовали умѣренность въ репрессіяхъ, опасаясь, что чрезмерное ограниченіе доступа въ русскіе университеты заставитъ еврейскую молодежь учиться въ заграничныхъ университетахъ, откуда она будетъ возвращаться въ Россію „болѣе опасной“, въ смыслѣ тяготѣнія къ свободнымъ формамъ политическаго быта. Наконецъ въ іюлѣ 1887 г. министръ народнаго просвѣщенія, по порученію свыше, издалъ свои знаменитые два циркуляра объ ограниченіи пріема евреевъ въ университеты и въ среднія учебныя заведенія. Была установлена слѣдующая норма: въ чертѣ осѣдлости евреи принимаются въ школу въ размѣрѣ 10% числа поступающихъ туда христіанъ, внѣ черты—5%, а въ столицахъ (Петербургъ и Москва)—3% *). Эта учебная норма, установленная передъ самымъ началомъ учебнаго года, стала примѣняться въ гимназіяхъ, реальныхъ училищахъ и университетахъ немедленно; въ спеціальныхъ же высшихъ школахъ (технологическіе, ветеринарные и агрономическіе институты) ограниченія либо практиковались еще раньше, либо вводились постепенно послѣ изданія упомянутаго циркуляра **).

Такъ возникла школьная „процентная норма“, источникъ горя и слезъ для двухъ поколѣній русскихъ евреевъ, ибо съ тѣхъ поръ сквозь строй нормы прошли уже и отцы и дѣти. Ежегодно въ іюлѣ и августѣ въ двери гимназій и университетовъ стучались тысячи еврейскихъ дѣтей, а попадали лишь десятки и сотни. Въ городахъ черты осѣдлости, гдѣ евреи составляли отъ 30% до 80% всего населенія, ихъ дѣти допускались въ гимназіи и реальные училища только въ размѣрѣ 10% общаго числа учащихся, а большая часть дѣтей отлучалась отъ средняго образованія. Особенно трагично было положеніе окончившихъ среднюю школу и лишившихся возможности продолжать свое образованіе въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Многіе изъ этихъ несчастныхъ обращались съ личными просьбами къ министру просвѣщенія Делянову, и тотъ—реакціонеръ, но человѣкъ не злой по натурѣ—иногда разрѣшалъ прини-

*) Въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ норма распространялась только на мальчиковъ, а не на дѣвочекъ, но на практикѣ она нерѣдко примѣнялась и въ женскихъ гимназіяхъ.

**) Георгіевскій, Докладъ etc., 204—242; Познеръ, н. с. 59—89.

мать просителей въ школу сверхъ нормы. Большинство же юношей, оставшихся внѣ стѣнъ высшей школы, вынуждено было искать образованія за границей, гдѣ матеріально необезпеченные изъ нихъ переносили крайнія лишения. Жестокіе законы не могли подавить въ старой культурной націи потребность въ просвѣщеніи. Не попадавшіе въ гимназію проходили курсъ ея дома, подъ руководствомъ частныхъ учителей, а часто и самоучкою, и послѣ надлежащей подготовки держали экзаменъ на „аттестатъ зрѣлости“ въ качествѣ экстерновъ, подвергаясь всеѣмъ трудностямъ такого тернистаго пути; недопущенные потомъ въ высшую школу, эти „мученики науки“ тоже пускались въ дальній путь—заграницу. Ежегодно изъ Россіи на Западъ тянулись два ряда эмигрантовъ: одни ѣздили за океанъ искать хлѣба и гражданской свободы, а другіе уходили въ Германію, Швейцарію и Францію искать высшаго образованія. Людей гнала изъ родины *interdictio aquae et ignis*, въ физическомъ и духовномъ смыслѣ.

Закрывъ для многихъ источники высшаго образованія, правительство скоро додумалось до экспроприаціи правъ у тѣхъ, которые съ великими трудностями пріобрѣли образовательный цензъ. Оно не довольствовалось тѣмъ, что не допускало дипломированныхъ евреевъ ни на государственную, ни на академическую службу, оставляя для врачей, юристовъ и техниковъ только область частной практики, а стремилось еще съузить и эту область. Не имѣя возможности примѣнять свои знанія на государственной службѣ, даже въ специальной сферѣ судебной магистратуры, еврей-юристы шли въ адвокатуру, гдѣ они успѣли занять видное мѣсто и количественно и качественно. Это мозолило глаза и юдофобамъ по принципу, и юдофобамъ по профессиональному интересу въ адвокатскомъ сословіи. Было обращено вниманіе на обиліе присяжныхъ повѣренныхъ изъ евреевъ въ составѣ петербургской адвокатуры,—что объяснялось и естественнымъ тяготѣніемъ къ главному административно-судебному центру страны, и тѣмъ, что при пріемѣ въ составъ присяжныхъ повѣренныхъ евреямъ въ столицѣ не чинились со стороны судебныхъ властей тѣ препятствія, которыя часто практиковались изъ мотивовъ профессиональной конкуренціи въ провинціальныхъ судебныхъ округахъ. Министръ юстиціи, реакціонеръ Манасеинъ, успѣлъ убѣдить верховную власть въ необходимости преградить евреямъ дальнѣйшій доступъ въ адвокатуру, но изъ дипломатическихъ соображеній рѣшили провести это ограниченіе не подъ антиеврейскимъ флагомъ, а какъ мѣру противъ лицъ „нехристіанскихъ вѣроисповѣданій“ вообще. Въ кругъ ограниченій были такимъ

образомъ втянуты и мусульмане, и привилегированная горсть караимовъ,—что придавало этой мѣрѣ еще болѣе яркій характеръ чисто-религіозной нетерпимости. 8-го ноября 1889 г. послѣдовало высочайшее повелѣніе: „чтобы принятіе въ число присяжныхъ и частныхъ повѣренныхъ лицъ не-христіанскихъ исповѣданій подлежащими судебными установленіями и совѣтами присяжныхъ повѣренныхъ, впредь до изданія особаго по сему предмету закона, допускалось не иначе, какъ съ разрѣшенія министра юстиціи, по представленіямъ о семъ предсѣдателей означенныхъ установлений и совѣтовъ“. Само собою разумѣется, что министры юстиціи широко использовали свое право—не допускать евреевъ въ сословіе присяжныхъ и частныхъ повѣренныхъ. Давая такія разрѣшенія мусульманамъ и караимамъ, министры всегда отказывали въ своей санкціи молодымъ еврейскимъ адвокатамъ, какъ ни лестно рекомендовали ихъ судебныя учрежденія и совѣты присяжныхъ повѣренныхъ (за пять лѣтъ, до 1895 года, не былъ утвержденъ ни одинъ еврей) *). Такимъ образомъ многіе талантливые юристы, которые могли бы украшать любую университетскую кафедру или занять блестящее положеніе въ судебномъ вѣдомствѣ, были выбиты изъ колеи, лишались возможности служить родинѣ своимъ трудомъ, устраивать свою личную жизнь такъ, какъ они къ этому готовились въ университетѣ, и пополняли собою кадры лицъ, экспроприированныхъ несправедливымъ закономъ.

„Мы будемъ васъ лишать элементарнѣйшихъ правъ чело-вѣка и гражданина: права жительства, свободы передвиженія и промысловъ, будемъ подвергать васъ голоду физическому и духовному, будемъ извергать васъ изъ гражданскаго общества,—но вы не смѣйте ни въ малѣйшей степени уклоняться отъ своихъ гражданскихъ обязанностей“ — таковъ былъ односторонній договоръ, который правительство хотѣло установить съ еврействомъ. Эту своеобразную взаимность услугъ правительство особенно ярко демонстрировало въ области отбыванія евреями воинской повинности. Русскій законъ уже давно умудрился создать и здѣсь тяжелыя ограниченія для евреевъ: ихъ принимали на военную службу съ такими физическими недостатками, которые христіанъ освобождали отъ службы (при меньшемъ ростѣ и объемѣ груди); при недоборѣ рекрутовъ среди еврейскаго населенія, на службу принимались даже единственные сыновья, кормильцы семьи или матерей-

*) Мышъ. Руководство, 378 сл.; Восходъ, 1895 г., кн. I, 52; Еврейская Библіотека, т. IX, 469 (Спб. 1901).

вдовъ, которые у христіанъ безусловно освобождались отъ воинской повинности. Служа въ арміи, еврей всегда оставался „нижнимъ чиномъ“ и никогда не могъ дослужиться до офицерскаго чина. Какъ бы въ насмѣшку надъ евреями-солдатами, ихъ послѣ окончанія службы лишали права жительства въ тѣхъ мѣстахъ въѣзды черты осѣдлости, гдѣ они служили, и выгоняли обратно въ губерніи гетто. Тутъ были превзойдены въ жестокости времена Николая I: отставнымъ солдатамъ, служившимъ по старому рекрутскому уставу, и ихъ потомству прежній законъ давалъ право повсемѣстнаго жительства; уволеннымъ же солдатамъ, служившимъ по новому воинскому уставу 1874 г., эта льгота за вѣрную службу не предоставлялась, и Сенатъ подтвердилъ въ 1885 г. это безправіе людей, пожертвовавшихъ нѣсколько лѣтъ своей жизни на службу отечеству. Еврей изъ Бердичева, Вильны или Одессы, прослужившій 5—6 лѣтъ въ войскахъ въ Петербургѣ, Москвѣ или Казани, долженъ былъ покидать эти запретные города и возвращаться на родину въ тотъ самый день, когда снималъ съ себя солдатскую шинель *).

При такомъ „поощреніи“ патріотизма, правительство имѣло смѣлость постоянно обвинять евреевъ въ „уклоненіи отъ воинской повинности“. Что тенденція къ такому уклоненію существовала въ еврействѣ — не подлежитъ никакому сомнѣнію. Было бы противно человѣческой природѣ, если бы люди, подвергающіеся погромамъ снизу и сверху, имѣющіе право жить только на одной двадцатой части территоріи своего отечества, лишаемые пристанища, воздуха и хлѣба, неимѣющіе надежды даже путемъ военной службы достигнуть равенства правъ съ послѣднимъ русскимъ мужикомъ, — если бы эти люди чувствовали глубокую потребность жертвы ради отечества и не уклонялись бы отъ самой тяжелой повинности въ большей степени, чѣмъ привилегированное русское населеніе, гдѣ случаи уклоненія также были нерѣдки. На дѣлѣ, однако, и жалобы на недоборъ рекрутовъ изъ евреевъ оказались до крайности преувеличенными. Статистическія изслѣдованія выяснили, что вслѣдствіе неправильной разверстки отъ евреевъ требовали ежегодно большее число рекрутовъ, чѣмъ полагается по процентному отношенію ихъ къ общему населенію (въ среднемъ евреевъ принимали на службу въ количествѣ 12% общаго числа новобранцевъ, между тѣмъ какъ еврейское мужское населеніе „черты“ составляло лишь 11% всего населенія). Правительство не обращало вниманія и

*) Мышь, стр. 197—199, 387—395.

на то, что въ спискахъ призывныхъ часто числились лица давно умершія, но вельдствіе неправильной регистраціи не исключенныя изъ списковъ, а также эмигрировавшія въ чужія страны. Ежегодная эмиграція евреевъ изъ Россіи, вызванная непрерывными гоненіями, уменьшала и число молодыхъ людей призывного возраста; но власти полагали, что остающіеся обязаны служить въ русской арміи за своихъ братьевъ, ставшихъ гражданами свободной американской республики. Цѣлые томы бумаги исписывались канцелярскими проектами о способахъ пресѣченія евреямъ возможности уклоняться отъ воинской повинности. И въ одинъ апрѣльскій день 1886 года правительство додумалось до слѣдующей мѣры: „семейство еврея, уклонившагося отъ исполненія воинской повинности, подвергается денежному взысканію въ размѣрѣ 300 руб.; взысканіе сіе налагается постановленіемъ подлежащаго воинскаго присутствія, приводится въ исполненіе полиціей и не подлежитъ замѣнѣ арестомъ въ случаѣ несостоятельности лицъ, обязанныхъ платежемъ онаго“ *). При этомъ было установлено денежное вознагражденіе за поимку еврея, не явившагося къ призыву по воинской повинности.

Началась расправа на основаніи древняго обычая круговой отвѣтственности, ибо въ законѣ штрафъ устанавливался для *семейства* уклонившагося, а полицейская практика широко истолковала терминъ „семейство“, подводя туда родителей, братьевъ и близкихъ родственниковъ провинившагося. Установился такой порядокъ. Ежегодно осенью, въ дни призыва новобранцевъ, въ воинскомъ присутствіи вызываютъ по списку молодыхъ людей, которымъ исполнился 21-й годъ; если вызванный еврей не явился въ тотъ же день, присутствіе тутъ же дѣлаетъ постановленіе объ оштрафованіи его семейства. Приходитъ полиція къ родителямъ неявившагося, чтобы взыскать штрафные 300 рублей; если наличныхъ денегъ не оказывается, описываютъ имущество бѣдняковъ и продаютъ съ аукціона; совершенныхъ же бѣдняковъ, съ которыхъ нечего взять, обязываютъ подпискою о невыѣздѣ изъ города, отбираютъ у нихъ паспорта и часто заставляютъ голодать, ибо не даютъ возможности отлучаться на заработки. Въ случаѣ смерти или отсутствіи родителей, отвѣчаютъ своимъ имуществомъ братья и сестры оштрафованнаго, затѣмъ его дѣдъ или бабка. Такимъ образомъ масса семействъ совершенно разорялось потому лишь, что одинъ изъ ихъ членовъ эмигрировалъ изъ Россіи или отдалъ Богу душу въ миломъ

*) Тамъ же, стр. 396—397 (указъ 12 апрѣля 1886 г.).

отечествѣ, а родные не позаботились, чтобы въ метрическихъ книгахъ эту душу вычеркнули изъ призывныхъ списковъ. Но и послѣ всѣхъ взысканій оставалось много невзысканныхъ штрафовъ, „недоимокъ“, что причиняло искреннее огорченіе усерднымъ представителямъ власти *).

Такъ совершалась та „государственная“ монополизация юдофобской практики, которая началась съ майскихъ правилъ 1882 г. и выразилась въ томъ, что уличные погромы были превращены въ канцелярскія репрессіи: Улица не сразу уступила свою привилегію канцеляріи. Въ 1883 и 1884 г. были еще попытки со стороны улицы конкурировать съ правительствомъ. 10 мая 1883 г., наканунѣ коронаціи Александра III, произошелъ погромъ въ большомъ южномъ городѣ Ростовѣ на Дону: было разрушено и разграблено около ста еврейскихъ квартиръ и лавокъ, все удобоносимое изъ еврейскаго имущества толпа расхищала, а прочее уничтожала. „Усилія полиціи и войска“, какъ водится, „не могли прекратить безпорядокъ“, и только по окончаніи трудового дня громилы разбѣжались, гонимые ударами и выстрѣлами казаковъ. Объ этомъ погромѣ цензура совершенно запретила писать въ газетахъ, чтобы не испортить торжественности дней коронаціи (появились лишь намеки о „тревожныхъ слухахъ“, которые даже отразились на берлинской биржѣ), и только черезъ годъ можно было публично упомянуть о ростовскомъ событіи **). Возникло опасеніе, не открывается ли на югѣ новая серія погромовъ; но прошло больше двухъ мѣсяцевъ послѣ ростовской вспышки, и отклика нигдѣ не было. Вдругъ, въ православный праздникъ Ілии пророка (20 іюля), русскіе люди стали громить потомковъ древняго пророка въ *Екатеринославѣ*. Память великаго библейскаго назарея, считавшаго винопитіе преступленіемъ, екатеринославскіе его почитатели отпраздновали тѣмъ, что выпили огромное количество спирта и опьянѣли до степени, требуемой для учиненія самыхъ смѣлыхъ разбойничьихъ дѣйствій. Главными зачинщиками были не мѣстные, а пришлые рабочіе изъ великороссійскихъ губерній, работавшіе близъ Екатеринослава по постройкѣ желѣзной дороги. Они, по выраженію современника, исполняли „военную часть предпріятія“, предоставивъ „гражданскія функціи“ мѣстнымъ русскимъ жителямъ: „въ то время, какъ

*) Восходъ, 1887 г., кн. I, 46 (II отд.); 1891 г., кн. III, 41 сл. (II отд.); Усовъ, Евреи въ арміи (Спб., 1911), стр. 19—92 и статистическія таблицы.

**) Нед. Хрон. Восх., 1883 г., №№ 19—20; Восходъ, 1884 г., кн. VI, стр. 30 сл. (II отд.).

рабочіе и болѣе здоровая часть мѣщанъ разбивали дома и лавки и выбрасывали всѣ вещи и товары, женщины и дѣти подхватывали все и немедленно уносили или увозили домой“. Разгромъ и грабежъ продолжались и на другой день, 21 іюля,—пока не прибыли войска. Упоенная разбоемъ толпа вступила въ бой съ войсками и, разумѣется, потерпѣла пораженіе. Видъ десятковъ убитыхъ и раненыхъ громилъ отрезвиль толпу. Погромъ прекратился послѣ того, какъ было разорено 500 еврейскихъ семействъ и поругана еврейская святыня: изъ одной разрушенной синагоги негодяи выбросили 11 свитковъ Торы и частью разорвали ихъ въ клочки, частью гнусно осквернили священные писанія съ заповѣдями: „не убій, не укради, не распутничай“, которыя явно противорѣчили глубокимъ убѣжденіямъ громилъ. Примѣръ Екатеринослава подѣйствовалъ заразительно на его округъ: въ нѣсколькихъ городахъ и мѣстечкахъ Екатеринославской губерніи произошли въ августѣ и сентябрѣ погромы, изъ которыхъ самый жестокой былъ въ *Новомосковскѣ* (4 сентября тамъ были разгромлены почти всѣ еврейскіе дома) *).

1884 годъ внесъ въ погромную хронику нѣчто новое: погромъ внѣ черты еврейской осѣдлости—въ старорусскомъ *Нижнемъ Новгородѣ*, гдѣ жило всего два десятка еврейскихъ семействъ. Малый по количеству разрушенныхъ домовъ, этотъ погромъ былъ ужасенъ по числу человѣческихъ жертвъ. Въ отчетѣ, основанномъ на официальныхъ донесеніяхъ и слѣдовательно нѣсколько ослабляющемъ яркость страшнаго событія, оно описано такъ: „Начались они („беспорядки“ — эвфемизмъ погрома съ рѣзней) 7-го іюня, около 9 часовъ вечера, вслѣдствіе подстрекательства нѣсколькихъ рабочихъ въ нетрезвомъ видѣ, которые слышали, какъ мать-христіанка замѣтила дочери своей, игравшей съ дѣвочкою-еврейкой, чтобы она прекратила игру, а то евреи ее зарѣжутъ. Разгромъ начался съ еврейской молельни, переполненной молившимися, послѣ чего были разбиты еще пять домовъ, въ которыхъ проживали евреи; въ этихъ домахъ толпа уничтожала все, что попадалось ей подъ руку, разбивала двери, окна, выбрасывая оттуда вещи. Убито при этомъ 6 человѣкъ и одинъ мальчикъ, сильно ранено 5 евреевъ, изъ коихъ двое вскорѣ умерло. По отзыву нижегородскаго губернатора, моментъ возникновенія беспорядковъ предвидѣть было невозможно,

*) Оршанскій, За прошлый годъ (Восходъ, 1884 г., кн. II, стр. 40—49 — описаніе современника, разслѣдовавшаго дѣло на мѣстѣ); ср. Нед. Хрон. Восх. 1883 г., № 30 и сл.

но подготовленность, до известной степени, народа къ произведенію ихъ отрицать нельзя. Мотивомъ къ безпорядкамъ въ Нижнемъ, какъ свидѣлствуютъ полицейскія свѣдѣнія и данныя изъ слѣдственнаго дѣла, если не единственнымъ, то по меньшей мѣрѣ однимъ изъ главныхъ, было стремленіе къ грабежу. Во всѣхъ разрушенныхъ домахъ не уничтожалась ни одна вещь, имѣющая какую-либо цѣнность и которую возможно было унести; не только деньги, но и все годное къ употребленію расхищалось. Безпорядки въ Нижнемъ произошли 7-го іюня совершенно случайно, но направлены были противъ евреевъ потому, что *въ народѣ сложилось убѣжденіе о полной почти безнаказанности самыхъ тяжкихъ преступленій, если только таковыя направлены противъ евреевъ, а не другихъ національностей*, и потому что большая часть еврейскихъ семействъ известны были какъ люди зажиточные. Слѣдствіемъ выполнѣ выяснено, что предъ нападеніемъ на домъ, въ которомъ помѣщалась контора Дайцельмана, толпа руководилась криками: „идемъ къ Дайцельману, тамъ есть чѣмъ поживиться“! *). Убіенство Дайцельмана — крупнаго московскаго коммерсанта, любимаго своими русскими рабочими — и другихъ евреевъ было результатомъ не мести, а какого-то безцѣльнаго звѣрства. Разпущенный вожаками разбойничьей банды слухъ о похищеніи христіанскаго ребенка евреями не могъ двинуть толпу на преступленіе, тѣмъ болѣе, что въ самомъ началѣ погрома полиція показала толпѣ мнимо похищеннаго ребенка цѣлымъ и невредимымъ. Дѣйствовала тутъ прежде всего звѣрская натура грубыхъ, темныхъ людей, получившая возможность широко развернуться при томъ убѣжденіи въ полной безнаказанности, на которое указано въ донесеніи губернатора. Нижегородская варооломеевская ночь испугала даже высшую администрацію. По ходатайству губернатора Баранова, убійцы были преданы военному суду и понесли тяжелую кару **). Однако, тотъ же губернаторъ счелъ нужнымъ, для успокоенія русской народной совѣсти, распорядиться о высылкѣ изъ Нижняго тѣхъ евреевъ, которыхъ полиція признаетъ живущими внѣ черты „безъ законнаго основанія“. Такимъ образомъ администрація опять про-

*) Проектъ общей записки Высшей Комиссіи (Палена), стр. 78—79. (По донесенію нижегородскаго губернатора Баранова).

**) Тамъ же; ср. Хрон. Восх. 1884 г. № 24 и слѣд.; Восходъ, 1885 г., кн. III, 22—27 (II отд.). Въ беллетристической формѣ нижегородскій погромъ описанъ Максимомъ Горькимъ — если не ошибаемся, очевидно его — въ сборникъ „Помощь евреямъ, пострадавшимъ отъ неурожая“ (1901), стр. 426—431.

тивопоставила легальный погромъ уличному, не сознавая, что расправы черни надъ евреями являются только грубой копіей официальныхъ расправъ, что внѣзаконность положенія евреевъ есть источникъ беззаконія и насилія улицы, знающей юдофобское настроеніе правящихъ сферъ. Кровавый нижегородскій погромъ повелъ только къ тому, что правительство, боясь распространенія пожара внѣ „черты“ и внѣ еврейства, окончательно рѣшило не допускать впредь никакихъ эксцессовъ. И дѣйствительно, этотъ погромъ былъ послѣднимъ въ погромной хроникѣ 80-хъ годовъ (если не считать нѣсколькихъ мелкихъ случаевъ въ разныхъ мѣстахъ). На шесть лѣтъ „земля успокоилась“, и монополія „тихаго погрома“—въ формѣ систематическаго лишенія правъ—упрочилась въ рукахъ правительства графа Толстого и Побѣдоносцева.

Въ то время какъ бюрократы, уполномоченные *дѣйствовать* въ области еврейскаго вопроса, предавались азарту репрессій, ихъ товарищи, которымъ поручено было *обдумать* и обсудить этотъ вопросъ, пришли къ заключенію, что репрессивная политика вредна и опасна. Вопреки ожиданіямъ, Высшая Комиссія графа Палена, состоявшая изъ старыхъ сановниковъ и чиновъ различныхъ министерствъ, отнеслась—въ лицѣ своего большинства—къ еврейскому вопросу болѣе серьезно, чѣмъ двигатели активной политики, которымъ некогда было думать, а приходилось дѣйствовать безоглядно, подъ напоромъ реакціонной энергіи. Въ теченіе пяти лѣтъ Паленская Комиссія всесторонне разсмотрѣла еврейскій вопросъ, изучила и сама обработала множество матеріаловъ историческихъ, юридическихъ и экономико-статистическихъ, соображаясь съ трудами Игнатьевскихъ „губернскихъ комиссій“ (тенденціозность которыхъ она сразу установила) и всѣмъ ходомъ прежняго законодательства о евреяхъ,—и пришла къ заключенію, что вся столѣтняя система ограничительнаго законодательства не привела къ цѣли и должна быть замѣнена системою реформъ, хотя и постепенныхъ и крайне осторожно проводимыхъ. Таково было мнѣніе большинства членовъ съ предсѣдателемъ Паленомъ во главѣ. Вотъ краткія извлеченія изъ выводовъ Комиссіи, изложенныхъ въ ея обширной „Общей Запискѣ“, въ началѣ 1888 г. *), и характеризующихъ міросозерцаніе русской бюрократіи въ лучшихъ ея элементахъ:

„Можетъ ли государство относиться къ пятимилліонному населенію, къ $\frac{1}{20}$ части всѣхъ своихъ подданныхъ, хотя и принадлежащихъ

*) Проектъ общей записки, стр. 264—294, въ разныхъ мѣстахъ.

къ чуждой большинству расѣ, которыхъ оно само приобщило вмѣстѣ съ обитаемой ими территоріей къ русскому государственному тѣлу,— иначе, чѣмъ ко всѣмъ остальнымъ своимъ подданнымъ?... Съ государственной точки зрѣнія еврей долженъ быть полноправенъ. Не давая ему одинаковыхъ правъ, нельзя собственно требовать и одинаковыхъ государственныхъ обязанностей... Стѣсненія и лишенія свободы, неравноправіе и гоненія не дѣлали человѣческія общества лучшими и болѣе преданными своимъ повелителямъ. Неудивительно, что и евреи, воспитанные на столѣтнемъ репрессивномъ законодательствѣ, остаются въ категоріи подданныхъ менѣе исправныхъ, уклоняющихся отъ исполненія государственныхъ повинностей и не приобщившихся вполне къ русской жизни. Число исключительныхъ для евреевъ законовъ въ нашемъ Сводѣ простирается до 650, и устанавливаемые ими стѣсненія и ограниченія имѣютъ естественнымъ своимъ слѣдствіемъ то, что огромному большинству евреевъ живетъ до сихъ поръ въ Россіи крайне тяжело...

„Значительное вліяніе на недоброжелательство къ евреямъ имѣетъ живущее до сихъ поръ въ народѣ тайное нерасположеніе къ нимъ, какъ къ нехристіанамъ. „Нехристь“ и „хриstopродавецъ“—можно часто услышать въ качествѣ бранныхъ эпитетовъ еврея, въ устахъ русскаго простолюдина. Иначе относится къ еврейской религіи наша церковь и законъ государственный, которые, хотя называютъ еврейскую религію „лжеученіемъ“, узаконяютъ тоже религіозную терпимость въ самыхъ широкихъ размѣрахъ, не прибѣгая къ насильственной и оффиціальной миссіонерской пропагандѣ.

„Въ теченіе послѣдняго 25-лѣтія возникло новое обвиненіе противъ евреевъ въ Россіи, а также и за предѣлами ея. Въ составѣ сторонниковъ анархическихъ и революціонныхъ доктринъ оказался значительный процентъ евреевъ, по преимуществу недоучекъ, успѣвшихъ отстать отъ одного берега и не успѣвшихъ пристать къ другому. Изъ этого крайне печальнаго факта выводятъ заключеніе, что само еврейство носить въ себѣ разрушительную силу, что оно такимъ образомъ сугубо опасно для государства и общества. Сами прогрессисты и социалисты изъ евреевъ много толкуютъ о призваніи ихъ къ пересозданію міра, о врожденной ихъ любви къ человѣчеству... Показаніямъ этимъ довѣрять не слѣдуетъ, ибо настоящее еврейство, по самому глубочайшему существу своему, исповѣдуетъ начала строго консервативныя, даже въ значительной степени эгоистическія и лично-практическія. Толкованіе свойства еврейскаго духа въ смыслѣ совершенно обратномъ составляетъ лишь неудачную попытку со стороны анархистовъ (?)—евреевъ, желающихъ прославить себя апостолами новой, придуманной ими, національной миссіи. Значительный ихъ процентъ въ составѣ враждебнаго общественному русскому строю лагеря объясняется искусственнымъ привлеченіемъ въ среднія и низшія учебныя заведенія массы учащихся изъ низменныхъ слоевъ еврейскаго населенія, безъ всякихъ средствъ къ жизни и притомъ безъ всякихъ религіозныхъ вѣрованій, озлобленныхъ какъ тяжкимъ личнымъ своимъ

положеніемъ, такъ и гнетомъ исключительныхъ законовъ, тяготящихся надъ ихъ соплеменниками въ Россіи.

„Тѣ пороки, противъ которыхъ правительству и обществу предстоитъ дѣйствительно бороться, это: а) еврейская обособленность и замкнутость, б) стремленіе подчинять своему вліянію экономическія силы населенія, среди котораго они живутъ (эксплуатація).

„Установивъ взглядъ на дѣйствительные размѣры и свойства „еврейскаго зла“, естественно приходится отвѣтить и на вопросъ противоположнаго содержанія: полезны ли евреи въ чемъ-нибудь государству и обществу? Вопросъ этотъ, который весьма часто приходится слышать, представляется не совсѣмъ понятнымъ, такъ какъ всякій подданный, исполняющій повинности, полезенъ государству и обществу. Станнымъ было бы ставить подобные вопросы относительно другихъ выходцевъ Востока въ Россіи: напр. полезны ли греки, армяне и татары? Между тѣмъ, относительно евреевъ вопросъ этотъ слышится очень часто, съ цѣлью доказать необходимость репрессивныхъ мѣръ и для вѣщаго обвиненія еврейскаго населенія. Нѣтъ сомнѣнія, что еврейство, въ извѣстныхъ отрасляхъ дѣятельности, весьма полезно; такимъ признавала его еще Екатерина II, пустивъ его на южное побережье, съ цѣлью завести торговые сношенія, оживить страну и т. п.. Характеръ ихъ (евреевъ) торговли и кредита полезенъ для государства, такъ какъ они связываютъ торговыми сношеніями отдаленнѣйшіе районы, довольствуясь гораздо меньшими барышами, чѣмъ купцы-христіане...

„Прежде всего не надо задаваться слишкомъ широкими реформаторскими планами и воображать себѣ, что еврейскій вопросъ можно обсудить со всѣхъ сторонъ и сразу порѣшить его... Постепенность и осторожность должны прежде всего руководить въ будущемъ дѣятельностью законодателя.

„Репрессивная политика, сама по себѣ, всегда служила и будетъ служить первою и главною причиною сплоченности и отчужденности евреевъ отъ русскаго міра... Запретительные законы не сдѣлали евреевъ лучшими, они развили въ нихъ только духъ сопротивленія, дали имъ поводъ къ постоянному измышленію самыхъ искусныхъ обходовъ закона и развращали низшихъ исполнителей власти. Законы эти затрагиваютъ ежедневныя дѣянія каждаго члена еврейскаго населенія и распространяются на такія области жизни и дѣятельности, гдѣ контроль правительства почти невозможенъ: они входятъ въ сферу частнаго договорнаго права (запрещеніе аренды), въ область физической свободы и потребности передвиженія человѣка (запрещеніе не только переступать общую черту осѣлости, но и проживать въ селеніяхъ или въ 50-верстной полосѣ отъ границы), въ область повседневныхъ занятій и заработковъ (запрещеніе нѣкоторыхъ профессій), и т. д. Никакой законъ не будетъ въ состояніи дѣйствительно препятствовать правонарушеніямъ въ этихъ ежечасныхъ актахъ жизни и общихъ отношеній. Невозможно приставить къ каждому еврею по полицейскому чиновнику или судебному слѣдователю, или мировому судѣ, а между

тѣмъ весьма понятно, что видя себя стѣсненнымъ въ самыхъ элементарныхъ правахъ подданнаго (напр. хотя бы въ правѣ свободнаго передвиженія), каждый еврей будетъ ежедневно стремиться нарушить и обойти столь стѣснительныя правила: это вполне естественно и понятно. Около 90% всего еврейскаго населенія составляютъ вполне ничѣмъ необезпеченную массу, напоминающую отчасти пролетаріатъ, массу, живущую со дня на день, въ нищетѣ и при самыхъ тяжелыхъ гигиеническихъ и бытовыхъ условіяхъ. Противъ этихъ пролетаріевъ возникаютъ иногда и буйныя возстанія народа; масса живетъ подъ страхомъ погромовъ, подъ страхомъ насилія; она съ завистью смотритъ на почти вполне эмансипированное еврейство въ сосѣднихъ губерніяхъ Царства Польскаго, находящагося подъ одной и той же державою. Въ самомъ законодательствѣ евреи причислены къ разряду „инородцевъ“, наравнѣ съ самоѣдами-язычниками. Однимъ словомъ, ненормальность теперешняго положенія евреевъ въ Россіи очевидна.

„Отнюдь не съ точки зрѣнія защиты или симпатіи къ евреямъ но съ точки зрѣнія государственной справедливости, высшаго безпристрастія и правосудія, нельзя не признать, что евреи имѣютъ право жаловаться на свое положеніе... Сколь ни покажется это непріятнымъ для враговъ еврейства, но нельзя отрицать ту аксіому, что все пятимилліонное населеніе евреевъ въ Россіи (какъ ни будь оно антипатично массамъ или единицамъ)—тоже составная часть Россіи, и что вопросы до нихъ касающіеся—тоже вопросы чисто-русскіе. Дѣло не идетъ объ иностранцахъ, при приѣмѣ которыхъ въ подданство могли бы возникать вопросы о томъ, пригодны ли они будутъ для Россіи или нѣтъ. Евреи въ Россіи—не иностранцы, а уже въ теченіе болѣе ста лѣтъ составляютъ часть той же самой Россіи, вмѣстившей въ свое лоно десятки другихъ племенъ, изъ которыхъ весьма многія числятся въ составѣ цѣлыхъ милліоновъ. Сама исторія законодательства, несмотря на то, что она слагалась болѣею частью подъ вліяніемъ самаго суроваго взгляда на евреевъ, учитъ насъ, что существуетъ лишь одинъ исходъ и одинъ путь—освободительный, объединяющій евреевъ со всѣмъ населеніемъ подъ сѣнью однихъ и тѣхъ же законовъ. Обо всемъ этомъ свидѣлствуетъ не теорія или доктрина, но живая столѣтняя практика. Конечная цѣль законодательства о евреяхъ, такимъ образомъ, не что иное, какъ его упраздненіе, вызванное требованіемъ жизни, ходомъ просвѣщенія и образованіемъ народныхъ массъ.

„Полная гражданская правоспособность евреевъ, достигнутая постепенно, послѣ ряда долгихъ лѣтъ, будетъ заключительной цѣлью реформы, будетъ развязкою вѣкового узла, что, впрочемъ, отнюдь не обозначаетъ, что къ тому времени евреи потеряютъ или преобразуютъ въ себѣ всѣ тѣ вредныя стороны, которыя вызываютъ теперь на борьбу съ ними. Но такъ же, какъ и въ Европѣ, борьба эта можетъ закончиться только полнымъ освобожденіемъ и равноправіемъ. Ставить на этомъ пути препоны было бы только безплоднымъ стремленіемъ задержать ходъ развитія человѣческаго

общества и русской государственности. Какъ ни мало симпатичны евреи для массы, но съ этою аксіомою нельзя не согласиться.

„Обращаясь же къ исполненію своей задачи, Высшая Комиссія могла совершить въ настоящее время лишь весьма небольшое изъ этой программы. Тому препятствовали та постепенность и осторожность, которыя признаются ею за необходимое условіе всякой реформы въ положеніи евреевъ... Главная задача законодательства о евреяхъ заключается въ возможно большемъ объединеніи евреевъ съ общимъ христіанскимъ населеніемъ. Не слѣдуетъ формулировать новаго законодательства въ видѣ особаго „Положенія“ или „Устава“, какъ нѣчто принципиально противорѣчащее усиліямъ правительства снять съ евреевъ ихъ обособленность. *Система репрессивныхъ и исключительныхъ мѣръ должна быть замѣнена системою постепенныхъ освободительныхъ и уравнивательныхъ законовъ.* При разрѣшеніи еврейскаго вопроса должны быть соблюдаемы величайшая осторожность и постепенность“.

При всей умѣренности и осторожности выводовъ Паленской Комиссіи, участники которой, убѣжденные консерваторы, должны были считаться съ юдофобскимъ настроеніемъ правящихъ круговъ, въ этихъ выводахъ заключалась уничтожающая критика той репрессивной политики, которую вело правительство, учредившее эту Комиссію. Изъ среды самой бюрократіи возсталъ врагъ ея въ еврейскомъ вопросѣ. Однако, рѣшеніе Комиссіи не было единодушно: за постепенныя реформы высказалось большинство членовъ, меньшинство же стояло за продолженіе репрессивной политики. Вслѣдствіе этихъ внутреннихъ несогласій, Комиссія медлила представленіемъ своихъ заключеній правительству. Сдѣлана была еще попытка затянуть дѣло. Въ концѣ 1888 г. Комиссія созвала группу еврейскихъ „экспертовъ“, съ цѣлью выслушать „последнее слово подсудимаго“. Экспертами явились тѣ петербургскіе общественные дѣятели, которые обнаружили слишкомъ мало гражданскаго мужества еще на сѣздѣ 1882 г. (выше, гл. IV); приглашенъ былъ еще М. Моргулисъ изъ Одессы. Ихъ преимущественно допрашивали относительно внутренней организаціи еврейства: нѣтъ-ли „тайнаго кагала“, каково назначеніе „коробочнаго „сбора“ и т. п. Отвѣты давались, конечно, въ смыслѣ апологіи: отъ автономной организаціи общинъ отрекались, но просили о допущеніи ограниченнаго общиннаго самоуправленія подъ строгимъ контролемъ правительства. Экспертамъ предложили еще и нѣкоторые вопросы о правовомъ положеніи, но все это дѣлалось только для декорации. Было извѣстно, что мнѣніе большинства Комиссіи о необходимости „осторожныхъ и постепенныхъ“ реформъ не имѣетъ въ высшихъ сферахъ столько шансовъ на успѣхъ, какъ мнѣніе юдофобскаго мень-

шинства, стоявшаго за продолженіе системы репрессій. Наихудшія опасенія скоро сбылись. Реакціонное вѣдомство графа Толстого, министерство внутреннихъ дѣлъ затормозило дальнѣйшее направленіе проекта Паленской Комиссіи, который долженъ былъ бы поступить въ Государственный Совѣтъ. Определенно говорили, что императоръ Александръ III „присоединился къ мнѣнію меньшинства“ Паленской Комиссіи. По другой версіи, вопросъ былъ затронутъ въ Государственномъ Совѣтѣ, гдѣ противники реформы также оказались въ меньшинствѣ, но царь далъ перевѣсъ голосу меньшинства. Проектъ, не гармонировавшій съ политикой правительства, не дошелъ даже до подробнаго обсужденія въ законодательномъ порядкѣ. Трудъ пяти лѣтъ былъ похороненъ въ канцелярскихъ архивахъ *).

Евреи не обманывали себя на счетъ возможныхъ результатовъ работъ Высшей Комиссіи: они понимали, что если бы правительство искренно хотѣло „пересмотрѣть“ конституцію еврейскаго безправія, оно бы хотъ на время пріостановило производство новыхъ законодательныхъ бичей и скорпіоновъ. Въ Россіи царила темная, полярная ночь реакціи 80-хъ годовъ. Конца не видно было этому празднику ночныхъ совѣ—Побѣдоносцевыхъ и Толстыхъ, стремившихся воскресить дикость старой Московіи, державшихъ народъ въ тискахъ невѣжества, пьянства и политическаго застоя. Все въ странѣ притихло, притаилось; прогрессивные элементы русскаго общества были придавлены прессомъ реакціи, печать стонала подъ игомъ свирѣпой цензуры. Евангельская проповѣдь Льва Толстого—моральнаго антипода одноименнаго министра—о „непротивленіи злу“ отвѣчало настроенію многихъ, сложившихъ оружіе въ политической борьбѣ. Притихло все и въ еврейской жизни, притупилась острая боль перваго погромнаго года, и только сдавленные стоны вызывалъ непрерывный „тихій погромъ“ репрессій. То были годы, о которыхъ еврейскій поэтъ писалъ (1886 г.):

Все поникло кругомъ, помертвѣло,
Какъ средь дикихъ пустынныхъ равнинъ.
Зарыдалъ бы хотъ кто-нибудь смѣло,
Застоналъ бы хотъ громко одинъ!
Эти ночи безъ звѣздъ и безъ бури,
Эти дни безъ тѣней и лазури,—
Мой народъ, какъ похожи они
На печальные годы твои! (Ф р у гъ).

*) Моргулисъ. Изъ воспоминаній („Еврейскій Міръ“ 1909 г., кн. VI). Евр. Энциклопедія I, 833—34; „Восходъ“ 1895 г., кн. I, 50 (II отд.).

Но въ этой типинѣ зрѣла національная мысль, углубленная и сосредоточенная. Еще не было опредѣленныхъ направленій и ясныхъ идеологическихъ системъ, но уже были настроенія, свидѣтельствовавшія о кризисѣ интеллигенціи. Рядомъ съ интеллигенціей „дипломированной“, прошедшею черезъ русскую школу, становилась болѣе близкая къ народу интеллигенція, вышедшая изъ хедеровъ и іешивъ и пріобщиавшаяся къ европейскому знанію при посредствѣ ново-еврейской литературы. Возродившаяся въ концѣ 70-хъ годовъ еврейская журналистика на русскомъ языкѣ количественно сократилась: въ 1883 г. прекратился еженедѣльникъ „Разсвѣтъ“, а въ 1884 г.—„Русскій Еврей“. На полѣ сраженія остался только боевой органъ „Восходъ“, въ которомъ сосредоточились публицистика, наука и поэзія передовой интеллигенціи того времени. На счетъ „русской“ отрасли еврейской литературы росла чисто-еврейская: оживились старые органы „Hameliz“ и „Hazeſira“, впоследствии преобразованные изъ еженедѣльниковъ въ ежедневныя газеты; стали выходить обширныя научно-литературныя ежегодники („Haassif“, „Knesset Israel“ въ Варшавѣ и др.). Нарождались новыя литературныя силы, развернувшіяся въ слѣдующее десятилѣтіе. Вообще 80-е годы были переходною эпохою отъ примитивной „гаскалы“ къ новому національному ренессансу. Медленно нарастало, но прочно утверждалось въ обществѣ національное теченіе, впервые обозначившееся въ 1881—82 гг. (выше, гл. VI). Интеллигенція, отрекшаяся отъ идеала обрусѣнія, все болѣе сближалась съ народною массою и проникалась историческими идеалами еврейства, которые впоследствии вылились въ опредѣленные общественные лозунги.

Медленно росло эмиграціонное движеніе, начавшееся въ бурю перваго погромнаго года—этотъ единственный пассивный, но реальный протестъ противъ новаго египетскаго рабства. Ростъ эмиграціи въ Соединенные Штаты Сѣверной Америки явился показателемъ степени гнета въ странѣ исхода. Въ первое трехлѣтіе 80-хъ годовъ новое движеніе переживало еще рѣзкія колебанія (въ 1881 г.—8.193 эмигранта, въ 1882 г.—17.497, въ 1883 г.—6.907); во второе трехлѣтіе (1884—86 г.) оно держится почти на одной нормѣ (15—17 тысячъ ежегодно), а въ послѣднее трехлѣтіе уже замѣтно разростается (въ 1887 г.—28.944, въ 1888—31.256, въ 1889 г.—31.889). Оставленіе Россіи усилилось послѣ установленія воинскаго штрафа и учебной нормы—двухъ новеллъ, ярко освѣтившихъ соотношеніе правъ и обязанностей въ руссiйскомъ гетто: здѣсь лишали права жительства и школьнаго обученія и

гнали на военную службу, а тамъ, въ Америкѣ, сразу давали полное гражданское равноправіе и всеобщее бесплатное обученіе, при необязательности военной службы. Получая легко гражданскую свободу, эмигранты, однако, должны были на первыхъ порахъ выдержать на новой родинѣ жестокую борьбу за матеріальное существованіе. Среди эмигрантовъ первыхъ лѣтъ было немало интеллигентныхъ молодыхъ людей, отказавшихся отъ либеральной профессіи въ странѣ рабства и мечтавшихъ о простомъ земледѣльческомъ трудѣ въ свободной республикѣ. Они увлекли за собою часть переселенческой массы и съ неимоверными усиліями, при содѣйствіи благотворительныхъ учрежденій, основали рядъ земледѣльческихъ или фермерскихъ колоній въ разныхъ штатахъ Сѣверной Америки (Луизіана, Дакота, Нью-Джерсей и др.). Но послѣ нѣсколькихъ лѣтъ борьбы съ нуждою и неприспособленностью къ мѣстнымъ условіямъ, большая часть этихъ колоній была оставлена, и только нѣкоторыя изъ нихъ уцѣлѣли („Алліансъ“, „Кармель“, „Розенгайнъ“—въ штатѣ Нью-Джерсей). Идеализмъ піонеровъ-интеллигентовъ съ теченіемъ времени уступилъ мѣсто трезвому реализму, болѣе подходящему къ условіямъ американской жизни. Главная эмигрантская масса осѣдаетъ въ городахъ—преимущественно въ Нью-Йоркѣ. Здѣсь она занимается фабричнымъ трудомъ, ремеслами (наиболѣе распространено портняжество), торговлею, „педлерствомъ“ или разноснымъ мелочнымъ торгомъ, работою на сельско-хозяйственныхъ фермахъ, наконецъ, интеллигентными профессіями. Многіе эмигранты проходятъ послѣдовательно всѣ эти экономическія ступени, пока добиваются обезпеченнаго матеріальнаго положенія.

Въ результатъ всѣхъ этихъ бѣдствій и мытарствъ, въ Соединенныхъ Штатахъ осѣло и устроилось до 200.000 евреевъ, положившихъ основаніе дальнѣйшему быстрому росту еврейскаго центра въ Америкѣ. Одинъ изъ активныхъ участниковъ и вождей эмиграціи, на себѣ испытавшій всѣ ея тяготы, заключаетъ свое описаніе эмиграціоннаго движенія къ концу 80-хъ годовъ слѣдующими словами: „Тотъ, кто видѣлъ, какъ бѣдный, забитый, запуганный обитатель пресловутой черты, надъ головою котораго всегда висѣлъ Дамокловъ мечъ грубой расправы, дрожавшій какъ осиновый листъ при появленіи околodочнаго или даже городского,—кто видѣлъ этого еврейчика, превратившагося, подъ вліяніемъ борьбы за существованіе и независимости, въ свободнаго и гордо держащаго голову еврея американскаго, не дающаго себя въ обиду никому на свѣтѣ, ставшаго гражданиномъ въ полномъ смыслѣ этого слова,—кто

видѣлъ эту чудную метаморфозу, тотъ не можетъ сомнѣваться въ великомъ значеніи эмиграціоннаго движенія для 200.000 евреевъ, оставшихся въ Америкѣ“ *).

Идеалистическіе элементы преобладали надъ практическими въ *палестинскомъ* колонизаціонномъ движеніи, шедшемъ параллельно съ американской эмиграціей, какъ малый ручей рядомъ съ большой рѣкой. Идеологія первыхъ палестинофиловъ (выше, гл. VI) претворялась въ дѣло крайне медленно. Піонеры колонизаціи на древней родинѣ должны были преодолевать огромныя препятствія: сопротивленіе турецкаго правительства, затруднявшаго покупку земли и пріобрѣтеніе осядлости, запущенность земли въ Іудеѣ, некультурность окружающихъ арабовъ, недостатокъ средствъ и сельско-хозяйственнаго опыта. И тѣмъ не менѣе усиліями немногихъ была основана въ первый же годъ переселенія (1882) колонія „Ришонъ Леціонъ“ близъ Яффы, а затѣмъ возникли еще нѣсколько колоній (Экронъ и Гедера въ Іудеѣ, Іесодъ Гамаала, Рошъ-Пина и Зихронъ-Яковъ въ Галилеѣ,—послѣднія двѣ основаны румынскими евреями). Созданія энтузіастовъ, бѣдныхъ матеріальными средствами, эти колоніи не продержались бы, если бы ихъ судьбою не заинтересовался баронъ Эдмондъ Ротшильдъ въ Парижѣ. Съ 1884 года баронъ, преслѣдуя филантропическія цѣли, сталъ поддерживать колоніи, ассигнуя громадныя суммы на насажденіе тамъ высшихъ формъ сельско-хозяйственной культуры, въ особенности виноградарства. Постепенно баронъ сталъ фактическимъ хозяиномъ большинства колоній, которыми управляли назначенные имъ администраторы, и большая часть колонистовъ очутилась въ роли работниковъ или арендаторовъ, всецѣло зависимыхъ отъ бароновской администраціи. Это было нравственно обидно и тяжело для людей, мечтавшихъ о свободномъ трудѣ, но при тогдашнихъ условіяхъ едва ли колоніи могли продержаться безъ щедрой помощи извнѣ.

Ростъ колоній въ Палестинѣ, хотя и крайне медленный, создавалъ реальную базу для идейной пропаганды палестинофиловъ въ Россіи. Въ Россіи возникали въ разныхъ городахъ кружки „Любителей Сіона“ (*Ховеве-Ціонъ*), во главѣ которыхъ стояли первые

*) Прайсъ. Русскіе евреи въ Америкѣ: итоги эмиграціоннаго движенія („Восходъ“ 1890 г., кн. X и 1891 г., кн. I—III); его же. Еврейскія земледѣльческія колоніи въ Америкѣ („Восходъ“ 1891 г., кн. IV); Ф о р н б е р гъ. Еврейская эмиграція (Кіевъ, 1908), стр. 17—19; ср. Еврейская Энциклопедія I, 233 сл. Jewish Encyclopedia I, 256—62 и VIII, 584; Wiernik, History of the Jews in America (New-York, 1912), pp. 260—285.

идеологи територіального возродженія—одесскіе дѣятели Л. Пинскеръ и Лиліенблюмъ. Въ концѣ 1884 г. делегаты этихъ кружковъ собрались на сѣздъ въ пограничномъ прусскомъ городкѣ Каттовичѣ (въ Россіи, по полицейскимъ условіямъ, такой сѣздъ былъ невозможенъ). Былъ созданъ фондъ „Мазкеретъ Моше“ (въ честь англійскаго филантропа Моисея Мантефіоре, праздновавшаго въ томъ году столѣтній юбилей своего рожденія), куда стекались всѣ пожертвованія на нужды палестинскихъ колоній; этимъ фондомъ завѣдывали два центра палестинофиловъ—въ Одессѣ и Варшавѣ. Къ движенію, поднятому интеллигентами, примкнули и нѣкоторые представители раввинской ортодоксіи (бѣлостокскій раввинъ Самуилъ Могилеверъ и др.), что значительно ослабило оппозицію ортодоксальныхъ массъ къ этому политическому движенію, въ которомъ видѣли конкуренцію традиціонному мессіанству. Дѣйствуя нелегально, палестинофильскіе кружки въ Россіи не могли развить широкую дѣятельность, и средствъ ихъ фонда едва хватало на поддержку пары колоній въ Іудеѣ. Тогда принято было рѣшеніе (на Друскенинскомъ сѣздѣ 1887 г.) ходатайствовать передъ русскимъ правительствомъ о легализаціи палестинофильской организаціи, что было достигнуто позже, въ 1890 г. *).

Такъ медленно катилась къ разнымъ берегамъ эмиграціонная волна въ первое десятилѣтіе антиеврейской войны, пока новая буря не подняла ее на небывалую высоту. Въ 80-е годы русское правительство какъ будто только „терпѣло“ еврейскую эмиграцію, которая на самомъ дѣлѣ составляла результатъ его политики; въ началѣ 90-хъ годовъ оно открыто санкціонировало массовый исходъ евреевъ изъ Россіи, подкрѣпляя эту санкцію весьма чувствительными толчками.

С. Дубновъ.

*) Хисинъ. Изъ дневника палестинскаго эмигранта (Восходъ, 1889 г., кн. 1—12); Письма билуца („Еврейск. Страница“ 1915 г. кн. 1—2); Сапиръ. Сіонизмъ (Вильна, 1903), стр. 102 сл.; Lilienblum, Derech laavor golim (Варшава, 1893).

Евреи въ Пруссіи XVIII вѣка.

III *).

Первыя попытки реформъ послѣ Фридриха Великаго.

Населеніе Пруссіи вздохнуло свободнѣе, когда умеръ Фридрихъ Великій. Послѣ монарха, при которомъ особенно чувствовался гнѣтъ прусской государственной машины, вступленіе на престолъ его племянника, Фридриха-Вильгельма II (1786—1797)—человѣка незлого, хотя и несвободнаго отъ слабостей, сулило что-то новое. Мирабо, имѣвшій возможность лично наблюдать настроеніе Берлина въ моментъ смерти Фридриха II, констатируетъ, что не было замѣтно и тѣни траура. „Всѣ занимались своими дѣлами, никто не былъ опечаленъ. Не было слышно ни воздоха, ни сожалѣнія, ни восхваленія (покойнаго). Таковъ результатъ столькихъ выигранныхъ сраженій, славы и полувѣкового царствованія, въ которомъ было столько великихъ дѣяній! Они надоѣли населенію до тошноты“ **).

Еще большія надежды возлагали на новаго короля евреи, которые при Фридрихѣ Великомъ не могли ждать улучшенія своего положенія. Про престолонаслѣдника было извѣстно, что онъ относится къ евреямъ несравненно лучше, чѣмъ его дядя. Евреи знали, что въ одной изъ комнатъ его берлинскаго дворца находился бюстъ Моисея Мендельсона, того самаго, котораго Фридрихъ II не согласился допустить въ члены берлинской академіи наукъ ***). Въ извѣстномъ смыслѣ новаго короля предрасположилъ въ пользу евреевъ его любимецъ Іоаннъ-Христофъ Велльнеръ, занимавшій при немъ постъ министра юстиціи и духовныхъ дѣлъ. Съ реакціонностью на почвѣ религіознаго мистицизма членъ ордена розенкрейцеровъ, къ которому принадлежалъ и Фридрихъ-Вильгельмъ, Велльнеръ соединялъ весьма передовыя для того времени воззрѣнія на крестьян-

*) См. Евр. Стар. 1916 г., вып. 2-3.

**) Цитируемъ по Н. Prütz, Preussische Geschichte, т. III, стр. 235, Stuttgart, 1901.

***) M. Philippson, Geschichte des preussischen Staatswesens, т. I, стр. 34, Leipzig 1880.

скій вопросъ, на крѣпостное право, былъ противникомъ соціальныхъ привилегій дворянства и т. п. Въ то же время онъ относился сравнительно благосклонно къ евреямъ. Въ теченіе двухъ лѣтъ, съ іюня 1784 г. почти до самой смерти Фридриха Великаго, Велльнеръ читалъ престолонаслѣднику лекціи для ознакомленія его съ разными вопросами государственной жизни и при этомъ коснулся также положенія евреевъ. Для разрѣшенія еврейскаго вопроса онъ предложилъ мѣру, которая, при всей своей курьезности, все же ничего общаго не имѣетъ съ системой безпопашаго гнета, которой придерживалась прусская бюрократія при Фридрихѣ Великомъ. Велльнеръ высказался за превращеніе евреевъ въ гражданъ или, по крайней мѣрѣ, за привлеченіе ихъ къ воинской повинности. „Очень жаль,—говоритъ Велльнеръ,—что государство не извлекаетъ изъ этой націи большей пользы, чѣмъ это дѣлается теперь. Во всѣхъ областяхъ королевства, за исключеніемъ Западной Пруссіи, находятся 1600 еврейскихъ семействъ, которые даютъ государству въ видѣ еврейскихъ и другихъ налоговъ 50000 талеровъ въ годъ. Но что это значитъ въ сравненіи съ великой пользой, которую евреи принесли бы странѣ, еслибы они были привлечены къ военной службѣ. Нѣтъ на свѣтѣ болѣе гордаго существа, чѣмъ еврей. Военная служба сниметъ съ этого народа презрѣніе, въ которомъ онъ теперь находится, и евреи полюбили бы до энтузіазма страну, которая окажетъ имъ такую честь. Въ древности евреи весьма часто сражались въ азіатскихъ войнахъ римлянъ, въ качествѣ вспомогательныхъ войскъ, бокъ-о-бокъ съ римскими легіонами, которые никогда этого не стыдились. Въ своей „Исторіи евреевъ“ Банажъ (Basnage) говоритъ, что въ 1648 г. евреи помогали защищать Прагу противъ шведовъ, а въ 1686 г. сражались противъ турокъ при осадѣ Офена. Два года тому назадъ, въ закончившейся теперь войнѣ между голландцами и англичанами, значительная часть амстердамскихъ евреевъ участвовала въ войнѣ въ качествѣ добровольцевъ, на что раввины давали имъ свое благословеніе... Въ прусской арміи ихъ лучше всего можно было бы использовать въ качествѣ гусаръ. Ихъ служба дала бы тогда прекрасные результаты. Вслѣдствіе своего пылкаго восточнаго темперамента, они съ ожесточеніемъ шли бы въ атаку, а ихъ хитрость и изворотливость оказали бы превосходныя услуги при развѣдкахъ. Они въ физическомъ отношеніи очень подвижны (agil) и обнаруживаютъ большое пристрастіе къ лошадямъ и къ верховой ѣздѣ. Чтобы больше льстить ихъ честолюбію, слѣдовало бы образовать изъ нихъ особый корпусъ подъ начальствомъ исключительно еврейскихъ

офицеровъ и командировъ. Можно думать, что полковникъ Эфраимъ или майоръ Итцигъ *) совершать чудеса храбрости, если будутъ поставлены во главѣ еврейскихъ эскадроновъ. Если брать съ каждаго двухъ еврейскихъ семействъ по одному рекруту, то 1600 еврейскихъ семействъ дадутъ 800 человекъ. Этого достаточно для образованія новаго гусарскаго полка, на содержаніе котораго можно было бы употребить вышеупомянутые 50000 талеровъ. Можно было бы также расформировать одинъ изъ христіанскихъ полковъ, контингентъ котораго могъ бы быть возвращенъ къ земледѣлію и ремесламъ“ **).

Среди безчисленныхъ проектовъ, которые придумывались въ теченіе многихъ вѣковъ для разрѣшенія еврейскаго вопроса, проектъ розенкрейцера Велльнера, пожалуй, одинъ изъ наиболѣе поразительныхъ. Какое представленіе нужно было имѣть о прусскихъ евреяхъ конца XVIII вѣка для того, чтобы открыть въ нихъ, большею частью обитателяхъ гетто, военный талантъ и думать, что они самой природой предназначены къ службѣ въ гусарскихъ полкахъ! Но явная нелѣпость этого проекта все-таки не умаляетъ значенія его, какъ свидѣтельства объ отношеніи Велльнера къ евреямъ. Очевидно, что онъ былъ уже очень далекъ отъ того взгляда на евреевъ, какъ на абсолютно вредную и ни къ чему положительному непригодную часть населенія, котораго придерживался Фридрихъ II. Такія же чувства, какъ Велльнеръ, питалъ къ евреямъ его ученикъ и другъ, новый король Пруссіи.

Это выразилось какъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ евреямъ, такъ и въ общей постановкѣ еврейскаго вопроса. Новый король выдалъ въ первые мѣсяцы своего царствованія „генеральныя привилегіи“ пяти еврейскимъ семействамъ, въ томъ числѣ и семьѣ Моисея Мендельсона, въ виду „извѣстныхъ заслугъ“ послѣдняго. Въ предшествовавшее царствованіе ходатайство Мендельсона о привилегіи было отклонено. Преподаваніе естественныхъ наукъ молодымъ принцамъ было поручено еврею ***). Это было явленіемъ до такой

*) Велльнеръ называетъ тутъ фамиліи самыхъ богатыхъ берлинскихъ евреевъ того времени.

**) I. Preuss, Zur Beurteilung des Staatsministers von Wöllner, Zeitschrift für preussische Geschichte т. II (1865), стр. 597.

***). Источники не называютъ имени учителя, но, по всей вѣроятности это былъ извѣстный берлинскій врачъ, естествоиспытатель и философъ, Маркусъ Герцъ. Ср. Reinhold Lewin, Die Judengesetzgebung Friedrich Wilhelms II, въ Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, 1913, стр. 82, и G. Wolf, Oesterreich und Preussen 1780—1790, стр. 134. Wien 1880.

степени необычнымъ, что австрійскій посолъ въ Берлинъ сообщаетъ объ этомъ въ донесеніи своему правительству. Еще большее значеніе, чѣмъ эти отдѣльные случаи, имѣла общая инструкція, данная генеральной директоріи. При реорганизаціи послѣдней король сдѣлалъ слѣдующую собственноручную надпись на поляхъ къ статьѣ 39 инструкціи, трактовавшей о еврейскихъ дѣлахъ: „Генеральная директорія должна настойчиво стремиться къ тому, чтобы участь еврейской націи, и безъ того угнетаемой, была по возможности облегчена и чтобы генераль-фискаль ее такъ ужасно не терзалъ“ *).

Евреи рѣшили использовать такое благопріятное для нихъ обстоятельство, и съ момента вступленія Фридриха-Вильгельма на престолъ официальные представители прусскаго еврейства, старшины еврейскихъ общинъ Пруссіи, въ особенности Берлина, Кенигсберга и Бреславля, повели систематическую кампанію въ видѣ подачи записокъ и ходатайствъ объ улучшеніи положенія евреевъ. Особенно неумолимъ былъ въ этомъ отношеніи Давидъ Фридендеръ (1750—1834), зять банкира Итцига, человѣкъ очень состоятельный, причастный и къ литературѣ. Онъ былъ очень далекъ отъ традиціоннаго еврейства, считалъ реформу еврейской религіи необходимой и въ послѣдствіи вызвалъ большую сенсацію въ еврейскихъ и христіанскихъ кругахъ своимъ посланіемъ къ предсѣдателю берлинской консисторіи Теллеру о готовности группы еврейскихъ семействъ принять христіанство, если имъ будетъ позволено не признавать нѣкоторыхъ непріемлемыхъ христіанскихъ догматовъ. Но при такомъ отношеніи къ еврейской религіи онъ былъ горячимъ поборникомъ равноправія, и почти во всѣхъ выступленіяхъ евреевъ послѣ смерти Фридриха II мы находимъ имя Фридендера.

Въ декабрѣ 1786 и февралѣ 1787 г. представители берлинскаго еврейства подали двѣ петиціи на имя короля. Во второй они просили о назначеніи комиссіи по еврейскому вопросу, въ которую были бы допущены и нѣкоторые представители отъ евреевъ. Кабинетскимъ приказомъ отъ 21 февраля 1787 г. была учреждена такая комиссія. Въ Берлинѣ состоялся съѣздъ представителей почти всѣхъ прусскихъ общинъ, который избралъ для сношеній съ правительственной комиссіей трехъ „генеральныхъ представителей“ (Generaldeputierte): Липманъ-Меера *Вульфа*, банкира Исаакъ-Даніеля *Итцига* и только-что упомянутаго Давида *Фридендера*.

*) R. Lewin, l. c., стр. 85, и M. Philippson, l. c. т. II, стр. 352.

Правительственная „Коммиссія для преобразованія еврейскаго быта“ еще не была образована, а 17 мая 1787 г. еврейскіе представители уже вручили правительству обстоятельную записку*), въ которой очень подробно изложены дѣйствовавшіе въ отношеніи евреевъ законы и доказана необходимость отмены всѣхъ изданныхъ ранѣе регламентовъ; податели записки просили выработать при участіи еврейскихъ экспертовъ новое положеніе о евреяхъ, которое было бы основано на принципахъ уваженія къ человѣческой личности и въ то же время соотвѣтствовало бы интересамъ государства и дарованіямъ „еврейской колоніи“. Еврейскіе старшины указываютъ на то, что жалобы, которыя высказываются противъ евреевъ, являются результатомъ не религіознаго отличія ихъ отъ христіанъ, а только однородности занятій еврейскихъ и христіанскихъ купцовъ. Христіанскій купецъ ненавидитъ въ еврейѣ купца, а не еврея. Онъ съ такимъ же озлобленіемъ преслѣдовалъ бы своихъ единовѣрцевъ, еслибы имѣлъ возможность это дѣлать. Вражда къ евреямъ питается такими устарѣлыми организаціями, какъ цехи и гильдіи, которые возникли въ ранній періодъ торговой дѣятельности, но теперь уже не соотвѣтствуютъ требованіямъ времени. Во всѣхъ государствахъ, ведущихъ торговлю, уже теперь считается общепризнаннымъ основнымъ положеніемъ, что для расцвѣта торговли необходимо предоставить всѣмъ продавцамъ и покупателямъ, независимо отъ сословія и вѣроисповѣданія, равныя права и неограниченную свободу. Тамъ, гдѣ существуютъ монополіи и привилегіи, промышленность не можетъ развиваться. Они обращаютъ далѣе вниманіе на то, что французскіе колонисты, не менѣе чужіе въ Пруссіи, чѣмъ евреи, все-таки пользуются гораздо большими правами, чѣмъ послѣдніе. Не вина евреевъ, если они до сихъ поръ не приносятъ государству всей пользы, на которую они были бы способны. „Мы только неправильно вставленный (точнѣе—вывихнутый, *verrenktes*), но отнюдь не непригодный членъ государственнаго организма“. Даже въ своемъ безправномъ положеніи прусскіе евреи уже оказали существенныя услуги своему отечеству на разныхъ поприщахъ. Первая шелковая фабрика въ Пруссіи, напримѣръ, основана евреями. Благодаря ихъ торговой

*) „Unterthänigstes Promemoria“, вмѣстѣ съ „очеркомъ политическаго положенія всѣхъ еврейскихъ колоній въ прусскомъ государствѣ“, комъ напечатано у Д. Фридендера: *Actenstücke, die Reform der jüdischen Colonien in d. Preussischen Staaten betreffend*, Berlin, 1793. стр. 53—128. Ср. *Freund, Die Emancipation der Juden in Preussen*, Berlin, 1912, т. I, 37—44.

предпріимчивости, созданы предпріятія, которыя являются источникомъ существованія для многихъ тысячъ христіанскихъ семействъ. Евреи дали врачей, дѣятельность которыхъ приносить благо ихъ согражданамъ, произвели мудреца съ міровой репутаціей, жизнь котораго была образцовой во всѣхъ отношеніяхъ (т. е. Мендельсона) и т. д. Опытъ показываетъ, что представленіе о чрезвычайной опасности евреевъ въ качествѣ конкурентовъ христіанъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительности. „Въ Кенигсбергѣ всѣ отрасли торговли, доступныя евреямъ, процвѣтають. Несмотря на конкуренцію евреевъ, а можетъ быть именно вслѣдствіе этой конкуренціи, христіанскіе торговые дома зажиточны и состоятельны. Напротивъ, всѣ тѣ отрасли торговли, которыя находятся исключительно въ рукахъ христіанъ, либо переживаютъ упадокъ, либо совсѣмъ исчезли“. Въ приложеніи къ запискѣ указывается на вредныя послѣдствія круговой поруки, установленной для всѣхъ членовъ еврейскихъ общинъ въ отношеніи отвѣтственности за правильное поступленіе повинностей, какъ и за совершавшіяся отдѣльными евреями преступленія противъ собственности. Кромѣ того, авторы записки опровергають утвержденіе о непригодности евреевъ къ военной службѣ.

Между тѣмъ члены Генеральной Директоріи, воспитанные въ традиціяхъ режима Фридриха II и, слѣдовательно, проникнутые юдофобскимъ настроеніемъ, всячески задерживали движеніе вопроса о еврейской реформѣ и не спѣшили исполнять приказанія новаго короля. Директорія продолжала примѣнять къ евреямъ прежнія репрессіи. Въ изданномъ 28 февраля 1787 г. регламентѣ для берлинской полиціи рядъ постановленій предусматривалъ выселеніе евреевъ, не имѣвшихъ законнаго права жительства въ Берлинѣ. Въ регламентѣ о выдачѣ ссудъ подъ залогъ, изданномъ 13 марта 1787 года, для еврея, выдавшего ссуду подъ залогъ краденаго имущества, было установлено несравненно болѣе суровое наказаніе, чѣмъ для христіанина, совершившаго такое же преступленіе. Послѣдній подвергался въ такомъ случаѣ установленной за укрывательство карѣ, еврей же за это наказывался выселеніемъ изъ Пруссіи, которое распространялось не только на него, но и на всю его семью, и отдачѣ въ исправительныя арестантскія отдѣленія, причемъ еврейская община данной мѣстности должна была отвѣчать за причиненный воровъ ущербъ. Эта круговая порука создавала крайне обременительную для старшинъ еврейскихъ общинъ обязанность слѣдить за ссудными операціями членовъ общинъ, что подчасъ было фактически совершенно неосуществимо.

Исключительныя кары устанавливались закономъ 26 марта 1787 г. также для евреевъ, виновныхъ въ контрбандномъ ввозѣ товаровъ и въ торговлѣ ими *).

Такимъ образомъ дѣятельность Генеральной Директоріи въ еврейскомъ вопросѣ, какъ и въ нѣкоторыхъ другихъ, находилась въ прямомъ противорѣчій со взглядами короля. Въ то время, какъ Директорія продолжала старую антиеврейскую политику, по волѣ короля, распоряженіемъ министра Вердера (начальника акцизнаго и таможеннаго департамента) отъ 31 декабря 1787 г., была отменена подушная пошлина (Leibzoll) для прусскихъ евреевъ, „въ надеждѣ, что этимъ путемъ увеличится торговля“, а 4 іюля слѣдующаго года она была упразднена также и для иностранныхъ евреевъ, посѣщавшихъ ярмарку во Франкфуртѣ-на-Одерѣ. Королевскимъ декретомъ 12 февраля 1788 г. евреи были освобождены отъ обязанности покупать издѣлія казенной фарфоровой фабрики; за избавленіе отъ этого налога они уплатили 40.000 талеровъ **).

Лишь 19 ноября 1787 г. была назначена правительственная комиссія для изученія еврейскаго вопроса. Составъ ея былъ довольно благопріятный для евреевъ. Однимъ изъ ея членовъ былъ тотъ самый генераль-фискаль д'Аньеръ, который, какъ мы видѣли выше, уже въ 1765 г. призналъ спеціальныя обложенія евреевъ лишенными всякаго внутренняго оправданія; предсѣдателемъ былъ тайный финансовый совѣтникъ Влемеръ, личный пріятель Давида Фридлендера, принадлежавшій къ литературному кружку, который въ 1783 г. избралъ Мендельсона своимъ почетнымъ членомъ. Тѣмъ не менѣе заключеніе, помѣщенное 10 іюля 1789 г., къ которому комиссія пришла, отнюдь не соответствовало ожиданіямъ евреевъ ***).

Оно носитъ на себѣ всѣ типичныя черты бюрократическаго безсилія въ разрѣшеніи такого рода вопросовъ. Съ одной стороны въ заключеніи содержится очень много благопріятнаго для евреевъ. Авторы не сомнѣваются въ томъ, что евреевъ можно сдѣлать лучшими гражданами, чѣмъ они были до сихъ поръ, и что это будетъ полезно также для государства и для всего остальнаго населенія. Они полагаютъ, что въ сущности антагонизмъ между евреями и неевреями вытекаетъ изъ религіозныхъ предразсудковъ у обѣихъ сторонъ. Они увѣрены, что лѣтъ черезъ 60—70, при лучшемъ по-

*) Lewin, стр. 91—92; Freund, I, 45.

**) R. Lewin, стр. 213; I. Freund, т. I, стр. 49—50.

***) Отчетъ комиссіи напечатанъ въ „Neue Feuerbrände“, Amsterdam-Cöln, 1807, VI, стр. 97—128; IX, стр. 59—78.

ложеніи евреевъ, послѣдніе не будутъ отличаться отъ христіанъ, за исключеніемъ развѣ религіи. Они далѣе рѣшительно заявляютъ, что еврейская религія отнюдь не служитъ препятствіемъ для своихъ adeptовъ стать полезными гражданами. Казалось бы, что при такихъ взглядахъ членамъ комиссіи слѣдовало бы предложить рѣшительный разрывъ съ антиеврейскимъ законодательствомъ. На самомъ дѣлѣ, однако, предлагаемыя улучшенія были незначительны. По части гражданскихъ обязанностей комиссія вполнѣ правильно провозгласила, что на евреевъ должны быть распространены всѣ обязанности прочихъ гражданъ и прежде всего воинская повинность. Въ области же гражданскихъ правъ она предлагала уничтожить круговую поруку евреевъ, расширить ихъ промышленную дѣятельность, отмѣнить существовавшее въ отдѣльныхъ городахъ запрещеніе права жительства. Для улучшенія воспитанія должны быть учреждены хорошія еврейскія школы съ преподаваніемъ на государственномъ языкѣ; дѣло обученія должны вести въ нихъ вмѣсто иностранныхъ евреевъ, которые до тѣхъ поръ часто этимъ занимались, преподаватели туземнаго происхожденія подъ наблюденіемъ прусскаго школьнаго управленія. Имѣлось въ виду учредить учительскую семинарію для евреевъ. Расходы по содержанію этихъ школъ должны были бы покрываться изъ спеціальныхъ еврейскихъ пожертвованій, а также изъ платы за ученіе. Въ тѣхъ же городахъ, гдѣ мало евреевъ, имъ предоставлялось право посылать своихъ дѣтей въ христіанскія школы, гдѣ они должны были допускаться ко всѣмъ урокамъ, кромѣ преподаванія религіи. Однако, отмѣна круговой поруки предполагалось произвести при такихъ условіяхъ, что евреи врядъ ли почувствовали бы облегченіе. По предложенію комиссіи, налоги съ евреевъ должны были распредѣлены такимъ образомъ, чтобы тѣ, которые были или еще будутъ внесены въ списки привилегированныхъ, взяли каждый на себя подъ личную отвѣтственность уплату извѣстной доли общей податной суммы пожизненно. Земледѣліе, занятіе которымъ имъ было ранѣе воспрещено, должно разрѣшаться только на новыхъ земляхъ, гдѣ нѣтъ христіанскихъ конкурентовъ. За цехами оставлялось право отказывать евреямъ въ приѣмѣ, хотя при этомъ и выражалось пожеланіе, чтобы они по возможности рѣже этимъ правомъ пользовались, но въ то же время евреямъ разрѣшалось стать нецеховыми ремесленниками. Для евреевъ остаются запрещенными такія ремесла, гдѣ происходитъ работа на заказъ для мѣстнаго потребленія, какъ напримѣръ ремесла слесарей, кузнецовъ, сапожниковъ, портныхъ, столяровъ, плотниковъ, а разрѣша-

ются только такія отрасли труда, гдѣ производятся товары для торговли: содержаніе фабрикъ, мануфактурныхъ предпріятій и т. д. Къ этому присоединяются еще и ограниченія въ торговлѣ. Евреи могутъ быть допущены къ занятію какой-либо отраслью торговли только тогда, когда они ее основательно изучили и владѣютъ извѣстнымъ капиталомъ, минимумъ котораго въ большихъ городахъ опредѣляется въ 15.000 талеровъ, а въ мѣстечкахъ 1.500 талеровъ. Тамъ, гдѣ имѣется достаточное количество христіанскихъ купцовъ, евреямъ вообще воспрещается торговать. При нарушеніяхъ законовъ о торговлѣ на евреевъ возлагаются вдвое большія кары, чѣмъ на христіанъ. Евреямъ-ремесленникамъ и земледѣльцамъ должно быть строго запрещено заниматься денежными операціями. Предлагалось также обложить евреевъ специальнымъ, хотя и незначительнымъ, налогомъ на 30—50 лѣтъ и т. п. Далѣе для борьбы съ обособленностью евреевъ предлагалось запретить имъ носить бороду, обязать ихъ принять фамиліи, вести дѣловую переписку на нѣмецкомъ языкѣ и запретить имъ заниматься открыто торгово-промышленной дѣятельностью въ дни христіанскихъ праздниковъ. Въ согласіи съ такими представителями еврейства, какъ Фридлендеръ, коммиссія предлагала замѣнить слово „Jude“, вслѣдствіе связаннаго съ этимъ словомъ обиднаго смысла, другимъ обозначеніемъ, напримѣръ, „мозаиты“, „деисты“, приверженцы Ветхаго Завета и т. п. Иностранный еврей можетъ быть допущенъ въ страну только тогда, когда онъ располагаетъ капиталомъ въ 50.000 талеровъ.

Само собой разумѣется, что евреи были очень недовольны проектомъ, который такъ мало соответствовалъ ожидаемому уравненію въ правахъ. Лишь 18 декабря 1789 г. „генеральнымъ представителямъ“ евреевъ было сообщено извлеченіе изъ постановленій коммисіи, причемъ отъ нихъ потребовали, чтобы они дали опредѣленное обѣщаніе исполнять новыя возлагаемыя на нихъ обязанности взамѣнъ правъ, которыя имъ теперь предоставляются. Въ новой запискѣ, поданной 28 февраля 1790 года *), представители заявляютъ, что проектъ коммисіи вмѣсто того, чтобы сдѣлать евреевъ гражданами, все еще оставляетъ ихъ въ положеніи лишь терпимыхъ иностранцевъ. Льготы, которыя предоставляются евреямъ, до такой степени не соответствуютъ ихъ ожиданіямъ, что „лишь извѣстное всеѣмъ благожелательное настроеніе обожае-

*) D. Friedländer, l. c., стр. 128—189; Freund, l. c., т. I, стр. 51—54.

маго монарха еще въ состояніи удержать ихъ отъ крайней горечи“. „Мы просимъ о томъ, чтобы цѣпи, которыя насъ отягощаютъ, были совсѣмъ сняты, а не о томъ, чтобы онѣ были сдѣланы нѣсколько менѣе тяжелыми“. Еврейскіе представители отказываются дать требуемое отъ нихъ обѣщаніе, такъ какъ они были уполномочены лишь на то, чтобы выразить всеобщее желаніе евреевъ содѣйствовать по мѣрѣ силъ благу прусскаго государства и вырваться изъ унижительнаго положенія, въ которомъ они находятся вслѣдствіе пренебреженія и предразсудковъ. Другихъ полномочій у представителей нѣтъ. Они высказываютъ свои возраженія по поводу различныхъ частныхъ выработаннаго комиссіей проекта, между прочимъ, и по поводу воинской повинности для евреевъ. Они въ принципѣ согласны, чтобы рекрутскій наборъ съ евреевъ производился на общихъ основаніяхъ, но въ то же время просятъ, чтобы имъ было предоставлено право до четвертаго поколѣнія включительно откупаться отъ этой повинности по примѣру менонитовъ. (Менониты были освобождены отъ рекрутскаго набора, взаменъ чего вносили ежегодно 5.000 талеровъ въ пользу кадетскаго корпуса въ Кульмѣ; кромѣ того, съ каждаго годнаго для военной службы менонита, въ возрастѣ отъ 20 до 45 лѣтъ, брали по талеру въ годъ). Съ четвертаго же поколѣнія евреямъ должно быть предоставлено право владѣть земельной недвижимостью въ сельскихъ мѣстностяхъ только при исполненіи воинской повинности наравнѣ со всѣми остальными гражданами.

Для того, чтобы понять отношеніе евреевъ къ послѣднему вопросу, нужно принять во вниманіе, что воинская повинность не была тогда обязательнымъ долгомъ каждаго гражданина и что существовалъ рядъ „привилегій“, которыя освобождали цѣлыя мѣстности и группы населенія отъ исполненія этого долга передъ родиной. Такъ, на примѣръ, были освобождены отъ воинской повинности жители самыхъ крупныхъ городовъ Пруссіи: Берлина, Бреслава, Магдебурга, Потсдама и Бранденбурга, затѣмъ силезскихъ горныхъ городовъ и колонія французскихъ гугенотовъ. Такимъ образомъ еврей, которымъ проектъ реформы не давалъ никакихъ существенныхъ облегченій, не имѣли въ свою очередь основаній согласиться на исполненіе этой тяжелой повинности *).

Повторяя свои требованія относительно полной свободы передвиженія и занятій, представители еврейскихъ общинъ кончаютъ

*) Freund, I. c., т. I, стр. 51.

свою записку слѣдующими печальными словами: „Если же Провидѣнію угодно обмануть наши ожиданія, и требованія евреевъ удовлетворены не будутъ, то мы вынуждены съ глубокой болью въ сердцѣ выразить ужасное пожеланіе, а именно, чтобы евреевъ оставили въ ихъ прежнемъ состояніи. Мы предвидимъ, что бремя станетъ съ каждымъ днемъ все болѣе невыносимымъ, что мы погряземъ въ безмѣрной нищетѣ и станемъ тяжелой обузой для государства“. Само собой разумѣется, что евреи этого не желаютъ. Они ждутъ съ чрезвычайнымъ нетерпѣніемъ, „что родина приметъ ихъ въ свои объятія“. Всѣ они желаютъ посвятить свои силы государству и всѣ горятъ желаніемъ стать членами государства, „во главѣ котораго находятся выдающіеся люди и истинные благодѣтели человѣчества“.

Генеральная Директорія, которая крайне неохотно занималась улучшеніемъ положенія евреевъ, была въ сущности очень довольна сопротивленіемъ, оказаннымъ представителями общинъ проекту частичной реформы. Она воспользовалась этимъ для того, чтобы оставить вопросъ о реформѣ безъ движенія. Противники реформы нашли поддержку въ военномъ вѣдомствѣ, которое въ своемъ заключеніи высказалось, что евреи не пригодны къ отбыванію воинской повинности *). По поводу заявленія еврейскихъ представителей одинъ изъ членовъ комиссіи замѣтилъ, что доводы евреевъ „ничто иное, какъ остроумные софизмы, облеченные въ красивую увлекательную декламацию“ **).

Правительство вновь занялось еврейскимъ вопросомъ только въ началѣ 1792 года, когда появился новый кабинетскій приказъ короля отъ 17 января, въ которомъ король въ крайне немилостивыхъ выраженіяхъ упрекаетъ своихъ министровъ въ томъ, что они не исполнили его воли, выраженной при вступленіи на престолъ, разрѣшить еврейскій вопросъ или, какъ выражается король, „выработать новое соглашеніе съ еврейской націей“ („ein neues Arrangement mit der jüdischen Nation zu treffen“). Съ явно выраженной ироніей Фридрихъ-Вильгельмъ предлагаетъ министрамъ подумать, соответствуетъ ли ихъ образъ дѣйствій въ данномъ случаѣ „старой репутаціи прусской расторопности и исполнительности“. Король приказалъ представить ему отчетъ о положеніи вопроса по истеченіи недѣльнаго срока ***). Генеральной

*) Freund, т. II, стр. 65—73 (отзывъ Oberkriegs-Kollegium'a отъ марта 1790 г.).

**) L. Geiger, I. c., ч. I, стр. 137.

***) M. Philippson, I. c., т. I, стр. 376; Geiger, I. c., ч. II, стр. 167—168; R. Lewin, I. c., стр. 367.

Директоріи король уже раньше напоминалъ о своемъ желаніи, чтобы вопросъ о еврейской реформѣ не откладывался въ долгій ящикъ. Такъ, напримѣръ, 17 марта 1788 г. онъ предписалъ Директоріи представлять ему каждый мѣсяцъ отчетъ о положеніи дѣла. Но въ такой категорической формѣ король своей воли въ данномъ вопросѣ еще не выражалъ. По полученіи этого кабинетскаго приказа, Директорія уже не могла продолжать своей тактики проволочекъ; она представила 24 января 1792 года новый проектъ, который въ общемъ былъ весьма близокъ къ проекту 1789 года и только въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ отъ него отличался. По этому проекту, круговая порука въ государственныхъ и общинныхъ повинностяхъ, равно какъ и отвѣтственность за случаи совершенія кражъ отмѣняются, повинности распределяются между отдѣльными лицами, а слѣдующее поколѣніе освобождается отъ уплаты недоимокъ предыдущаго. Евреямъ разрѣшается торговать всякаго рода товарами; имъ открытъ доступъ ко всемъ наукамъ, искусствамъ и ремесламъ. Имъ хотя по прежнему запрещается заниматься промыслами, составляющими привилегіи отдѣльных цеховъ, но зато разрѣшается принимать ихъ въ члены гильдіи цеховъ, при условіи уплаты спеціальнаго налога при выдачѣ разрѣшенія и небольшого ежегоднаго взноса. На случай противодѣйствія со стороны христіанскихъ купцовъ и мастеровъ, установлены особые правила, которыя дали бы евреямъ возможность осуществить свое право. Въ то же время должны однако быть сохранены ограниченія жительства, дѣйствовавшія въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ городахъ; строить дома разрѣшается евреямъ только въ незастроенныхъ мѣстахъ; заключать ссудныя сдѣлки съ христіанами они могутъ только на судѣ. Затѣмъ на нихъ должна быть распространена воинская повинность, „если отъ нихъ этого потребуютъ“, такъ какъ правительство еще сомнѣвалось, пригодны ли евреи для военной службы. Проектъ въ то же время почти совершенно разрушалъ организацію еврейскихъ общинъ. Старшины, представители и казначеи должны были быть замѣнены правительственными чиновниками финансоваго вѣдомства и т. д. *).

Евреи, конечно, опять не могли удовлетвориться этимъ проектомъ. Напримѣръ, тотъ видъ отмѣны круговой поруки, который предлагалъ законопроектъ, казался имъ весьма несправедливымъ. До тѣхъ поръ еврейскія повинности распределялись каждыя 5 лѣтъ на сѣздахъ представителей общинъ сообразно состоянію cadaго

*) L. Geiger, I. c., т. I, стр. 137—139, т. II, стр. 347—357.

отдѣльнаго члена общины. Теперь же они должны быть разъ навсегда установлены пожизненно, и такимъ образомъ могло легко случиться, что человѣкъ, нынѣ богатый, въ случаѣ обѣднѣнія долженъ былъ бы продолжать платить непосильную для него сумму. Наоборотъ, разбогатѣвшій въ послѣдствіи еврей былъ бы освобожденъ отъ поборовъ, потому что въ моментъ уничтоженія круговой поруки онъ былъ бѣденъ. Аналогично рассуждали евреи по поводу предполагавшагося въ теченіе 10 лѣтъ погашенія долговъ общинъ, которые составляли мѣстами очень крупныя суммы. Тѣмъ не менѣе эти и другія возраженія евреевъ не были приняты во вниманіе, и въ маѣ законопроектъ уже долженъ былъ быть подписанъ королемъ.

Однако и на этотъ разъ Генеральной Директоріи при помощи очень ловкаго маневра удалось въ послѣдній моментъ предотвратить изданіе закона, котораго она такъ не хотѣла. То было, какъ извѣстно, время, когда Пруссія и Австрія начали войну противъ революціонной Франціи. Война велась во имя борьбы съ революціей, и поэтому нельзя было дѣйствительно не видѣть противорѣчія въ томъ, что Пруссія облегчаетъ положеніе своихъ евреевъ, т. е. дѣлаетъ то, что вытекало именно изъ принциповъ революціи, какъ разъ въ такое время, когда ея войска посылаются во Францію для того, чтобы защищать тамъ старый порядокъ. Кромѣ того, война должна была потребовать новыхъ денегъ, и поэтому государству могло быть невыгодно отказаться отъ старой испытанной системы выколачиванія налоговъ изъ евреевъ. Былъ выдвинутъ и обычный въ такихъ случаяхъ для реакціонеровъ аргументъ, что необходимо считаться съ возбужденнымъ состояніемъ умовъ населенія, которое, въ случаѣ дарованія евреямъ равноправія, можетъ проявиться въ беспорядкахъ. Если теперь, писалъ Влемеръ, будетъ приступлено къ немедленному улучшенію положенія евреевъ, то это „вызоветъ у христіанскихъ подданныхъ возбужденіе и недовольство, которыхъ слѣдуетъ избѣгать въ настоящее время и въ виду грядущей войны. Это значительно усилитъ также и дезертирство изъ арміи, въ рядахъ которой находится много сыновей мастеровъ и ремесленниковъ“. Когда же война кончится или, какъ выражается Влемеръ, когда исчезнутъ „нынѣшнія мечты и конъюнктура“, и все опять придетъ въ порядокъ, послѣдствія будутъ не такими серьезными, какими они представляются въ настоящій моментъ *).

*) Freund, l. c., т. I, стр. 56.

Въ виду этого Генеральная Директорія въ своемъ представленіи королю отъ 16 мая 1792 г., на ряду съ сообщеніемъ, что законопроектъ вполнѣ готовъ, дѣлаетъ оговорку, что „вслѣдствіе условій нынѣшняго времени“ опубликованіе и приведеніе въ исполненіе новаго регламента о евреяхъ слѣдовало бы отсрочить до окончанія военныхъ дѣйствій *). Въ своемъ отвѣтѣ отъ 21 мая король, хотя и выразилъ удивленіе по поводу этого совѣта, тѣмъ не менѣе далъ согласіе на отсрочку, при чемъ, однако, поставилъ на видъ Генеральной Директоріи, чтобы она хорошо использовала „время отсрочки“ и „довела бы до конца дѣло, которое содѣйствуетъ подъему государства, которое въ другихъ странахъ уже проведено и отъ котораго король не желаетъ отказаться“. На самомъ дѣлѣ, однако, этой отсрочкой проектъ былъ окончательно похороненъ. У короля Фридриха-Вильгельма совершенно отсутствовали энергія и умѣнье доводить начатое дѣло до конца. Достаточно было снять государственный вопросъ съ очереди для того, чтобы король о немъ забылъ. Къ тому же война 1792 г. была, какъ извѣстно, только началомъ ряда международныхъ осложненій, которыя находились въ связи съ революціей и имперіей во Франціи. Разрѣшеніе еврейскаго вопроса отступило, какъ и желала юдофобская бюрократія, на второй планъ. Единственнымъ конкретнымъ результатомъ подготовительныхъ работъ по реформѣ евреевъ былъ рескриптъ 5 іюня 1792 г., которымъ была упразднена круговая порука евреевъ при уплатѣ спеціальныхъ налоговъ и расходовъ по содержанію общинъ. Еврейскіе налоги должны быть распределены между отдѣльными лицами согласно постановленію сѣзда представителей общинъ, который созывался въ Берлинѣ въ сентябрѣ того же года. Такимъ же образомъ должны быть распределены и долги еврейскихъ общинъ, и для того, чтобы облегчить тяжесть этихъ повинностей, было рѣшено сократить число должностныхъ лицъ общинъ до минимума.

Такимъ образомъ спеціальныя еврейскіе налоги все-таки остались, осталась также и круговая порука въ случаяхъ совершенія отдѣльными евреями такихъ преступленій, какъ кража, укрывательство краденаго или злостное банкротство.

При такомъ отношеніи правительства къ еврейскому вопросу, приходится удивляться настойчивости и неустойчивости, съ которой еврейскіе представители не переставали подавать записку за

*) M. Philippson, l. c., т. I, стр. 377—378; Geiger, l. c., ч. I, стр. 170; Freund, l. c., т. I, стр. 56.

запиской и повторять въ нихъ по каждому отдѣльному случаю, что они не такъ плохи, какъ о нихъ думаютъ, и слѣдовательно, заслуживаютъ лучшей участи. Отвѣтъ, данный еврейскимъ представителямъ 2 апрѣля 1798 г., очень любопытенъ, какъ свидѣтельство о томъ, какъ мало дѣйствовали на бюрократію аргументы евреевъ. 22 мая 1795 г. представители общинъ обратились къ королю съ просьбой снять съ евреевъ круговую поруку за злостное банкротство, кражу или укрывательство краденаго. Послѣ продолжительной канцелярской переписки и обсужденія вопроса въ разныхъ инстанціяхъ, 2 апрѣля 1798 г. евреи получили слѣдующій отвѣтъ. Въ законахъ, отмѣны которыхъ добиваются просители, дѣйствительно, заключается нѣкоторая жестокость, исключительное отношеніе къ евреямъ, приносящее имъ ущербъ въ сравненіи съ другими подданными. Слѣдуетъ желать, чтобы эти законы могли быть отмѣнены. Однако, они составляютъ лишь часть общаго законодательства о евреяхъ, цѣль котораго состоитъ въ томъ, чтобы служить защитой остальнымъ подданнымъ государства противъ неудобствъ (*Inconvenienzen*), которыя влечетъ за собою уравниеніе еврейской націи, вслѣдствіе ея специфическаго характера. Пока евреи будутъ продолжать отдѣлять себя не только спекулятивными религіозными воззрѣніями, но и практическими принципами, обычаями и правами, отъ остальныхъ жителей государства, питая къ послѣднимъ нѣкоторую національную вражду, пока они будутъ составлять, какъ бы государство въ государствѣ и давать въ широкихъ массахъ (*dem grossen Haufen*) превратное воспитаніе, противорѣчащее задачамъ государства; пока во всѣхъ этихъ областяхъ не наступитъ основательное и общее улучшеніе, которое можетъ исходить только отъ самихъ евреевъ, до тѣхъ поръ отмѣна ограничительныхъ законовъ невозможна. Кромѣ того, министерство оспаривало, что эти законы причиняютъ вредъ евреямъ, дѣйствительно неповиннымъ *).

Слѣдуетъ замѣтить здѣсь, что законъ о круговой порукѣ въ случаяхъ кражи былъ примѣненъ со вступленія на престолъ Фридриха Великаго всего одинъ разъ, а именно при кражѣ, совершенной въ 1765 г. Тогда были обокрадены нѣкоторые дома и въ томъ числѣ касса берлинскаго суда. Среди воровъ оказались нѣкоторые евреи. Была привлечена къ отвѣтственности, на основаніи закона 1747 г., вся берлинская еврейская община. Представители общины подали жалобу, въ которой доказывали, что они

*) L. Geiger l. c. часть II, стр. 175; полностью у I. Freund, l. c., t. II, 126—127.

о совершеніи этой кражи ничего не знали, знать не могли, не могли слѣдовательно довести до свѣдѣнія полиціи о намѣреніи злоумышленниковъ, и просили разъяснить законъ въ такомъ смыслѣ, что тамъ, гдѣ о винѣ еврейской общины явно не можетъ быть рѣчи, законъ о круговой порукѣ примѣняться не долженъ, такъ какъ очевидно, что законодатель хотѣлъ карать евреевъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда можетъ существовать подозрѣніе въ дѣйствительномъ соучастіи ихъ. Послѣ продолжительной переписки между разными инстанціями по этому вопросу, дѣло поступило на усмотрѣніе Фридриха Великаго, который положилъ резолюцію, что нужно поступить по закону, и сумма была дѣйствительно взыскана съ евреевъ. Другіе случаи примѣненія этого закона неизвѣстны *). Курьезно, что враги евреевъ именно въ томъ, что законъ такъ рѣдко примѣнялся, видѣли доказательство полезности его, усматривая въ этомъ результатъ устрашающаго вліянія закона, вмѣсто того, чтобы искать причину тамъ, гдѣ она дѣйствительно лежала, т. е. въ чрезвычайной рѣдкости у евреевъ случаевъ кражъ.

Надо сказать, что среди евреевъ вопросъ о „тактикѣ“ вызывалъ разныя мнѣнія. Оффиціальныя еврейскіе представители стояли, какъ мы видѣли, на точкѣ зрѣнія, что слѣдуетъ добиться полного уравненія въ правахъ, а въ случаѣ несогласія правительства предпочитали оставаться въ безправномъ положеніи. Но было и другое теченіе, которое готово было идти на компромиссы. Оно выразилось, въ петиціи, поданной 17 января 1793 г. тридцатью четырьмя кенигсбергскими евреями (Hausväter). Въ ней выражалась готовность согласиться на проектъ, выработанный правительствомъ. Авторы петиціи указывали, что жизнь ихъ стала, вслѣдствіе безправнаго ихъ состоянія, совершенно невыносимою. Мануфактурная торговля послѣ 1787 г. въ Восточной Пруссіи очень пострадала, сильно сократилась и транзитная торговля съ Польшей и Россіей. Къ тому же имъ приходится сильно страдать отъ цеховъ и прочихъ христіанскихъ конкурентовъ, которые постоянно вопятъ о томъ, что евреи лишаютъ ихъ хлѣба, что евреи сильно размножаются, приобрѣтаютъ все больше и больше недвижимости и этимъ содѣйствуютъ вздорожанію ея и т. д. Для евреевъ, особенно для ихъ дѣтей, открываются весьма печальныя перспективы въ будущемъ. Что станетъ съ ихъ дѣтьми, если не будетъ осуществлена еврейская реформа? Они будутъ вынуждены либо эмигрировать, либо заниматься ростовщичествомъ и навлекать на себя ненависть

*) L. Geiger. I. c. часть II, стр. 108—118.

остального населенія, либо же измѣнять религіи своихъ отцовъ. Государство или, какъ они выражаются, господствующая партія (die herrschende Partei) ничего не выиграетъ отъ того, что христіанство примутъ люди „съ испорченными сердцами и вѣроломными принципами“. Авторы петиціи просятъ отмѣнить для нихъ круговую поруку, предоставить имъ права и свободы, которыя необходимы „для сохраненія ихъ существованія и для подготовленія ихъ потомства къ лучшей судьбѣ“, и замѣнить въ обращеніяхъ къ нимъ эпитетъ „Jude“ обозначеніемъ профессіи, которою они занимаются.

Это компромиссное предложеніе также не имѣло успѣха, и Генеральная Директорія 30 сентября 1793 г. сообщила просителямъ, что имъ слѣдуетъ дожидаться времени, когда будутъ устранены препятствія, мѣшающія осуществленію реформъ *).

Въ Силезіи компромиссная тактика евреевъ дала нѣсколько лучше результаты. Силезія управлялась тогда отдѣльнымъ вѣдомствомъ, во главѣ котораго находился графъ Гоймъ (Hoym), одинъ изъ почитателей Мендельсона. Управленіе Силезіи не было подчинено Генеральной Директоріи, и министръ по дѣламъ Силезіи сносился непосредственно съ королемъ. Вслѣдствіе этого либеральныя взгляды Гойма не встрѣчали противодѣйствія со стороны центрального вѣдомства, а такъ какъ и старшины бреславскаго еврейства не настаивали, какъ ихъ берлинскіе братья, на немедленномъ уравненіи въ правахъ, то изданный 21 мая 1790 г. регламентъ о евреяхъ въ *Бреславль* носилъ болѣе гуманный характеръ, чѣмъ законы, дѣйствовавшіе въ старо-прусскихъ областяхъ. Этотъ актъ тоже установилъ опредѣленное количество (160) еврейскихъ семействъ, которымъ разрѣшалось жительство въ столицѣ Силезіи, и обложилъ евреевъ значительными налогами, но все же въ немъ не было многихъ стѣсненій, противъ которыхъ столько времени должны были бороться евреи въ остальныхъ частяхъ Пруссіи **).

Сравнительно гуманный характеръ носилъ и регламентъ, изданный 17 апрѣля 1797 г. для евреевъ областей, отнятыхъ у *Польши* при второмъ и третьемъ раздѣлахъ (General-Juden-Reglement für süd- und Neuostpreussen). Для этихъ областей денежныя поборы съ евреевъ были установлены лишь въ качествѣ замѣны воинской повинности, и еврей, поступавшій на военную службу

*) Петиція кенигсбергскихъ евреевъ напечатана у Freund, I. c. II, стр. 91—96, ст. и т. I, стр. 62—65.

**) R. Lewin, I. c., 229—234; L. Geiger, I. c., часть II, стр. 178—179.

освобождался отъ уплаты налога за покровительство. Евреямъ разрѣшалось устройство фабрикъ, занятіе ремеслами, приобрѣтеніе и обработка имѣній. Такое сравнительно благопріятное отношеніе къ польскимъ евреямъ объясняется тѣмъ, что и по мнѣнію прусскихъ властей польскіе евреи стояли на гораздо болѣе высокомъ культурномъ уровнѣ, чѣмъ крестьянство или даже городское населеніе отнятыхъ у Польши областей *).

Въ собственной же Пруссіи еврейскій вопросъ въ общемъ оставался безъ движенія. Только въ 1801 г. евреямъ, уже при Фридрихѣ Вильгельмѣ III, удалось добиться отмены круговой поруки. 18 іюля 1801 г. было рѣшено освободить еврейскія общины отъ отвѣтственности за случаи кражи и укрывательства краденаго, но въ то же время было постановлено учредить для наблюденія за добропорядочнымъ поведеніемъ евреевъ спеціальныя „цензурныя коммисіи“ (Censurcommission). Эти коммисіи должны были состоять изъ представителей еврейскихъ общинъ, пользующихся хорошей репутаціей, подъ предсѣдательствомъ полицейскаго чиновника и съ участіемъ члена городского суда. Онѣ должны обращать вниманіе на тѣхъ евреевъ, которые давали поводъ подозрѣвать ихъ въ какихъ-нибудь неблаговидныхъ продѣлкахъ, выдавать прусскимъ и иностраннымъ евреямъ требуемые закономъ паспорта и удостовѣренія, выдавать разрѣшенія на допущеніе иностранныхъ евреевъ въ качествѣ служащихъ и приказчиковъ и т. д. Коммисіи, однако, не начали функціонировать, такъ какъ прошло нѣсколько лѣтъ прежде, чѣмъ вопросъ объ ихъ составѣ и правахъ былъ разработанъ всѣми инстанціями, а тѣмъ временемъ подоспѣлъ 1806 г., когда разгромъ Пруссіи Наполеономъ поставилъ передъ правительствомъ задачи совершенно другого рода. Такимъ образомъ была только отменена позорная круговая порука, и придуманныя бюрократіей новыя гарантіи еврейской „нравственности“ такъ и остались лишь архивнымъ матеріаломъ *).

И. Левинъ.

*) R. Lewin, l. c., 476 слѣд.

**) L. Geiger, l. c., часть II, стр. 176—7, Freund, l. c., т. I, стр. 82—88.— О борьбѣ за эмансипацію въ періодъ 1808—1812 г. см. нашу статью: „Начало эмансипаціи евреевъ въ побѣжденной Пруссіи“ (Евр. Стар. 1915 г. вып. 3—4).

Крымчаки.

Этнографическій очеркъ.

(По личнымъ наблюденіямъ).

Въ городахъ Крымскаго полуострова, кромѣ польскихъ и литовскихъ евреевъ, живутъ еще туземные евреи, такъ называемые *крымчаки* (не смѣшивать съ караимами). Наибольше многочисленная крымчакская община живетъ въ городѣ Карасубазарѣ. Здѣсь насчитывается около 3.000 крымчаковъ, въ Симферополѣ—около 2.000, въ Керчи—около 800, въ Феодосіи—около 700, въ Евпаторіи—около 300, въ Севастополѣ—около 200, въ Ялтѣ—около 100. Въ этихъ семи городахъ крымчаки живутъ отдѣльными общинами, имѣютъ свои отдѣльныя синагоги и въ общинныхъ дѣлахъ управляются вполне самостоятельно. Встрѣчаются крымчаки еще въ Алуштѣ, Армянскѣ, Старомъ-Крыму, Бахчисараѣ, Бердянскѣ, Мелитополѣ, Джанкоѣ, Судакѣ, Геническѣ, а за предѣлами Таврической губерніи—въ Одессѣ, Сухумѣ и Новороссійскѣ. Но во всѣхъ этихъ городахъ крымчаковъ такъ мало, что тамъ они не могутъ составлять самостоятельныхъ общинъ, а входятъ въ составъ польско-еврейскихъ или литовско-еврейскихъ общинъ.—Для жителей Крымскаго полуострова слова „крымчакъ“ и „еврей“ являются выраженіями различныхъ этнографическихъ понятій: первое обозначаетъ туземныхъ евреевъ Крыма, а второе—выходцевъ изъ Польши и Литвы. Въ такомъ условномъ значеніи будемъ и мы употреблять эти слова.

Крымчаки существенно отличаются отъ евреевъ по своему языку. вмѣсто еврейско-нѣмецкаго діалекта „идишъ“, они говорятъ по татарски. Первые слова, которыя лепечетъ ребенокъ крымчака,—это: атà (папа), анà (мама), пик'атà (дѣдушка), пик'анà (бабушка по матери), бабу (бабушка по отцу), апай (тетя), акай (дядя)...

Давніе обитатели Крыма, крымчаки, усвоили татарскій языкъ во время долгаго татарскаго владычества на этомъ полуостровѣ, въ періодъ существованія татарскаго ханства (XIII—XVIII в.). На ихъ глазахъ народилось это ханство, развивалось, крѣпло, достигло своего могущества при Бахчисарайскихъ ханахъ, и на ихъ же глазахъ ханство, терзаемое внутренними раздорами, слабѣло, распадалось и наконецъ совсѣмъ пало и вошло въ составъ Россійской Имперіи. Много столѣтій крымчаки жили бокъ-о-бокъ съ татарами и теперь еще продолжаютъ жить. Неудивительно поэтому, что они не только языкъ татарскій усвоили, но отчасти даже татарскіе нравы и обычаи; въ одеждѣ и домашней обстановкѣ они мало отличаются отъ татаръ. Почти всѣ крымчаки-мужчины носятъ на головѣ черныя барашковыя шапки круглый годъ, какъ и татары, а женщины облачаются обыкновенно въ туземные татарскіе кафтаны. Молодые крымчаки сейчасъ же послѣ выхода замужъ начинаютъ носить на головѣ поверхъ длинныхъ косъ пестрые платки, которые по татарски называются „кіихъ“. У старухъ „кіихъ“ замѣняется своеобразнымъ головнымъ уборомъ—„башъбаги“. Молодые женщины очень часто въ складкахъ своего „кіиха“ прячутъ кусочки чеснока, чтобы такимъ образомъ уберечь себя отъ дурного глаза. Мужчины носятъ на ногахъ легкіе сапоги, безъ кожаной подошвы и подборовъ, состояще сплошь изъ мягкой кожи („местъ“), а женщины—особые желтые туфли безъ задниковъ, только на подошвахъ и съ носками („папучъ“).

Въ старыхъ крымчакскихъ домахъ, даже у зажиточныхъ людей, до сихъ поръ полъ въ комнатахъ земляной. Онъ сплошь устилается войлокомъ, поверхъ котораго вдоль стѣнъ разложены тюфяки („миндерлики“), покрытые пестрою и толстою ковровою тканью. На тюфякахъ лежатъ прислоненныя къ стѣнкамъ продолговатыя подушки, наполненныя густою и твердою шерстью. Подушки эти представляютъ для сидящаго очень удобную опору. Въ отличіе отъ „башъстыхи“, головныхъ подушекъ, эти подушки называются „янь-ястыхи“, т. е. боковыя подушки. Крымчакъ послѣ трудового дня съ особымъ удовольствіемъ отдыхаетъ на своемъ „миндерликѣ“, опираясь на „янь-ястыхи“. У „миндерлика“ же стоитъ обѣденный столъ, тоже своеобразный: круглый, вышиной отъ пола въ 7 или 8 вершковъ. вмѣсто стульевъ—маленькія скамеечки для дѣтей; взрослые же садятся прямо на полу, на войлокѣ, и на „миндерликѣ“. У одной стѣны комнаты устроена деревянная арка, съ вырѣзанными на ней узорами. Подъ аркой находится деревянное возвышеніе, которое служитъ кроватью и на которомъ складываются всѣ матрацы

и одбѣяла въ домѣ. Впрочемъ, молодое поколѣніе крымчаковъ по-немногу сбрасываетъ съ себя старину и устраиваетъ свой домъ по европейскому образцу.

Крымчаки переняли у татаръ также многія кушанья. Наиболѣе почетныя блюда у крымчаковъ суть: „сюзме“—ушки изъ тѣста, начиненныя мясомъ, облитыя горячимъ топленнымъ саломъ и обсыпанныя смѣсью орѣховъ и хлѣба; „кюбете“—вкусный пирогъ, съ поль-аршина въ поперечникѣ, начиненный мясомъ, помидорами, картофелемъ, щедро надѣленный саломъ; „пилавъ“—рисовая каша съ помидорами, мясомъ и саломъ; „чиръ-чиръ“, извѣстныя въ Крыму подъ именемъ „чебурековъ“—мягкіе пирожки изъ тѣста и мяса, которые жарятся на салѣ или на подсолнечномъ маслѣ; они, очевидно, и названіе свое „чиръ-чиръ“ получили отъ звуковъ, издаваемыхъ въ то время, когда ихъ жарятъ.

Переняли крымчаки у татаръ и нѣкоторые обычаи, которыми сопровождаются семейныя торжества. Особенно интересенъ слѣдующій свадебный обычай. Подъ громкіе звуки веселой музыки, въ сопровожденіи шумной толпы своихъ товарищей и близкихъ, женихъ отправляется передъ вѣнчаніемъ въ баню. Онъ обязанъ въ этотъ день помытъ на свой счетъ въ банѣ всѣхъ товарищей. Однако, такое удовольствіе товарищамъ жениха обходится недешево. Дѣло происходитъ такъ. Жениха внутри бани сажаютъ на стулъ на „орта-ташъ“, т. е. на большомъ среднемъ камнѣ, который является непремѣнной принадлежностью татарской бани. Присутствующій тутъ же цирюльникъ передъ купаніемъ стрижетъ волосы жениху. Какъ только приступаютъ къ стрижкѣ, начинается соревнованіе среди веселой молодежи. „Кесъ!“—кричитъ одинъ изъ молодыхъ людей, вручаетъ при этомъ деньги цирюльнику, приказывая ему стричь волосы жениху. „Кесме!“—кричитъ другой, вручая цирюльнику большую сумму денегъ и приказывая ему не стричь. Долго чередуются возгласы „кесъ!“, „кесме!“—пока, наконецъ, не остригутъ жениха. При этомъ на долю цирюльника перепадаетъ не одинъ десятокъ рублей *).

Припоминается въ связи съ этимъ обычаемъ одинъ курьезный случай, характеризующій культурный уровень крымчаковъ, которые и въ этомъ отношеніи недалеко ушли отъ татаръ. Какъ-то въ банѣ, при церемоніи „кесъ-кесме“, товарищи стали подзадоривать одного

*) Этотъ обычай описанъ и въ „Massa Krim“ Дейнарда (Варшава 1878, стр. 142), но въ иной формѣ. Тамъ игра идетъ не на стрижку, а на одѣваніе и раздѣваніе жениха и т. п. Но рассказъ Дейнарда вообще далекъ отъ точности.—Ред.

молодого крымчака и журили его за то, что онъ скупится и не принимаетъ участія въ соревнованіи. Тому обидно стало. Чтобы наказать своихъ товарищей за обиду, онъ успѣлъ войти въ соглашеніе съ цирюльникомъ и сталъ громко выкрикивать „кесъ“!— „кесме!“, не стѣняясь при этомъ размѣрами вносимыхъ каждый разъ суммъ. Товарищи недоумѣвали, не понимая причины такой щедрости, и чтобы не ударить лицомъ въ грязь, отвѣчали на его ставки еще большими ставками. Благодаря этому, ловкому цирюльнику удалось собрать обильную жатву, и обиженный, который по уговору самъ ничего не заплатилъ ему, получилъ нѣкоторое удовлетвореніе. Потомъ эта исторія открылась, и компанія молодежи рѣшила примѣрно наказать хитраго товарища. И вотъ спустя короткое время, когда вся компанія пошла куда-то въ гости и, снявъ свои пальто, зашла въ комнаты,—нѣкоторые изъ молодыхъ людей вышли въ переднюю и ножницами изрѣзали совершенно новое, только что сшитое пальто того товарища, который въ банѣ такъ зло подшутилъ надъ ними. Бѣдняга долженъ былъ послѣ этого вернуться домой въ изрѣзанномъ пальто и долго не могъ забыть объ этой продѣлкѣ товарищей.

Отличаются крымчаки и въ своихъ синагогальныхъ порядкахъ. Амвонъ, служащій одновременно и для возглашенія молитвъ канторомъ и для чтенія Торы, находится у нихъ всегда по срединѣ синагоги, а не возлѣ ковчега со свитками Торы. Амвонъ называется у нихъ по древнееврейски „tebah“, ковчегъ—„hechal“, а синагога—„kahal“. Молитвенники у крымчаковъ—особые, не ашкеназійскіе, а сефардійскіе. Древне-еврейскій текстъ они читаютъ и произносятъ по своему. Напримѣръ, „Барухъ ата адонай элоэну мелехъ аоламъ ашеръ кидешану бемичвосавъ вечивану алъ дивре тора“. Характерно, что еврейская буква и (цади) произносится ими какъ ч.

По субботамъ и праздничнымъ днямъ въ синагогѣ каждый разъ передъ чтеніемъ „параша“, т. е. положенной на этотъ день части Пятикнижія, производится продажа разныхъ почетныхъ функцій, связанныхъ съ чтеніемъ Торы, какъ напр. „песиха“ (открытіе ковчега), „гакафа“ или „акафа“ (несеніе Торы), „гелила“ (свертываніе свитка Торы), „гагба“ или „агбаа“ (поднятіе свитка). Всѣ молящіеся сидятъ на своихъ мѣстахъ, а шамашъ, т. е. синагогальный служка, медленно ходитъ между скамьями и, внимательно всматриваясь во всѣ лица, выкрикиваетъ съ особымъ напѣвомъ: пе-е-е-сиха окбешъ (15 коп.), пе-е-е-сиха игирми (20 коп.), пе-е-е-сиха отузъ!“ (30 коп.). Привычнымъ глазомъ онъ замѣчаетъ, кто изъ присутствующихъ желаетъ набавить цѣну, и продолжаетъ выкри-

кивать: „пе-е-е-сиха кирхъ! (40 коп.). И если нѣтъ больше набавляющихъ на песиха, тогда шамашъ подходитъ къ хазану, и тотъ съ особымъ молитвеннымъ напѣвомъ громко объявляетъ на древнееврейскомъ языкѣ, что такой-то, скажемъ, Яковъ-Нисимъ Томалакъ бехаръ Шаломъ-Барухъ, жертвуетъ за „песиха“ 40 коп. Этимъ онъ пріобрѣтаетъ право открыть занавѣсъ у ковчега со свитками Торы и раскрыть самый ковчегъ.

Такимъ же точно образомъ продается право на „акафа“*), т. е. на несеніе свитка Торы изъ ковчега до амвона и съ амвона послѣ окончанія чтенія обратно въ ковчегъ. Купившій „гелила“ пріобрѣтаетъ право разоблачать Тору, снимать со свитка всѣ одѣянія, а купившій „агбаа“ получаетъ право поднять съ амвона свитокъ въ раскрытомъ видѣ, повернуться съ нимъ кругомъ такъ, чтобы вся синагога могла видѣть то мѣсто свитка, откуда начнется чтеніе въ данную недѣлю. Дѣлаетъ онъ это при громкомъ шопотѣ кругомъ: „Тора эметъ, Моше эметъ“ (Тора—правда, Моисей—правда). Самое чтеніе Торы сопровождается особымъ напѣвомъ, тягучимъ, мелодичнымъ и для привычнаго уха весьма пріятнымъ.

Разъ въ году, а именно въ праздникъ „Симхасъ-тора“, чтеніе Торы изъ свитка достается на долю мальчиковъ, которые къ чтенію этому начинаютъ готовиться значительно раньше подъ руководствомъ своихъ учителей—„реби“. За недѣлю до „Симхасъ-торы“ въ синагогѣ продаются тѣмъ же шамашомъ права на званіе „хасана“, т. е. „жениха“ Торы. Мальчики съ большимъ интересомъ слѣдятъ за результатами „торговъ“, такъ какъ отъ этого зависитъ, будутъ или не будутъ имѣть они право на „хасанство“, или же, какъ тутъ говорятъ, на „кюювлюкъ“. Отцы не жалѣютъ средствъ, чтобы купить своимъ дѣтямъ такое право. Хасаны въ день „Симхасъ-Торы“ дѣлятся на четыре разряда, въ зависимости отъ данной функціи въ торжествѣ Торы: „хасанъ-меона“, „хасанъ-ваяаль“, „хасанъ везотъ-габраха“ „хасанъ-берешить“. Для каждого хасана къ его выходу подается особый свитокъ. Передъ выходомъ хазанъ громко вызываетъ мальчика по имени, съ обозначеніемъ его функціи. При этомъ вся публика встаетъ, начинается общее пѣніе тѣхъ же красивыхъ, мелодичныхъ молитвъ, которыя поются въ синагогѣ, когда туда вводятъ дѣйствительнаго жениха въ первую субботу послѣ его свадьбы. Наконецъ, первый хасанъ донесъ свитокъ до амвона, свитокъ разоблачили. Настаетъ

*) Описываемые авторомъ дальше обычаи и обряды отличаются лишь нѣкоторыми частностями отъ обычныхъ формъ, принятыхъ въ извѣстные дни въ старообразныхъ синагогахъ вообще.—Ред.

всеобщая тишина. Мальчикъ произноситъ обычную передъ чтеніемъ Торы молитву и начинаетъ читать самую Тору. То же самое продѣлываютъ и всѣ остальные три хасана. Въ этотъ день, между прочимъ, къ Торѣ должны быть вызваны всѣ присутствующія въ синагогѣ лица. Дѣлается это просто: въ обычное время вызываютъ по одному человѣку, а въ день „Симхасъ-торы“ по 3 или по 4 ряда скамеекъ сразу. Тутъ же при вызовѣ каждый громко опредѣляетъ размѣръ того пожертвованія, которое онъ намѣренъ внести въ пользу бѣдныхъ крымчаковъ специально на покупку пасхальной мацы. Когда взрослые уже вызваны всѣ къ Торѣ, собираютъ всѣхъ находящихся въ синагогѣ дѣтей въ возрастѣ отъ 3 до 12 лѣтъ, ведутъ ихъ къ амвону, накрывая головы ихъ однимъ общимъ „талетъ“ (талисъ), и благословляютъ ихъ всей синагогой. При этомъ читаютъ слова, которыми Яковъ передъ смертью благословилъ дѣтей Іосифа—Эфраима и Менаше. Эта необычайная обстановка, толкотня, желаніе протиснуться въ толпѣ ребятишекъ впередъ, улыбающіяся лица присутствующихъ—доставляютъ дѣтямъ громадное удовольствіе.

Дѣти принимаютъ активное участіе въ синагогальномъ богослуженіи также въ субботніе дни между Пасхой и Шавуосъ. Послѣ предварительной и сравнительно долгой подготовки, мальчики читаютъ въ синагогѣ съ амвона „перакъ“, т. е. „Пирке абботъ“, поученія отцовъ. Читаютъ обыкновенно по два мальчика: одинъ читаетъ „лашонъ“, т. е. древне-еврейскій текстъ, а другой—„тасюръ“, т. е. переводъ на татарскій языкъ. Какъ „лашонъ“, такъ и „тасюръ“ читаются съ особымъ красивымъ восточнымъ напѣвомъ. Такимъ же образомъ дѣти читаютъ въ синагогахъ въ первые два дня и въ послѣдніе два дня Пасхи библейскую Пѣснь-Пѣсней, а въ два дня праздника Шавуосъ, или, какъ онъ называется у крымчаковъ, „Матанъ-тора“, дѣти читаютъ „Русъ“, т. е. книгу Руѳи.

Мальчикъ, принявшій участіе въ какомъ-либо выступленіи въ синагогѣ, становится предметомъ особеннаго вниманія. Близкіе, знакомые его семьи, а то и совершенно чужіе люди приносятъ мальчику подарки: кто игрушку, кто книгу, носовой платокъ, чулки, а больше всего приносятъ пестрые головные платки—„шалкавай“. Отецъ такого мальчика приглашаетъ всѣхъ прихожанъ синагоги къ себѣ, какъ говорятъ у крымчаковъ, „на шаломъ“—для полученія отъ него угощенія за успѣхъ сына. Лучшимъ угощеніемъ при этомъ являются вино, варенье и круто испеченныя яйца, которыя аканунѣ оставляются на всю ночь въ жарко натопленной печкѣ,

Поздравленія, шумъ, подарки сильно дѣйствуютъ на дѣтей, и они долго сохраняютъ въ памяти дни своего выступленія въ синагогѣ.

По еврейски крымчаки пишутъ не общепринятою нынѣ скорописью, а старымъ курсивнымъ шрифтомъ, сохранившимся въ печатной раввинской литературѣ подъ именемъ „Raschi-ketab“.

Крымчаки очень дорожатъ своею стариной. Какъ зеницу ока, они берегутъ древній манускриптъ Библии, написанный на толстомъ пергаментѣ, въ деревянномъ и кожаномъ переплетѣ. На послѣдней страницѣ манускрипта есть надпись, по которой видно, что нѣкто Сандъ сынъ Икаша продалъ эту книгу Элишѣ, сыну реби Якова, въ воскресенье 25-го Мархешвана 4607 года отъ сотворенія міра. Такъ какъ теперь по еврейскому численію 5677-ой годъ, то слѣдовательно книгѣ этой уже 1070 лѣтъ, такъ что по христіанскому лѣтосчисленію она написана ранѣе 847 года. Дѣйствительно, есть что беречь и чѣмъ дорожить. Такихъ манускриптовъ Библии у крымчаковъ есть еще много, но, къ великому сожалѣнію, всѣ они безъ обозначенія датъ, и неизвѣстно точно, къ какому времени они относятся. Раньше у крымчаковъ было очень много древнихъ рукописей. Эти рукописи имѣли для археологовъ и историковъ громадное значеніе, такъ какъ проливали свѣтъ на исторію евреевъ въ Крыму. Крымчаки ихъ берегли, какъ могли. Но извѣстный караимъ Авраамъ Фирковичъ насильно, при помощи русской полиціи, отнялъ эти сокровища у крымчаковъ въ сороковыхъ годахъ прошлаго столѣтія. Вотъ какъ самъ Фирковичъ рассказываетъ объ этомъ въ своей книгѣ „Abne Sikkaron“ (Вильна, 1872 *).

„Я пріѣхалъ въ Карасубазаръ и на утро пошелъ въ синагогу крымчаковъ. Послѣ утренней молитвы крымчаки меня привѣтствовали съ пріѣздомъ. Я показалъ имъ письмо начальства съ просьбой разрѣшить мнѣ осмотрѣть находящіяся у нихъ древнія рукописи. Крымчаки мнѣ разрѣшили. Мы осмотрѣли двѣ синагоги и въ большей изъ нихъ нашли два старыхъ пятикнижія, написанныхъ на пергаментѣ, а также рукописный молитвенникъ въ двухъ томахъ, написанный рукою Давида Лехно, начатый въ 1725 г. и оконченный въ 1728 году. Найденное я положилъ пока для храненія въ ковчегъ со свитками въ синагогѣ, а самъ вошелъ въ хедеръ крымчаковъ, который находился тутъ же во дворѣ синагоги.

„Хедеръ былъ переполненъ дѣтьми, и въ немъ было очень душно.

*) Авторъ даетъ далѣе сокращенный переводъ соотвѣтствующей цитаты изъ книги Фирковича (стр. 15—18).

Я замѣтилъ, что между сѣверною стѣною хедера и смежною стѣною синагоги остается пустое пространство. Я сказалъ меламену: „Душа моя скорбитъ при видѣ несчастныхъ вашихъ дѣтей. Какъ не пожалѣть ихъ общество, не присоединить пустое мѣсто къ хедеру? Вѣдь тогда дѣтямъ будетъ свободнѣе дышать“. Какую радость доставилъ мнѣ отвѣтъ меламена, когда онъ сказалъ, что пустота между синагогой и хедеромъ служить складочнымъ мѣстомъ для разныхъ рукописей и испорченныхъ молитвенниковъ! Я немедленно сталъ просить разрѣшенія у представителей общества—пересмотрѣть содержимое хранилища, въ надеждѣ найти тамъ что-либо, имѣющее историческую цѣнность. Представители общества отвѣтили, что такого разрѣшенія дать они никакъ не могутъ, что большой грѣхъ даже прикасаться къ содержимому хранилища. Я сталъ ихъ успокаивать и сказалъ, что грѣхъ падеть не на ихъ голову, что рыться въ хранилищѣ буду я по порученію Таврическаго губернатора. Тутъ я прочиталъ имъ письмо губернатора, что произвело на нихъ громадное впечатлѣніе. Ихъ охватили ужасъ и смятеніе. Объ изслѣдованіи древностей они и понятія не имѣли. Они, какъ видно, думали, что вдругъ среди бумагъ найдется что-либо такое, что докажетъ ихъ происхожденіе отъ караимовъ и что вслѣдствіе этого правительство можетъ потребовать, чтобы крымчаки перешли обратно въ караимство *). Изъ боязни этого они и не позволили мнѣ ознакомиться съ содержимымъ хранилища. Они стали пугать меня и говорить, что мѣсто это находится подъ проклятіемъ, что никто никогда не проникалъ туда, и что всякій, прикоснувшійся къ хранилищу, обязательно умретъ, какъ это уже одинъ разъ случилось.

„Когда я увидѣлъ, что мои увѣщанія не возымѣютъ дѣйствія, я сказалъ: „Если такъ, то я вынужденъ прибѣгнуть къ помощи полиціи. Если и полиція признаетъ силу за проклятіемъ, тогда я откажусь отъ своего намѣренія изслѣдовать содержимое хранилища“. Они согласились. Я пошелъ въ полицію, показалъ тамъ бумагу губернатора и разъяснилъ цѣль своего прихода. При видѣ бумаги графа Воронцова приставъ немедленно взялъ двухъ татаръ-городовыхъ, и мы пошли въ крымчакскую синагогу. До нашего прихода тамъ уже собрались крымчаки и польскіе евреи, какъ на войну. Приставъ прочиталъ имъ письмо графа Воронцова и сказалъ: „какъ вы смѣете не повиноваться приказу губернатора“?

*) Фирковичъ старался доказать и внушить правительству, что крымчаки—потомки отпавшихъ отъ караимства и „свораченныхъ“ раббани-тами.—Ред.

Они отвѣтили: „Мы по преданію знаемъ, что если прикоснуться къ хранилищу, то городъ постигнутъ бѣдствія и болѣзни“. Тогда приставъ сказалъ имъ: „это коснется насъ, а не васъ“. Приставъ приказалъ городовымъ принести кирку и лопату. Когда городовые шли черезъ толпу крымчаковъ, тѣ шептали имъ на ухо: „остерегайтесь, не касайтесь стѣны хранилища, а не то—сейчасъ же умрете“. Татары-городовые, будучи суевѣрными, повѣрили имъ. Они принесли инструменты и со слезами на глазахъ стали просить пристава уволить ихъ отъ этой работы, такъ какъ они боятся умереть. Видя упорство крымчаковъ, я сказалъ; „я съ вами иначе поступлю“. Я самъ взялъ кирку, сталъ копать стѣну хедера и уже прокопалъ отверстіе величиною въ окно. Толщина стѣны была всего въ 6 вершковъ. Со мною никакого несчастья не случилось. Только послѣ этого городовые, по приказу пристава, взяли каждый свое орудіе разрушенія въ руки и снесли половину всей стѣны. И что же я увидѣлъ? Хранилище переполнено книгами и рукописями, которыя придется нагрузить на нѣсколько воевъ! Приставъ, довольный результатами своего воздѣйствія, ушелъ, а со мною оставилъ тѣхъ же двухъ городскихъ.

„Вѣсть о происшедшемъ быстро разошлась по городу. На помощь мнѣ скоро пришли жившіе въ Карасубазарѣ караимы. Я былъ внутри хранилища, просматривалъ, отбиралъ, откладывалъ. Работать тамъ нельзя было изъ-за пыли, которая не давала мнѣ дышать, лѣзла въ ротъ и въ носъ. Я сталъ выносить содержимое хранилища наружу и просилъ караимовъ складывать все въ хедеръ при помощи городскихъ. Я имъ подавалъ, они уносили, складывали, а стоявшіе тутъ крымчаки стонали, плакали, выдергивали волосы изъ бороды и говорили: „если кто не видѣлъ гибели храма Іерусалимскаго, пусть придетъ и увидитъ нашу гибель“.

„Слышалъ я, что на слѣдующій день вся крымчакская община соблюдала постъ и скорбно молилась Богу, чтобы онъ не покаралъ ее за открытіе хранилища. Я же съ полудня до вечера, при помощи моихъ сородичей, опорожнилъ все хранилище, взялъ оттуда все цѣнное на первый взглядъ. Я искалъ и нашелъ. Не слѣдуетъ вѣрить тѣмъ, которые говорятъ: „искалъ и не нашелъ“. Зналъ я, что у крымчаковъ есть Библия съ датой 4607 года. Ее я найти не могъ, такъ какъ крымчаки поспѣшили скрыть ее отъ меня. Объ этой Библии я спрашивалъ у крымчаковъ и черезъ пристава, но они продолжали твердить, что не знаютъ, гдѣ она. Вынутое изъ хранилища я запаковалъ въ нѣсколько мѣшковъ, запечаталъ мѣшки и оставилъ ихъ на храненіе въ хедеръ. Я обратился съ рапортомъ

къ губернатору обо всемъ этомъ, и онъ распорядился вывезти всѣ запечатанные мѣшки въ Симферополь“.

Вотъ какъ описываетъ Фирковичъ свой подвигъ похищенія у крымчаковъ ихъ священныхъ древностей. Хорошо, что крымчаки при всей своей некультурности и боязни полиціи успѣли отстоять хоть одну свою святыню—упомянутую выше древнюю Библію. Не даромъ еще и теперь крымчаки не могутъ равнодушно слышать имя Фирковича. Фирковичъ старался доказать, что всѣ древнія рукописи, отобранныя у крымчаковъ, принадлежатъ караимамъ и на этомъ основаніи строилъ свою теорію о древнѣйшемъ поселеніи караимовъ въ Крыму. Эта теорія весьма пригодилась караимамъ, ибо имѣла большое вліяніе при рѣшеніи вопроса объ ихъ гражданскихъ правахъ въ Россіи. Караимы въ Россіи, какъ извѣстно, являются полноправными гражданами, между тѣмъ какъ крымчаки наравнѣ со всѣми евреями лишены многихъ гражданскихъ правъ.

И. Кая.

Карасубазаръ.

„Пустыня“ въ исторіи и идеологіи древняго Израиля.

III *).

1. Первая половина IX-го вѣка была наиболѣе счастливымъ періодомъ израильской исторіи со временъ раздѣленія царствъ. Омри (883—877) и сынъ его Ахабъ (876—854) удачными войнами и разумной политикой сумѣли не только защитить страну отъ внѣшнихъ враговъ, но и расширить ея границы, а союзъ съ Іудой, низведеннымъ на роль израильскаго вассала, создавалъ иллюзію великодержавности Израиля, напоминавшую славную эпоху Давида. Вновь, какъ во времена Соломона, израильтяне „сидѣли каждый подъ виноградникомъ своимъ и смоковницею своею“, наслаждаясь благами земли и широко развившейся торговли съ Финикіей и Дамаскомъ**). Правда, этими политическими успѣхами Израиль былъ въ значительной мѣрѣ обязанъ своему будущему великому врагу—Ассиріи, которая постоянной угрозой тяготѣла надъ арамейскимъ царствомъ и сковывала его завоевательныя стремленія; но сами израильтяне воспринимали, конечно, свое упрочившееся политическое положеніе какъ проявленіе своей мощи, т. е. торжества Іагве надъ богами окружающихъ народовъ.

Въ духовномъ отношеніи періодъ этотъ однако былъ далеко не столь благополучнымъ: напротивъ того, подъ покровомъ матеріальнаго расцвѣта—въ извѣстномъ смыслѣ даже въ связи съ нимъ—назрѣвалъ серьезный идейный конфликтъ, первыя вспышки котораго въ царствованіе Ахаба, видимо, глубоко потрясли народное воображеніе и отбросили свою мрачную тѣнь на все это—въ сущности счастливое и славное—царствованіе.

*) См. Евр. Стар. 1916 г., вып. II—III, стр. 210—226.

**) Объ израильскихъ „факторіяхъ“ въ Дамаскѣ и о сирійскихъ въ Самаріи см. I Цар. 20, 34. Ср. объ этомъ: Буль, Соціальныя отношенія израильтянъ, стр. 61—62.

Корни этого конфликта, какъ уже указывалось выше, лежали въ томъ непримиримомъ противорѣчїи, которое отдѣляло идеологию Израиля, усвоенную имъ въ Ханаанѣ при переходѣ къ земледѣлю, отъ того стараго духовнаго уклада, который онъ принесть съ собою изъ Сирійско-Аравійскихъ степей и который, хотя и вытѣсненный изъ жизни, хранился, повидимому, „въ тайникахъ народнаго сознанія и въ замкнутыхъ кругахъ ревнителей Іагве“. Если эти традиции, даже находясь въ „скрытомъ состояніи“, были настолько живучи, что нахлынувшее и все усиливавшееся вліяніе ханаанейской культуры не въ силахъ было съ ними окончательно совладать, то имманентный ходъ историческаго развитія неминуемо долженъ былъ привести къ рѣзкому столкновенію между старымъ и новымъ идейными мірами, такъ какъ разладъ между ними все болѣе усиливался.

Мы имѣемъ передъ собою, безъ сомнѣнія, историческій процессъ, отмѣченный печатью глубокаго своеобразія.

Всякому социально-бытовому укладу соответствуетъ свое, болѣе или менѣе опредѣленное, міровоззрѣніе, а такъ какъ духовная жизнь въ древнѣйшее время исчерпывалась религіей или, точнѣе, существовала лишь въ религіозныхъ формахъ, то всякой стадіи социально-бытовой эволюціи соответствовалъ свой типъ религіознаго сознанія и культа. Религія номадовъ при ихъ переходѣ къ осѣдлости необходимо должна была уступить мѣсто новой фазѣ религіи, въ которой діонисовскій элементъ по самой природѣ вещей игралъ преобладающую роль. Всѣ народы, пережившіе этотъ переходъ отъ кочевой жизни къ осѣдой, должны были протѣкать соответствующую эволюцію и въ своей идеологіи, и у всѣхъ народовъ она протекала, повидимому, совершенно безболѣзненно. Израиль въ этомъ отношеніи представляетъ собою яркое исключеніе: усвоеніе имъ ханаанейской культуры сопровождалось глубокимъ потрясеніемъ всего народнаго организма, вызвавшимъ къ жизни самое великое явленіе духовной исторіи человѣчества—профетизмъ.

На вопросъ о причинахъ этого историческаго феномена можно, конечно, отвѣтить указаніемъ на рядъ обусловившихъ его моментовъ и, въ первую очередь, на тѣ политическія условія, которыя опредѣлили процессъ усвоенія новой культуры: на постепенность заселенія Ханаана, на этническую близость между ханаанеянами и израильтянами, благодаря которой новая культура не вытѣснила стараго языка и оставила въ неприкосновенности примитивныя литературныя традиции, на различіе политическихъ судебъ израильскаго сѣвера и юга, въ результатъ чего Іудея играла роль храни-

тельницы заветовъ старины, и т. д. „Но за вычетомъ всѣхъ этихъ общихъ факторовъ остается еще одинъ опредѣляющій и даже рѣшающій моментъ, не поддающійся никакому дальнѣйшему анализу, а именно та форма, въ которой данный народъ реагируетъ на указанные политическія или инныя условія, то, какъ онъ выявляетъ свою индивидуальность, осуществляя или отвергая тѣ или инныя изъ открывающихся „передъ нимъ возможностей,—словомъ то, что мы должны опредѣлить, какъ *характеръ или укладъ данного народа*, который историческое изслѣдованіе должно принять какъ данное и который именно опредѣляетъ собою все своеобразіе и внутреннюю сущность всякаго историческаго процесса“ (Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, I, 1, стр. 83).

Здѣсь насъ однако въ первую очередь занимаетъ не вопросъ о причинахъ назрѣвавшего въ Израилѣ идейнаго конфликта, а самое содержаніе его, которое можно вкратцѣ охарактеризовать слѣдующимъ образомъ:

Іагве, съ которымъ израильскіе кочевники заключили нѣкогда союзъ у Синая, мыслился ими, съ одной стороны, какъ Богъ могучихъ и грозныхъ стихій *), „являвшійся Израилю то въ видѣ огня, то въ видѣ облака, не допускавшій никакихъ изображеній и незримо витавшій надъ трономъ своимъ—кивотомъ, который чтился Израилемъ, какъ величайшая племенная святыня“. Съ другой стороны, это былъ Богъ, имя котораго было неразрывно связано съ великимъ прологомъ израильской исторіи, съ освобожденіемъ отъ египетской зависимости. „Освобожденіе это не только совпадаетъ съ утвержденіемъ среди израильскихъ племенъ Іагвизма; оно совершается всецѣло подъ знакомъ новой религіи, и герой его—Моисей является къ народу отъ имени Синайскаго Бога Іагве, открывшагося ему въ пустынѣ и зовущаго народъ къ себѣ“. Это совпаденіе исхода и заключенія Синайскаго союза является особенно знаменательнымъ, ибо оно запечатлѣло въ народной памяти тѣсную связь между Іагве и историческими судьбами Израиля: здѣсь *implicite* заключалось будущее представленіе о Іагве, какъ о Богѣ, въ великихъ событіяхъ міровой исторіи являющаго свою справедливую волю. Соотвѣтственно этому представленію о Богѣ, и вся религіозная жизнь израильскихъ кочевниковъ носила „суровый, величе-

*) Если имя „Іагве“ имѣетъ какой-либо опредѣленный смыслъ, вытекающій изъ этимологіи этого слова (въ чемъ нѣкоторые изслѣдователи, въ томъ числѣ Винклеръ, сомнѣваются по теоретическимъ, апріорнымъ соображеніямъ, не лишеннымъ извѣстной убѣдительности), то оно означало, вѣроятно, „разящій“, „низвергающій“ (ср. Gesenius - Buhl: *Jahve*).

ственный характеръ, отпечатокъ безмолвной, величавой природы Аравійскихъ степей, а такъ какъ религія на этой ступени развитія является центромъ всей духовной жизни, то и весь бытъ и культура израильскихъ племенъ въ эту эпоху были отмѣчены тѣми же чертами сдержанности, сосредоточенности и медлительной величавости, которые понынѣ столь типичны для бедуиновъ Каменистой Аравіи“ *).

Какъ далека весь этотъ міръ отъ того царства діонисовскихъ началъ, какое представляли собою религіозный культъ и повседневная жизнь Израиля, послѣ того какъ онъ вмѣстѣ съ земледѣліемъ воспринялъ новыя бытовые и идеологическія формы у побѣжденных ханаанейцевъ!

Выше (стр. 220—221) мы уже говорили, что правильный культъ Ваала, который былъ вѣками испытанъ ханаанейцами и оказывался всегда „цѣлесообразнымъ“, долженъ былъ быть перенятъ израильтянами, какъ составная часть земледѣльческаго быта: если отъ Ваала, какъ отъ „хозяина“ („баалъ“—хозяинъ, господинъ, мужъ) земли, зависѣлъ урожай, то все то, что дѣлалось для снисканія его расположенія, въ такой же мѣрѣ входило въ кругъ заботъ земледѣльца, какъ удобреніе земли или оставленіе ея подъ паромъ. Но въ отличіе отъ этихъ чисто-техническихъ приемовъ, дружба (или союзъ) съ Вааломъ была тѣмъ элементомъ земледѣльской культуры, который вторгался во всѣ сферы социальной и духовной жизни, формируя ихъ по своему и подчиняя ихъ заключенной въ немъ идеологіи. Сущность же идеологіи этой составляло обожествленіе живыхъ силъ природы, воплощающихся въ шелестѣ листьевъ священныхъ дубовъ, въ журчаніи священныхъ ключей, въ священныя изображенія быка, высшаго символа силы и плодородія. Плодородіе, какъ источникъ жизни и увѣнчаніе ея, плодородіе земли и челоуѣка—вотъ основа ваализма, какъ религіознаго міровоззрѣнія. Исходя изъ нея, легко возстановить истинный смыслъ

*) Въ кавычки здѣсь и выше заключены цитаты изъ моей работы „Основные проблемы библейской науки“, стр. 59—61. Не желая загромождать эту краткую характеристику религіи израильскихъ кочевниковъ деталями, я не касаюсь здѣсь вопроса объ ея отношеніи къ монотеизму, какъ не имѣющаго прямого отношенія къ нашей темѣ; считаю нужнымъ лишь указать, что до-ханаанскій Іагвизмъ заключалъ въ себѣ, конечно, еще множество чертъ древне-семитическаго анимизма (или по другой терминологіи: аниматизма, полидемонизма), и потому о немъ, какъ о высшей формѣ религіи по сравненію съ ханаанскимъ ваализмомъ, можно говорить только абстрагируя отъ всѣхъ этихъ пережитковъ и исходя лишь изъ тѣхъ чертъ Іагвизма, которыя послужили исходной точкой для послѣдующаго развитія израильской религіи въ духъ пророчества.

и содержаніе всѣхъ тѣхъ формъ культа, о которыхъ библейское повѣствованіе сообщаетъ намъ, что онѣ были переняты у ханаанейцевъ: массебы, ашеры, кедеши—все должно было служить къ вѣщающему прославленію силъ природы и размноженія, какъ наивысшей изъ нихъ.

Неизмѣримо далеки всѣ эти религіозныя представленія и связанный съ ними вакхическій бытъ отъ того уклада, съ которымъ израильтяне вступили въ Ханаанъ и который, по преданію, получилъ свое освященіе отъ самого Іагве у подножія Синая.

И если были въ Израилѣ какіе-либо слои населенія или круги, которые представляли собою благопріятную почву для сохраненія этихъ древнихъ традицій *), то разладъ, намѣчавшійся между ними и господствовавшими во всемъ Израилѣ формами жизни, еще должны были въ значительной степени усугублять слѣдующіе два момента: 1) все увеличивавшаяся общественная дифференціація, какъ результатъ сосредоточенія правъ гражданина въ рукахъ землевладѣльцевъ, развитія торговли и перехода отъ натурального хозяйства къ денежному, что привело къ острому социальному неравенству, рѣзко контрастировавшему съ примитивной простотой „патріархальныхъ“ отношеній; 2) сохраненіе наряду съ Іагве, на котораго были перенесены черты все-палестинскаго Ваала, еще множества мѣстныхъ „вааловъ“ (ср. выше, стр. 221), культъ которыхъ долженъ былъ особенно глубоко возмущать религіозное сознаніе тѣхъ, кто чтилъ какъ цѣнныя завѣты предковъ старинные рассказы о ревнивомъ и гнѣвномъ Іагве, не терпящемъ никакого обожествленія наряду съ собою и положившаго это категорическое требованіе въ основу союза своего съ Израилемъ.

Первая половина IX-го вѣка, эпоха Омри и Ахаба, обострила конфликтъ въ обоихъ проявленіяхъ его, какъ социальномъ, такъ и религіозномъ: развитіе торговли **) съ обоими сосѣдними государствами сѣвера вызвало большой приливъ богатствъ въ страну и,

*) О Іудеѣ, какъ хранительницѣ завѣтовъ старины, чему способствовала и природа ея, препятствующая полному отказу отъ кочевой жизни, мы уже упоминали выше. Вопросъ о племенахъ Негеба и о рехабитахъ мы, какъ указывалось (стр. 219), считаемъ цѣлесообразнымъ выдѣлить въ особую тему.

**) „Покровительство торговлѣ является самой характерной чертой царствованія Ахаба; болѣе того, оно можетъ служить ключемъ къ пониманію всей его политики, которая въ этомъ пунктѣ весьма напоминаетъ политику Соломона“ (Weinheimer, Geschichte des Volkes Israel, стр. 88; ср. тамъ-же, стр. 90—94: социальныя и религіозныя послѣдствія торговой политики Ахаба).

конечно, усилило ихъ неравномѣрное распредѣленіе, а рука объ руку съ торговыми сношеніями шелъ и обмѣнъ духовныхъ цѣнностей, выразившійся между прочимъ въ проникновеніи въ страну Израильскую культа финикійскаго Ваала-Мелькарта и Астарты. Самъ царь, продолжая чтить Іагве, какъ высшаго національнаго Бога Израиля (на что указываютъ и „теофорныя“ имена его дѣтей: Іо-рамъ, Ахаз-ія, Атал-ія), оказывалъ покровительство своей женѣ, Тирской принцессѣ Изебель, въ дѣлѣ сооруженія государственнаго храма финикійскому Ваалу въ своей столицѣ. Этимъ актомъ была въ глазахъ приверженцевъ стараго Іагвизма окончательно порвана связь израильской религіозной жизни съ ея истоками и вскрыта идолопоклонническая основа того натуралистическаго культа, который воцарился въ Ханаанѣ.

Храмъ иноземному богу на священной землѣ, алтарь Ваала рядомъ съ алтаремъ Іагве—это былъ апогей назрѣвавшаго въ теченіе двухъ вѣковъ разлада. Ревнители Іагве—рехабиты, назирей, пророческіе ордена (бне-ганебимъ)—приняли это какъ вызовъ и, не ограничиваясь болѣе ролью хранителей Іагвизма, словно какого-то эзотерическаго ученія, они вступили въ открытую борьбу съ официальной религіей и съ соціально-заинтересованными въ ней классами, придворной знатью и жреческимъ сословіемъ. Эта религіозная и общественная борьба заполняетъ собою всю исторію Израиля до утраты имъ государственной независимости; она является той идейной атмосферой, въ которой сложился и выросъ профетизмъ.

2. Первые ревнители Іагве выступали исключительно какъ борцы противъ крайностей ваализма и соціальнаго неравенства, въ частности противъ культа иноземныхъ боговъ и противъ возмущавшихъ народную совѣсть проявленій насилія и произвола (напр. казнь Набота, 1 Цар., гл. 21); ихъ *положительныя* требованія были еще имъ самимъ не вполне ясны, ибо завѣты, во имя которыхъ они подняли борьбу, не были нигдѣ опредѣленно сформулированы, а существовали въ ихъ собственной средѣ главнымъ образомъ какъ извѣстный моральный и идейный укладъ и лишь отчасти какъ не успѣвшая еще вполне выкристаллизоваться литературная традиція. Это отсутствіе твердыхъ положительныхъ требованій и самый характеръ борьбы ревнителей, посланцевъ Іагве, предугазывали имъ опредѣленную форму выступленія, а именно: оподчаясь противъ настоящаго, они должны были въ противовѣсъ ему возвеличивать прошлое и рѣзко противопоставлять ихъ другъ другу, какъ свѣтъ и тьму; являясь къ народу отъ имени Іагве, они по

самой природѣ вещей должны были восходить до историческихъ корней Іагвизма, чтобы придать своимъ выступленіямъ наибольшую подлинность и авторитетность. То, чего требовала обстановка, въ которой приходилось дѣйствовать этимъ первымъ вѣстникамъ грядущаго пророческаго движенія, то же диктовалось и ихъ собственными воззрѣніями: Іагвизмъ, который они хотѣли утвердить на развалинахъ иноземныхъ культовъ, жилъ въ ихъ представленіи какъ завѣтъ ушедшихъ поколѣній, и призывая къ нему, они какъ бы звали своихъ современниковъ назадъ, къ давно минувшимъ вѣкамъ; далѣе, все соціальное зло, противъ котораго они выступали, было въ ихъ глазахъ, прямымъ порожденіемъ Ханаана, и наряду съ нимъ простыя, патріархальныя отношенія былой кочевой жизни должны были казаться идеальными. Все вело такимъ образомъ къ тому, что революціонный призывъ ревнителей Іагве долженъ былъ прозвучать какъ голосъ изъ того далекаго прошлаго, которое было уже совершенно вытѣснено изъ народнаго сознанія нахлынувшими на него впечатлѣніями ханаанской культуры и которое теперь въ устахъ этихъ странныхъ, словно одержимыхъ людей (2 Цар. 9, 11; Гошеа 9, 7), воскресало какъ прекрасная пора первой юности Израиля и его безмятежнаго счастья; и такъ какъ отрицательныя стороны кочевой жизни уже изгладились изъ народной памяти, то она представала передъ духовнымъ взоромъ только въ высшихъ ея достиженіяхъ, въ ореолѣ богоизбранности и вѣчнаго, нерасторжимаго союза. Забыты были пески и засухи пустыни, нескончаемые споры о колодцахъ и кровавыя распри племенъ, забыты были также темныя суевѣрія кочевниковъ и остатки самыхъ низшихъ религіозныхъ воззрѣній *)—и на фонѣ холмовъ Самаріи, гдѣ „подъ каждымъ вѣтвистымъ деревомъ“ совершался чуждый исконному Іагвизму культъ слѣпыхъ силъ природы, пустыня представлялась не этою стелющейся по землѣ густою порослью анимистическихъ вѣрованій, а вырисовывалась лишь теряющейся въ облакахъ вершиной Синая, одинокой, безмолвной, недоступной, но подавляющей величественностью формъ и суровой красотой.

Глубоко символиченъ поэтому библейскій рассказъ о великомъ

*) Это забвеніе отрицательныхъ моментовъ кочевой жизни и религій характерно не только для народа, но и для пророковъ: безъ него была бы невозможна идеализація пустыни. Поскольку пережитки древне-семитскаго анимизма, принесенные изъ пустыни, еще продолжали жить въ Израилѣ, они большей частью утратили свой религіозный характеръ и стали чисто-бытовымъ явленіемъ (какъ, напр., современныя суевѣрія, восходящія по большей части къ язычеству). Съ этой стороны такимъ образомъ Іагвизму ничто не угрожало.

предтечѣ великихъ пророковъ, бѣжавшемъ искать Іагве въ пустыню.

Въ теченіе двухъ съ половиной вѣковъ пустыня была забыта. Съ тѣхъ поръ какъ во времена Деборы Іагве пришелъ изъ степей Эдома (Суд. 5,4) въ Ханаанъ, Онъ уже не покидалъ заповѣдной земли, причемъ первоначально Онъ еще иногда являлся или открывался избранникамъ своимъ (Суд. 6,11; 13,21; 1 Сам. 3,4), а потомъ, прекративъ прямое общеніе съ людьми, продолжалъ жить среди народа въ своихъ олицетвореніяхъ, или же незримо возсѣдать на своемъ кивотѣ надъ крыльями херувимовъ. Искать Его во всякомъ случаѣ не приходилось,—Онъ былъ *всюду*, гдѣ призывалось имя Его (Исх. 20,24), и присутствіе Его почти физически ощущалось участниками радостныхъ пиршествъ, совершавшихся „предъ лицомъ Его“ (Второз. 14,26).

Но Илія словно почувствовалъ, что Іагве не можетъ быть тамъ, гдѣ творится столько беззаконія, гдѣ рядомъ съ жертвенникомъ, воздвигнутымъ въ честь Его, идетъ нечестивый разгулъ во имя Мелькарта. И если нѣтъ Его среди избраннаго народа, то гдѣ же искать Его, какъ не въ исконной обители Его, на священной вершинѣ Синая—Хоребѣ?

„И пошелъ Илія въ пустыню и углубился въ нее на одинъ дневной переходъ и пришелъ и сѣлъ подъ дрокомъ. И вотъ посланецъ Божій коснулся его и сказалъ ему: вѣшь, ибо еще далекій путь предстоитъ тебѣ. И всталъ онъ, подкрѣпился пищей и питьемъ, и хватило ему силъ отъ этой пищи на то, чтобы идти сорокъ дней и сорокъ ночей до божественной горы Хореба. И пришелъ онъ туда въ пещеру и легъ ночевать, и тамъ открылось ему слово Іагве“ (1 Цар. 19, 4—9).

То былъ старый Іагве, явившійся ему тамъ въ тихомъ дуновеніи вѣтра, Богъ историческихъ судебъ народовъ (ст. 15—16), ревнивый и гнѣвный (ст. 18). Исполненный Его волей вернулся, согласно этой легендѣ, Илія къ своему народу, и принесенный имъ изъ пустыни, съ истоковъ истиннаго Іагвизма, духъ „Іагве Воинствъ“ (ст. 14*), черезъ вѣка воссоздавшій связь съ далекимъ, полу-забытымъ прошлымъ, уже болѣе не покидалъ Израиль.

*) То подчеркиваніе, съ которымъ ревнители Іагве употребляютъ этотъ терминъ (1 Цар. 18, 15; 19, 10. 14; 2 Цар. 3, 14), указываетъ, очевидно, на то, что это имя было долгое время въ забвеніи и служило для реставраторовъ Іагвизма лозунгомъ, боевымъ кличемъ. И дѣйствительно, какъ бы ни толковать слово „Цебаотъ“, содержаніе его плохо вяжется съ тѣмъ натуралистическимъ характеромъ, который приобрѣлъ Іагвизмъ въ Ханаанѣ.

и вскорѣ съ новой силой проявился въ такъ называемыхъ „великихъ“ пророкахъ *).

Тѣ сто лѣтъ, которыя отдѣляютъ эпоху Иліи отъ выступленія перваго изъ этихъ пророковъ, Амоса **), представляютъ собою, несомнѣнно, эпоху усиленной духовной работы въ пророческихъ кругахъ, ибо за это время неопредѣленные требованія первыхъ ревнителей Іагве успѣли смѣниться ясной и рѣзко очерченной программой, и протестъ противъ Ваала поднялся до высоты *принципiальнаго отрицанія ваализма вообще*. Для Амоса ясно, что основное зло заключается не въ чужеземномъ Мелькартѣ, культъ котораго, продиктованный политическими соображеніями, не распространился за предѣлы столицы и вскорѣ былъ совершенно упраздненъ (2 Пар. 3,2), а въ томъ служеніи Ваалу, которое проникло въ Іагвизмъ и совершенно извратило его внутреннюю сущность. Сообразно съ этимъ, вся борьба Амоса направлена не противъ иноземныхъ боговъ, о которыхъ Амосъ даже нигдѣ не упоминаетъ ***), а противъ того истинно-языческаго взгляда, что Іагве угодны только жертвы, а до души человѣческой Ему дѣла нѣтъ.

И среди „отвратительнаго гула праздничныхъ пировъ“, среди обилія жертвъ и приношеній (Ам. 5, 21—23), отъ которыхъ содрогаются и Іагве и Его пророкъ, Амосъ вспоминаетъ, какъ золотую пору, эпоху странствованія въ пустынѣ, когда между Іагве и Его народомъ не зіялъ пропасть этотъ ненавистный Ему культъ, и какъ-бы случайно роняетъ слѣдующія знаменательныя слова:

*) Этимъ терминомъ принято обозначать тѣхъ пророковъ, которые создали міровоззрѣніе профетизма своими писаніями или рѣчами, дошедшими до насъ въ писанномъ видѣ (отсюда ихъ опредѣленіе также, какъ „писанныхъ“ пророковъ). Это обозначеніе („великіе“) имѣетъ въ виду отграничить представителей высшей формы пророчества отъ подготовительныхъ стадій и не имѣетъ ничего общаго съ чисто-литературнымъ дѣленіемъ на 3 большихъ и 12 малыхъ пророковъ, точнѣе, пророческихъ книгъ.

**) Интересно отмѣтить, что Текоа, родина Амоса (Ам. 1,1), гдѣ онъ занимался скотоводствомъ (7,14), фигурируетъ въ Библии также какъ названіе пустыни („пустыня Текоа“, 2 Хрон. 20, 20). Это можетъ служить указаніемъ на тѣ круги, среди которыхъ особенно свято хранились заветы Іагвизма. Текоа (нынѣшнее Такуа) расположена въ 7 в. къ югу отъ Іерусалима, у границъ Іудейской пустыни (Сапиръ, Гаарець).

***)) Единственное упоминаніе Саккута и Кевана (5,26), подъ которыми слѣдуетъ, вѣроятно, понимать Ниниба-Сатурна (Schrader, Keilinschr. und Alt. Test, 442 сл.), является уже потому очевидной глоссой, что проникновеніе ассирійскаго культа уже въ эпоху Амоса едва-ли можно допустить (ср. комментарий Велльгаузена и Новака).

„Развѣ приносили вы мнѣ жертвы и дары въ пустынь, въ теченіе сорока лѣтъ, домъ Израиля?“ (Ам. 5,25 *).

Здѣсь настоящему опредѣленно противопоставляется прошлое какъ идеаль, причемъ это прошлое неразрывно, органически связано съ пустыней.

Эту антитезу Ханаана и пустыни, Ваала и Іагве развилъ до ея крайнихъ логическихъ предѣловъ и поставилъ заключающуюся въ ней проблему культуры во всей ея широтѣ преемникъ Амоса, Гошеа.

3. Гошеа, подобно Амосу, также видитъ основное зло религіозной жизни Израиля въ томъ, что Іагвизмъ совершенно заглушенъ тѣмъ культомъ и тѣми воззрѣніями, которыя израильтяне усвоили въ Ханаанѣ вмѣстѣ съ земледѣліемъ **). Отсюда многие ревнители Іагве, и въ первую очередь рехабиты, дѣлали тотъ выводъ, что земледѣліе—неудобное Іагве занятіе и что поэтому у всѣхъ, желающихъ соблюсти вѣрность Іагвизму, есть одинъ путь—упорнаго отказа отъ осѣдлой жизни и отъ связанной съ нею діонисовской культуры. Гошеа, вполне признавая, что пустыня была колыбелью Іагвизма, не могъ, однако, согласиться съ тѣмъ ограниченіемъ Іагве, которое заключало въ себѣ воззрѣніе рехабитовъ. Не можетъ Іагве требовать отказа отъ того, что Онъ самъ даровалъ израильтянамъ и что Онъ заповѣдалъ еще предкамъ ихъ, какъ высшее выраженіе своего благоволенія; и такъ же несовмѣстимо съ истиннымъ содержаніемъ идеи Бога представленіе о Немъ, какъ о Богѣ пустыни, какъ и, напр., наивное предположеніе арамеянъ, что Іагве—Богъ горъ (1 Цар. 2,23).

По убѣжденію Гошеи, эти ревнители Іагве въ сущности повторяютъ ту же ошибку, что и сторонники ваализма, такъ какъ и тѣ и другіе исходятъ изъ той же предпосылки о нерасторжимой внутренней связи между земледѣліемъ и Вааломъ. Этому роковому

*) О значеніи этого стиха, какъ цѣннаго историческаго свидѣтельства о томъ, что эпохѣ Амоса не было извѣстно ни культовое законодательство среднихъ книгъ Пятикнижія, ни связанныя съ нимъ части повѣствованія о религіозной жизни израильтянъ въ пустынь (скинія, іерократія и т. д.), распространяться не приходится.

**) Наиболѣе типичны въ этомъ отношеніи слѣдующія цитаты: „Вѣтвистый виноградникъ—Израиль, приносившій богатые плоды. Чѣмъ больше было плодовъ, тѣмъ многочисленнѣе становились жертвенники; чѣмъ лучше жилося странѣ, тѣмъ лучшія массебы они воздвигали“ (10,1); „На тучномъ пастбищѣ они насытились; насытились, и возгордилось ихъ сердце: поэтому они позабыли Меня“ (13,6). И какъ выводъ изъ этого: „Эфраимъ (т. е. Сѣверное царство, въ которомъ земледѣліе и ваалическія формы культа особенно процвѣтали) былъ вѣкогда княземъ во Израилѣ, но черезъ Ваала онъ впалъ въ грѣхъ и погибъ“ (13,1).

заблужденію Гошеа противопоставляет идею о томъ, что блага земли и земледѣльческой культуры также являются даромъ Іагве и что, принося благодарственные жертвы за нихъ вааламъ, израильтяне совершали актъ черной неблагодарности и измѣны. Какой же выводъ дѣлаетъ пророкъ изъ этого новаго взгляда? Значить ли это, что Іагве хочетъ, чтобы та „плата“, которою до сихъ поръ покупалось расположеніе вааловъ, отнынѣ давалась Ему? Но достаточно поставить этотъ вопросъ, чтобы его тотчасъ же отвергнуть: вѣдь именно тотъ взглядъ, что Богу за Его дары надо платить дарами, и составляетъ самую сущность ваализма. Пусть даже Вааль, которому служатъ въ святилищахъ израильскихъ, носитъ имя Іагве *),—но если израильтяне чтутъ въ немъ исключительно „хозяина“ земли, то онъ, какъ бы его ни называли, остается Вааломъ; рѣчь идетъ не объ имени, а о томъ, въ чемъ израильтяне полагаютъ сущность своихъ взаимоотношеній съ Богомъ: въ приносимыхъ ли Ему дарахъ, или въ вѣрности Ему?

Несравненной аллегоріей иллюстрируетъ Гошеа этотъ взглядъ, который онъ съ истинно-пророческимъ ригоризмомъ доводитъ до логическаго конца. Въ виду основнаго значенія этой аллегоріи для нашей темы, мы должны остановиться на ней подробнѣе.

Гошеа рассказываетъ, что ему измѣнила его собственная жена **), оказавшаяся блудницей. Онъ хочетъ отвергнуть ее, но не можетъ на это рѣшиться, такъ какъ, несмотря на все, продолжаетъ любить ее, да и жалъ ему отнять мать у дѣтей, которыхъ она родила ему и которымъ Онъ далъ символическія имена: „Изреэль“, „Нелюбимая“ и „Не-народъ-Мой“. И, обращаясь къ этимъ дѣтямъ, которымъ угрожаетъ сиротство, онъ говоритъ:

„Вините мать вашу, ее привлекайте къ отвѣту, ибо она не жена мнѣ и я ей не мужъ. Пусть она удалитъ всѣ слѣды блуда съ лица своего и развратъ съ грудей своихъ. А не то...“

Но тутъ пророкъ уже бросаетъ аллегорическую форму рѣчи; то, о чемъ онъ говоритъ, слишкомъ волнуетъ, обуреваютъ его, чтобы

*) См. предыд. кн. „Евр. Ст.“, стр. 220. Ср. отрывокъ: Гошеа 9, 1—5, гдѣ пророкъ, возставая противъ культа и опредѣленно характеризуя его, какъ ваалической („этнанъ“—ст. 1—означаетъ здѣсь плату, которою расплачиваются за продажную любовь, ср. гл. 2, ст. 14; этотъ терминъ явно указываетъ на то, что пророкъ смотритъ на этотъ культъ, какъ на культъ Ваала), тутъ же (ст. 4) говоритъ о немъ, какъ о справляемомъ въ честь Іагве. Очевидно, по мнѣнію пророка, одно совершенно не исключалось другимъ.

**) Многократно занимавшій и занимающій понынѣ умы библейскихъ критиковъ и комментаторовъ вопросъ о томъ, лежитъ ли въ основѣ этой аллегоріи дѣйствительное событіе изъ жизни пророка, мы оставляемъ здѣсь внѣ разсмотрѣнія.

онъ могъ все время подбирать соответственные метафоры и выдерживать стиль. И не долго думая, онъ раскрываетъ содержаніе своей аллегоріи, но не тѣмъ, что истолковываетъ ее, а тѣмъ, что, продолжая рѣчь свою безъ всякаго перерыва, сразу, какъ бы незамѣтно для себя, подставляетъ, вмѣсто аллегорическихъ фигуръ и отношеній, дѣйствительныя: пророкъ и жена его—это Іагве и Израиль, или, вѣрнѣе, *земля Израильская*, какъ персонификація земледѣльческой культуры и связаннаго съ нею культа; и къ землѣ обращается пророкъ съ угрозой своей:

„...А не то я раздѣну ее до-нага и поставлю ее, какъ въ день ея появленія на свѣтъ; Я *) сдѣлаю ее подобной пустынѣ, превращу ее въ выжженную землю и уморю ее жаждою. И дѣтей ея не пожалѣю — они дѣти блуда: ибо блудить мать ихъ, творить позорное родительница ихъ. Она говоритъ: я пойду за моими любовниками, которые даютъ мнѣ мой хлѣбъ, мою шерсть и мой ленъ, мой елей и мои напитки. А она не знала, что это Я давалъ ей хлѣбъ, вино и елей и дарилъ ей много серебра и золота. За это Я вновь отберу у нея назадъ Мой хлѣбъ и Мое вино, шерсть Мою и ленъ Мой, и обнажу наготу ея на глазахъ ея любовниковъ, и никто уже не спасетъ ее отъ руки Моей. И Я положу конецъ всѣмъ ея радостямъ, ея праздникамъ, новолуніямъ, субботамъ и всѣмъ ея торжественнымъ днямъ, и опустошу Я виноградники и смоковницы ея (о которыхъ она говорила: *вотъ плата, которою расплачиваются со мною любовники мои*), превращу ихъ въ чащу лѣсную, и полевые звѣри будутъ ихъ поѣдать. Такъ Я взыщу съ нея за дни вааловъ, которыми она кадила, за тѣ дни, когда она, украсивъ себя кольцами и ожерельями, шла за любовниками своими, а Меня позабыла—говорить Іагве.

И Я загражу путь ея стѣною, и зарастетъ онъ терніемъ, и не найдетъ она стезей своихъ. И будетъ она бѣгать за любовниками своими, но не настигнетъ ихъ; будетъ искать ихъ, но не найдетъ ихъ... И скажетъ она: пойду и вернусь я къ своему первому мужу, ибо тогда мнѣ жилось лучше, чѣмъ теперь“. (Гошеа 2. 4—15 **).

Передъ нами одна изъ самыхъ замѣчательныхъ и самыхъ яркихъ страницъ духовной эволюціи Израиля. Изъ ясно осознанной антитезы іагвизма и ваализма пророкъ безстрашно дѣлаетъ тотъ выводъ, что для уничтоженія послѣдняго должны быть разрушены всѣ предпосылки его и Ханаанъ долженъ быть превращенъ въ пустыню: тогда всѣ извилистые пути, которыми народъ шелъ къ

*) Здѣсь, собственно говоря, пророкъ сразу обрываетъ свою аллегорію и рѣчь, начатую отъ своего имени, продолжаетъ отъ имени Іагве. Полную аналогію въ смыслѣ стиля представляетъ собою извѣстная притча Исаи о виноградникѣ въ главѣ 5-й, 6-й стихъ которой гласитъ: „я сорву его ограду и превращу его въ пустошь, и повелю Я облакамъ не проливать на него дождя“.

**) Переводъ сдѣланъ согласно Геттингенскому комментарію (Nowack: Die kleinen Propheten). Стихи 8—9, которые въ масоретскомъ текстѣ, очевидно, нарушаютъ теченіе мысли, перенесены въ конецъ отрывка.

вааламъ, будутъ заглушены терновниками (ср. 9,6 и 10,8), и передъ нимъ будетъ открытъ лишь одинъ широкій, незарастающій путь—къ Іагве.

„Пустыня“ выявляетъ здѣсь другую, не историческую, а, такъ сказать, абстрактную сторону своей идеологической сущности: она фигурируетъ какъ *наказаніе* за „дни вааловъ“, за забвеніе Іагве ради благъ земли.

Но на этомъ не останавливается мысль пророка. Съ того момента, какъ Ханаанъ превращенъ въ пустыню и нѣтъ въ немъ болѣе мѣста ваалическому культу, нѣтъ уже той пропасти, которая отдѣляла Іагве отъ народа Его,—и на продиктованное сначала оппортунистическими соображеніями намѣреніе дочери Израиля „вернуться къ первому мужу, съ которымъ ей лучше жилось, чѣмъ теперь“, Іагве отвѣтитъ ей полнымъ прощеніемъ и восстановленіемъ старой супружеской жизни.

Но это возрожденіе совершится не здѣсь, и не въ томъ Ханаанѣ, который будетъ превращенъ въ пустыню, а въ настоящей пустынѣ, куда Іагве уведетъ Израиля, чтобы тамъ—гдѣ ничто не будетъ напоминать о тяжелой эпохѣ разлада—онъ могъ вновь открыть душу свою Іагве и заключить съ Нимъ новый, на сей разъ уже вѣчный союзъ.

„И вотъ Я завлеку ее и уведу ее въ пустыню и буду говорить прямо сердцу ея. И оттуда Я отдамъ ей ея виноградники и превращу „Долину Скорби“ въ Врата Надежды“ *), и будетъ ова тогда такъ же покорна Мнѣ, какъ въ дни ея юности, въ день ея исхода изъ земли Египетской. И съ того дня—говоритъ Іагве—ты будешь называть Меня „супругъ мой“, а не „господинъ (бааль) мой“, и Я удалю имена вааловъ съ устъ твоихъ, и не будутъ они болѣе упоминаться. И въ тотъ день заключу Я для тебя союзъ со звѣрыми полевыми и съ птицами небесными и съ пресмыкающимися по землѣ, и удалю Я мечъ, лукъ и войну съ земли и дамъ тебѣ жить въ мирѣ. И Я обручу тебя Мнѣ навѣки правдой, справедливостью, любовью и милосердіемъ, обручу тебя Мнѣ вѣрностью, и ты познаешь Іагве.

*) Долина Скорби“ (Эмекъ Ахоръ) есть дословный переводъ названія долины, черезъ которую израильтяне вошли во времена Іошуи въ Палестину (Іош. 7, 24). Въ рисуемой здѣсь пророкомъ картинѣ Израиль вновь предстоитъ вступить въ Ханаанъ изъ пустыни, и путь его будетъ, очевидно, лежать снова черезъ долину „Ахоръ“. Но, такъ какъ онъ вступить теперь въ обѣтованную землю уже духовно возрожденный и потому съ полной вѣрой въ ожидающее его тамъ вѣчное благополучіе, то „Долина Скорби“ будетъ для него „Вратами Надежды“.—Пророкъ подчеркиваетъ, что „оттуда“, т. е. напутствуя возрожденный Израиль въ Ханаанъ, Іагве отдастъ ему въ первую очередь *виноградники*: этимъ онъ, въ противовѣсъ рехабитамъ, отънимаетъ, что и виноградарство, вѣчающее земледѣльческую культуру, не заключаетъ въ себѣ ничего по существу своему анти-іагвистическаго, если оно не сопровождается вакхическимъ культомъ.

И въ тотъ день — говоритъ Іагве—Я буду благоволить небесамъ, а небеса будутъ благоволить землѣ, а земля будетъ благоволить хлѣбу, вину и елею, а они будутъ благоволить „Изреэлѣ“ *),—и Я посѣю его для себя въ землѣ, и полюблю Я „Нелюбимую“, „Не-народу-Моему“ скажу „Ты—народъ Мой“, а онъ скажетъ: „Ты—мой Богъ“. (Гошеа 2, 16—25).

Здѣсь намъ представляется рѣдкая возможность заглянуть въ самую глубь психики пророка, пережить весь процессъ его мысли. Сначала „пустыня“, въ смыслѣ опустошеннаго Ханаана, является *наказаніемъ* за блудливую приверженность къ ханаанейскому ваализму; она, слѣдовательно, играетъ ту же роль, что и мечъ, разрушеніе и плѣнъ, которыми обычно грозятъ „пророки гнѣва“. Но въ отличіе отъ другихъ мѣръ возмездія она въ самой себѣ заключаетъ условія, дѣлающія ненужнымъ ея примѣненіе: опустошеніе Ханаана лишаетъ ваализмъ питающей его почвы и, такъ сказать, механически возвращаетъ Израиля въ лоно Іагвизма. Тутъ „пустыня“ является уже средствомъ или предпосылкой *исправленія* Израиля и восстановленія между нимъ и Іагве старыхъ отношеній взаимной любви и вѣрности. До очевидности ясно, что, углубивъ настолько идеологическое содержаніе понятія „пустыни“, пророкъ чрезвычайно сблизилъ эту, сначала абстрактную, пустыню съ *исторической* пустыней, въ которой „въ дни юности Израиля“ между нимъ и Іагве также господствовали полное единеніе и искренняя любовь. Цикль развитія этого понятія такимъ образомъ завершается: *историческая* пустыня, въ которой пророки до сихъ поръ видѣли лишь идеальное прошлое, становится также *исходной точкой* для ихъ надеждъ на будущее, для ихъ эсхатологическихъ чаяній, и золотая пора юности сливается для нихъ въ этомъ смыслѣ съ золотой порой „конца временъ“ (Гош. 3,5). Но эта будущая золотая пора, послѣ того, какъ пустыня даруетъ ей достойнаго носителя въ лицѣ возрожденнаго Израиля, уже болѣе не связана съ формами кочевой жизни и съ бытомъ пустыни; напротивъ того, она рисуется пророку, какъ расцвѣтъ всѣхъ силъ природы, съ одной стороны, и какъ царство вѣчнаго мира, справедливости и человѣколюбія—съ другой. Приведенная выше картина всеобщаго благоволенія, разлитого въ природѣ, заключаетъ

*) „Изреэлъ“ означаетъ дословно: „Богъ посѣтъ“. Въ началѣ аллегоріи (1, 4) это имя было дано сыну пророка въ знакъ того, что готовится возмездіе за тяготящее надъ всей страной преступленіе Іегу, совершенное въ Изреэлѣ (2 Цар., гл. 10; ср. 2 Цар. 9, 10). Здѣсь это имя, соотвѣтственно концу аллегоріи, должно быть истолковано въ благопріятномъ смыслѣ: пророкъ прибѣгаетъ для этого къ *дословному* его толкованію и превращаетъ заключающуюся въ немъ угрозу въ обѣтъ. Всѣ три имени дѣтей пророка слѣдуетъ, конечно, понимать здѣсь какъ эпитеты Израиля.

въ себѣ in nuce всю позднѣйшую эсхатологию „пророковъ утѣшенія“.

Не слѣдуетъ, конечно, представлять себѣ, что изложенный нами логическій рядъ въ точности воспроизводитъ ходъ разсужденій пророка, тѣмъ болѣе, что рационалистическій элементъ, по сравненію съ интуитивнымъ, игралъ вообще подчиненную роль въ процессѣ выработки міровоззрѣнія пророковъ: основной стихіей ихъ души были нравственные постулаты, сильные, какъ страсти, и образы, реальные, какъ ощущенія. Но въ рамкахъ нарисованной нами схемы мы можемъ скорѣе понять и лучше оцѣнить всѣ отдѣльные идеологическіе моменты, занимавшіе пророка, въ частности не покидавшія его картины пустыни прошлаго и пустыни будущаго.

„Я узналъ тебя въ пустынь — говоритъ Іагве Израилю — въ знойной странѣ“ (13,5); „какъ виноградъ въ пустынь нашель Я Израиля; какъ первую ягоду на едва распустившейся смоковницѣ, увидѣлъ Я вашихъ предковъ“ (9,10); „когда Израиль былъ юнъ, Я полюбилъ его, и изъ Египта Я назвалъ его своимъ сыномъ“ (11,1)—такъ на разные лады повторяетъ Гошеа все ту же, стоявшую очевидно, въ центрѣ его вниманія мысль о прекрасной порѣ юности Израиля, которая одна можетъ объяснить любовь Іагве къ нему, столь недостойному теперь этой любви.

Но Израилю суждено вновь пережить эту золотую пору, и послѣ того, какъ „Іагве разлюбитъ израильтянъ и изгонитъ ихъ изъ дома своего“ (9,15), „Онъ вновь поселитъ ихъ въ шатрахъ, какъ въ дни ихъ первой встрѣчи въ пустынь“ (12,10 *). Тогда „Онъ проститъ имъ ихъ измѣну, полюбитъ ихъ вновь и отвратитъ отъ нихъ гнѣвъ свой. Онъ будетъ росой для Израиля, который расцвѣтетъ какъ лилія; его корни разрастутся, широко раскинутся его вѣтви, онъ весь будетъ прекрасенъ, какъ маслина, и аромату Ливана будетъ подобенъ аромат его“ (14,5—7).

4. Какъ ни грандіозны образы великихъ пророковъ, какъ ни доминируетъ индивидуально-творческая роль въ системѣ ихъ міровоззрѣнія, все же нельзя ихъ разсматривать, какъ одиноко-стоящія фигуры, внѣ связи съ выдвинувшей ихъ средой. Въ рамки настоящаго очерка не входитъ, конечно, характеристика этой среды,

*) Слово „моэдъ“ въ концѣ стиха толковалось и коньектировалось на всѣ возможные лады: подъ нимъ разумѣли праздникъ суккотъ и праздникъ пасхи, читали вмѣсто „моэдъ“ — „оламъ“, „бинеуреха“, „мидбаръ“ и т. д. Намъ представляется наиболѣе обоснованнымъ мнѣніе Прокша (Geschichtsbetrachtung, 126), усматривающаго въ этомъ словѣ вошедшій у израильтянъ въ употребленіе терминъ для обозначенія періода пребыванія у Хореба (ср. Ohel Moed., Исх. 33, 7 сл.).

анализъ ея соціального состава и идеологіи: намъ приходится здѣсь просто принять за фактъ существованіе такихъ сочувствовавшихъ пророкамъ круговъ, которые мы выше опредѣлили общимъ терминомъ „ревнителей Іагве“. Эти круги были вмѣстѣ съ тѣмъ и хранителями литературной традиціи, собиравшими и обрабатывавшими произведенія израильской письменности; и поскольку въ этихъ кругахъ находили наиболѣе живой откликъ пророческія идеи, постольку есть полное основаніе ожидать отраженія этихъ идей въ израильской литературѣ. Правда, дошедшія до насъ въ Библии произведенія (или фрагменты ихъ) представляютъ собою лишь весьма немногочисленные — и подчасъ случайныя — страницы изъ всей литературы древняго Израиля, такъ что наличность слѣдовъ того или иного воззрѣнія въ сохранившихся обломкахъ есть часто дѣло случая, и отсутствіе ихъ не могло бы играть роли *argumentum e silentio*; тѣмъ большее значеніе приходится признать за неоднократно повторяющимися въ литературѣ пророческой эпохи свидѣтельствами того, что исходившая отъ пророковъ идеализація пустыни, какъ колыбели Израиля, и связанное съ этимъ возвеличеніе всего кочевого періода израильской исторіи (въ особенности его отправного пункта — исхода изъ Египта) оказали глубокое вліяніе на образъ мысли цѣлаго ряда поколѣній.

Выше мы указывали на тотъ боевой характеръ, какой носило выступленіе пророка Іліи: самое имя его (Іагу, т. е. Іагве, — мой Богъ) звучало, какъ призывъ, и эпитетъ Бога, „Іагве Воинствъ“, былъ лозунгомъ въ его устахъ. Тѣмъ удивительнѣе, что онъ ни разу не говоритъ о Іагве, какъ о выведшемъ израильтянъ изъ Египта, да и вообще во всемъ историческомъ повѣствованіи книги Царей отъ Іеробеама I-го до Іеробеама II-го (отъ 13-й гл. 1 кн. Цар. до 17-й гл. 2 кн. Цар.) нѣтъ ни одного упоминанія Египта, какъ страны, связанной съ древнѣйшей исторіей Израиля. „Письменные“ пророки произвели въ этомъ отношеніи коренной переворотъ. Объявивъ беспощадную борьбу всѣмъ видамъ натуралистическаго культа, они въ противовѣсъ ему стали выдвигать на первый планъ этический моментъ религіи, какъ въ сферѣ личной и соціальной этики, такъ и въ самомъ широкомъ значеніи этого понятія, а именно въ смыслѣ нравственнаго міропорядка вообще и его проявленія въ израильской исторіи въ частности. Іагве, низведенному на степень Ваала Палестины, они рѣзко противопоставили Синайскаго Іагве, вершителя судебъ странъ и народовъ, первымъ, великимъ и справедливымъ актомъ котораго было избавленіе израильтянъ отъ рабства египетскаго. Это перенесеніе центра тяжести

религии съ природы на исторію, съ слѣпыхъ стихій на жизнь людей и народовъ, должно было, конечно, въ значительной мѣрѣ способствовать усиленію интереса къ собственному историческому прошлому, къ познанію его и къ проникновенію въ его смыслъ. И дѣйствительно, эпоха пророковъ является вмѣстѣ съ тѣмъ и періодомъ особеннаго развитія израильской исторіографіи, выразившагося въ собираніи народной исторической литературы, въ кодификаціи разныхъ лѣтописныхъ записей и въ ихъ объединеніи въ одну обширную систему религіознаго прагматизма. Египетское рабство было не только отправной точкой сложившагося въ то время историческаго повѣствованія, но и базисомъ всего философско-историческаго построенія, ибо освобожденіе отъ него знаменовало собою тотъ союзъ между Іагве и Израилемъ, періодически-повторявшіяся нарушенія котораго и послѣдующія за ними стадіи возмездія, покаянія, прощенія и новаго нарушенія, составляли, по убѣжденію библейскихъ исторіографовъ, вышедшихъ изъ школы пророковъ, сокровенный смыслъ и движущее начало всей израильской исторіи.

Представляется поэтому вполне естественнымъ, что съ тѣхъ поръ, какъ Амосъ, обращаясь къ погрязшимъ въ низкихъ побужденіяхъ израильтянамъ (2,7—8), въ порывѣ негодованія бросаетъ имъ въ лицо вопросъ Іагве: „Для того ли Я вывелъ васъ изъ Египта, сорокъ лѣтъ велъ васъ по пустынѣ и отдалъ вамъ во владѣніе землю Амореysкую?“ (2,9),—съ тѣхъ поръ египетская эпопея стоитъ неизмѣнно въ центрѣ вниманія израильскихъ идеологовъ. Они понимали, что, пробуждая въ широкихъ кругахъ народа воспоминаніе объ этомъ событіи, они внѣдряютъ въ нихъ сознаніе тѣхъ правъ, которыя Іагве этимъ самымъ приобрѣлъ на свой народъ: „Васъ Я вывелъ изъ земли Египетской, васъ я избралъ изъ всѣхъ племенъ земли, и именно потому съ васъ Я взыщу за всѣ прегрѣшенія ваши“ (Ам. 3,1—2; ср. Гом. 13,4).

Исходъ и странствованіе по пустынѣ становятся такимъ образомъ, съ одной стороны, основой всѣхъ тѣхъ философско-историческихъ разсужденій, которыми библейскіе исторіографы стремятся осмыслить постигавшія Израиля тяжелыя испытанія (см., напр., 2 Цар. 17,7; 21,15); съ другой стороны, они дѣлаются излюбленными мотивами израильскаго литературнаго творчества, которое вноситъ въ описаніе ихъ тѣ же черты идеализаціи, что и пророки:

„Израиль—удѣлъ Іагве и Яковъ—владѣніе Его.

„Онъ нашелъ его въ пустынѣ, средѣ дико воющей степи,

„Сталъ ходить за нимъ, пѣствовать его, беречь его, какъ зѣнцу ока своего“.

Такъ поэтъ великій безымянный поэтъ той эпохи (Второз. 32,9—10 *). Снова, какъ въ пѣснѣ Деборы, Іагве представляется живущимъ на Синаѣ и оттуда являющимся къ Израилю (Второз. 33,2 **), или вообще мыслится обитающимъ далеко на югѣ, откуда пророкъ слышитъ приближеніе Его во всемъ его грозномъ великолѣпнѣ (Хабакукъ 3,3 ***).

Подъ вліяніемъ пророческихъ идей сложился даже особый, довольно своеобразный видъ литературнаго творчества, сочетающій въ себѣ черты религіозной лирики и дидактической прозы, многочисленные образцы котораго, вложенные въ уста Моисея, составляютъ введеніе къ основному (законодательному) ядру Второзаконія. Здѣсь на всевозможные лады варьируется тема о пустынѣ, по которой „Іагве несть Израиль подобно тому, какъ носятъ на рукахъ своего ребенка“ (Втор., 1,31); о „великой и страшной пустынѣ, по которой Іагве провелъ Израиля среди ядовитыхъ змѣй, скорпіоновъ и выжженныхъ, безводныхъ мѣстъ, чтобы смирить, испытать и въ послѣдствіи облагодѣтельствовать его, согласно клятвенному союзу, заключенному Имъ съ предками его“ (Втор. 8,15—18; ср. другіе варианты: 8,2—4; 11,5—7; 29,4—5 ****). Характерно при этомъ, что возвеличивая кочевую эпоху, какъ періодъ вѣрности Израиля Іагве, эти „историческіе псалмы“—какъ можно назвать

*) „Пѣснь Моисея“, представляющая собою несравненную поэтическую теодицею, относится несомнѣнно къ пророческой эпохѣ и, по преобладающему въ библейской наукѣ мнѣнію (Budde, Cornill, Kautzsch), даже къ концу ея.

**) „Благословеніе Моисея“ Cornill и Kautzsch относятъ къ началу VIII-го вѣка. Стихи 1—5 большинство критиковъ отдѣляетъ отъ ядра и считаетъ самостоятельнымъ псалмомъ. См. однако Gressmann, „Die Anfänge Israels“ (въ Göttinger Bibelwerk), стр. 173 сл.

***) Пророкъ Хабакукъ раздѣляетъ судьбу пророка Іоаля, и время его дѣятельности совершенно не установлено въ наукѣ. Въ частности 3-ью главу его книги многіе склонны относить къ IV-му и даже III-му вѣку. Ея связь съ первыми двумя главами и принадлежность перу пророка VII-го вѣка отстаиваютъ не безъ основанія Reuss (Geschichte der Heil. Schr., стр. 396) и F. E. Peiser (Der Prophet Habakuk). Въ связи съ этимъ мы хотѣли бы указать на то, что и слова Гошеи: „Вотъ Я вернусь на свое мѣсто, говоритъ Іагве, пока они въ смятеніи не будутъ искать Меня“ (5, 15), также правильнѣе было бы, на нашъ взглядъ, понимать въ смыслѣ исконнаго мѣстожителства Іагве — Синая, а не неба, какъ обычно толкуется этотъ стихъ (Кауцшъ, Новакъ). Противопоставленіе Хаанаану, какъ временному мѣстожителству Іагве, неба, какъ постоянного, совершенно не въ духѣ израильскаго богопониманія; рѣзкое разграниченіе неба и земли есть продуктъ болѣе поздней эпохи. Даже Второзак. (см., напр., 4, 36) считаетъ вполне возможнымъ пребываніе Бога на небѣ и одновременно съ этимъ явленіе Его на землѣ.

****) Въ стихѣ 29,5 звучитъ, быть можетъ, отголосокъ того рехабитскаго (или назирейскаго) взгляда, что отсутствіе хлѣбной пищи, вина и вообще хмельныхъ напитковъ въ пустынѣ способствовало утвержденію израиль-тянъ въ Іагвизмѣ.

эти произведенія—первоначально умалчивали о грѣхѣ съ золотымъ тельцомъ у Синая и, соотвѣтственно всей тенденціи своей, относили первое отпаденіе Израиля къ границамъ Ханаана, къ Бетъ-Пеору, слѣдуя въ этомъ той версіи или тому взгляду, котораго держался и пророкъ Гошеа („Какъ виноградъ въ пустынь Іагве нашелъ Израиля“ и т. д., см. выше. „Но какъ только они пришли въ Бааль-Пеоръ, они предались Ваалу и стали такъ же противны, какъ предметъ ихъ поклоненія“, Гомш. 9,10 *).

Мы видимъ такимъ образомъ, что идеи пророковъ, возвеличавшія эпоху странствованія Израиля по пустынь, нашли живой откликъ въ близкой имъ по духу средѣ и создали извѣстныя прочныя литературныя формы, опредѣленный стиль описанія кочевого періода, вошедшій въ обиходъ израильскихъ авторовъ и такимъ путемъ вліявшій уже на взгляды широкихъ круговъ народа.

*) Мы здѣсь касаемся одной изъ наиболѣе трудныхъ проблемъ библейской критики, такъ какъ введеніе къ Второзаконію (гл. 1—11) представляетъ собою весьма сложный литературный комплексъ. Простое дѣленіе его на двѣ части по содержанію: историческую (гл. 1—4) и хвалебную (гл. 5—11), какъ оказывается при болѣе близкомъ разсмотрѣніи, далеко не разрѣшаетъ всѣхъ вопросовъ. Steuernagel (Der Rahmen des Deuteronomiums) и Stärk (Das Deuteronomium u. s. w.) показали, что наряду съ содержаніемъ существеннымъ критеріемъ для разложенія всего Второзаконія и въ частности второго введенія (гл. 5—11) должно служить постоянно смѣняющееся обращеніе къ Израилю въ формѣ единственнаго и множественнаго числа. Получающіеся при такомъ разложеніи такъ называемые „сингуляристическіе“ и „плюралистическіе“ отрывки складываются въ болѣе или менѣе однородныя цѣлыя. На основаніи этого формальнаго признака Ruikko (Das Deuteronomium) выдѣлилъ изъ введенія гл. 5—11 „сингуляристическую“ часть, которую онъ (также Kittel, Geschichte, I, 264) считаетъ болѣе древней и, вѣроятно, одновременной съ законодательнымъ ядромъ. Эта болѣе древняя часть второго (хвалебнаго) введенія, равно какъ и первое (историческое) введеніе, которое многими (Cornill, Kautzsch) считается первичнымъ, ничего не знаютъ о золотомъ тельцѣ и первымъ актомъ идолопоклонства Израиля считаютъ служеніе Бааль-Пеору (Второз. 4, 3; ср. Числа, гл. 25). Очевидно, существовалъ такой циклъ сказаній о пустынь, который о грѣхѣ при Синаѣ не зналъ, что подтверждается свидѣтельствомъ Гошеа, опредѣленно указывающаго на то, что въ Бааль-Пеорѣ Израиль *впервые* впалъ въ ваализмъ (бошетъ=бааль, какъ во всѣхъ составныхъ именахъ). Гошеа, болѣе всѣхъ другихъ пророковъ, возстававшій именно противъ тельцовъ и литыхъ изображеній (8, 4—6; 10, 5; 11, 2; 13, 2), едва-ли могъ бы умолчать о Синайскомъ тельцѣ, если бы ему было извѣстно это сказаніе. Идеологія пророческой эпохи должна была препятствовать тому, чтобы Синай связывался съ отпаденіемъ къ Ваалу и, наоборотъ, вполне соотвѣтствовало духу ея приуроченіе первой измѣны Іагве къ вступленію въ преддверіе Ханаана (Procksch, Geschichtsbetrachtung, 132 сл.). На основаніи всего этого, а также, принимая во вниманіе несомнѣнную сложность гл. 32-ой кн. Исхода, намъ представляется обоснованнымъ предположеніе Прокша (l. c.) и Грессмана (Mose und seine Zeit, 208—210), что Синайскій телець представляетъ собою болѣе поздній вариантъ Бетъ-Пеорскаго Ваала, происхожденіе котораго Грессманъ старается объяснить желаніемъ рѣзко противопоставить ложный символъ—телець истинному—кивогу.

Но, какъ указывалось выше, въ міровоззрѣніи *самихъ* пророковъ пустыня играла роль не только какъ идеализированное прошлое, но и какъ чаемое въ цѣляхъ духовнаго возрожденія Израиля будущее. Это эсхатологическое значеніе пустыни, какъ шедшее уже слишкомъ въ разрѣзъ со всѣмъ укладомъ жизни, со всѣми привычными понятіями израильтянъ, не могло, конечно, быть усвоено рядовыми людьми. Но сами пророки и послѣ Гошен, впервые связавшаго пустыню съ эсхатологіей, не разъ еще въ рѣчахъ и писаніяхъ своихъ возвращались къ этому высшему синтезу исторической традиціи и религіозно-этическихъ постулатовъ.

5. Въ извѣстномъ видѣніи Исаи (гл. 6), которое является вмѣстѣ съ тѣмъ и посвященіемъ его, пророкъ говоритъ, что Іагве, открывая ему всѣ трудности предстоящаго пророческаго служенія, предупредилъ его, что онъ долженъ быть готовъ столкнуться съ полнымъ непониманіемъ и черствостью народа. Болѣе того, призывы пророка возымѣютъ какъ-будто противоположное дѣйствіе, и чѣмъ громче будетъ раздаваться слово его, тѣмъ больше народъ будетъ упорствовать въ своемъ грѣхѣ. Исаія сначала какъ-бы заколебался предъ такой перспективой, но потомъ, понявъ, что это намѣреніе Іагве должно имѣть скрытый отъ него, но глубокий смыслъ, спрашиваетъ Его, доколь будетъ продолжаться это превратное дѣйствіе его словъ и вообще всей его пророческой миссіи. „И Іагве сказалъ мнѣ: до тѣхъ поръ, пока не опустѣютъ города, покинутые жителями, и не станутъ безлюдными дома, и вся страна не превратится въ пустыню; пока въ ней не останется лишь десятая часть ея жителей, и она снова станетъ пастбищемъ“ (6,11—13 *). Эта десятая часть (ср. Ам. 5,3), которая переживетъ опустошеніе и, повидимому, вернется—по мнѣнію пророка—къ пастушеской жизни, „будетъ подобна тому корню, который остается послѣ срубленнаго дуба или терebinта, и она послужитъ священнымъ сѣменемъ“ для возрожденія народа (6,13), тѣмъ остаткомъ (10,21—22), съ которымъ связаны главнѣйшія эсхатологическія ожиданія пророка.

Въ слѣдующей, седьмой главѣ мы видимъ уже дальнѣйшее углубленіе этой идеи о „пустынѣ будущаго“. Пророкъ истолковываетъ въ ней, отчего опустошеніе страны должно предшествовать нарожденію новаго Израиля. Исаія прибѣгаетъ къ излюбленному

*) Переводъ этого отрывка сдѣланъ на основаніи конъектуры Giesebrecht'a (Beiträge zur Jesajakritik, S. 89) и толкованія Budde (Preussische Jahrbücher, Band 85, S. 68 f.).

пророками ораторскому приему, а именно бросаетъ сначала въ толпу слушателей неясное, таинственное предсказаніе: „Вотъ молодыя женщины забеременѣютъ, родится у нихъ сынъ, и назовутъ онъ его „съ нами Богъ“ (Иммануэль). Онъ будетъ питаться кислымъ молокомъ и медомъ, чтобы научиться отвергать зло и избирать добро!“ (7,14—15). Слушатели съ недоумѣніемъ ждутъ дальнѣйшаго, которое пояснило бы имъ этотъ странный образъ, не заключающій въ себѣ на первый взглядъ ничего зловѣщаго и потому необычный въ устахъ такого пророка, какъ Исаія, неизмѣнно призывавшаго гнѣвъ Іагве на народъ. Разъясненіе не заставляетъ себя долго ждать:

„Вотъ надвигается день, и Іагве призоветъ муху изъ Египта и пчелу изъ Ассиріи, и залагутъ онъ въ глубокихъ ущельяхъ и разсѣлинахъ скалъ, во всѣхъ кустахъ и на всѣхъ пажителяхъ. И въ тотъ день Господь сброситъ бритвою, которую онъ найметъ по ту сторону Ефрата (т. е. царемъ ассирійскимъ), волосы съ головы и съ ногъ, и даже бороду Онъ не пощадитъ. И въ тотъ день тѣ мѣста, гдѣ теперь растутъ тысяча виноградныхъ лозъ цѣною въ тысячу сиклей серебра, будутъ покрыты терновникомъ и колючимъ кустарникомъ, и ходить туда надо будетъ со стрѣлами и лукомъ. И въ тотъ день человѣкъ будетъ содержать одну телку и двухъ овецъ и будетъ онъ питаться кислымъ молокомъ, ибо кислое молоко и медъ будутъ пищей всѣхъ оставшихся въ странѣ“ (7, 18—24 *).

Такъ разъясняется „оракулъ“ о нарождающемся новомъ Израилѣ: странѣ предстоитъ нашествіе враговъ, орудія гнѣва Іагве; она будетъ превращена въ пустыню, на мѣстѣ прежнихъ виноградниковъ будутъ разстилаться пастбища, и скотоводство будетъ занятіемъ ея жителей; молоко и медъ дикихъ пчелъ **) будутъ служить для нихъ пищей. Эта простая, природная пища и священный съ нею естественный образъ жизни будутъ способствовать тому, что новое поколѣніе научится отличать добро отъ зла и такимъ образомъ заслужить данное ему пророкомъ имя: Иммануэль.

Угроза Исаіи осуществилась въ полной мѣрѣ: „наемная бритва“, опустошившая царство Израильское, была уже занесена и надъ

*) Ср. Budde l. c. 70—74; Duhm, Jesaja, z. St.; Guthe bei Kautzsch, Die Heilige Schrift, z. St. Перестановка стиховъ 23 и 24 сдѣлана для того, чтобы предпослать общее частному; текстъ ихъ дошелъ до насъ въ очень поврежденномъ видѣ; ср. многократныя повторенія тѣхъ же словъ.

**) Пчеловодства израильтяне не знали. „Имъ былъ извѣстенъ лишь медъ дикихъ пчелъ, употреблявшійся въ пищу людьми, жившими въ крайней бѣдности“ (Буль, Соціальныя отношенія израильтянъ, русск. пер., стр. 4; ср. Суд. 14, 8, 1 Сам. 14, 25 сл.); еще въ позднѣйшія времена медъ былъ типичной пищей отшельниковъ („акриды и дикій медъ“; Еванг. Матѣ. 3, 4, Еванг. Марка 1, 6).

Иудеей. „Великій народъ пробуждался на сѣверѣ, у краевъ земли, грозный и не знающій пощады“, и „гуль его нашествія, подобный рокоту моря, уже доносился до Сіона“ (Іерем. 6,22—23). Но ничто не предвѣщало того духовнаго переворота, котораго ожидали пророки, когда Іагве простретъ свою десницу; народъ оставался, какъ и раньше, глухъ къ пророческимъ призывамъ и не вѣрилъ тому, что Іагве осуществить свою угрозу (Іер. 17,15) и посягнуть на Сіонъ (Іер. 7,4). Сознаніе неотвратимой гибели Іудеи и закрадывавшееся въ душу сомнѣніе въ томъ, что это крушеніе государства, дѣйствительно, поведетъ къ возрожденію народа, опредѣлили собою великую душевную драму пророка-страдальца изъ Анатотъ. Онъ поэтому словно избѣгаетъ заглядывать въ будущее и тѣмъ охотнѣе обращаетъ измученный взоръ свой къ отдаленному прошлому, которое рисуется ему въ самыхъ радужныхъ краскахъ и только еще рѣзче отбѣняетъ всю глубину нынѣшняго паденія Ізраиля.

„И открылось мнѣ слово Іагве: „Иди и громко возгласи Іерусалиму: такъ говоритъ Іагве: незабвенна для Меня любовь твоей юности, вѣрность твоя, когда ты была невѣстой, когда ты шла за Мною по пустынѣ, по незасѣянной землѣ. Ізраиль былъ тогда святыней Іагве, первинкою плодовъ для Него, и всѣхъ, кто касался его, постигала бѣда“ (2,1—3),—этимъ величайшимъ въ Библии апофеозомъ пустыни, какъ родины Ізраиля, открывается книга Іереміи. И переносясь мысленно въ эту невозвратную пору, пророкъ уже безъ негодованія, а лишь съ безпредѣльной скорбью спрашиваетъ себя, отчего и вся послѣдующая жизнь Ізраиля не сложилась такъ, какъ предвѣщала, казалось, его прекрасная юность.

„Какой изъянъ нашли во Мнѣ отцы ваши, что отшатнулись отъ Меня и потянулись за суетными идолами и сами стали суетными? Отчего не говорили они: гдѣ Іагве, который вывелъ насъ изъ земли Египетской и велъ насъ по пустынѣ, по выжженной и дикой землѣ, по землѣ сухой и мрачной, по которой никто не ходитъ и гдѣ не обитаетъ человѣкъ? Вѣдь Я ввелъ васъ въ плодоносную землю для того, чтобы вы питались плодами и благами ея, а вы пришли и осквернили землю Мою и обратили въ мерзость достояніе Мое?“ (2, 5—7).

Оскверненіе это состояло прежде всего въ томъ, что на землѣ Іагве сталъ совершаться нечестивый культъ другимъ богамъ, причемъ во времена Іереміи онъ принялъ одно время даже форму какъ бы государственно-санкціонированнаго служенія „царицѣ-неба“ Астартѣ (ср. 44,15—19). Изнемогши въ борьбѣ противъ него, Іеремія обращается къ Богу съ молитвою о томъ, чтобы Онъ про-

стиль народъ, не вѣдающій, что онъ творить; но пророкъ самъ чувствуетъ, что Іагве не можетъ внять его молитвъ:

„Ты не проси за народъ и не возноси за него громкихъ моленій, ибо Я не могу внять тебѣ. Развѣ ты самъ не видишь, что они дѣлаютъ въ городахъ Іудеи и на улицахъ Іерусалима? Дѣти собираютъ дрова, отцы разводятъ огонь, а женщины мѣсятъ тѣсто, чтобы печь жертвенные хлѣба царицѣ небесной, и совершаютъ возліянія чужимъ богамъ, чтобы раздражать Меня“.

А между тѣмъ Богу неугодны даже жертвы, Ему приносимыя:

„Поступайте со всесоженіями такъ же, какъ и съ мирными жертвами вашими*), и ѣшьте ихъ сами, ибо Я ничего не говорилъ вашимъ предкамъ и ничего не предписывалъ имъ о всесоженіяхъ и жертвахъ, когда Я вывелъ ихъ изъ земли Египетской“ (7, 16—18, 21—22).

Мы уже указывали на то, что эсхатологическія ожиданія играли относительно подчиненную роль въ міровоззрѣніи Іереміи, въ особенности пока еще существовало государство и онъ былъ всецѣло поглощенъ борьбою съ представлявшеюся ему ложной и пагубной политикой царей, а также и ложной вѣрой народа въ невозможность гибели Іудеи, какъ послѣдняго оплота Іагве. Но когда Іерусалимъ лежалъ въ развалинахъ и пророкъ слышалъ „голосъ праматери Рахили, оплакивающей своихъ сыновей“ (31, 14), тогда со стихійной силой въ немъ пробудились надежды на грядущее возрожденіе народа:

„Такъ говоритъ Іагве: въ пустынѣ полюбилъ Мнѣ народъ, едва спасшійся отъ меча (египтянъ). Израиль шелъ тогда искать покоя, и издалека открылся ему Іагве. Извѣчной любовью Я тогда полюбилъ тебя, и потому Моя любовь къ тебѣ неизмѣнна. И Я еще вновь отстрою тебя, дѣва Израилева, и ты будешь отстроена, и вновь ты украсишь себя тимпанами и выйдешь въ веселомъ хороводѣ. И снова ты насадишь

*) Всесоженія („ола“) сжигались на жертвенникѣ цѣликомъ, между тѣмъ какъ отъ „мирной“ жертвы („зебахъ“=„зебахъ шеламимъ“) на алтарь попадала лишь незначительная часть (гл. обр. кровь), остальное съѣдалось жертвующимъ „предъ лицомъ Іагве“. Возможно однако, что подъ „зебахъ“ здѣсь слѣдуетъ понимать не тотъ или иной видъ жертвы, а обыкновенный убой (Второз. 12, 15, 21). Тогда этотъ стихъ слѣдовало бы перевести такъ: „Со всесоженіями вашими поступайте такъ же, какъ и со всѣмъ прочимъ скотомъ вашимъ, — ѣшьте его сами и т. д.“. Въ этомъ стихѣ заключается весьма цѣнное свидѣтельство того, что даже во времена Іереміи не существовало еще традиціи о культовомъ законодательствѣ, какъ о берущемъ свое начало въ пустынѣ. Свидѣтельство это тѣмъ болѣе цѣнно, что исходитъ оно отъ лица, самымъ происхожденіемъ своимъ весьма близкаго къ священникамъ (Іер. 1, 1), и что, отрицая за культовыми предписаніями такую древность, пророкъ тутъ же (7, 23) противопоставляетъ имъ тѣ повелѣнія, которыя въ его время считались, дѣйствительно, восходящими къ эпохѣ исхода изъ Египта (ср. уже приводившуюся выше цитату Ам. 5, 25, въ которой отрицается культъ въ пустынѣ, но ничего не говорится о существованіи культоваго законодательства).

виноградники на холмахъ Самаріи,— съ радостными пѣснями будутъ сажать ихъ виноградари“ (31, 1—4).

Здѣсь образъ пустыни, въ которой Іагве еще въ незапамятныя времена явилъ Израилю свою любовь, долженъ объяснить, на чемъ основывается надежда Іереміи, что гибель народа не окончательна. Но надежда эта не могла уже поддержать измученнаго, внутренне сломленнаго пророка: ему хотѣлось только одного—покоя. „О, кто далъ бы мнѣ въ пустынѣ пристанище путниковъ. Покинулъ бы я тогда народъ свой и ушелъ отъ него далеко!“ (9, 1). Это тотъ же мотивъ пустыни, какъ чисто-личной потребности души въ уединеніи, который позже мы встрѣчаемъ и въ Псалмахъ: „О, если бы у меня были крылья, какъ у горлицы! Я бы улетѣлъ куда-нибудь, и тамъ бы и остался. Далеко, далеко я бы хотѣлъ унести и укрыться въ пустынѣ!“ (Пс. 55, 7—8).

Для того, чтобы исчерпать всѣ формы, въ которыхъ фигурировала у пророковъ идея пустыни, намъ остается еще указать на своеобразный отголосокъ воззрѣній Гошеи у пророка Іезекіиля.

Предсказывая грядущее воссоединеніе всѣхъ разсѣянныхъ израильтянъ, Іезекіиль говоритъ:

„Я васъ выведу изъ среды народовъ и соберу васъ изъ тѣхъ странъ, въ которыхъ вы разсѣяны, и Я приведу васъ въ пустыню, которая лежитъ между всѣми народами *), и тамъ Я буду судиться съ вами лицомъ къ лицу. Подобно тому, какъ Я въ пустынѣ Египетской свершилъ свой судъ надъ предками вашими, такъ Я и надъ вами свершу судъ свой, говоритъ Іагве. И Я заставлю васъ пройти подъ посохомъ Моимъ, отдѣлю отъ васъ всѣхъ, кто возставалъ противъ Меня и отпадалъ отъ Меня, а всѣхъ остальныхъ Я свяжу узами союзнаго договора со Мною“ (Іез. 20, 34—38).

Такъ пустыня становится въ представленіи Іезекіиля не только мѣстомъ суда надъ Израилемъ въ цѣломъ, но — соотвѣтственно индивидуалистическимъ воззрѣніямъ пророка — и мѣстомъ *отбора* достойныхъ возрожденія отъ обреченныхъ на гибель, тѣмъ горниломъ, въ которомъ, согласно образному выраженію самого пророка, серебро должно быть очищено отъ множества приставшихъ къ нему примѣсей (22, 18—22).

Мы видимъ такимъ образомъ, какую дѣйственную роль играла идея пустыни въ міровоззрѣніи профетизма и какъ варіировало вкладывавшееся въ нее содержаніе, сообразно укладу мыслей каждаго пророка. Мы здѣсь имѣемъ передъ собою духовный феноменъ, глубоко типичный для всего процесса кристаллизаціи пророческихъ

*) Здѣсь, конечно, имѣется въ виду Сирійско-Аравійская пустыня, которая расположена на пути изъ странъ разсѣянія Израиля въ Ханаанъ.

идей. Пророки были менѣ всего людьми абстрактной мысли: образы фантазіи, реальные, какъ непосредственныя ощущенія, замѣняли имъ холодныя построенія ума, и погружаясь въ эти образы, вживаясь въ нихъ со всей силой присущаго имъ паэоса, они въ нихъ находили себя и претворяли ихъ сообразно жившему въ каждомъ изъ нихъ, хотя и не облеченному въ логическую форму, міросозерцанію. Такую роль сыграла, напимѣръ, для первыхъ пророковъ популярная, очевидно, въ то время идея „дня Іагве“, котораго народъ ожидалъ, какъ дня своего торжества. Пророки, будя въ себѣ образъ *своего* „дня Іагве“, т. е. переживая его по своему, открыли въ немъ—сначала, быть можетъ, неожиданно для самихъ себя—совершенно новое, противоположное общепринятому, содержаніе — дня „гнѣва Іагве“, дня Его суда надъ Израилемъ, а не торжества народа (ср. Ам. 5,18 сл.). Аналогичную роль играли религіозныя же идеи (и олицетворявшіе ихъ образы) „союза съ Іагве“, „избранничества Израиля“ и т. д.: всѣ онѣ переплавлялись въ кипящей гнѣвомъ и любовью душъ пророковъ, и изъ ставшихъ привычными, бытовыми изъ усыпляющихъ народное сознаніе формъ онѣ перевоплощались въ новыя, звучащія какъ призывъ, какъ ключъ боевой, будившія мысль и потрясавшія совѣсть народа.

Такое же значеніе оселка, обтачивавшаго мысль пророческую, приобрѣла и историческая идея пустыни: воскрешая ея образъ, освѣщая ее свѣтомъ „огня, скрыто горѣвшаго“ (Іер. 20,9) въ нихъ пророки тѣмъ самымъ выявляли сущность обуревавшаго ихъ „духа Іагве“, и такъ созидали они одинъ за другимъ великое зданіе міровоззрѣнія пророчества.

IV.

1. Когда народъ ушелъ въ изгнаніе, и Ханаанъ, превращенный въ пустыню, сталъ ужасной дѣйствительностью,—тогда, конечно, всѣ помыслы Израиля, всѣ надежды его оказались сосредоточенными на восстановленіи утраченной государственности. Среди духовныхъ руководителей народа началась та упорная, хотя и незамѣтная, идейная работа, которая должна была привести—и въ извѣстномъ смыслѣ привела—къ созданію новаго Израиля, достойнаго ожидающей его роли „священнаго остатка“. Въ двухъ направленіяхъ шла эта работа: съ одной стороны, надлежало выработать нормы новаго устройства народа, которыя гарантировали бы ненарушимое соблюденіе имъ союза, имѣющаго быть вновь заключеннымъ между нимъ и Іагве; съ другой стороны, необходимо было осмыслить все прошлое Израиля, въ особенности послѣдній разгромъ, чтобы согла-

совать временное торжество непріятеля съ конечнымъ торжествомъ Іагве и избранника Его—Израиля. Литературная дѣятельность эпохи плѣненія, въ двухъ ея основныхъ формахъ: законодательства и исторіографіи, была призвана отвѣтить на эту потребность времени, и уже первый пророкъ изгнанія Іезекіиль указалъ пути для этихъ обоихъ направленій идейной работы. Въ своемъ извѣстномъ видѣніи о храмѣ (гл. 40—48) онъ рисуетъ утопію будущаго Іерусалима, призваннаго воплотить въ реальность идею теократіи (48,35), а въ цѣломъ рядѣ рѣчей своихъ онъ набрасываетъ схему той философіи исторіи, которая легла потомъ въ основу всего историческаго повѣствованія эпохи II-го храма.

Мы остановимся лишь вкратцѣ на содержаніи наиболее типичной въ этомъ отношеніи главы 20-й. Къ Іезекіилю обратились „нѣкоторые старѣйшины израильскіе“ за разрѣшеніемъ религіознаго вопроса (очевидно, о допустимости правильнаго богослуженія Іагве въ изгнаніи, ср. ст. 40), и въ отвѣтъ на это пророкъ бросаетъ ретроспективный взглядъ на все прошлое Израиля, начиная съ древнѣйшихъ временъ:

„Такъ говоритъ Владыка Іагве: въ тотъ день, когда Я избралъ Израиля, Я поклялся потомкамъ дома Якова, что Я выведу ихъ изъ Египта въ страну, текущую медомъ и млекоомъ, красу всѣхъ странъ. И Я сказалъ имъ тогда: пусть каждый изъ васъ броситъ долой съ глазъ всѣ мерзости и пусть никто не оскверняетъ себя идолами египетскими. Я—Іагве, вашъ Богъ. Но они были непокорны и не хотѣли повиноваться Мнѣ: мерзостей они долой съ глазъ не бросили и отъ идоловъ египетскихъ не отказались. Тогда Я хотѣлъ было излить на нихъ гнѣвъ свой, тутъ же въ Египтѣ дать волю негодованію Моему. Но Я раздумалъ ради имени Моего, дабы оно не потеряло святости своей въ глазахъ тѣхъ народовъ, среди которыхъ израильтяне живутъ. И Я вывелъ ихъ изъ Египта, привелъ ихъ въ пустыню и объявилъ имъ тамъ законы Мои, открылъ имъ постановленія Мои и далъ имъ субботы Мои. Но домъ Израилевъ былъ и въ пустынѣ упоренъ, не повиновался законамъ Моимъ, отвергалъ постановленія Мои и очень нарушалъ субботы Мои. И хотѣлъ Я было излить гнѣвъ свой на нихъ въ пустынѣ и истребить ихъ. Но Я раздумалъ ради имени Моего и лишь поклялся имъ въ пустынѣ, что Я не приведу ихъ (т. е. это поколѣніе) въ землю, которую Я имъ обѣщалъ, за то, что они отвергли законы Мои и за то, что сердце ихъ стремилось къ идоламъ. И сказалъ Я дѣтямъ ихъ (т. е. поколѣнію, пришедшему на смѣну тому) въ пустынѣ: не идите путями отцовъ вашихъ и не оскверняйте себя ихъ идолами. Я—Іагве, вашъ Богъ: храните Мои постановленія и соблюдайте ихъ. Но и дѣти ихъ были непокорны Мнѣ, нарушали велѣнія Мои, не соблюдали субботъ Моихъ. И хотѣлъ Я было излить гнѣвъ Мой на нихъ въ пустынѣ, но удержался и не сдѣлалъ этого ради имени Моего и лишь поклялся имъ въ пустынѣ, что Я разсѣю ихъ среди народовъ и развѣю ихъ по странамъ за то, что они не хранили законовъ

Моихъ, не бѣли сabbотъ Моихъ и за то, что глаза ихъ были устремлены на идоловъ отцовъ ихъ. И привелъ Я ихъ въ обѣтованную имъ землю, и гдѣ бы они ни увидали здѣсь высокій холмъ или вѣтвистое дерево, они стали закалывать тамъ жертвы свои и приносить дары свои, которые только вызывали гнѣвъ Мой". (Иезек. 20, 5—28, съ пропусками многочисленныхъ повтореній).

О дальнѣйшемъ, т. е. о послѣдовавшемъ наконецъ разрядѣ гнѣва Іагве *), пророкъ уже умалчиваетъ, не желая, очевидно, касаться слишкомъ большого мѣста, и переходить къ разсмотрѣнію вопроса специально занимающаго пришедшихъ къ нему выборныхъ отъ народа.

Для интересующей насъ темы приведенный отрывокъ представляетъ огромный интересъ, такъ какъ здѣсь передъ нами совершенно новое воззрѣніе на израильское прошлое и, соотвѣтственно этому, на характеръ и содержаніе періода странствованія въ пустынѣ.

Желая пробудить или поддержать въ своихъ современникахъ вѣру въ грядущее возрожденіе, пророкъ долженъ былъ бороться съ тѣмъ взглядомъ, что громъ, потрясшій весь Израиль, грянулъ изъ тучъ гнѣва Божьяго, лишь недавно скопившихся надъ народомъ. Такое толкованіе событій, очевидно, открывало путь къ тому, чтобы разсматривать изгнаніе, какъ внезапный разрывъ съ Іагве, окончательно отвергшаго народъ свой. Этому опасному, по его мнѣнію, ходу мыслей пророкъ противопоставляетъ свой взглядъ на израильскую исторію, согласно которому невѣрность Израиля, жестоковѣйность его, кульминирующая въ тягчайшемъ изъ грѣховъ—идолопоклонствѣ, столь же стара, какъ и самъ Израиль **). Неразъ уже Іагве, начиная со временъ Египта и пустыни, хотѣлъ дать волю своему негодованію, и первоначальные гнѣвные помыслы Его шли еще дальше позднѣйшихъ въ пустынѣ: Онъ готовъ былъ даже уничтожить народъ и удержался лишь, не желая колебать своей славы. Изгнаніе, которое теперь постигло народъ, слѣдуетъ поэтому разсматривать какъ смягченную форму наказанія, задуманную Іагве еще въ пустынѣ, но не осуществленную Имъ тогда точно такъ же „ради имени Его“. Нѣтъ, такимъ образомъ, никакихъ основаній

*) Если дата, приводимая пророкомъ въ началѣ главы, правильна и она, слѣд., написана въ 591-мъ г., то Іерусалимъ еще не былъ разрушенъ, но онъ уже подвергся нашествію Навуходоносора и раззоренію, и значительная часть его жителей была уведена въ плѣнъ въ Вавилонію (2 Цар. 24, 11—17). Среди этихъ изгнанниковъ, какъ извѣстно, и протекла пророческая дѣятельность Іезекіиля.

**) Мы имѣемъ передъ собою тотъ же ходъ мыслей, который нашелъ себѣ выраженіе и въ сохранившейся въ Библии версіи о Синайскомъ тельцѣ, какъ прообразѣ будущихъ грѣховъ Израиля (ср. выше).

сомнѣваться въ томъ, что связь Израиля съ его Богомъ не порвана и въ изгнаніи, которое является необходимымъ звеномъ издревле задуманнаго и осуществляющагося въ исторіи божественнаго плана.

Какъ безконечно далека эта мрачная теодицея Іезекіиля, построенная на извѣчной грѣховности народа, отъ лучезарныхъ воспоминаній Іереміи о порѣ юности, когда Израиль въ порывѣ первой любви къ Іагве шелъ за Нимъ по выжженной пустынѣ, не чувствуя всѣхъ трудностей пути. Передъ нами какъ бы два міра, едва отдѣленные промежуткомъ въ нѣсколько десятилѣтій, но какъ пропастью отрѣзанные другъ отъ друга страшной реальностью изгнанія.

Если пустыня была для Іезекіиля не обителью первой любви Израиля къ Іагве, а мѣстомъ его первыхъ грѣховъ, то отсюда неизбежно вытекало и совершенно другое представленіе о сущности отношеній между Іагве и Израилемъ въ ту эпоху да и въ позднѣйшія времена. Въ самомъ дѣлѣ, любовью могъ ограничиваться Богъ Гошей, ничего не требовавшій кромѣ вѣрности себѣ; Богъ Іезекіиля предъявлялъ къ народу уже въ пустынѣ цѣлый рядъ детальныхъ требованій, облеченныхъ въ форму „постановленій и предписаній“, упорное нарушеніе которыхъ Израилемъ сдѣлало не любовь, а гнѣвъ главной стихіей Іагве во всѣ времена.

Не брачный союзъ, какъ у Гошей, а *договоръ* *) былъ, по мнѣнію, Іезекіиля, заключенъ между Іагве и Израилемъ предъ вершиной Хореба, а потому и въ „пустынѣ будущаго“ произойдетъ не новое обрученіе, о которомъ мечталъ пророкъ великой любви (Гош. 2, 21), а новое скрѣпленіе „узъ союзнаго договора, которыми Іагве *связуетъ* избранниковъ своихъ“ (Іезек. 21, 37).

2. Содержаніе этого договора все ширилось и росло. Амосъ (5, 25) не допускалъ даже возможности какихъ-либо постановленій, нормировавшихъ уже въ пустынѣ отношенія Израиля къ Іагве; Іеремія (7, 23), отрицая существованіе *культоваго* законодательства, даннаго послѣ исхода изъ Египта, упоминаетъ, однако, что Іагве повелѣлъ тогда повиноваться Ему и не сходить съ указаннаго Имъ пути; Іезекиль, имѣя, очевидно, въ виду Второзаконіе, говоритъ уже о цѣлой *системѣ* постановленій и предписаній, но конкретно

*) Съ точки зрѣнія расторгимости брачный союзъ есть также договоръ, и въ этомъ смыслѣ Гошеа и Іезекиль одинаково далеки отъ наивнаго до-пророческаго представленія о природной, органической, а потому и нерасторгимой связи между Іагве и Израилемъ, вытекающей изъ предполагаемаго абсолютнаго тождества ихъ интересовъ. Но въ предѣлахъ этой новой, пророческой концепціи брачный союзъ Гошей и договорныя отношенія Іезекіиля знаменуютъ собою двѣ полярныя идеологіи.

приводить (помимо самоочевиднаго запрета идолопоклонства) лишь одно повелѣніе—соблюдать субботу, и даже въ своей утопіи о будущемъ Іерусалимѣ нигдѣ не ссылается на авторитетъ какихъ-либо старинныхъ законовъ, хотя это тамъ было бы весьма кстати. Лишь послѣдовавшимъ за Іезекилемъ двумъ—тремъ поколѣніямъ выпало на долю наполнить эту идею договора живымъ законодательнымъ содержаніемъ, и въ „Законѣ о святости“ (Лев., гл. 17—26) мы имѣемъ передъ собою продуктъ ихъ религіозной мысли и кодификаціонной работы.

Этотъ законодательный кодексъ, развивая идеи и совершенствуя формы утопіи Іезекиля, даетъ уже въ болѣе законченномъ видѣ нормы будущаго устройства Израіля на началахъ теократіи. И дѣйствительно, вся религіозная жизнь эпохи второго храма развивалась въ предуказанномъ ей „Закономъ о святости“ направленіи.

Глубоко типично, что законодательство это облечено въ форму предписаній, данныхъ еще въ пустынь, и что параллельно законодательному кодексу ведется повѣствованіе объ эпохѣ странствованія, въ которомъ детально описывается имѣвшее мѣсто уже тамъ, въ пустынь, претвореніе всѣхъ этихъ предписываемыхъ нормъ въ дѣйствительность. Синайская пустыня, „сухая, мрачная и дикая земля, по которой никто не ходитъ и не обитаетъ человекъ“, становится здѣсь мѣстомъ пышнаго культа, съ роскошнымъ переноснымъ храмомъ-скиніей въ центрѣ, съ ежедневно приносимыми по сложному ритуалу жертвами и съ іерархически-организованнымъ духовенствомъ, возглавляемымъ первосвященникомъ. Эта пустыня сохраняетъ уже только чисто-внѣшнюю, словесную связь съ исторической пустыней, колыбелью Израіля: она является лишь сценаріемъ, среди котораго рисуется будущій культъ, и все повѣствованіе о колѣнахъ израильскихъ, „среди дико воющей степи“ погруженныхъ въ заботы о ритуальной чистотѣ, о дозволенной пищѣ и о регламентаціи храмоваго клира, является великой утопій, дальнѣйшимъ развитіемъ утопіи Іезекиля, но рисуемой не на фонѣ Іерусалима, а на фонѣ пустыни, которая претерпѣваетъ здѣсь свою послѣднюю метаморфозу и становится идеальнымъ мѣстомъ законодательства и культа. Отнынѣ всякое законодательство въ Израілѣ возводится прямо или посредственно*) до пустыни, какъ своего мѣсторожденія, и лишь такимъ путемъ пріобрѣтаетъ непоколебимый авторитетъ. И такъ какъ предписанныя „Закономъ о святости“ и въ особенности

*) Ср. извѣстное изреченіе талмудистовъ, сохранившееся въ Іерусалимскомъ Талмудѣ: „Даже тѣ законодательныя новеллы, которыя когда-либо внесутъ ученые, уже были даны Моисею на Синаѣ“ (Хагига I, 1).

послѣдующей стадіей законодательства, т. наз. „Священническимъ Кодексомъ“ (Исходъ гл. 25 — Числа гл. 10 съ нѣкоторыми купюрами), нормы потрясали многія традиціонныя воззрѣнія и установленія быта, особенно во всемъ, что касалось внутренняго устройства, состава и содержанія будущаго священническаго сословія въ Іерусалимѣ, то такая ссылка на архаическій источникъ ихъ диктовалась необходимостью снабжать эти нововведенія санкціей неоспоримаго авторитета.

Историческое повѣствованіе, сложившееся подъ вліяніемъ идей „Священническаго Кодекса“, желая, очевидно, виѣдрить въ сознание современниковъ представленіе объ *исконности* новыхъ формъ культа, также нарочито подчеркиваетъ, что онѣ соблюдались еще въ пустынѣ (см., напр., 1 Хрон. 21, 29; 2 Хрон. 1, 3—6; 24, 9), а философско-историческія констукціи того времени (напр., Нехем. 9, 18—21) рассматриваютъ пустыню уже исключительно подъ угломъ зрѣнія благодѣяній, оказанныхъ тамъ Израилю Богомъ „по великому милосердію Его“ (9, 19 *).

Здѣсь мы имѣемъ уже передъ собою *канонизированную* пустыню, сохранившую лишь виѣшнюю оболочку той пустыни, которая привлекала къ себѣ сердца пророковъ и волновала ихъ умы глубиной скрытаго въ ней идеологическаго содержанія. Отнынѣ она не играетъ больше никакой *дѣйственной* роли въ міровоззрѣніи Израиля и, поскольку мотивъ пустыни встрѣчается (и довольно часто) въ апокрифической и агадической письменности, мы имѣемъ передъ собою лишь продуктъ стилизаціи и образцы литературныхъ перепѣвовъ.

И глубоко показательнымъ для завершеннаго идей пустыни полнаго круга развитія является то, что пустыня—не тотъ или иной религіозно-переработанный образъ ея, а подлинная пустыня—сохранилась въ символикѣ израильскаго культа, какъ олицетвореніе темныхъ, непостижимыхъ силъ. Для стоявшаго уже всецѣло на почвѣ городской культуры еврейства второго храма „пустыня представляла собою какъ бы часть того невѣдомаго міра, въ которомъ обитаетъ грѣхъ, въ которомъ таятся демоническія существа и ихъ вождь—Азazel“ (Benzinger, Hebräische Archäologie, 401).

„И въ День Очищенія да возьметъ первосвященникъ козла, на котораго выпалъ жребій „для Азazеля“, да упрется обѣими руками своими объ голову его и да исповѣдается надъ нимъ все прегрѣшенія сыновъ

*) „Ты не оставилъ ихъ въ пустынѣ: облачный и огненный столпъ Твой не покидалъ ихъ ни днемъ, ни ночью по великому милосердію Твоему“, говоритъ Эзра (по LXX). Интересно противопоставить этому представленію образъ Іеремиі, по которому не Іагве сопровождалъ Израиля, а, наоборотъ, „Израиль шелъ за Іагве по незасѣянной землѣ“ (2, 2).

Израиля, и тѣмъ да возложить ихъ на голову козла и отошлетъ его съ нарочнымъ въ пустыню. И понесетъ козель на себѣ всѣ беззаконія Израиля въ неплодную землю и, когда они уже будутъ въ пустынь, онъ можетъ отпустить его" (Левитъ, гл. 16).

Такъ колыбель Израиля, обитель его юношеской любви, предметъ мечтаній его пророковъ, превращается въ „царство Азазеля“, куда на неплодную землю сваливаются изъ года въ годъ всѣ прегрѣшенія сыновъ Израиля.

Закончивъ разсмотрѣніе этой знаменательной идейной эволюціи, мы хотѣли бы подчеркнуть тотъ фактъ, что нами установлено *четыре* періода, въ которыхъ пустыня играла каждый разъ иную роль въ исторіи или идеологіи Израиля.

Первоначально пустыня была географической и соціальной средой для зарождавшагося Израиля, т. е. была наиболѣе крупнымъ факторомъ его древнѣйшей исторіи. Переходъ къ осѣлости и усвоеніе ханаанейской культуры положили конецъ этому реальному значенію пустыни и открыли собою долгій періодъ отчужденія отъ самобытнаго духовнаго уклада и религіозныхъ представленій кочевыхъ періода. Пророки, ища въ прошломъ опоры для своихъ новыхъ религіозныхъ воззрѣній, воскресили уже въ идеализированномъ видѣ полузабытый образъ пустыни, наполнили его богатымъ идейнымъ содержаніемъ и выявили при его помощи глубокую пропасть, отдѣлявшую старую религію Израиля отъ открывшагося имъ этического монотеизма. Паденіе государства и послѣдовавшее за нимъ изгнаніе направили духовную жизнь Израиля въ совершенно новое русло, и здѣсь идея пустыни, пріобрѣвши скорѣ „канонизированную“ форму, потеряла свое творческое значеніе для израильской религіи и культуры.

Такимъ образомъ, для полного освѣщенія занимавшаго насъ въ этомъ очеркѣ вопроса намъ пришлось исходить не изъ „классическаго“ дѣленія израильской исторіи на *три* періода, а изъ установленнаго въ послѣдніа десятилѣтія библейской наукой различенія *четырехъ* фазисовъ развитія израильской духовной культуры, причемъ конецъ XI-го вѣка долженъ считаться гранью, отдѣляющей древнѣйшій кочевой и полу-кочевой періодъ отъ второго—ханаанейскаго. Съ тѣхъ поръ какъ раскопки въ Телль-эль-Амарнѣ и Палестинѣ расширили нашу историческую перспективу на полтысячелѣтія, представляется уже невозможнымъ считать эпоху до-ханаанскую (какъ Stade) или даже до-моисееву (какъ Wellhausen) „вакуумомъ“ (Wellhausen, Isr.

и. jüd. Gesch., S. 11), т. е. пустотой. Особенно наглядно это показываетъ намъ прошедшая предъ нами эволюція понятія пустыни. Лишь исходя изъ того, что въ тайникахъ народнаго сознанія и въ замкнутыхъ кругахъ ревнителей Іагве хранились и въ періодъ осѣдлой жизни хотя бы самыя туманныя, но *подлинныя* воспоминанія о томъ, что „съ пустыней сплетена древнѣйшая исторія Израиля“ и что „корни того союза, которымъ неразрывно спаяны Израиль и Іагве“, теряются въ пескахъ Сивайскихъ степей, лишь допуская наличность такой конкретной почвы въ народной психологіи, мы можемъ понять, какимъ образомъ пророкамъ удалось создать такой живучій, дѣйственный и чуть-ли не до осязательности реальный, понятный и близкій народу образъ идеализированной пустыни.

А если это такъ, если многообразныя „ипостаси“ этой идеальной пустыни были не игрой воображенія пророковъ, а претвореніями нѣкой исторической традиціи, то профетизмъ, съ этой стороны, носить въ себѣ всѣ характерныя черты *романтизма*, и пророки являются истинными *романтиками*, не въ смыслѣ далекихъ отъ жизни мечтателей, фантазеровъ и т. п., а въ точномъ, культурно-историческомъ смыслѣ этого термина.

Если исходить изъ того теченія конца XVIII-го и начала XIX-го вѣка, для опредѣленія котораго и былъ созданъ терминъ „романтизмъ“, если сосредоточить вниманіе не на субъективно-психологической, а на объективно-культурной сторонѣ его, и если, кромѣ того, разсматривать это духовное движеніе въ его отношеніи къ наличной въ той или иной странѣ (гл. обр., конечно, въ Германіи, классической странѣ романтизма) національной культурѣ,—то романтизмъ надо будетъ опредѣлить, какъ такое идейное теченіе, которое изъ неудовлетворенности господствующей культурой, носящей чуждый національнымъ традиціямъ характеръ, стремится возродить духовныя цѣнности далекаго прошлаго и вернуться ко всему его бытовому и идейному укладу, который представляется идеальнымъ и является въ идеализированномъ видѣ источникомъ и стимуломъ для духовнаго творчества.

Если мы примемъ во вниманіе, что „бурѣ и натиску“ „молодой Германіи“ въ древнемъ Израилѣ соотвѣтствовалъ испепелявшій души религиозный пафосъ пророковъ, то мы, конечно, поймемъ всю несоизмѣримость этихъ теченій. Для насъ было существенно, исходя изъ европейскаго романтизма, установить лишь тѣ внѣ-временныя наиболѣе общія черты, которыя типичны для романтизма вообще, какъ не разъ повторявшейся въ исторіи духовной формаціи *sui generis*. На этомъ аналогія, разумѣется, заканчивается, и намъ остается

лишь указать, что въ томъ же смыслѣ, въ какомъ, напр., историкъ Египта называетъ фараона Аменхотепа IV Эхнатона „первымъ идеалистомъ въ міровой исторіи“ (Breasted, Geschichte Aegyptens, нѣм. пер., стр. 316), мы должны назвать пророковъ *первыми романтиками* въ духовной жизни человѣчества, въ высокихъ твореніяхъ своихъ воплотившими воскресшій въ нихъ духъ горній Синая.

М. Соловейчикъ.

Поправки. Въ первую половину настоящаго очерка, напечатанную въ предыдущей книжкѣ „Е. С.“, слѣдуетъ внести двѣ поправки: 1) на стр. 213, 3 стрк. св., передъ словомъ „Израиля“ надо читать: „вѣтви терахитовъ, представляемой въ библейскомъ эпосѣ „Исаакомъ“ и обнимавшей племена Исава (Эдома) и“; 2) на стр. 221, 20 стрк. св., вмѣсто „мифологическомъ“, надо читать „историко-мифологическомъ“.

Воспоминанія о С. Г. Фругѣ *).

Быстро рвется ткань жизни того поколѣнія писателей, чья юность „цвѣла подъ туманомъ густымъ“ 80-хъ годовъ минувшаго вѣка. Одна нить за другою выдергивается изъ расплзающейся ткани, и сейчасъ вырвана еще одна — изъ самой „основы“: умеръ Семенъ Григорьевичъ Фругъ.

Боль разрыва непосредственно чувствуютъ тѣ, чья судьба соткана съ судьбою этого поколѣнія лихолѣтія. Изъ всѣхъ утратъ послѣдняго времени смерть Фруга какъ-то особенно волнуетъ душу современниковъ. Ушла изъ жизни большая литературная сила, первыя проявленія которой связаны съ самыми глубокими переживаніями еврейскаго общества въ моментъ историческаго кризиса, начавшагося 35 лѣтъ тому назадъ. Ушелъ вдохновенный Іеремія, внесшій жаръ національнаго чувства въ иноязычную отрасль нашей литературы, въ дивной поэтической формѣ выражавшій скорбь нашей *интеллигенціи*, но имѣвшій право сказать о себѣ нѣчто большее:

Я арфа Эолова доли народной, я эхо народныхъ скорбей...

Что взялъ у народа я гнѣвомъ и ядомъ, я пѣсней ему отдаю.

Историческое и общественное значеніе поэзіи Фруга можетъ оцѣнить лишь тотъ, кто пережилъ выраженные ею эмоціи въ раннюю пору ея расцвѣта, въ 80-е годы. Люди слѣдующихъ десятилѣтій, когда творчество Фруга уже остановилось въ своемъ ростѣ, не могутъ себѣ представить, какое глубокое душевное волненіе вызывали въ первые годы фатальной эпохи его современныя элегіи, „библейскіе мотивы“, историческія легенды, какъ много говорилъ истерзанному сердцу своего поколѣнія поэтъ, который „ни одной пѣсни веселой“ не спѣлъ своему народу.

*) Читано въ собраніи Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества, 1 ноября 1916 г. Здѣсь текстъ мѣстами измѣненъ и дополненъ.

Въ этихъ воспоминаніяхъ я не намѣренъ дать литературно-художественную характеристику Фруга. Я считаю покойнаго поэта достойнымъ болѣе высокой и болѣе объективной оцѣнки—общественно-исторической. Несмотря на то, что Фругъ никогда не былъ ни идеологомъ, ни практическимъ дѣятелемъ въ нашемъ національномъ движеніи послѣднихъ десятилѣтій, онъ тѣсно связанъ съ этимъ движеніемъ по общему настроенію своей поэзіи. Его поэтическія думы выражали непосредственно, часто безсознательно, тѣ чувства, которыя лежали въ основаніи нашихъ идей. Такихъ писателей можно цѣнить только въ связи съ ихъ духовной почвой, съ исторіей ихъ поколѣнія. Вотъ почему я счелъ цѣлесообразнымъ развить здѣсь свои мысли о поэзіи Фруга на канвѣ личныхъ воспоминаній. И какъ литературный сверстникъ, и какъ историкъ я отдаю здѣсь послѣдній долгъ памяти поэта, включая его образъ въ рамки пережитой исторической эпохи.

I.

Когда я лѣтомъ 1880 года впервые пріѣхалъ въ Петербургъ, Фруга тамъ еще не было, но о немъ вскорѣ заговорили въ литературныхъ кружкахъ, примыкавшихъ къ редакціямъ „Разсвѣта“ и „Русскаго Еврея“. Въ эти журналы начинающій поэтъ, уроженецъ колоніи Бобровый Кутъ, посылалъ тогда свои первые стихи, которые онъ писалъ въ часы, свободные отъ работы въ канцеляріи Херсонскаго казеннаго раввина. Юнымъ поэтомъ заинтересовались въ редакціи „Разсвѣта“; въ особенности возлагалъ на него надежды постоянный сотрудникъ этого журнала, извѣстный тогда адвокатъ и полу-поэтъ М. С. Варшавскій. Въ присланныхъ Фругомъ первыхъ стихотворенійхъ—писалъ впоследствии Варшавскій—„обнаруживался талантъ гибкій и симпатичный, сквозило искреннее чувство природы, слышалась гармонія живого, непринужденнаго стиха“ *). Уже въ первыхъ произведеніяхъ юнаго поэта, напечатанныхъ въ „Разсвѣтѣ“ 1880 и начала 1881 г., — до весеннихъ погромовъ, — проявились въ смутной, порою незрѣлой формѣ основные элементы его творчества: культъ сельской природы, тоска по „минувшей славѣ“ библейской эпохи и скорбь о нынѣшней долѣ народной. Изъ этой ранней поры запомнились мнѣ гнѣвные строфы стихотворенія, озаглавленнаго „Германскимъ антисемитамъ“ и не вошедшаго потомъ въ собраніе сочиненій поэта **):

*) „Еврейская пѣснь на русскомъ Парнасѣ“, *Восходъ* 1885 г., кн. I.

**) Напечатано въ „Разсвѣтѣ“ 1881 г., № 3 (въ январѣ).

Семнадцать вѣковъ надъ Европой широкой
 Нашъ стонъ раздастся
 О вы, что кичитесь „христіанской любовью“,
 Раскройте исторію прошлыхъ вѣковъ!
 Она вся пропитана нашею кровью,
 Она вся усѣяна пепломъ костровъ . . .
 Но вы не довольны былыми дѣлами,
 Вамъ сладокъ видъ крови и запахъ костровъ,
 Достойными быть вы хотите сынами
 Проклятѣя достойныхъ отцовъ! . .

Однако, эта историческая Judenschmerz чередовалась у юнаго поэта съ изліяніями такого рода *):

Вторымъ Сіономъ ты бы стала, моя Россія, для меня,
 И вся тобою-бъ трепетала грудь наболѣвшая моя,
 Когда-бъ, увы! со всѣхъ сторонъ не раздавался этотъ стонъ.
 О, какъ мнѣ больно за себя, что съ тяжкимъ словомъ укоризны
 Стою я предъ лицомъ отчизны, такъ горячо ее любя! . .

Этому сыновнему чувству родины нанесли сильный ударъ погромы, разразившіеся въ апрѣлѣ 1881 г. на югѣ Россіи, и прежде всего въ той Херсонской губерніи, гдѣ тогда жилъ поэтъ, близъ еврейскихъ земледѣльческихъ колоній, гдѣ протекало его дѣтство. Вскорѣ, къ концу роковой весны, Фругъ появился въ Петербургѣ, вызванный туда редакціей „Разсвѣта“ по инициативѣ Варшавскаго, который тогда временно редактировалъ журналъ. Тутъ я впервые встрѣтился съ Фругомъ. Я вель тогда въ „Разсвѣтѣ“ отдѣлъ заграничной хроники и бывалъ въ редакціи еженедѣльно въ „редакціонные дни“, наканунѣ выпуска номера, когда постоянные сотрудники собирались для составленія послѣднихъ замѣтокъ и чтенія корректуръ, а случайные—для литературной бесѣды. Помню лѣтній день въ редакціонномъ помѣщеніи, при квартирѣ постоянного редактора Я. Л. Розенфельда, на Николаевской улицѣ. Головы, склоненныя надъ гранками корректуръ, поднимаются, и всѣ глаза устремлены на стройнаго, блѣлокураго юношу, который сидитъ на диванѣ и съ жаромъ декламируетъ свое только что написанное стихотвореніе „На судъ исторіи“, напечатанное затѣмъ въ іюньской книжкѣ „Восхода“, но нынѣ позабытое, ибо ему не суждено было попасть въ собраніе сочиненій Фруга. Какъ будто сейчасъ слышу эти стихотворныя филиппики:

*) „Восходъ“ 1881 г., февраль: „Вѣчный вопросъ“. Также не вошло въ первыя собранія стихотвореній Фруга.

. Съ полей обнищалою, голодной Россіи
 Доносились къ намъ стоны отцовъ и дѣтей,
 Ставшихъ жертвою дикихъ, разгульныхъ страстей. . .
 Кто же въ сердцѣ народномъ вражду поселилъ,
 Разгораться далъ дикому пылу,
 Снова къ жизни призвалъ, снова въ жизнь воплотилъ
 Эту страшную, дикую силу?
 Этотъ жгучій тревожный вопросъ мы другъ другу тогда задавали,
 И онъ жегъ нашу грудь, съ каждымъ часомъ все росъ, и мы жадно отвѣта
 искали.

Отвѣтъ поэтъ нашелъ въ ходѣ русской исторіи, въ укоренившихся привычкахъ рабства и кулачнаго права—наслѣдіи татарской неволи. Эту идею выражаетъ библейскій эпиграфъ стихотворенія: „Подъ тремя содрогается земля: подъ рабомъ, ставшимъ господиномъ“ и т. д. Намекая на заявленіе министра внутреннихъ дѣлъ Н. П. Игнатьева, что въ погромахъ проявился „судъ народный“ надъ евреями, поэтъ такъ кончаетъ свой „Судъ исторіи“:

Годы шли,—сынъ Россіи „свободный“,
 Къ той расправѣ привыкши подъ долгимъ ярмомъ,
 Самъ охотно теперь судить тѣмъ же судомъ.
 Этотъ судъ мы зовемъ „судъ народный“ . . .
 Судъ народный—разнузданный . . . кулакъ,
 Освященный татарской расправой

Я привелъ эти тирады не ради ихъ поэтическихъ достоинствъ, а только для того, чтобы показать силу душевнаго переворота, произведеннаго погромами въ юномъ поэтѣ, который нѣсколькими мѣсяцами раньше готовъ былъ при извѣстныхъ условіяхъ признать Россію „вторымъ Сіономъ“.

Не Сіономъ, а Египтомъ стала родина для поэта съ весны 1881 года, и тутъ естественно возникла картина „исхода“. Эмиграціонная горячка, охватившая тогда черту осѣдлости, продиктовала Фругу его прелестный маршъ исхода („И зорокъ глазъ, и крѣпки ноги, и посохъ цѣль . . . Народъ родной, чего-жъ ты сталъ среди дороги, поникъ сѣдою головой?“). Не опредѣленная идеологія, а какая-то поэтическая интуиція, легендарная ассоціація египетскаго рабства съ освободителемъ Моисеемъ—вдохновила поэта на эту несравненную по красотѣ и силѣ строку:

И громы намъ кричатъ: воскресни! И бури гимны намъ поютъ.

Однако никакіе торжественные марши—продуктъ мгновеннаго настроенія, а не яснаго идейнаго лозунга—не могли заглушить боль раненой души, которая въ дальнѣйшихъ стихотво-

реніяхъ Фруга изливалась въ формахъ, все болѣе совершенныхъ, незабываемыхъ для тѣхъ, кто тогда вмѣстѣ съ поэтомъ испытывалъ эту боль. На моихъ глазахъ, съ необыкновенною быстротою, росъ поэтический талантъ Фруга. Въ трехлѣтіе 1882—1884 г. пышнымъ цвѣтомъ распустилось его творчество. Тогда были написаны его лучшія произведенія: „Легенда о чашѣ“, „Изъ средневѣковыхъ картинъ“, „Надъ Днѣпромъ“, „Дума“, „Дѣдушкины сказки“, „Двѣ картины“, „Памяти друга“, поэма „Рабби Амнонъ“. Я часто встрѣчался съ Фругомъ въ это время, а въ 1883—84 г. мы жили рядомъ въ двухъ смежныхъ комнатахъ, въ старенькомъ двухэтажномъ домѣ, донинѣ сохранившемся на площади Троицкой церкви, у Измайловскаго проспекта *). Многія изъ вещей, написанныхъ имъ тогда въ Петербургѣ, онъ читалъ мнѣ въ рукописи. Бывало, сижу, занимаюсь—и слышу изъ сосѣдней комнаты голосъ Фруга: „Тезка, хотите послушать новые стихи?“. Я вхожу въ узкую бѣдную каморку, слушаю чтеніе только что написаннаго, испещреннаго помарками, листка и дѣлюсь своими впечатлѣніями съ авторомъ.

А внѣшняя жизнь Фруга была не сладка въ эту пору. Стихотворныхъ заработковъ не хватало даже на бѣдную студенческую жизнь; приходилось прибѣгать къ пособіямъ и займамъ. Много возни было у Фруга съ правомъ жительства. Онъ самъ еще недавно вспомнилъ объ этихъ мытарствахъ въ очень грустномъ, хотя и „фельетонномъ“ рассказѣ: „Изъ гостинницы, гдѣ я остановился по пріѣздѣ въ Петербургъ, меня выселили ровно черезъ сутки. Редакція „Разсвѣта“, просившей о припискѣ меня въ качествѣ переводчика съ еврейскаго языка, было въ томъ отказано.хлопоты частныхъ лицъ съ виднымъ служебнымъ и общественнымъ положеніемъ также успѣха не имѣли“ **). Поэту пришлось прописаться „домашнимъ служителемъ“ у своего покровителя М. С. Варшавскаго. Полиція знала о фиктивности этой приписки. Были, помнится, попытки выдворить поэта, присвоившаго себѣ званіе лакея, но благодаря добрымъ отношеніямъ между Варшавскимъ и канцеляріей градоначальника, его „служителя“ на время оставили въ покоѣ.

Столичная жизнь, встрѣчи и знакомства въ кружкахъ интеллигенціи имѣли значительное вліяніе на умственное развитіе

*) Въ домѣ, что рядомъ, со стороны проспекта, находилась тогда редакция „Русскаго Еврея“ и жили его издатель Берманъ, редакторъ Л. О. Канторъ и д-ръ Л. И. Каценельсонъ.

**) „Евр. Жизнь“ 1915 г. № 14, 16.

Фруга. Такимъ путемъ личнаго общенія онъ часто улавливалъ тѣ идеи, которыхъ не успѣлъ или не могъ усвоить путемъ чтенія книгъ и серьезнаго изученія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ столица вліяла на поэта и своими отрицательными сторонами. Восторженный поклонникъ сельской природы, онъ тѣмъ не менѣе упивался ядомъ большого города, гдѣ природа поругана какъ ни въ одной изъ европейскихъ столицъ. Онъ часто вращался среди русской литературной богемы и даже просто среди „дѣтей ничтожныхъ міра“, отъ которыхъ могъ усвоить только внѣшній лоскъ современной культуры безъ ея духовной сущности, а порою съ ея нечистыми примѣсями *). А между тѣмъ у Фруга была своя духовная культура, почерпнутая изъ двухъ самыхъ чистыхъ первоисточниковъ: Природы и Библии. Въ немъ жила постоянная тоска по той цѣльности души, которая дается общеніемъ съ этими двумя космосами. И я хорошо понималъ молитвенное, покаянное настроеніе поэта, „затеряннаго въ хаосъ столичномъ“, когда онъ вновь прикасался къ землѣ, возвращаясь на лѣтніе мѣсяцы въ родную еврейскую деревню, и изливалъ передъ нею горечь столичныхъ впечатлѣній:

Прости, широкий Днѣпръ, свидѣтель юныхъ грезъ,
Исчезнувшихъ надеждъ, разбитыхъ упованій!
Послѣдній даръ тебѣ несетъ дитя страданій,
Горячую струю кровавыхъ, жгучихъ слезъ.
Прійми мой даръ, мои послѣднія рыданья.
Я ихъ принесъ сюда съ гранитныхъ береговъ
Невы холодной . . . Тамъ, на родинѣ снѣговъ,
Подъ дикій вой грозы и вѣтра завыванье,
Такъ долго я стоналъ, такъ много пролилъ слезъ.
Но слезы жаркія беззвучно упали
На камни твердые, и грозный невскій валъ,
Клопоча и шипя, съ гранита ихъ смывалъ,
И бури сѣвера мой голосъ заглушали.

Тѣ, которые знали только житейскаго Фруга, обыкновенно веселаго и остроумнаго, любившаго развлеченія и какъ будто

*) Тамъ-же, № 16: „Добрые пріятели, усердно знакомившіе меня съ царскосельскимъ ипподромомъ, гонками Шуваловскаго яхтъ-клуба, концертами-гала „Аркадіи“, „Кинь грусти“, Крестовскаго сада и т. п.“ — такъ исповѣдывался поэтъ за годъ до своей смерти. Это, судя по контексту, относится ко второй половинѣ 80-хъ годовъ. Раньше, когда мы жили въ одной квартирѣ, Фругъ регулярно посѣщалъ журфиксы фотографа К. Шапиро—еврейскаго поэта и кающагося выкреста,—гдѣ литературныя бесѣды сопровождались, кажется, изрядною выпивкою по русскому писательскому обычаю.

далекаго отъ трагическаго воспріятія жизни, могли принимать всѣ эти „стоны“ и „слезы жаркія“ за поэтическую декорацію. Нужно было знать Фруга внутренняго, чтобы понять глубокую искренность подобныхъ поэтическихъ молитвъ, трогательныхъ обращеній къ Богу, носимому въ душѣ и стыдливо скрываемому въ „заботахъ суетнаго свѣта“. Тутъ несомнѣнно сказывалась обычная раздвоенность многихъ поэтовъ, по классической формулѣ Пушкина, но съ большимъ, чѣмъ гдѣ-либо, основаніемъ можно было въ данномъ случаѣ установить цѣльность творчества поэта въ моменты вдохновенія. Не случайностью и не „манерою“ было то, что наилучшія стихотворенія Фруга на національныя и даже на общія темы кончались рыдающимъ аккордомъ. Фругъ былъ атавистически продолжателемъ лучшихъ творцовъ нашихъ „селихотъ“ и „кинотъ“, элегическую красоту которыхъ могли оцѣнить лишь немногіе изъ новыхъ историковъ (Цунцъ, Заксъ, Гейгеръ). Въ немъ жила душа „салаха“ изъ славной сефардійской школы Моисея ибнъ-Эзры, но онъ сумѣлъ возвыситься и до поэтическаго паэоса Іегуды Галеви. (Вспомнимъ, что и оба средневѣковые поэта пѣли въ юности на вольные мотивы и писали также на двухъ языкахъ — еврейскомъ и арабскомъ). Фругъ тянулъ нить исторической преемственности, окрашивая ее, конечно, въ цвѣтъ своей эпохи.

Въ началѣ мая 1884 г. мы оба оставили нашъ „уголъ унылый“ въ Петербургѣ и отправились на родину: Фругъ на свой благодатный югъ, а я въ глушь Бѣлоруссіи. Больше года мы не видѣлись. А годъ этотъ былъ рѣшающимъ въ жизни поэта. На югѣ онъ приготовилъ къ печати первый сборникъ своихъ стихотвореній и, вернувшись въ Петербургъ, издалъ его къ началу 1885 г. при поддержкѣ одного почитателя его таланта. По ироніи судьбы, первый сборникъ произведеній пѣвца еврейской скорби былъ напечатанъ въ типографіи Суворина; подъ одной крышей печатались позорные листы „Новаго Времени“ и стихи поэта, плакавшаго надъ „средневѣковыми картинами“, реставрированными при помощи сотрудниковъ этой газеты. Критика не только еврейская, но и русская горячо привѣтствовала новый восходящій талантъ. К. Арсеньевъ въ „Вѣстникѣ Европы“ причислилъ Фруга къ группѣ лучшихъ поэтовъ новаго поколѣнія. Поэта стали тянуть въ общерусскую литературу. Онъ сталъ помѣщать стихи въ русскихъ журналахъ, на общія лирическія темы и на библейскіе мотивы; иногда даже слишкомъ много писалъ, понукаемый ретивыми редакторами такихъ второсортныхъ

журналовъ, какъ „Новъ“ Вольфа и т. п. Но все-таки лучшими его произведеніями оставались, наряду съ библейскими мотивами, національныя элегіи, печатавшіяся въ еврейскихъ журналахъ. Во второмъ сборникѣ его стиховъ, изданномъ въ концѣ 1886 г., наиболѣе силенъ этотъ еврейскій элементъ (лирическіе перлы: „Когда вечернею прохладой“, „Не осуждай“, „Зачѣмъ отравили вы пѣсню мою?“ и др., а также лироэпическія—„Дитя на Нилѣ“, „Дочь Іефая“, „Пѣснь пѣсней, Притчи и Экклезіастъ“), хотя и въ общемъ отдѣлѣ встрѣчаются замѣчательныя вещи, иногда окрашенныя національнымъ настроеніемъ (напр. „Въ капищѣ“,—замѣчательное сопоставленіе режима язычества и „религіи любви“, кончающееся рѣдкимъ по силѣ трагическимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ ироническимъ аккордомъ).

Съ осени 1885 г. я вновь часто встрѣчался съ Фругомъ въ Петербургѣ и бывалъ въ лабораторіи его творчества, а съ 1887 г. посѣщалъ его во время моихъ зимнихъ пріѣздовъ въ столицу. Талантъ Фруга достигъ въ эту пору полной зрѣлости. Онъ имѣлъ большой литературный успѣхъ, но ничтожный успѣхъ матеріальный. Какъ жилось въ то время Фругу, видно изъ слѣдующихъ его жуткихъ признаній, сдѣланныхъ еще недавно: „Прожилъ я въ столицѣ десять лѣтъ (рѣчь идетъ о періодѣ 1881—1891 г.); за это время успѣлъ издать двѣ книги стиховъ, да изрядно испортить себѣ здоровье Доминиковскими пироженками и кулебяками, часто замѣнявшими мнѣ обѣдъ и ужинъ, стоимость которыхъ никакъ не укладывалась въ размѣры моихъ литературныхъ гонораровъ. Приходилось ютиться и въ совсѣмъ убогихъ комнаткахъ съ ходомъ черезъ кухню, и на одномъ чаѣ съ хлѣбомъ посидѣть“...*)).

Для заработка поэту приходилось писать фельетоны въ „Недѣльной хроникѣ Восхода“, подъ разными псевдонимами („Случайный фельетонистъ“ и др.). Во второй половинѣ 80-хъ годовъ онъ писалъ также фельетоны на „жаргонѣ“ въ издававшемся тогда въ Петербургѣ Цедербаумомъ и Леви еженедѣльникѣ „Jüdische Volksblatt“. Писалъ онъ на прекрасномъ народномъ языкѣ, остроумно, съ тонкимъ знаніемъ еврейскаго быта; но вѣрный тогдашней интеллигентской традиціи, Фругъ смотрѣлъ на жаргонную литературу какъ на нѣчто несерьезное, годное преимущественно для смѣхотворныхъ фельетоновъ, для

*) „Евр. Жизнь“ 1915 г., № 14. Ср. ниже, письма Фруга, №№ 2—3.

изображенія бытовыхъ курьезовъ*). Только съ теченіемъ времени талантъ Фруга овладѣлъ и орудіемъ народнаго языка для болѣе высокой цѣли, и изъ подъ его пера вышли тѣ жемчужины народныхъ пѣсенъ, въ которыхъ народное горе вылилось въ формѣ болѣе бытовой, чѣмъ въ его элегіяхъ на русскомъ языкѣ съ ихъ глубокой, преимущественно исторической *Judenschmerz*.

Часто, когда въ мое провинціальное уединеніе залетали скорбные звуки музыки Фруга, я чувствовалъ, что и среди шумной петербургской жизни поэтъ нравственно одинокъ, лишень среды, которая могла бы питать его вдохновеніе, согрѣвать его душу. Все тягостнѣе становилась для него *via dolorosa* еврейскаго поэта, „доля пѣвца-гробовщика“. Все болѣе сознавалъ онъ свое безсиліе передъ царящимъ зломъ. И такъ понятны, близки душѣ были тогда эти волнующія строки:

И вотъ одинъ, одинъ въ углу моемъ глухомъ
Сижу я въ поздній часъ полуночи глубокой,
И подъ унылый вой метелицы далекой
Рыдаю надъ моимъ отравленнымъ стихомъ.
Не спѣть—увы!—не спѣть мнѣ пѣсни той великой,
Не прогремѣтъ струнъ моей глухой
Надъ злобною толпой, безумною и дикой,
Глаголомъ кары роковой.
Нѣтъ, гордая мечта меня не обольщаетъ:
Затворницей ростилъ я пѣснь мою,
И лишь когда рыданья накаплиютъ,
Чтобъ не заплакать,—я пою . . .

Скоро поэту пришлось непосредственно, физически приобщиться къ народнымъ бѣдствіямъ. Это было въ 1891 г., вскорѣ послѣ изгнанія евреевъ изъ Москвы. Въ высшихъ сферахъ носились еще съ планомъ частичнаго „очищенія“ отъ евреевъ и сѣверной столицы. Замыселъ не осуществился вслѣдствіе поднятаго заграницею шума и затрудненій въ заключеніи внѣшняго займа. Но отдѣльныя жертвы были и въ Петербургѣ: по распоряженію градоначальника Грессера, было выселено множество „безправныхъ“ евреевъ, и въ числѣ изгнанниковъ оказался также Фругъ. Какъ видно изъ воспоминаній поэта, пострадалъ онъ вслѣдствіе особаго усердія его „патрона“ Варшавскаго въ отстаиваніи достоинства еврея. Юдофобъ Грессеръ распорядился, чтобы слова „іудейскаго исповѣданія“ на выдаваемыхъ евреямъ

*) См. ниже, письма Фруга, № 1. Ср. „Письма Шаломъ Алейхема“ въ Евр. Стар. 1916, кн. 2—3, стр. 237.

паспортахъ писались красными чернилами. Получивъ самъ такой паспортъ, Варшавскій поспѣшилъ къ Грессеру, съ которымъ былъ лично знакомъ, и высказалъ ему свое возмущеніе по поводу этого паспортнаго клейменія евреевъ. Грессеръ, конечно, не обратилъ вниманія на этотъ протестъ. Тогда Варшавскій подалъ жалобу въ сенатъ на произвольное распоряженіе градоначальника. Получивъ жалобу, разсвирѣпѣвшій градоначальникъ выместилъ свою злобу на „домашнемъ служителѣ“ Варшавскаго, Фругъ, который какъ разъ въ это время хлопоталъ о возобновленіи своего лакейскаго „права жительства“, и приказалъ немедленно выслать еврейскаго поэта изъ столицы *). Объ изгнаніи Фруга въ русскихъ газетахъ нельзя было писать, но объ этомъ писалось за границей; между прочимъ, упомянулъ объ этомъ англійскій журналистъ Фредерикъ, посѣтившій Россію въ 1891 г. и описавшій юдофобскую вакханалію достопамятнаго года въ своей обширной книгѣ „The new exodus“ (London, 1892).

Въ одинъ изъ іюльскихъ дней 1891 г. Фругъ появился въ Люстдорфѣ, дачной мѣстности близъ Одессы, гдѣ я проводилъ лѣто. Здѣсь онъ часто гостилъ у меня во время пріѣздовъ изъ Одессы, и мы много толковали о злобахъ дня, изъ которыхъ для насъ лично самою тяжелою было полугодовое пріостановленіе „Восхода“, гдѣ мы оба были постоянными сотрудниками. Нерѣдко въ Люстдорфѣ собирался весь нашъ одесскій литературный кружокъ (С. М. Абрамовичъ, Шаломъ-Алейхемъ и др.), и Фругъ чувствовалъ себя прекрасно во время нашихъ общихъ прогулокъ на берегу моря, среди окрестныхъ садовъ и виноградниковъ. Помню одну продолжительную прогулку всей нашей компаніи, въ августъ или началъ сентября. Днемъ мы бродили по окрестнымъ садамъ, а вечеромъ вся братія вернулась ко мнѣ на дачу. Мы сидѣли поздно въ бесѣдкѣ за стаканами мѣстнаго вина, пѣли еврейскія пѣсни, рассказывали, вспоминали. Фругъ чудесно спѣлъ хасидскую пародію „Wos wet sain, az Moschiach wet kimmen?“; хасидская пѣсня безъ словъ, съ чрезвычайно грустной мелодіей, спѣтая Бенъ-Ами, повторялась нѣсколько разъ хоромъ. Въ эти часы мы напоминали группу хасидовъ, сидящихъ въ субботнія сумерки послѣ schalos-seudos и восторженно распѣвающихъ вмѣстѣ съ своимъ „ребѣ“ мелодіи, въ которыхъ звучитъ плачъ вѣковъ . . . До сихъ поръ не могу вспом-

*) „Евр. Жизнь“ 1915, № 14.

нить безъ волненія объ этомъ дивномъ лѣтнемъ вечерѣ, въ тиши приморской деревни, среди литературныхъ друзей, изъ которыхъ только въ нынѣшнемъ году ушли изъ жизни двое.

II.

Прошло цѣлое десятилѣтіе, въ теченіе котораго я не видѣлся съ Фругомъ. Мы помѣнялись мѣстами: онъ сталъ сѣверяниномъ, а я южаниномъ. Онъ вновь поселился въ Петербургѣ, гдѣ получилъ разрѣшеніе жить, кажется, по ходатайству Литературнаго Фонда, при содѣйствіи поэта-чиновника, редактора „Правительственнаго Вѣстника“, К. Случевского. На время Фругъ какъ-то стушевался. Въ каждой почти книжкѣ „Восхода“ появлялись его стихи, но это были большею частью „Легенды Востока“—пересказъ талмудическихъ и раввинскихъ легендъ. Устами поэта спокойно вѣщала мудрость вѣковъ, но крайне рѣдко слышались волнующіе звуки непосредственныхъ переживаній. Чѣмъ занимался тогда Фругъ внѣ этой области, мнѣ неизвѣстно. Только однажды меня глубоко огорчила одна вѣсть о немъ. Это случилось въ концѣ октября или началѣ ноября 1894 г. и имѣло связь съ тогдашними переменами въ жизни официальной Россіи. Въ „Петербургской Газетѣ“ или въ реакціонномъ „Свѣтѣ“—уже точно не помню—появились стихи Фруга по поводу этихъ событій, явно написанные по заказу, въ духѣ официальныхъ одъ. Тягостно было это зрѣлище: пѣвецъ гонимаго народа, бряцающій лирой въ станѣ гонителей... Возмущеніе мое было такъ велико, что я рѣшилъ прервать всякія сношенія съ старымъ другомъ. Только спустя долгое время я нѣсколько успокоился. Я понялъ, что тутъ не было внутренняго отреченія отъ своей душевной святыни, а былъ только ложный шагъ, объясняемый недостаткомъ политическаго ригоризма у поэта, который въ данномъ случаѣ уступилъ чьему-то настоянію, а можетъ быть и давленію. Поэтической души Фруга не коснулась эта грязь. Я вспомнилъ при этомъ случай съ Некрасовымъ, который въ черную годину сочинилъ стихотворный экспромптъ въ честь Муравьева Вилenskaго. Вспомнилъ и оправдательные стихи Некрасова по этому поводу, въ посланіи къ „Неизвѣстному другу“:

Не торговаль я лирой, но бывало, когда грозилъ неумолимый рокъ,
У лиры звукъ невѣрный исторгала моя рука
За каплю крови общую съ народомъ, прости меня, о родина, прости!

Фругъ, сердце котораго всю жизнь сочилось кровью отъ раны народной, не менѣе заслуживаетъ прощенія. Это пятно должно быть смыто съ его свѣтлой памяти.

Спустя нѣсколько лѣтъ мнѣ пришлось пережить еще одно глубокое огорченіе: я узналъ, что нашъ поэтъ вынужденъ „торговать лирой“ и помѣщать еженедѣльно стихотворные фельетоны въ „Петербургской Газетѣ“ или „Листкѣ“. Онъ занимался этой „черной работой“ приблизительно съ 1901 года, скрывая свой грѣхъ подъ густой вуалью псевдонима, и получалъ годовое жалованье въ нѣсколько тысячъ рублей. Когда я лѣтомъ 1902 г. пріѣхалъ въ Петербургъ, я посѣтилъ Фруга въ его квартиркѣ на Покровской площади и просилъ его объяснить, „какъ дошелъ онъ до жизни такой“. Отвѣтъ его былъ исповѣдью, которую я выслушалъ съ понятнымъ волненіемъ: „Вы, конечно, понимаете, что еврейская муза не могла меня обезпечить даже кускомъ хлѣба. Года три назадъ я было пристроился при „Будущности“ д-ра Грузенберга, въ качествѣ соредактора и секретаря редакціи; но дѣла изданія пошли плохо, и я вылетѣлъ въ трубу. Что же было дѣлать? Вѣдь еврейскіе меценаты не спасутъ меня отъ голода. Вотъ я и взялся за эту грязную работу,—однако, не надолго: поработаю еще годъ, обезпечу себя на нѣкоторое время, и снова возьмусь за настоящую работу“. И онъ сталъ излагать мнѣ планы новыхъ большихъ поэмъ. При этомъ онъ вручилъ мнѣ экземпляръ своего только-что вышедшаго сборника — „Сіониды“.

Этотъ сборникъ, составившійся изъ произведеній 1897—1902 г., сложился подъ вліяніемъ расцвѣтшаго въ тѣ годы ново-сіонитскаго движенія, въ горячей атмосферѣ базельскихъ конгрессовъ. По настроенію Фругъ былъ сіонистомъ задолго до этого движенія. Какъ питомецъ еврейской деревни, онъ съ перваго шага своей поэтической дѣятельности мечталъ о физически здоровомъ, почвенномъ евреѣ; какъ питомецъ Библии, проникшійся ея красотою, онъ постоянно грезилъ о „лиліи Сарона и розѣ долинъ“, о „святой колыбели нетлѣнной, вѣчной славы“. Далекій отъ лабиринта національно-политической идеологіи, онъ склонялся къ упрощенной формѣ сіонизма и вмѣстѣ съ тѣмъ къ романтикѣ этого движенія. Онъ выразилъ это отношеніе во вступленіи къ „Сіонидамъ“. На вопросъ: вѣрить ли онъ въ догму новаго сіонизма, поэтъ отвѣчаетъ, что онъ любитъ Сіонъ органически.

Какъ любить стволъ черешни душистый бѣлый цвѣтъ своихъ вѣтвей,
 Какъ любить землю въ полдень вешній зерно, посѣянное въ ней, . . .
 Какъ любить грудь родную больное и голодное дитя („Credo“).

Однако въ осуществимость идеала сіонизма поэтъ только *хочетъ* вѣрить. Онъ тревожно молить Бога, чтобы не повторилась исторія стараго лжемессіанства:

Чтобы скитальца на родное лоно зовущая теперь, звѣзда Сіона
 ...не была одной изъ тѣхъ падучихъ звѣздъ, что столько разъ являли
 Свой блескъ мгновенный въ ночь его печали и гасли въ тмѣ ночной.

Культъ природы и вѣра въ національное возрожденіе сочелались въ замѣчательномъ стихотвореніи „Куда?“, гдѣ къ стиху пророка: „Выйди въ поле, и тамъ Я буду говорить съ тобою“—дается слѣдующій прекрасный комментарий въ духѣ пантеизма природы:

Есть добрый Богъ, доступный и понятный незлобивымъ сердцамъ,
 Спокойнымъ взорамъ, безмятежнымъ думамъ жнецовъ и пастуховъ.
 Молись Ему колосьевъ свѣтлымъ шумомъ и шелестомъ садовъ,
 Молись Ему благоуханьемъ сада и росами полей.
 Въ Немъ свѣтлый миръ и бодрость, и отрада души твоей. . . .

Поэтъ кончаетъ призывомъ, составлявшимъ его символъ вѣры:

Въ поле, народъ обездоленный, въ поле!
 Тамъ обрѣтешь ты въ трудѣ и на волѣ
 Снова и Бога, и счастье. . . .

Но и въ „Сіонидахъ“, кромѣ опредѣленнаго цикла стихотвореній, Фругъ возвращается къ своимъ старымъ темамъ—элегическимъ и библейскимъ. Только въ отличіе отъ раннихъ пѣсенъ скорби, въ заключительныхъ строфахъ новыхъ пѣсенъ звучитъ иногда робкая надежда возрожденія:

Двадцать лѣтъ, какъ стонуть струны лиры плачущей моей . . .
 О, Господь, Господь всесильный, доживу-ль до свѣтлыхъ дней,
 Чтобъ разорванной увидѣть скорбью сотканную сѣть
 И одну хотя народу пѣсню радостную спѣть, —
 Пѣсню, вторящую звону разбиваемыхъ цѣпей,
 Пѣсню жизни, пѣсню счастья на развалинахъ скорбей? . .

Жизнь скоро дала ужасный отвѣтъ на робкій вопросъ поэта: кишиневскій погромъ 1903 года. Въмѣсто „звона разбиваемыхъ цѣпей“ слышались звонъ стеколъ разбиваемыхъ еврейскихъ домовъ, вопли убиваемыхъ и насилуемыхъ. Изъ груди поэта вырвался стонъ, облетѣвшій Европу и Америку:

Schlaf is unser Hand zu streiten, stark un schwer is unser Schmerz.
 Kum ze du, mit Treist un Liebe, gutes, heisses jüdisch Herz.
 Brüder, Schwester, hot rachmones: groiss un schrecklich is d
 Giebt di Toite oif Tachrichim, giebt di Lebedige Broit! . .

Само собою напрашивалось сравненіе этого призыва къ жалости и благотворительности съ прогремѣвшими въ томъ же году гнѣвными строфами „Видѣнія въ Немировѣ“ Бялика. Но тѣ, которые изъ этого сравненія дѣлали выводъ, невыгодный для поэзіи Фруга вообще, забывали, что въ юности и Фругъ былъ поэтомъ печали и *иньва*, что въ этомъ отношеніи онъ былъ предтечею Бялика, который писалъ уже въ моментъ подъема національно-политическаго сознанія и поэтому могъ сильнѣе выразить настроеніе рокового года.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ наступившіе затѣмъ годы освободительнаго движенія старѣющая муза Фруга не могла проникнуться новыми настроеніями. Слишкомъ много разочарованій выпало на долю поэта, чтобы онъ могъ вѣрить въ наступленіе новой эры въ Россіи. Фругъ встрѣтилъ бурю 1905 года въ настроеніи полной политической безнадежности, нашедшемъ яркое выраженіе въ его стихотвореніи „Я помню“ („Евр. Жизнь“, февральская книжка 1905 г.). Наканунѣ весны революціоннаго года, онъ вызываетъ изъ гроба страшную тѣнь весны 1881 года:

..... Четверть вѣка минуло.
Я помню и сладкіе сны той призрачной, яркой весны,
И какъ мы проснулись отъ гула свирѣпой и дикой орды,
Дышавшей огнемъ истребленія и ядомъ смертельной вражды.
Не хлѣбныя зерна, — каменья посыпались градомъ на насъ . . .
Проклятая, темная сила въ очахъ нашихъ свѣтъ погасила . . .
И годы, ужасные годы прошли чередою . . . И вотъ
Съ далекихъ туманныхъ высотъ вновь призракъ желанной свободы
Мерцаетъ, и снова зоветъ . . . И снова мы вѣрить готовы,
И вѣрить народу велимъ, что солнце, зажегшись надъ нимъ,
Расплавитъ стальные оковы мучительной доли его;
Что близко весны торжество, весны небывалой въ Россіи,
Весны, возвѣщающей миръ

И съ тѣми, чьи руки
Вчера лишь давали испить намъ кубокъ позора и муки,
Сидѣть за трапезой мы будемъ, какъ родины общей сыны,
И горе бывшее забудемъ въ лучахъ всероссійской весны . . .
Не вѣрьте, о братья, не вѣрьте! Не жизни и свѣта, а смерти
И мрака мучительный гнетъ намъ эта надежда несетъ . . .
Не вѣрьте, не вѣрьте! Одна для насъ лишь возможна весна —
На собственной нивѣ, въ свободной странѣ, гдѣ нашъ геній народный
Когда-то сіялъ и творилъ, даруя враждебному міру
Скрижали закона и лиру, и правды живой благодать . . .

Было бы ошибкою считать эти строки партійнымъ сіонистскимъ трафаретомъ. Фругъ былъ сіонистомъ, но отнюдь не партійнымъ и не шаблоннымъ. По своей натурѣ и воспитанію, онъ

былъ въ такой же мѣрѣ сіонистомъ почвеннымъ, въ какой Ахадъ-Гаамъ является сіонистомъ духовнымъ,—и знаменательно, что оба они—нашъ поэтъ и нашъ мыслитель—съ одинаковымъ чувствомъ безнадежности встрѣтили „лучи всероссійской весны“ Послѣ весеннихъ, лѣтнихъ и особенно октябрьскихъ погромовъ 1905 года, Фругъ могъ бы по праву гордиться ролью Кассандры, если-бы такая роль не причиняла ему невыразимыхъ мукъ. Онъ замолчалъ надолго, и совершенно былъ забытъ въ шумъ дня

Онъ и лично уединился въ эти годы и еще больше прежняго удалялся отъ общественной жизни. Когда я въ зиму 1905—1906 г. прїѣзжалъ въ Петербургъ на сѣзды Союза полноправія, я Фруга не встрѣчалъ ни на одномъ изъ многочисленныхъ тогда собраний. И когда годъ спустя я переѣхалъ въ столицу на жительство и хотѣлъ посѣтить Фруга, то это оказалось неудобоисполнимымъ. Вслѣдствіе-ли тяжелой болѣзни, симптомы которой уже тогда появились, или вслѣдствіе трагически сложившихся обстоятельствъ его семейной жизни, поэтъ жилъ замкнуто. Мнѣ пришлось встрѣтиться съ нимъ только на литературно-музыкальномъ вечерѣ Еврейскаго Литературнаго Общества, въ Тенишевскомъ училищѣ, осенью 1908 года (если не ошибаюсь въ датѣ). Предо мною стоялъ уже больной человѣкъ, жаловавшійся на недомоганія, съ омраченною душою, хотя и съ привычною милою улыбкой на губахъ. Со свойственнымъ ему мастерствомъ прочелъ онъ пару своихъ жаргонныхъ стихотвореній и удостоился шумныхъ овацій. Это было послѣднее его выступленіе въ Петербургѣ. Вскорѣ онъ переѣхалъ на жительство въ Одессу, на родной югъ, гдѣ ему суждено было провести остатокъ жизни. Матеріальная нужда заставляла его иногда разѣзжать по городамъ и читать свои стихи въ публичныхъ собраніяхъ, преимущественно сіонистскихъ. Но скоро и это стало для него труднымъ: болѣзнь почек прогрессировала, и произведенная операція только отсрочила роковую развязку. Этимъ состояніемъ я объясняю себѣ ту рѣзкость, съ какою Фругъ въ 1910 г. отклонилъ предложеніе о празднованіи 30-лѣтняго юбилея его литературной дѣятельности. Впрочемъ, тутъ могло сказаться и свойственное многимъ нерасположеніе къ роли чествуемаго юбиляра, а съ другой стороны—осадокъ горечи въ душѣ поэта, который въ теченіе ряда лѣтъ былъ какъ будто позабытъ.

Въ послѣдній разъ я видѣлъ Фруга въ декабрѣ 1913 г.,

когда я гостилъ въ Одессѣ. Я видѣлъ его и дома, у одра болѣзни, и на двухъ литературныхъ собраніяхъ, куда онъ явился, пере-силивая недомоганіе, и наконецъ на скромномъ „банкетѣ“, устроенномъ мнѣ литературными друзьями. Что-то символическое было въ этомъ маленькомъ собраніи. Я сидѣлъ за столомъ между Несторомъ нашей литературы, Менделе, и Фругомъ, а рядомъ размѣстились Бяликъ и представители младшаго поколѣнія писателей. Я замѣтилъ, что изъ участниковъ люстдорфскаго поэтического „симпозіона“ 1891 г. здѣсь осталось только четверо: прочіе давно покинули Россію. Мы бесѣдовали, вспоминали; говорились и обычные застольныя рѣчи. Сильно взволновала меня рѣчь Фруга. Онъ вспомнилъ о нашей совмѣстной жизни въ Петербургѣ въ годы нашей литературной юности, говорилъ о нашемъ тернистомъ пути, объ извилистомъ и прямолинейномъ движеніи по этому пути, приписывая послѣднее своему „болѣе счастливому“ литературному сверстнику. Въ своемъ отвѣтѣ на дружескія рѣчи я указалъ на сидѣвшихъ рядомъ представителей трехъ литературныхъ поколѣній, и когда я дошелъ до характеристики представителя средняго поколѣнія, моего „друга юности унылой“, мнѣ показалось, что мы оба тутъ прощаемся съ прошлымъ. Не покидало меня предчувствіе, что я въ послѣдній разъ вижу Фруга...

Судьбѣ угодно было допустить насъ еще разъ къ бесѣдѣ, хотя только письменной. Прочитавъ въ одномъ изъ нашихъ еженедѣльниковъ фельетонъ Фруга, гдѣ описанъ эпизодъ изъ его ранней петербургской жизни, я написалъ ему въ февралѣ 1916-го года письмо и предложилъ, если здоровье ему позволитъ, писать свои воспоминанія для „Еврейской Старины“. Я при этомъ имѣлъ въ виду то душевное облегченіе, которое могли бы дать моему больному другу воспоминанія о прошломъ, эта „своеобразная молитва“, какъ я ему писалъ. Фругъ отвѣтилъ мнѣ печальнымъ по содержанію и игривымъ по тону письмомъ (13 марта с. г.), въ которомъ между прочимъ писалъ: „Я окончательно разохся, расклеился, не живу, а мучусь невыносимо—не ѣмъ, не сплю ночами, и о работѣ и помыслить не могу... Заѣзжаетъ ко мнѣ докторъ... и довольно часто предупредительно заявляетъ, что явился не какъ врачъ, а въ качествѣ друга и цѣнителя моей поэзіи; посидить, помянетъ въ теплыхъ словахъ нашихъ дорогихъ покойниковъ—д-ра Пинскера, Лилиенблюма, Швабахера... Въ интересахъ „упокоя души“ успошихъ это, можетъ быть, весьма полезно, но мнѣ утѣшенія при-

носить мало и только наводитъ на мысль, что отъ современной медицины мнѣ кромѣ пріятной бесѣды ждать нечего. Далѣе, несмотря на признаніе: „тяжело мнѣ держать перо въ рукѣ“, Фругъ пишетъ о нѣкоторыхъ литературныхъ новостяхъ Одессы, отпуская добродушныя шутки на счетъ мѣстной „колоніи безработныхъ“—группы нашихъ писателей, и кончаетъ письмо грустными словами: „Будьте здоровы, здоровы и бодры тѣломъ и духомъ, чего—увы, мнѣ не хватаетъ теперь не только для работы, но хотъ бы для того, чтобы дышать, какъ дышетъ всякая тварь земная. А подышать-то еще хочется“... Фругъ просилъ прислать ему послѣдніе выпуски „Еврейской Старины“ и, какъ бы ободряя самого себя, прибавилъ: „Авось весеннее солнце обогрѣетъ меня настолько, что я въ силахъ буду приняться за работу“. Я тотчасъ, конечно, отвѣтилъ Фругу, чтобы онъ и не думалъ работать, пока не возстановятся его силы, и просилъ извѣщать хоть парюю строкъ о состояніи своего здоровья.

Жуткій отвѣтъ получился въ началѣ мая. Мнѣ подають конвертъ съ знакомымъ красивымъ почеркомъ на адресѣ. Открываю: письма нѣтъ, а вмѣсто него два написанныхъ рукою Фруга стихотворенія на *древне-еврейскомъ* языкѣ, помѣченныя „30. III. 1916“ и „8. IV. 1916“. Содержаніе обоихъ отрывковъ производило потрясающее впечатлѣніе предсмертнаго „видду“—исповѣди „отходящей“ души. Въ одномъ стихотвореніи говорится о послѣдней еще тлѣющей искрѣ, о единственномъ еще не позабытомъ дорогомъ имени—матери, къ которой обращена мольба: спасти послѣднюю искорку жизни сына. Въ другомъ поэтъ умоляетъ спустившагося къ нему свыше „посла вѣчности“ оставить его въ этомъ мірѣ, „чтобы еще подышать въ немъ, поплакать въ немъ, проклинать его и пѣснь вѣнчальную спѣть ему“... Я понималъ то настроеніе, которое заставило поэта написать свои прощальныя молитвенныя строфы на языкѣ Библии и синагоги и связать такимъ образомъ два полюса жизни—колыбель и могилу... Я просилъ одесскихъ друзей сообщить мнѣ о состояніи больного; я и ему самому написалъ привѣтъ изъ глубины Финляндіи. Въ августѣ я получилъ два извѣщенія: одно успокоительное, а другое тревожное. А 7 сентября пришла послѣдняя роковая вѣсть: допѣта послѣдняя пѣсня 56-лѣтняго поэта, который могъ бы еще жить и творить...



Фругъ писалъ преимущественно на русскомъ языкѣ, мастерски владѣя русскимъ стихотворнымъ стилемъ, и все таки остался еврейскимъ національнымъ поэтомъ — въ этомъ главная его особенность и крупная заслуга. Онъ стоялъ на грани двухъ литературъ — еврейской и русской, и еслибы онъ всецѣло перешелъ къ общимъ, т. е. индивидуальнымъ, поэтическимъ сюжетамъ, то могъ бы занять видное мѣсто на „русскомъ Парнасѣ“, куда многіе его тянули. Тогда онъ потонулъ бы въ русскомъ литературномъ морѣ, какъ потонули и пропали для еврейства многія творческія силы, похищенные у насъ окружающими народами и сами — часто невольно — обездолившія свою родную націю, пользуясь унаслѣдованною отъ нея духовной энергіей для обогащенія чужихъ богатыхъ литературъ въ ущербъ своей, заброшенной, обѣднѣвшей. Фругъ былъ очень близокъ къ тому, чтобы перешагнуть границу между двумя литературами, только механически объединенными общностью языка, но онъ этого шага не сдѣлалъ. Послѣ нѣкоторыхъ колебаній, онъ постигъ свое настоящее призваніе, свою историческую обреченность на служеніе націи, преслѣдуемой чужими и покидаемой многими изъ своихъ. Онъ остался въ кругу тѣхъ эмоцій и настроеній, которыя вынесъ изъ глубинъ народной жизни, изъ „легендъ вѣковъ“ и страшной легенды своей собственной эпохи, и именно поэтому онъ связалъ свое имя неразрывно не только съ еврейской литературою, но также съ еврейской національною исторіей своей эпохи вообще.

Своей поэтической дѣятельностью Фругъ подтвердилъ еще одну истину, о которой не мѣшаетъ напомнить въ наше время ожесточенной борьбы языковъ, — я сказалъ бы: языческаго культа языка. Истина въ томъ, что еврейство на своемъ долгомъ историческомъ пути, проходя „сквозь строй народовъ и столѣтій“, пользовалось всѣми языками культурнаго міра, отъ древне-греческаго до нынѣшняго русскаго, только какъ орудіями своего духовнаго творчества, — вслѣдствіе чего образовались большіе иноязычные пласты нашей литературы, но отъ этого послѣдняя не утратила своей внутренней цѣльности и національной самобытности. Если Іегуда Галеви писалъ свое философское сочиненіе — апоэеозъ іудаизма — на арабскомъ языкѣ, а свои „сіониды“ на еврейскомъ, оставаясь одинаково національнымъ въ своей философіи и въ своей поэзіи, то Фругъ сдѣлалъ

только одинъ шагъ дальше: онъ и поэзію народной скорби облекъ въ иноязычный костюмъ, вошедшій въ употребленіе въ одномъ изъ величайшихъ центровъ діаспоры. И отъ этого національная цѣнность содержанія его поэзіи не умалилась. Еще долго люди чуткіе сердцемъ будутъ „рыдать надъ его отравленнымъ стихомъ“. Еще долго въ тысячахъ дѣтскихъ умовъ будутъ сіять образы его библейскихъ и талмудическихъ легендъ, зароня въ юную душу сѣмена любви къ безсмертной націи. И еще долго будутъ измѣрять глубину трагическихъ переживаній еврейства въ концѣ XIX вѣка вдохновенными элегіями Фруга, въ которыхъ слышится „эхо народныхъ скорбей“.

С. Дубновъ.

Письма С. Г. Фруга (1889—1899 *).

№ 1. Петербургъ, 15 мая 1889 г.

Дорогой Семенъ Марковичъ! Ваше „ходатайство“ уважено: я уже написалъ г. Рабиновичу, что приму участіе въ его сборникѣ **), при чемъ однако поставилъ условіемъ, чтобы мѣсто мнѣ предоставлено было неограниченное.

Кстати о „сборникахъ“. „Восходъ“ обѣщалъ своимъ читателямъ статью о сборникѣ Спектора. Полагая, что разборъ будетъ сдѣланъ Вами, я обращаю Ваше вниманіе на слѣдующее обстоятельство. Въ „Hausfreund“ помѣщенъ (да еще чуть ли не на первомъ мѣстѣ) прекуръезный фельетонъ, въ которомъ мнѣ достается на орѣхи за то, что я въ моемъ очеркѣ „Lieder fun dem jüdischen Jargon“ охаялъ будто бы не только жаргонъ, но и всѣхъ, говорящихъ на жаргонѣ, т. е. всю Kneset isroel и проч. ***). Сдается мнѣ, что Вы, тезка, этого моего очерка не читали. Пошлю Вамъ въ бандероли оттискъ этой невинной вещицы, въ которой дѣйствительно „осмѣянь“ (въ извѣстномъ смыслѣ) жаргонъ, но въ то же время оплаканы говорящіе на жаргонѣ. А

*) Эти нѣсколько адресованныхъ мнѣ писемъ С. Г. Фруга, найденныхъ въ моемъ архивѣ, касаются преимущественно его тяжелаго матеріальнаго положенія, какъ сотрудника различныхъ изданій. Рѣзкій тонъ въ отзывѣхъ о нѣкоторыхъ издателяхъ объясняется состояніемъ хронической нужды, въ которой находился поэтъ. Но съ другой стороны читатель найдетъ здѣсь и кой-какія свѣдѣнія чисто-литературныя и общественныя.—С. Дубновъ.

**) С. Н. Рабиновичъ (Шаломъ-Алейхемъ) просилъ меня склонить Фруга къ участію въ его сборникѣ „Jüdische Volksbibliothek“, такъ какъ послѣ обличительнаго фельетона Фруга о жаргонныхъ сборникахъ Шаломъ-Алейхему было неудобно просить его объ этомъ. См. „Письма Шаломъ-Алейхема“ №№ 3, 4 и 12 (Евр. Стар. 1916 г. кн. 2—3, стр. 237, 238, 244).—С. Д.

***) См. сборникъ „Hausfreund“, изд. М. Спектора, т. II, Варшава 1889, ст. Штаркмета (стр. 7—21). Фельетонъ Фруга былъ напечатанъ въ приложеніи къ еженедѣльнику „Jüdische Volksblatt“, 1888 г., № 30.

это, согласитесь, вовсе не то, что говорить авторъ фельетона въ „Hausfreund'ъ“. Впрочемъ, Вы сами судите на основаніи текста.

Новая у меня вообще очень мало. Пишу стихи, фельетоны и пр. Собираюсь поселиться на дачѣ гдѣ нибудь вблизи Петербурга (въ Царскомъ Селѣ, въ Павловскѣ) вмѣстѣ съ Фл.....

№ 2. Петербургъ, 7 мая 1891 г.

.....Я не писалъ Вамъ все время потому, что просто голова шла кругомъ отъ того стеченія обстоятельствъ, которое поставило меня положительно въ безвыходное положеніе. Вы сами понимаете, конечно, что несчастіе, постигшее „Восходъ“ *), легло всей своей тяжестью только на его сотрудниковъ, и именно на Васъ и на меня. Не думайте, что если-бы Вы находились теперь въ Петербургѣ, Ваше матеріальное положеніе сколько-нибудь выиграло-бы: нисколько. Я это прекрасно испытываю на себѣ. Ландау—ну, да Вы сами знаете, что это за добрая душа. Всѣмъ-же прочимъ ровно никакого дѣла нѣтъ до нашего брата... Я не обращался, конечно ни къ кому за помощью, но я и безъ того прекрасно знаю, каковъ былъ бы результатъ, если-бы я вздумалъ сдѣлать это. Но довольно объ этомъ...

Въ Одессу не собираюсь, да и никуда не собираюсь. Срокъ моему паспорту — 25-го іюня, и если... etc., то я, пожалуй, побываю и въ Одессѣ, и въ Херсонѣ, и у черта на куличкахъ... **). А пока-что будьте здоровы. Напишу Вамъ на этихъ же дняхъ подробнѣе.

№ 3. Спб. 22 мая 1891 г.

... Не стану распространяться о личныхъ обстоятельствахъ. Въ общемъ Вы знаете, каковы они, а частности неинтересны „Ландау—пишете Вы—умышленно отмалчивается на мои письма, чѣмъ ставитъ меня въ ужасное положеніе“. Отмалчиваться на письма нетрудно. Но Ландау обладаетъ особеннымъ талантомъ

*) Приостановленіе „Восхода“ на полгода, по распоряженію правительства въ мартѣ 1891 г. Ср. „Письма А. Е. Ландау“, въ Евр. Стар. 1916 г., кн. I, стр. 109 и слѣд.

**) Фругъ долженъ былъ ежегодно, при полученіи новаго паспорта, возобновлять свое ходатайство передъ градоначальникомъ о правѣ жительства въ качествѣ „домашняго служителя“. Тутъ содержится намекъ на возможность отказа, который и послѣдовалъ въ концѣ іюня. См. выше, Воспоминанія о С. Г. Фругѣ, стр. 449—450.

отмалчиваться на вопросы и въ личномъ разговорѣ, и не то, чтобы отмалчиваться, а отвѣчать такъ, что Вы въ концѣ концовъ все-таки не получаете никакого опредѣленнаго отвѣта и уходите съ тѣмъ, съ чѣмъ пришли. Я уже, кажется, писалъ Вамъ, что о томъ, что „сборникъ“ уже печатается, я узналъ совершенно случайно, когда въ одно изъ моихъ посѣщеній я засталъ въ кабинетѣ ментранпажа съ корректурными листами въ рукахъ *). „Что-же, спрашиваю я, сборникъ уже печатается“. — „Да, — отвѣчаетъ мнѣ Ландау, — кое-что набирается... Впрочемъ, все, что касается сборника, находится въ распоряженіи П. Я. Левензона, за подписью котораго сборникъ выйдетъ въ свѣтъ“. Когда имѣетъ выйти сборникъ, сколько листовъ онъ будетъ содержать, каково хотя бы приблизительно будетъ его содержаніе, — на эти и тому подобные вопросы я отъ него никакого отвѣта добиться не могъ. Единственное, что онъ сообщилъ мнѣ опредѣленно и ясно, это — что гонорара за печатаемое въ сборникѣ онъ выдавать не будетъ впредь до выхода его въ свѣтъ. Ничего опредѣленнаго я не могъ узнать также относительно возобновленія „Восхода“ въ сентябрѣ.

Къ помощи „Литературнаго Фонда“ я не обращался и предполагаю обратиться только въ случаѣ крайней нужды. Хватить съ меня тѣхъ блестящихъ результатовъ, какіе имѣло мое ходатайство въ комитетѣ Общества распространенія просвѣщенія. Ходатайствовалъ я о выдачѣ мнѣ 300 руб. на изданіе новаго сборника моихъ стихотвореній, причемъ я предлагалъ комитету вознаградить его соотвѣтствующимъ этой суммѣ количествомъ экземпляровъ сборника. Получилъ полный отказъ.

Относительно поѣздки на югъ ничего еще опредѣленнаго не знаю. Фл. пока здѣсь; собирается вскорости въ Житомиръ. О немъ, какъ и о „Сѣв. Вѣстн.“, съ которымъ у него прекрасная дѣла, напишу въ слѣдующій разъ.....

№ 4. С.-Петербургъ, 26 іюня 1899 г.

... Изъ письма Самуила Осиповича Вы знаете о нашемъ дорогомъ новорожденномъ **), который дай Богъ намъ megadel

*) Рѣчь идетъ о сборникѣ статей постоянныхъ сотрудниковъ „Восхода“, изданномъ къ осени 1891 г. для вознагражденія подписчиковъ за время пріостановки журнала. А. Е. Ландау подготовлялъ сборникъ къ печати съ большою тайнственностью. Ср. его письма въ указанн. мѣстѣ, стр. 111—112.

**) Еженедѣльникъ „Будущность“, издававшійся съ конца 1899 г. д-ромъ Сам. Осип. Грузенбергомъ, о которомъ здѣсь и идетъ рѣчь. См. „Письма С. О. Грузенберга“, Евр. Стар. 1915 г., кн. IV, стр. 370 сл.

sain letora ulmaassim towim. Присоединяясь ко всему, что писалъ Вамъ С. О., пишу Вамъ съ цѣлью въ отвѣтъ на это письмо услышать отъ Васъ то доброе, истинно-товарищеское привѣтствіе, которое особенно дорого для „Будущности“ въ данную минуту, когда редакція этого органа должна сформироваться изъ болѣе опытныхъ, серьезныхъ и честныхъ дѣятелей русско-еврейской журналистики. Излишне говорить, что въ числѣ лицъ, которыя должны явиться не только сотрудниками, но и создателями этого литературнаго дѣла, стоите Вы на подобающемъ мѣстѣ. Вы знаете, вѣроятно, что представляетъ собою нынѣшняя редакція „Восхода“ въ ея личномъ составѣ, и легко поймете, чего можно ожидать отъ этого органа въ отношеніи литературной доброкачественности вообще и публицистической независимости въ частности... *). „Будущность“ же, въ которой будутъ сгруппированы лучшія силы, ставить главнѣйшей своей задачей полную и безусловную независимость отъ всякихъ постороннихъ вліяній, такъ тѣсно связывающихъ извѣстную редакцію съ не менѣе извѣстными учрежденіями, преслѣдующими цѣли, отъ которыхъ нашъ органъ будетъ стоять какъ можно дальше...

№ 5. С.-Петербургъ, 9 ноября 1899 г.

... Я сейчасъ прочиталъ Вашу прекрасную статью „О смѣнѣ направленій“ и пр.—прекрасную и по тону, и по полнотѣ содержанія. Я очень радъ появленію ея въ „Будущности“, и тѣмъ болѣе не могу скрыть отъ Васъ того диссонанса, которымъ нарушается общій тонъ статьи, благодаря припискѣ, слѣланной Вами собственноручно на страницѣ 67-й рукописи. Впрочемъ, дѣло не въ одной этой припискѣ, а во всемъ послѣднемъ предложеніи даннаго абзаца: „Результаты внутренняго переворота обнаружились въ самое послѣднее время, и содержаніе обновленнаго „Восхода“ не оставляетъ сомнѣнія насчетъ его буду-

*) Опускаемъ рядъ личныхъ нападокъ на новую редакцію „Восхода“, сформированную въ 1899 г., такъ какъ эти рѣзкости свидѣтельствуютъ только о мелкихъ кружковскихъ интригахъ, портившихъ въ Петербургѣ отношенія между редакціями двухъ конкурирующихъ изданій. Въ концѣ письма Фругъ сообщаетъ, что онъ и его товарищи заявили новой редакціи „Восхода“ объ исключеніи ихъ именъ изъ списка сотрудниковъ, причемъ склонялъ къ этому и меня. Я на это не согласился, такъ какъ новая редакція „Восхода“ увѣрила меня въ своемъ стремленіи усилить національное направленіе въ журналѣ. См. примѣчаніе къ слѣдующему письму.

шаго духовно-національнаго направленія, чуждаго всякихъ партійныхъ крайностей“ *).

Мнѣ кажется, Семенъ Марковичъ, что содержаніе „Восхода“ за послѣднее время не даетъ никакихъ ясныхъ указаній насчетъ строго-опредѣленнаго направленія этого изданія въ будущемъ, а усиленные и (я бы сказалъ) „нарочитыя“ заигрыванія съ сіонистами менѣе всего указываютъ на намѣреніе „Восхода“ оставаться чуждымъ „всякихъ партійныхъ крайностей“. Но и помимо рискованности тѣхъ или другихъ предсказаній на счетъ будущаго направленія этого изданія, мнѣ кажется, что эти предсказанія сами по себѣ нарушаютъ цѣльность и тонъ статьи, и было бы весьма полезно для послѣдней, если-бы Вы согласились исключить изъ нея приведенныя выше строки, да кстати и предыдущихъ нѣсколько строкъ, начиная со словъ: „Въ „Восходѣ“, подъ наружнымъ покровомъ одного общаго направленія“, и пр.

Я думаю, что Самуиль Осиповичъ согласится съ высказанными здѣсь соображеніями. Нашъ бѣдный редакторъ въ послѣднее время совершенно отучился отъ ѣды и сна,—работы, дѣйствительно, страшно много..... Вашъ С. Фругъ.

*) Въ помѣщенной тогда въ первыхъ №№ „Будущности“ статьѣ моей „Смѣна направленій въ еврейской журналистикѣ“ было охарактеризовано этою фразою новое, болѣе національное направленіе „Восхода“, что вслѣдствіе указанныхъ выше отношеній между двумя редакціями крайне не понравилось редакціи „Будущности“. Въ интересахъ объективности я отклонилъ просьбу послѣдней объ исключеніи этой фразы, что весьма огорчило С. О. Грузенберга и С. Г. Фруга. См. „Письма С. О. Грузенберга“, Евр. Стар. 1915 г., стр. 375, прим. •

Матеріали и сообщенія.

Еще объ отрокѣ Гавріилѣ Заблудовскомъ *).

Объ „умученномъ жидами“ въ 1690 г. отрокѣ Гавріилѣ очень много говорили въ Кіевѣ при разборѣ дѣла Бейлиса. Представитель обвиненія и гражданскіе истцы пожелали въ признаніи православною церковью отрока Гавріила святымъ найти доказательство, что православная церковь признаетъ ритуальныя убійства, хотя профессоръ духовной академіи Троицкій разсѣялъ это заблужденіе. Такое утвержденіе — заявилъ онъ на судѣ — невѣрно по существу и оскорбительно для церкви. Тѣмъ не менѣе, 20 апрѣля слѣдующаго (1914) года, послѣ широкаго оповѣщенія былъ открытъ крестный ходъ въ Слуцкій Троицкій монастырь, въ которомъ почиваютъ мощи отрока Гавріила.

Какъ же сложилось сказаніе о св. Гавріилѣ?

Въ архивныхъ матеріалахъ по пресловутому Велижскому дѣлу 1823 г. (слѣдственное производство, листъ 286) имѣется по этому поводу слѣдующее указаніе **). „Въ Минской губерніи, въ полуверстѣ отъ уѣзднаго городка Слуцка, находится св. Троицкій мужской монастырь, въ которомъ почиваютъ нетлѣнныя мощи млад. Гавріила, замученнаго жидами въ 1690 г. Для приобщенія къ слѣдственному производству по велижскому дѣлу, витебскій генераль-губернаторъ кн. Хованскій ***), обратился къ минскому епархіальному архіерею о доставленіи ему достовѣрныхъ свѣдѣній о страданіяхъ сего младенца, если оныя извѣстны изъ преданій или подлинныхъ актовъ. Архіепископъ Анатолій отвѣтилъ 11 мая 1830 г., что въ упомянутомъ монастырѣ о почившемъ младенцѣ Гавріилѣ нѣтъ другихъ свѣдѣній, кромѣ имѣющихся на гробѣ сего святого надгробныхъ стиховъ, сочиненныхъ на польскомъ (?) языкѣ, коихъ и доставилъ одинъ печатный экземпляръ“.

Читателямъ „Евр. Старины“ уже извѣстно, что въ этой эпитафіи разсказывается, какъ шестилѣтній сынъ Петра и Анастасіи Говделюченка, Гавріилъ, лѣтомъ 1690 г. пропалъ изъ дому и черезъ

*) См. Евр. Стар. 1916 г., кн. II—III.

**) См. М. Макаровъ. Легенда крови.

***) Главный вдохновитель Велижскаго процесса.

нѣсколько дней былъ найденъ на полѣ „въ густомъ хлѣбѣ“. Подозрѣніе въ убійствѣ младенца пало на арендара Шутку и прочихъ евреевъ, которые и были взяты подъ стражу. Тѣло Гавріила было погребено въ мѣстечкѣ Заблудовѣ при уніатской греко-россійской церкви.

Приобщить къ дѣлу эту эпитафію, какъ доказательство употребленія евреями христіанской крови, кн. Хованскій считалъ невозможнымъ вѣроятно потому, что въ ней описаніе „ритуального“ убійства не соотвѣтствовало картинѣ, нарисованной обвинителями въ Велижѣ. Согласно эпитафіи, Гавріиль былъ убитъ, когда уже созрѣлъ хлѣбъ,—значить въ іюнѣ или въ іюлѣ, а это въ корнѣ подрывало слова „доказчицъ“ въ велижскомъ дѣлѣ (Терентьевой и Максимовой), твердившихъ, что всѣ многочисленныя похищенія и убіенія христіанскихъ младенцевъ, содѣянные ими по наущенію евреевъ, совершались ранней весной, до еврейской Пасхи. Въдѣ о безусловной достовѣрности показаній доказчицъ генералъ-губернаторъ постоянно твердилъ царю Николаю I въ своихъ донесеніяхъ и проводилъ ту же тенденцію въ слѣдственномъ производствѣ; слѣдовательно, малѣйшее колебаніе этого авторитета считалось рискованнымъ для всего возведеннаго имъ зданія. Затѣмъ прозвище убійцы — Шутко — звучало не совсѣмъ по-еврейски.

Была еще одна причина, по которой кн. Хованскій, при всѣхъ стараніяхъ убѣдить царя въ употребленіи евреями христіанской крови, не могъ сослаться на слущкую эпитафію. Онъ зналъ то, что всѣмъ было извѣстно, а именно, что польская сельская шляхта и арендаторы, въ видахъ болѣе выгодной эксплуатаціи принадлежащихъ имъ корчемъ, шинковъ, „ярманокъ“ и рѣчныхъ перевозовъ, иногда съ согласія ближайшаго къ мѣсту польско-уніатскаго духовенства, а иногда наперекоръ ему,—создавали легенды о мѣстныхъ угодникахъ, открывали нетлѣнныя моши, чудодѣйственныя криницы, новоявленные образа и т. п. Невѣжественная суевѣрная масса, не столько движимая религіознымъ чувствомъ, сколько жаждой разгула и пьянства, охотно собиралась сюда не только изъ близкихъ, но и изъ отдаленныхъ мѣстъ, гдѣ пріѣзжіе агитаторы превозносили чудеса своей новоявленной реликвіи, дешевизну и качество мѣстной горѣлки. Такимъ образомъ въ глухой, заброшенной мѣстности появлялись толпы народа, и сразу все оживлялось. Наживались поссессоры, наживались арендаторы, наживалось и духовенство, и это продолжалось до тѣхъ поръ, пока владѣльцу смежнаго имѣнія, потерпѣвшему отъ такого сосѣдства, не удавалось такими же способами создать доходную статью и для своихъ корчемъ. Зная все это, Хованскій считалъ рискованнымъ сослаться на заблудовское дѣло, особенно послѣ того, какъ съ такимъ трескомъ лопались такіа „неопровержимыя доказательства“ по велижскому дѣлу, какія представляли трижды крещеный Федоровъ и ренегатъ Грудзинскій.

Необходимо было еще какимъ-нибудь офіціальнымъ актомъ подтвердить слущкую эпитафію, а потому кн. Хованскій обратился за подробностями къ актамъ заблудовскаго магистрата; но, какъ обо-

значено въ томъ же слѣдственномъ документѣ, „и здѣсь не имѣлъ успѣха“. Графъ Воловичъ отношеніемъ отъ 27 іюня увѣдомилъ, что „въ сохранившихся актахъ съ 1618 по 1791 годъ требуемаго имъ, генераль-губернаторомъ, свидѣнія о преступленіи жидовъ въ замученіи младенца Гавріила, не видно“.

Тогда кн. Хованскій за нужной ему справкой обратился къ оберъ-прокурору св. Синода, кн. Мещерскому, которому онъ между прочимъ пишетъ, „что засвидѣтельствованіе о мученіи сего младенца, ознаменованнаго властью Всемогущаго нетлѣніемъ, было бы самымъ сильнѣйшимъ подтвержденіемъ и подобнаго безчеловѣчія, совершеннаго евреями въ Велижѣ“.

Оберъ-прокуроръ приказалъ „учинить выправку“ по дѣламъ, хранящимся въ Синодальной патріаршей ризницѣ и въ Синодскомъ архивѣ. Одновременно онъ обратился также къ преосвященному Евгенію, митрополиту Кіевскому, чтобы узнать, не имѣется ли какихъ-либо актовъ объ упомянутомъ младенцѣ въ архивѣ кіевской дикастеріи или Кіевопечерской лавры и Софійскаго собора. Но изъ полученныхъ оберъ-прокуроромъ донесеній отъ лицъ, завѣдующихъ Синодальной патріаршей ризницей и Синодскимъ архивомъ, а равно и отъзыва митрополита кіевского видно, — сообщаетъ далѣе слѣдственный актъ, — что по справкѣ въ старыхъ дѣлахъ, относящихся по времени до 1755 г. или около того, „никакихъ актовъ о помянутомъ младенцѣ не оказалось“.

Такимъ образомъ рухнула всякая надежда на то, чтобы хоть чѣмъ-нибудь подтвердить уніатское сказаніе.

Обратимся теперь къ другимъ источникамъ, гдѣ можно было бы предположить хотя бы косвенное указаніе относительно отрока Гавріила.

Въ актахъ, относящихся къ городу Бѣлостоку — мѣсту злодѣянія — отъ XVII и XVIII вв., мы никакихъ свѣдѣній объ интересующемъ насъ дѣлѣ не находимъ. Но нѣкоторый интересъ для освѣщенія тогдашнихъ еврейско-христіанскихъ отношеній въ краѣ представляютъ документы, имѣющіеся въ „Архивѣ юго-западной Россіи“ (ч. I, т. IV, стр. 176) *). Въ этихъ актахъ приводится жалоба игумена Бѣлостокскаго и Луцкаго монастырей Θεодосія Падальскаго, который отъ имени своего и братіи, а также отъ имени монастырскаго повара Ивана Даниловскаго, равно отъ имени немогущихъ явиться евреевъ Шмуля сына Менделева, арендатора винокурни и корчмы монастырскихъ, и Гейли, жены того-же арендатора, — подаль 9 мая 1701 г. Луцкому гражданскому уряду жалобу на дворянъ Путошинскаго, Выговскаго и Маковского. Въ жалобѣ говорилось, что Путошинскій получилъ отъ жалобщиковъ взаймы двѣ тысячи золотыхъ и въ обезпеченіе этого долга представилъ имъ въ залогъ нѣсколько крестьянъ изъ принадлежащей ему части села Гати, но въ то же время заставилъ этихъ крестьянъ усиленно работать на себя. Опасаясь, чтобы крестьяне отъ тяжелой работы не сбѣжали совсѣмъ, жалобники хотѣли возвратитъ ихъ Путошинскому и отсрочить ему уплату

*) См. Регесты и надписи т. II, № 1341—3.

долга на полгода. Въ дѣлѣ былъ замѣшанъ и арендаторъ Гати, Мотя, братъ прежняго бѣлостокскаго арендаря Менделя. Результатомъ этихъ пререканій было то, что Путошинскій, проѣзжая со своими вооруженными слугами черезъ Бѣлостокъ, остановился въ монастырской корчмѣ, напалъ на Гейлю и Шмуйлу, жену и сына бѣжавшаго арендатора Менделя, избилъ ихъ и т. п. Обо всемъ этомъ возный предъ урядомъ свидѣтельствовалъ, и все изложенное въ градскія книги записано.

Въ тотъ же самый день, 9 мая 1701 г., Путошинскій отъ имени своего и дворянъ Выговскаго, Маковского и Гулевича подаетъ Луцкому градскому уряду двѣ жалобы на беззаконія, чиненныя ему игуменомъ Бѣлостокскаго монастыря Θεодосіемъ Падальскимъ и братіей монастырскою, а также арендаторами бѣлостокской винокурни Менделя и Эсты Мошковицей.

Мы видимъ изъ претензій этихъ двухъ сторонъ, заявленныхъ въ 1701 г., какъ съ одной стороны высшій представитель церкви въ Бѣлостокѣ за обиду, причиненную арендаторамъ-евреямъ, привлекаетъ къ суду своихъ сосѣдей-дворянъ; дворяне въ свою очередь приносятъ жалобы на игумена, на арендаторовъ и братію, — и ни та, ни другая сторона ни единымъ словомъ не обмолвились о необыкновенномъ событіи, происшедшемъ всего 10 лѣтъ передъ тѣмъ въ этомъ самомъ мѣстѣ, событіи, которое должно было оставить глубокой слѣдъ въ жизни всей округи. Въдѣ „злодѣяніе“ арендатора еврея Шутки, которое безусловно должно было быть у всѣхъ въ памяти, могло оправдывать, съ точки зрѣнія тогдашняго правосудія, всякое насиліе противъ сельскихъ арендаторовъ-евреевъ той мѣстности.

Полное замалчиваніе въ жалобахъ случая съ отрокомъ Гавріиломъ, какъ будто его никогда не было, не находитъ себѣ никакого объясненія при предположеніи о дѣйствительности такого происшествія. Это молчаніе, по нашему мнѣнію, не стоитъ ни въ какой связи съ тѣмъ фактомъ, что 16 октября 1690 г. синдикъ брестскаго кагала Соломонъ Михалевичъ подалъ къ записи въ мѣстныя градскія книги декретъ короля Стефана Баторія отъ 1576 г., запрещавшій обвинять евреевъ въ убіеніи христіанскихъ дѣтей *). Въ такихъ случаяхъ съ декретами королей не считались.

Х. Д. Рывкинъ.

*) Рѣчь тутъ идетъ о документѣ, напечатанномъ въ Актахъ Вилен. арх. комиссіи, т. V, стр. 230, и перепечатанномъ въ „Регестахъ и надписяхъ“ т. II, № 1262. Что само предъявленіе этого стараго декрета могло имѣть отношеніе къ ложному обвиненію въ Заблудовѣ, нельзя конечно отрицать, хотя въ данный періодъ дѣйствительно перестали руководствоваться привилегією, Стефана Баторія.—*Ред.*

Библіографія.

О „Пророскахъ“ Николая Морозова.

Николай Морозовъ. Пророки. Исторія возникновенія библейскихъ пророчествъ, ихъ литературное изложеніе и характеристика. 311 стр., 155 рис., 3 карты. Москва, 1914 г.

Приступая къ рецензированію этой книги на страницахъ историческаго журнала, испытываешь невольное чувство какой-то неловкости, словно собираешься „съ заранѣе обдуманнѣмъ намѣреніемъ“ внести рѣзкій диссонансъ въ серьезный тонъ научной лѣтописи. Однако появленіе этого произведенія, при крайней скудости книгъ на русскомъ языкѣ объ израильскомъ духовномъ творчествѣ, не можетъ остаться неотмѣченнымъ, тѣмъ болѣе, что самая *возможность* его появленія и имя автора, извѣстнаго „шлоссель-буржца“, представляютъ и въ общественномъ смыслѣ безусловный интересъ.

Мы начнемъ съ того, что изложимъ вкратцѣ ходъ мыслей автора, причемъ намъ довольно часто придется прибѣгать къ цитированію его книги, такъ какъ только въ такой аутентичной передачѣ разсужденія автора могутъ быть правильно поняты и по достоинству оцѣнены.

Основной тезисъ автора тотъ, что пророки—астрологи, всѣ ихъ „предсказанія“ касаются небесныхъ свѣтилъ и должны быть соотвѣтственно истолкованы. Но такъ какъ, кромѣ нѣсколькихъ главъ изъ Даніила, Іезекииля и Зехаріи, пророческія книги не заключаютъ въ себѣ никакихъ указаній на астрологию и вообще не содержатъ астрономическихъ терминовъ, то авторъ прибѣгаетъ къ методу чтенія этихъ книгъ по скрытому въ нихъ смыслу, причемъ для вскрыванія этого смысла онъ прибѣгаетъ къ цѣлому ряду способовъ:

1) Словамъ, имѣющимъ въ оригиналѣ совершенно ясный и неоспоримо вытекающій изъ контекста смыслъ, дается при переводѣ новое и произвольное толкованіе: „мегила“, оказывается, не свитокъ, а зодіакальный поясъ неба (57), „кинеа“ (зависть)—созвѣздіе Дракона (65), „хаіотъ“ (звѣри) — планеты (52), „тоаботъ гедолотъ“

(великія мерзости) — тотъ же Драконъ (65), „ишъ“ (человѣкъ) — созвѣздіе Зміедержца (*passim*), а иной разъ—смотря по надобности — то-же слово „ишъ“ можетъ означать и „чашевидный мѣсяць“ (69) и солнце (72); но и „когенъ гадолъ“ (первосвященникъ) есть солнце (153), а значеніе Зміедержца придается имени Бога—Іагве (68). Далѣе „кафъ“ (рука) есть вогнутость орбиты (53), а „хашмалъ“ (блестящій металлъ)—млечный путь (52); „рошъ“—(голова) — Юпитеръ (72), а „ношимъ“ (женщины) — звѣзды Плеядъ (68). При такомъ методѣ перевода пророки, конечно, оказываются астрологами и, напр., стихъ 12-й гл. 8-й Іезекіиля („Видишь ли ты, что старѣйшины Израиля дѣлають во тьмѣ, каждый въ своей горницѣ, говоря: Іагве не видитъ насъ“) въ „переводѣ“ Морозова гласить: видишь ли ты, какія скверныя предзнаменованія дѣлають крупныя звѣзды и планеты (планеты и звѣзды не объекты астрологіи, а и сами астрологи?), каждая въ своемъ знакѣ Зодіака, какъ бы говоря: зашелъ Зміедержецъ!

2) Но и этого оказывается недостаточнымъ, чтобы превратить пророковъ въ астрологовъ, и авторъ прибѣгаетъ къ методу толкованія собственныхъ именъ, методу, въ которомъ онъ достигаетъ дѣйствительной виртуозности. „Эдомъ“ онъ читаетъ „Адамъ“ (человѣкъ), а человѣкъ, какъ мы уже знаемъ, есть не человѣкъ, а созвѣздіе Зміедержца (96), иногда Оріона (244), что хотя и не одно и то-же, но у пророковъ астрологовъ можетъ выражаться тѣмъ же словомъ. „Эламъ“ идентифицируется съ „оламъ“, а „оламъ“—вѣчность—означаетъ солнце (239). „Мадай“ (Мидія) производится отъ неправильнаго корня „мадъ—мѣра“ и фигурируетъ въ переводѣ какъ „меридіанъ Зміедержца“ (239). Въ роли „небеснаго меридіана“ выступаетъ и нѣкій „Язаянгу, старѣйшина Израиля“, о которомъ вскользь упоминаетъ Іезекіиль (8, 11), такъ какъ „азанъ“ есть отвѣсъ (?), а Ягу (Іегова) — Грядущій, а отвѣсъ Грядущаго есть небесный меридіанъ. Но и отецъ этого Язаянгу, Шафанъ „астрологизирется“ и—безъ филологическаго „суда и слѣдствія“—объявляется все тѣмъ же „созвѣздіемъ Зміедержца“. Итакъ, имя одного старѣйшины израильскаго (Язаянгу-бенъ-Шафанъ), „переводится“ такъ: „Небесный меридіанъ, дитя скрывшагося подъ горизонтомъ (этимъ тремъ словамъ въ пророческомъ текстѣ ничто не соотвѣтствуетъ, но вычитаны они, вѣроятно, также по какому-нибудь методу) созвѣздія Зміедержца“ (66).

3) Теперь мы уже далеко подвинулись по пути превращенія пророковъ въ звѣздочетовъ, но и этого оказывается недостаточнымъ, и по отношенію къ словамъ, уцѣлѣвшимъ отъ указанныхъ методовъ „перевода“, приходится прибѣгать еще къ способу „толкованія“. Вотъ нѣкоторые образчики его. „Кости“, обыкновенныя кости, должны быть понимаемы какъ „бѣлыя мелкія перистыя облака, похожія на скелеты“ (100); комната или ниша (въ описаніи храма) означаютъ „четырехугольную клѣтку координатной сѣти неба“ (108); и даже „дыра въ стѣнѣ“ („хоръ ахадъ бакиръ“, Іезек. 8, 7) есть „странное ушеліе въ небесномъ сводѣ, т. е. темный промежутокъ

между двумя вѣтвями Млечнаго пути надъ созвѣздіемъ Скорпіона“ (стр. 66).

Очевидно, что при полномъ использованіи этихъ трехъ „методовъ“ перевода и толкованія пророческія книги должны быть понимаемы, какъ астрологическія. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ встрѣчающіяся въ оригиналѣ слова замѣнить при переводѣ астрономическими терминами, если слово „человѣкъ“ переводить „созвѣздіе“, слово „женщина“—„звѣзда“, а слово „звѣри“—„небесныя тѣла“; если „рука“ есть орбита, а „голова“—планета, тогда конечно нѣтъ въ міровой литературѣ иныхъ книгъ, кромѣ астрологическихъ, и всѣ авторы, въ томъ числѣ и пророки, были астрологами.

Въ основу дальнѣйшихъ своихъ построеній Н. Морозовъ кладетъ нѣсколько десятковъ главъ, препарированныхъ имъ по вышеуказанному рецепту, изъ пророческихъ книгъ и въ сущности ничего общаго съ библейскими пророками не имѣющихъ*). Изъ этихъ главъ онъ выводитъ ту картину неба, т. е. то положеніе планетъ среди неподвижныхъ звѣздъ, которое созерцали авторы этихъ измышленныхъ имъ самимъ астрологическихъ предсказаній, и затѣмъ на основаніи астрономическихъ выкладокъ опредѣляетъ, когда, въ какомъ году, небо въ дѣйствительности представляло собою то зрѣлище, которое яко-бы видѣли „пророки“. И оказывается, что „пророки“ описываютъ небо такимъ, какимъ оно было въ 60-хъ и 70-хъ гг. V-го вѣка (для отдѣльныхъ „пророковъ“ даты опредѣлены съ точностью до одного дня: 5 іюня 453-го г., 24 января 466-го г. и т. д.) и, слѣдовательно, появленіе „пророческихъ книгъ“ должно быть отнесено къ концу пятого столѣтія.

Мы не будемъ останавливаться на всей несостоятельности примѣненнаго авторомъ метода астрономической датировки. Полная произвольность его видна уже изъ того, что на мѣсто *одного и того же слова* въ оригиналѣ при „переводѣ“ подставлялся, смотря по желанію „переводчика“, *тотъ или другой астрономическій терминъ*, и такимъ образомъ не по „предсказаніямъ“ опредѣлена ихъ дата, а къ датѣ, заранѣе установленной, подогнанъ текстъ „предсказаній“. Но, повторяю, насъ не интересуетъ, да и не можетъ интересовать тотъ методъ, который примѣняетъ г. Морозовъ для опре-

*) Свою „переработку“ Морозовъ считаетъ или, по крайней мѣрѣ, выдаетъ за дословный переводъ: „Я перевелъ книгу Зехаріи (то же относится и къ другимъ книгамъ М. С.) не всю цѣликомъ, а со значительными сокращеніями, потому что средневѣковая манера писать дѣлаетъ совершенно невозможнымъ для современнаго читателя связное осмысленное чтеніе. Но попробуйте сами сравнить мой переводъ съ обычными, и вы увидите, что все *существенное* (курс. авт.) я перевелъ *буквально и точно* (курс. нашъ). Вы убѣдитесь также, что все, выпущенное мною, есть чистая средневѣковая діалектика, заслоняющая реальный смыслъ основного ядра книги, нарочно очищеннаго мною здѣсь отъ налипшей на него сухой и безвкусной скорлупы временъ. *Только въ такомъ видѣ* изслѣдуемая нами книга и удобна для ознакомленія съ умственной и религіозной жизнью того времени“ (к. н., 166).

дѣленія времени написанія имъ же самимъ сочиненныхъ отрывковъ, и мы поэтому перейдемъ къ открывающимся послѣ принятія выводовъ автора *историческимъ* перспективамъ.

Если пророческія книги написаны на цѣлое тысячелѣтіе позже, чѣмъ до сихъ поръ полагала наука *) (ибо рѣчь идетъ о V-мъ вѣкѣ не до, а *послѣ* Р. X.!!!), то, очевидно, онѣ должны отражать совершенно иную историческую дѣйствительность. Не можетъ быть въ нихъ уже рѣчи ни о древнемъ Израилѣ, ни вообще о Древнемъ Востокѣ—мы попадаемъ въ эпоху великаго переселенія народовъ, наканунѣ паденія Западной Римской Имперіи. Гдѣ же слѣды ея?

Съ помощью тѣхъ же трехъ „методовъ“, которые мы выше охарактеризовали, для автора не представляетъ никакихъ трудностей вытравить изъ „пророческихъ“ книгъ все израильское и инсценировать средніе вѣка. Мы не будемъ уже классифицировать образцовъ „перевода“ по рубрикамъ и ограничимся нѣсколькими примѣрами. Израиль означаетъ „богоборецъ“, а это есть обозначеніе секты (какой—объ этомъ ниже); Іерусалимъ—согласно этимологическому составу слова „іир'э шаломъ“ (?), т. е. „увиджу покой“, означаетъ „Надежду Успокоенія“; Іуда есть Іегуда-Ганасси, составитель Мишны, или иногда „Слава Грядущаго, Іе-гуд (?), т. е. мессіанецъ“, Сіонъ—Путеводный Столбъ; Зерубабель—также согласно „составу“: зр—ббл (по транскрипціи автора)—„чуждый вратъ Господнихъ, т. е. чуждый византійской церкви начала среднихъ вѣковъ“; Шинеаръ „(шнэр)—Вавилонъ—Врата Господни“; Давидъ—„Любовь“; Іосифъ—„повидимому, сокращено изъ *ихусфъ* (?)—преддверіе Грядущаго“; Сидонъ—„отъ *цид*—ловецъ (душъ); о финикійскомъ городѣ Тирѣ читаемъ такое примѣчаніе: „Пр—угнетатель; совершенно напрасно переводчики превратили его въ городъ Тиръ! Здѣсь это слово понимается въ смыслѣ Византійскаго деспотизма V вѣка“; фараонъ—„отъ *фре*—распускать волосы, дѣлать распущеннымъ—Развратитель“; Эфраимъ—„можетъ быть (?), скромно замѣчаетъ авторъ, принято за множ. ч. отъ *афр*—пыль, пепелъ“; Дамаскъ „по смыслу словъ (дмшк)—кровавая власяница“. Въ имени Небухаднепаръ—„нбу-к-дна-цар“ нбу означаетъ планета Меркурій (смыслъ ея названія—прорицатель), к—какъ, дна—этотъ и цр—угнетатель“, а все въ цѣломъ означаетъ „Прорицателя, т. е. римскаго папу“.

На римскомъ папѣ, мы закончимъ перечень „толкованій“, призванныхъ замести слѣды иной исторической эпохи, и приведемъ еще нѣсколько примѣровъ, такъ сказать, *положительныхъ* свидѣтельствъ средневѣковья. Особенно интересны въ этомъ отношеніи этнографическія данныя: 27-я и 38-я главы Іезекіиля содержатъ въ себѣ много

*) Это высказывается не въ видѣ скромной гипотезы, а какъ неопровержимый выводъ науки: „Доказывать научно до-христіанское происхожденіе книги Іезекіиля—это то же самое, какъ утверждать, что драмы Шекспира писаны до Рождества Христова“ (176). Значитъ, ни тѣни сомнѣнія...

названій народностей, намъ теперь въ точности неизвѣстныхъ и открывающихъ широкое поприще для догадокъ. Вотъ какъ на этомъ поприщѣ подвизается Морозовъ: Гогъ и Магогъ есть „Гуннъ въ Монголіи“, Тугарма—Германія, производимая имъ отъ несуществующаго и никогда не существовавшаго слова „Germa“ („германецъ“ происходитъ, какъ извѣстно, отъ кельтскаго „гер“, сосѣдь) и отъ члена „die“ (передъ собственнымъ именемъ въ V вѣкѣ!); Тубаль—балканецъ; Мешехъ, вмѣстѣ съ предшествующимъ словомъ Рошъ (глава), читается какъ Русь—Московія (въ V вѣкѣ!!). Въ результатѣ всѣхъ этихъ толкованій, удивительно напоминающихъ упражненія нашихъ „классическихъ“ филологовъ, воспѣтыхъ по этому „мудрецовъ лежанки“ (мазикъ = мужикъ, холи-ра = холера, клувъ = клубъ и т. д.), получается слѣдующая рѣчь астролога V вѣка, обращенная къ Византіи (о прообразѣ ея, главѣ изъ Іезекиіля, мы уже и позабыли): „Жители Эллады, жители Балканъ и Руси торговали съ тобою, Германцы доставляли тебѣ боевыхъ коней, Греція—стальные издѣлія, Ассирія—тюки разноцвѣтныхъ тканей“.

Это свидѣтельство о византійской торговлѣ V-го вѣка, въ которой участвуютъ одновременно Эллада, Германія, Балканы, Ассирія и Московская Русь*), мы можемъ считать достаточнымъ доказательствомъ того, что разбираемые Морозовымъ и имъ же самимъ сочиненные отрывки носятъ на себѣ явные и неоспоримые слѣды средневѣковья, темнаго, невѣжественнаго средневѣковья.

Но пойдемъ дальше. Если „пророческія книги“ написаны въ V вѣкѣ, то кто ихъ авторы и каковы стимулы, побудившіе этихъ авторовъ заняться такимъ страннымъ сочинительствомъ?

Авторы всѣ анонимы, и названія книгъ совершенно не указываютъ на имена ихъ составителей, а характеризуютъ ихъ содержаніе: Іезекииль означаетъ „осилить Богъ“, Зехарія—„помнить Грядущій“ и т. д., а заголовокъ книги Іереміи („Слова Іереміи сына Хилкіи, изъ священниковъ города Анатотъ, что въ области Беніамина“) означаетъ въ Морозовскомъ „переводѣ“: „Грядущій

*) О „Руси“ считаемъ нужнымъ привести еще слѣдующій „историко-филологическій“ экскурсъ автора: „Выраженіе „Русь Московъ“ написано въ Іезекииль полными буквами: „рашъ-мск“, и лучшіе лингвисты давно признали, что Рашъ есть еврейское обозначеніе Руси. Точно такъ же словомъ МСК. средневѣковые талмудисты обозначаютъ Московію... (многозначіе автора). А однако въ русскихъ лѣтописяхъ Московское княжество упоминается только съ XII вѣка!.. (мног. авт.). Какъ же могло это названіе попасть въ Іезекиіля? Допустивъ, что здѣсь вставка переписчика XII вѣка, прибавившаго къ Руси слово Московія, мы не улучшаемъ дѣла, такъ какъ во всѣхъ старинныхъ переводахъ Библии народъ русскихъ-московъ также присутствуетъ (?). Не значитъ ли это, что отгланная на какомъ-либо языкѣ исправленія текста Библии, во весь рукописный періодъ исторіи, имѣли тенденцію переходить на другіе языки? (курс. н.). Оставляемъ этотъ интересный культурный и хронологическій вопросъ пока не рѣшеннымъ“ (132—133).

Мы воздерживаемся отъ какихъ бы то ни было комментаріевъ, такъ какъ „всякое слово критики можетъ только ослабить впечатлѣніе“, какъ пишетъ проф. Вуссэ въ своей рецензіи о книгѣ Морозова „Откровеніе въ грозѣ и бурѣ“ (Theologische Literaturzeitung, 1913, № 16).

готовится пустить стрѣлу. Слова ученика Божественнаго раздѣленія изъ священнодѣйствующихъ передъ Согбеннымъ удѣломъ Южной стороны“ (стр. 187). За филологическимъ обоснованіемъ этого „перевода“ мы, за отсутствіемъ мѣста, а также изъ уваженія къ страницамъ „Еврейской Старины“, отсылаемъ интересующихся къ самому источнику (стр. 181).

Итакъ не какія-либо опредѣленные лица были авторами пророческихъ книгъ, а вообще астрологи V вѣка, и пророчествовали они въ Вавилоніи въ связи „съ распространившимся тамъ ученіемъ манихейства“ и съ возникшими въ ту эпоху „глухими мессіанскими волненіями“ (46—47). Вотъ почему въ ихъ пророчествахъ фигурируютъ „мессіанская (?) церковь“ (76), „аріанская церковь“ (83), „николаитство“ (78) и прочія религіозныя теченія ранняго средневѣковья. Возникаетъ однако вопросъ, когда и зачѣмъ эти произведенія были облечены въ форму израильскихъ пророчествъ. На него мы должны отвѣтить словами самого Морозова, такъ какъ только въ такой буквальной передачѣ можетъ сохраниться живо воссозданный имъ „колоритъ эпохи“:

„Древне-еврейская литература не только была анонимна, но почти всегда псевдонимна. Желая хоть сколько нибудь оправдать такую систему средневѣковыхъ подлоговъ, получившую названіе „апокрифизма“, ученые говорятъ, что авторы апокрифовъ дѣйствовали въ интересахъ идей и дѣла, которому хотѣли служить. Однако, какъ бы ни старались изслѣдователи оправдать сознательный апокрифизмъ, читатель видитъ, что подобная система дѣйствій носить болѣе употребительное названіе іезуитизма и что оправдать ее трудно. Однако въ данномъ случаѣ (т. е. примѣнительно къ „пророкамъ“) дѣло можно объяснить гораздо проще и честнѣе. Представьте себѣ, что вы пишете дневникъ или стихи исключительно для себя, не думая ихъ печатать. Зачѣмъ вы будете тогда на тетради обозначать свое имя? Точно въ такомъ же положеніи были авторы во весь рукописный періодъ исторіи. Другое дѣло, когда начался книгопечатный періодъ. Машинное копированіе создало впервые обширный, доступный каждому, книжный рынокъ. Всѣмъ авторамъ, конечно, захотѣлось печатать свои произведенія, т. е. найти для нихъ издателя, а издатель, какъ и теперь („спросите всякаго литератора и ученаго“, *курсъ автора*), не выражалъ ни малѣйшаго желанія печатать сочиненія своихъ неизвѣстныхъ современниковъ, справедливо говоря, что ихъ никто не будетъ покупать и онъ останется въ убыткѣ. Здѣсь для всякаго начинающаго писателя являлся, послѣ ряда (?) безплодной бѣготни по издателямъ (въ XV-то вѣкѣ! М. С.), большой соблазнъ выдать свое произведеніе за сочиненіе древней знаменитости. И онъ, дѣйствительно, находилъ цѣною этой лжи тотчасъ же издателя, получалъ отъ него приличный гонораръ (?) и обезпечивалъ въ то же время распространеніе своихъ идей. А для издателя не было никакой причины изслѣдовать подлинность автора, такъ какъ авторитетное имя на книгѣ было выгодно и ему самому, а научно-литературной критики, способной обличить подлогъ, еще не было въ то время. Только съ этого періода и начались

умышленные подлоги древнихъ авторовъ и они были съ точки зрѣнія законовъ эволюціи человѣческой психики совершенно неизбѣжны“ (120—122).

Если судить по этому историко-психологическому этюду, то оказывается, что форму израильскихъ пророчествъ эти произведенія астрологовъ V вѣка получили лишь въ XV вѣкѣ, когда владѣльцы этихъ старыхъ астрологическихъ рукописей, обѣгавъ всѣ издательства и не получивъ нигдѣ ни согласія напечатать ихъ, ни гонорара, вынуждены были выдать ихъ за произведенія старинныхъ авторитетовъ. Тогда возникаетъ вопросъ, кто же были тѣ старинные авторитеты, именами которыхъ хотѣли прикрыться и, дѣйствительно, прикрылись (до изобличенія Морозова) эти астрологи, и чѣмъ объясняется ихъ „авторитетность“, если всѣ дошедшія до насъ отъ ихъ имени произведенія подложны? На этотъ вопросъ отвѣта нѣтъ, и на немъ мы закончимъ „литературную“ сторону нашего разбора. Вкратцѣ коснемся еще тѣхъ историческихъ выводовъ, къ которымъ приходится и неизбежно долженъ былъ придти авторъ.

Въ дѣлѣ перемѣщенія литературныхъ произведеній на цѣлые вѣка Н. Морозовъ уже не новичекъ. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ онъ въ книгѣ, озаглавленной „Откровеніе въ грозѣ и бурѣ“, „доказалъ“ тѣмъ же „астрономическимъ методомъ“, что Апокалипсисъ написанъ въ 395 году, т. е. на три вѣка позже, чѣмъ считается установленнымъ въ наукѣ *). Но то, что по отношенію къ Апокалипсису, какъ къ чисто-литературному произведенію, еще можетъ быть защищено безъ неминуемой опасности заблудиться въ историческихъ несообразностяхъ, то въ примѣненіи къ такому центральному въ духовной жизни Израиля явленію, какъ пророчество, не можетъ быть предпринято безъ потрясенія всего зданія израильской исторіи. И Морозовъ рѣшительно вступаетъ на этотъ путь перестройки всей древней исторіи еврейскаго народа.

„Въ утреннихъ сумеркахъ всемірной исторіи передъ нами выступаетъ легендарный обликъ кочующаго племени“,—цитируетъ онъ „поэтическое“, какъ онъ съ ироніей замѣчаетъ, начало „Еврейской исторіи“ С. М. Дубнова (13), и съ тонкимъ сарказмомъ онъ этимъ „сумеркамъ исторіи“ противопоставляетъ тѣ сумерки духа, въ которыхъ, по его мнѣнію, пребываютъ всѣ еврейскіе историки (и вообще историки древности) и которые онъ хочетъ разсѣять своимъ новымъ „откровеніемъ“. Итакъ, какъ же въ дѣйствительности протекалъ древнѣйшій періодъ еврейской исторіи?

Мы много разъ перечитывали отрывки, призванные дать отвѣтъ на этотъ вопросъ, и долго не могли понять его сущности. Передъ нами мелькали выраженія въ родѣ „древняя легендарная Іудея“ (25), „легендарное царство Израильское“ (78), „фантастическія карты древней Палестины“ (275), но лишь медленно доходила

*) Объ этой книгѣ Морозова извѣстный изслѣдователь астрологической литературы, проф. Boll отозвался, какъ о произведеніи, „переполненномъ позорнымъ астрономико-историческимъ невѣжествомъ“ (Wochenschrift für klassische Philologie, 1913, VIII, 3), но это, конечно, не удержало автора отъ распространенія того же „метода“ и на пророковъ.

до сознанія лежащая въ основѣ всѣхъ этихъ эпитетовъ теорія: *израильскаго народа вообще не существовало*, евреи не нація и никогда націей не были; они лишь „одна изъ мессіанскихъ секцій (?), въ которую переходили и хрістіане и язычники“ (34). Всѣ рассказы о „до-хрістіанской исторіи евреевъ, какъ націи, представляютъ собою такую же легенду“, какъ рассказы Эллада-Гадани о десяти колѣнахъ и рѣкѣ Самбатіонѣ (273—275); истиннымъ началомъ исторіи евреевъ, которыхъ правильнѣе, по мнѣнію Морозова, называть „мессіанцами“ (?), „второзаконниками“ (?), „богоборцами“ (?), „іудействующими“ (?) или „приверженцами іудейской ереси“ (?), является II-й вѣкъ послѣ Р. Х. (обо всѣхъ этихъ „синонимахъ“, употребляемыхъ Морозовымъ попеременно, безъ всякаго опредѣленія ихъ, см. стр. 19, 29, 33, 35, 59), и родоначальниками этого неизвѣстно откуда появившагося еврейства надо считать „полупроизводнаго Симона бенъ Йохая“ (16) и „Моисея Находчиваго“ (20). Моисей Находчивый это никто иной, какъ рабби Меиръ, имя котораго (точнѣе, прозвище) Меиръ, что значитъ „Свѣтлый, Мудрый“, Морозовъ переводитъ съ безграмотнаго начертанія (mahir—быстрый) Находчивый. Этотъ рабби Меиръ является составителемъ Мишны, но не той Мишны, которую мы обозначаемъ этимъ именемъ, а Мѣшны—Второзаконія, библейской книги Дейтерономъ, „которая вмѣсто Моисея Находчиваго приписана Моисею Легендарному“ (20).

Итакъ, вотъ кто наши патріархи. Впрочемъ, къ намъ и эти патріархи не имѣютъ никакого отношенія: „наши русскіе евреи почти всѣ потомки средневѣковыхъ *испанцевъ*, изгнанныхъ изъ своей родины инквизиціей за нежеланіе присоединиться къ католицизму (?), какъ это подтверждается и собственными ихъ историческими свидѣтельствами (?). Даже самое слово *еврей* означаетъ *исберіецъ*, т. е. испанецъ“ (292).

Но оставимъ въ сторонѣ русскихъ евреевъ, потомковъ испанскихъ лютеранъ или гугенотовъ, упорствовавшихъ, очевидно, въ своемъ протестантизмѣ, и вернемся къ мессіанцамъ II-го вѣка,—выпьемъ до дна эту горькую чашу Морозовской исторіографіи...

Эти мессіанцы-богоборцы были сектой, все еще ожидавшей мессію, несмотря на то, что онъ уже пришелъ. Этнографически ее опредѣлить нельзя, такъ какъ она, какъ указано, имѣла очень пестрый составъ; странно однако, что при всемъ томъ она имѣла свой языкъ, который до сихъ поръ считался признакомъ общности происхожденія. Быть можетъ, и на этотъ счетъ скоро послѣдуетъ какое-нибудь новое открытіе Морозова, но уже и теперь мы можемъ сказать, что языкъ этотъ не былъ настоящимъ языкомъ: онъ представляетъ собою нѣчто „среднее между халдейскимъ и арабскимъ“ (44); кромѣ того рядъ словъ, которыя даже нельзя начертать по-еврейски („патріархъ“, „синагога“ „дейтерономъ“, см. стр. 20, 21, 35), Морозовъ торжествующе *изобличаетъ* въ греческомъ происхожденіи.

Куда дѣвалась эта секта и какимъ образомъ она передала свою религію и свой языкъ испанцамъ XV-го вѣка, а черезъ нихъ современнѣйшимъ евреямъ,—на этотъ несомнѣнно интересный вопросъ

Морозовъ пока отвѣта не далъ. Но во всякомъ случаѣ, нельзя ему подчасъ отказать, при всей его „необыкновенной легкости въ мысляхъ“, въ ихъ строгой послѣдовательности. Сознвая, очевидно, что профетизмъ составляетъ душу живу еврейства, онъ сдѣлалъ правильный выводъ изъ своей датировки пророковъ: вырвавъ душу, онъ *ad maiorem gloriam* „науки“ умертвилъ еврейство, предварительно, впрочемъ, принеся науку въ жертву своей теоріи небытія еврейства.

Не приходится поэтому удивляться, что онъ съ симпатіей отзывается объ Апіонѣ, своемъ великомъ предшественникѣ, цитируетъ его сомнѣнія въ древности іудеевъ, не исключая извѣстныхъ *passus* о „бубонахъ“ и „ослиной головѣ“, и явно считаетъ его сужденія болѣе обоснованными и авторитетными, чѣмъ возраженія Іосифа Флавія (см. стр. 285—291).

Итакъ, еврейскій народъ вообще не существовалъ, и вѣтъ никакихъ не опровержимыхъ доказательствъ, никакихъ свидѣтельствъ его бытія, которыя не могли бы быть заподозрѣны въ позднемъ происхожденіи. Какъ ни абсурдно на страницахъ еврейскаго историческаго журнала возражать на подобныя бредовыя идеи, но приходится вооружиться безстрастіемъ лѣтописца... О раскопкахъ въ Палестинѣ, о камнѣ Меші, объ ассирійскихъ надписяхъ IX-го, VIII-го и VII-го вв., множество разъ упоминающихъ „легендарное“ Израильское царство, наконецъ, объ аркѣ Тита—Морозовъ, вѣроятно, не слыхалъ; но никакія возраженія, никакіе доводы не могли бы все равно устоять передъ „грозою и бурей“ его историческихъ откровеній, передъ этимъ ураганомъ необъятнаго невѣжества... Вѣдь Библія (помимо пророковъ) написана не раньше начала эпохи Возрожденія (264), и всѣ древніе библейскіе манускрипты поддѣланы; вѣра въ ихъ древность основана только на авторитетѣ Тишендорфа, „придворнаго льстеца“, подкупленнаго субсидіей русскаго императора и званіемъ потомственнаго дворянина, данными ему за „Codex Sinaiticus“ (257). Остается, наконецъ, Іосифъ Флавій. Но этотъ пасквилянтъ, пустившій про Апіона позорящій его доброе имя слухъ (291), „самъ сочинилъ по разнымъ неprovѣреннымъ легендамъ весь дохристіанскій періодъ исторіи іудеевъ“ (291), и написалъ онъ свою книгу „незадолго до 1566 года“ (292)...

На этомъ мы закончимъ нашъ воистину скорбный путь по бедламу Морозовской исторіографіи. Появленіе подобнаго произведенія, очевидно, должно быть отнесено къ разряду „неограниченныхъ возможностей“... Но что, казалось бы, выходитъ за этотъ кругъ возможностей, это то, что такого рода книга не встрѣтила достойной оцѣнки въ литературѣ. Единственная рецензія, которую намъ привелось видѣть („Рѣчь“, отъ 31 марта 1914), принадлежащая перу Даніила Святскаго (ср. Морозовъ, Пророки, стр. 184, 228, прим. 1-е; 228, прим. 2-е; 246), говоритъ о книгѣ Морозова въ тонѣ серьезнаго реферата и даже рѣшается сравнивать ее съ работою извѣстнаго астронома Скиапарелли, „Die Astronomie im Alten Testament“. Рецензентъ умалчиваетъ обо всѣхъ историческихъ конструкціяхъ автора и ограничивается исключительно

вопросомъ о датировкѣ пророческихъ книгъ Морозовымъ, но и здѣсь онъ не обнаруживаетъ того *minimum'a* освѣдомленности, который мы вправѣ требовать даже отъ газетнаго рецензента. „Отрицая авторство Іезекииля,—пишетъ Д. Святскій—Морозовъ доказываетъ простой исторической справкой (?), что послѣ гоненій на евреевъ-мессіанцевъ (?) въ V вѣкѣ они стали массами переселяться въ Вавилонію. Въ исторіи этотъ періодъ и называется *авилонскимъ завершеніемъ*“ (к. н.).

Здѣсь такимъ образомъ повторяется безъ всякой критики вся бессмысленная терминологія автора, вплоть до „періода вавилонскаго завершения“, какъ переводить Морозовъ терминъ „вавилонская гемара“ (37)...

Такъ пишется еврейская исторія...

М. Соловейчикъ.

Н О В Ы Я К Н И Г И.

Исторія еврейскаго народа, т. I: древнѣйшая эпоха еврейской исторіи. Изд. Т-ва „Міръ“. Москва 1914. XXV + 509 стр.

Ш. І. Имберъ. Въ еврейской странѣ. Переводъ съ еврейскаго *Е. Жирковой*. Изд. С. Л. Быховскаго. Москва, 1916. 24 стр.

М. С. Государственное сожитіе, какъ форма нравственнаго общенія. Къ философіи современности. I. Внутреннія отношенія. Петроградъ, 1916. (91 стр.).

М. Soloweitschik. Rosche perakim bemadae hamikra (на древне-еврейск. яз.). Одесса. 1914, изд. „Моріа“ (95 стр.).

Календарь Петроградской еврейской общины на 5677 синагогальный годъ. Петроградъ, 1916 (107 стр.).

Зине-Глузъ. Среди народа моего. Очерки рассказы. Ростовъ в. Д. 1916 (127 стр.).

Ахадъ-Гаамъ. Избранныя статьи. Выпускъ I. Перев. съ евр. и предисловіе *Х. Гринберга*. Петроградъ, книгоизд. „Востокъ“, 1916. (135 стр.).

Палестина въ дни войны. Собраніе статей. Петроградъ, 1916. Изд. „Востокъ“. (40 стр.).

При свѣтѣ войны. Статьи *Е. В. Членова*, *М. О. Гершензона* и др. Москва, 1916. (32 стр.).

Извѣстія Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества.

1 ноября 1916 г. состоялось собраніе членовъ Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества. Предсѣдатель М. М. Винаверъ посвятилъ нѣсколько словъ памяти недавно скончавшихся еврейскихъ писателей Шаломъ-Алейхема и С. Г. Фруга и русскаго историка В. И. Семевского (члена Общества). Память ихъ была почтена вставаніемъ.

Затѣмъ С. М. Дубновъ прочелъ докладъ: „С. Г. Фругъ и общественно-историческое значеніе его поэзіи, по личнымъ воспоминаніямъ“ *). С. А. Рапопортъ (Ан-скій) сообщилъ о послѣдней своей встрѣчѣ съ С. Г. Фругомъ. М. С. Ривесманъ и г-жа Мильнеръ продекламировали нѣсколько стихотвореній поэта на еврейскомъ и русскомъ языкахъ.

Въ Музей и Архивъ Общества поступили въ послѣднее время многочисленныя пожертвованія. Списокъ поступившихъ предметовъ съ именами жертвователей будетъ помѣщенъ въ Отчетъ Общества за 1916 г. Опись всего архива и музея предполагается помѣстить въ „Еврейской Старинѣ“ 1917 года.

*) Докладъ напечатанъ съ дополненіями въ настоящей книжкѣ „Еврейской Старины“.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на имѣющій выходить съ 1917 г. въ Петроградѣ

Русскій Историческій Журналъ

при ближайшемъ участіи А. Л. Бема, проф. В. Н. Бенешевича, С. Б. Веселовскаго, проф. Э. Д. Гримма, проф. академика М. А. Дьяконова, проф. Л. П. Карсавина, проф. академика А. С. Лаппо-Данилевскаго, проф. Н. К. Никольскаго, проф. М. А. Полиевктова, прив.-доц. М. Д. Приселкова, проф. А. Е. Прѣснякова, проф. С. В. Рождественскаго, Вс. Изм. Срезневскаго и проф. академика А. А. Шахматова. Сотрудничество въ журналѣ обѣщали уже многіе русскіе и иностранные ученые.

Журналъ ставитъ своею задачею научное освѣщеніе всѣхъ сторонъ исторической жизни Россіи съ древнѣйшихъ временъ: государственнаго, церковнаго и общественнаго строя, права, хозяйства, литературныхъ, религиозныхъ и философскихъ теченій и т. д. Иными словами, въ журналѣ найдутъ себѣ пріемъ работы по всѣмъ научнымъ дисциплинамъ какъ главнымъ, такъ и вспомогательнымъ, поскольку имѣется въ виду широкое выясненіе хода русской исторіи. При этомъ будетъ удѣлено вниманіе и Россіи, какъ цѣлому, и составляющимъ ее народностямъ и областямъ, а также славянству, Византіи, Западной Европѣ и Востоку въ ихъ отношеніи къ Россіи и къ русской исторической наукѣ.

Въ журналъ будутъ слѣдующіе отдѣлы:

- 1) Статьи по упомянутой программѣ размѣромъ до двухъ листовъ и мелкія замѣтки до $\frac{1}{2}$ листа.
- 2) Критика.
- 3) Хроника, дающая свѣдѣнія о текущей научной работѣ отдѣльных лицъ и цѣлыхъ учреждений, а также о государственныхъ и общественныхъ мѣропріятіяхъ въ области изученія исторіи.
- 4) Библіографія всѣхъ представляющихъ научный интересъ трудовъ.
- 5) Объявленія.

Журналъ будетъ выходить книжками, отъ четырехъ до шести въ годъ.

Подписная цѣна: на годъ **8** рублей.

Подписка и объявленія принимаются въ конторѣ журнала Фонтанка 80, кв. 2, книгоиздательство „Огни“.

Адресъ редакціи: В. О., Биржевая линія, 8, кв. 2.

Отвѣтственные редакторы:

Издатель В. Н. Бенешевичъ.

проф. В. Н. Бенешевичъ.

проф.-акад. М. А. Дьяконовъ.

прив.-доц. М. Д. Приселковъ.

проф. С. В. Рождественскій.

Годъ восьмой (1916)

ЕВРЕЙСКАЯ СТАРИНА

ТРЕХМѢСЯЧНИКЪ

Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества,

ИЗДАВАЕМЫЙ

подъ редакціей С. М. Дубнова.

Томъ IX.

ПЕТРОГРАДЪ.

1916.

*Въ 1916 г. весь матеріаль „Еврейской Старины“
представлялся въ военную цензуру.*

Содержаніе „Еврейской Старины“ за 1916 годъ.

Исслѣдованія и очерки.

	Стр.
С. Дубновъ. Изъ исторіи восьмидесятихъ годовъ (1882 г.) . . . 1,	353
И. Левинъ. Романтическое направленіе въ Германіи и отраженіе его въ области еврейскаго вопроса	31
— Евреи въ Пруссіи XVIII вѣка	159, 380
И. Сосисъ. Періодъ кризиса. Общественныя теченія въ литера- турѣ 80-хъ годовъ	46, 194
Ю. Гессенъ. Доноски и авантюристы временъ Александра I (Корнблумъ, Дорисъ Іозефина)	61
М. Соловейчикъ. „Пустыня“ въ исторіи и идеологіи древняго Израиля	210, 408
Э. Шюреръ. Іудеи въ Боспорскомъ царствѣ и общества „почи- тателей Бога Всевышняго“. Съ дополненіями С. Дубнова	137
И. Кая. Крымчаки. Этнографическій очеркъ	398

Мемуары и переписка.

Бенъ-Ами. Мои сношенія съ Драгомановымъ и работа въ „Воль- номъ Словѣ“. (Окончаніе)	75
А. Ландау. Письма (1884—1894 г.), съ предисловіемъ и примѣ- чаніями С. М. Дубнова	102
С. Дубновъ. Воспоминанія о Шаломъ-Алейхемѣ	227
Шаломъ-Алейхемъ. Письма (1888—1890 г.)	234
С. Гольдштейнъ. Эммануилъ Борисовичъ Левинъ по автобіогра- фическимъ замѣткамъ (1820—1913 г.)	253
Б. Круглякъ. Воспоминанія о жизни экстерновъ въ Одессѣ	276
С. Дубновъ. Воспоминанія о С. Г. Фругѣ	441
С. Г. Фругъ. Письма (1889—1899 г.)	460

Матеріалы и сообщенія.

	Стр.
А. Гидалевичъ. Дѣло о богохульствѣ (1804 г.)	118
— Къ вопросу о названіи „Ашкеназъ“	315
А. Браудо. Бесѣда В. К. Плеве съ Л. Вольфомъ (1903 г.) . . .	121
Э. Левинъ. Записка объ эмансипаціи евреевъ въ Россіи (1859 г.)	300
С. Д. Церковныя легенды объ отрокѣ Гавріилѣ Заблудовскомъ.	309
И. Круглевичъ. Фамиліи и имена караимовъ	317
Б. Топоровскій. Свѣдѣнія о евреяхъ Могилевскаго края (1599).	320
— Къ статьѣ „Житомирское дѣло 1753 г.“	321
Изъ историческихъ журналовъ.	322
Х. Рывкинъ. Еще объ отрокѣ Гавріилѣ Заблудовскомъ	465
Смѣсь	125

Библіографія.

М. Соловейчикъ. „Библейская Археологія“ проф. Троицкаго . .	127
— Новыя книги по библейской наукѣ (Никольскій, Корниль, Томсенъ, Бенцингеръ, Геттингенская Библія и друг.)	335
— О „Пророкахъ“ Н. Морозова	469
С. Д. „Евреи въ Иркутскѣ“ Войтинскаго-Горнштейна	130
— „Еврейскій вопросъ въ Польшѣ. Сборникъ п. р. Полянскаго	132
— „Польско-еврейскія отношенія“, Канаи	133
Б. Топоровскій. Иванъ III и евреи	134
І. Крашинскій. Казенная фабрика для евреевъ при Александрѣ I. .	345
Извѣстія Еврейскаго Историко-Этнографич. Общества . 135, 352,	479
Отчетъ Еврейскаго Историко-Этнографическаго Общества. (Приложеніе къ 1-й кн. журнала).	



