

iudaica russica

2025, nr 1 (14)



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

iudaica russica

2025, nr 1 (14)

Numer pod redakcją

Anny Balestrieri

RADA NAUKOWA

prof. dr hab. Piotr Fast, Uniwersytet Śląski — przewodniczący
prof. Roman Katsman, Bar-Ilan University (Izrael)
prof. dr hab. Marian Kisiel, Uniwersytet Śląski
prof. Mark Lipovetsky, University of Columbia (Stany Zjednoczone)
prof. Sergey Loesov, Higher School of Economics National Research University (Rosja)
prof. Christopher Mauriello, Salem State University (Stany Zjednoczone)
prof. Ilia Rodov, Bar-Ilan University (Izrael)
prof. Eleonora Shafranskaya, Московский городской педагогический университет (Rosja)
prof. Dennis Sobolev, University of Haifa (Izrael)
prof. dr hab. Jacek Surzyn, Akademia Ignatianum
prof. dr hab. Sławomir Jacek Żurek, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Mirosława Michalska-Suchanek (redaktor naczelna)
Agnieszka Lenart (zastępca redaktor naczelnej)
Alicja Mrózek (sekretarz redakcji)
Andrzej Polak
Aleksey Surin
Michaela Weiss (język angielski)

ADRES REDAKCJI

„Iudaica Russica”
Wydział Humanistyczny Uniwersytetu Śląskiego
ul. Grota-Roweckiego 5/3.26
41-200 Sosnowiec
tel. (32)3640891
e-mail: iudaica.russica@us.edu.pl
<https://journals.us.edu.pl/index.php/IudaicaRussica>



Publikacja na licencji Creative Commons

Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0)

Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych i zastrzega sobie prawo do redagowania nadesłanych tekstów. Przesyłając prace do druku w naszym czasopiśmie, autorzy wyrażają zgodę na ujawnienie adresów i ich poczty elektronicznej oraz na publikację tekstu w formach tradycyjnej i elektronicznej.

ISSN 2657-8352

spis treści/contents/содержание

ROMAN KATSMAN

К разговору о теории русско-израильской литературы. Начало. В преддверии выхода новой книги автора *Истории русско-израильской литературы* (Academic Studies Press, Boston) / O teorii literatury rosyjsko-izraelskiej. Początek. W przededniu wydania nowej książki autora *Historii literatury rosyjsko-izraelskiej* (Academic Studies Press, Boston) / About the Theory of Russian-Israeli Literature. The Beginning. On the Eve of the Release of a New Book by the Author of *A History of This Literature* (Academic Studies Press, Boston)

MARIA GATTI RACAH

“Произведите нас в жиды!”: Émigrés’ Debates on Jewish Diasporic Solidarity / “Произведите нас в жиды!”: emigranckie debaty o żydowskiej diasporalnej solidarności / “Произведите нас в жиды!”: debaty emigrantów na temat żydowskiej solidarności diasporalnej

AARON M. SCHIMMEL

The Kingdoms of Ararat: Zvi Kasdoi, the Ten Lost Tribes, and Jewish National Identity / Królestwa Araratu: Zvi Kasdoi, Dziesięć Zaginionych Plemion i żydowska tożsamość narodowa / Царства Араката: Цви Касдой, Десять потерянных колен и еврейская национальная идентичность

BORIS LANIN

Антисемитский дискурс в пьесе Фридриха Горенштейна *Споры о Достоевском* / Antysemicki dyskurs w dramacie Fryderyka Gorenstejna *Spory o Dostojewskim* / Antisemitic Discourse in Friedrich Gorenstein’s Play *Debates about Dostoevsky*

SIARHEI PADSASONNY

Достоевский Мечислава Вайнберга / Dostojewski Mieczysława Wajnberga / Mieczysław Weinberg’s Dostoevsky

GENNADY ESTRAIKH

The Moscow Choral Synagogue and Its Rabbinate, 1940s–1980s / Chóralna Synagoga Moskiewska i jej rabinat, lata 40. – 80. / Московская хоральная синагога и её раввинат, 1940-е – 1980-е годы

BRIAN HOROWITZ

Squabbling Brothers and Overarching Unity: the Image of the ‘Ideal Jew’ as an Expression of National Self-Consciousness among Russian-Jewish Intellectuals in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth Century / Bratya-voruchny i vseobzemlyushchee единство: образ «идеального еврея» как выражение национального самосознания русско-еврейской интеллигенции в конце XIX – начале XX века / Kłótniwi bracia i nadzędna jedność: wizerunek „idealnego żyda” jako wyraz świadomości narodowej wśród rosyjskich intelektualistów żydowskich pod koniec XIX i na początku XX wieku

Recenzje

MAXIM D. SHRAYER

Ehrenburg and Lipkin, Englishly Two Major Jewish-Russian Poets Survive in Translation

STEFANI HOFFMAN

Review of the book: *Puteshestvie v stranu zeka; Doroga na Zapad; Poeziiia* by: Iulii Margolin

Noty o autorach



ROMAN KATSMAN

Bar-Ilan University (Ramat Gan, Israel)

 <http://orcid.org/0000-0003-0607-8047>

К разговору о теории русско-израильской литературы. Начало.
В преддверии выхода новой книги автора
История русско-израильской литературы
(Academic Studies Press, Boston)

О ТЕОРИИ ЛИТЕРАТУРЫ РОССИЙСКО-ИЗРАЕЛЬСКОЙ. ПОЧАТОК.

W PRZEDEDNIU WYDANIA NOWEJ KSIĄZKI AUTORA

HISTORIA LITERATURY ROSYJSKO-IZRAELESKIEJ (ACADEMIC STUDIES PRESS, BOSTON)

Streszczenie: Artykuł stanowi próbę stworzenia nowej teorii literatury rosyjsko-izraelskiej w oparciu o współczesne idee dotyczące złożonych zjawisk emergentnych. W szczególności autor przyjmuje za punkt wyjścia niektóre ustalenia sformułowane i uzasadnione przez brytyjskiego filozofa Davida Deutscha. W toku analizy formułowana jest hipoteza na temat tego, jakie elementy stanowią rdzeń i charakterystyczną strukturę literatury rosyjsko-izraelskiej, która może służyć jako punkt wyjścia do stworzenia metody badania cech ideologicznych i poetyckich, zarówno samej tej literatury, jak i procesu literackiego oraz społeczności na nim opartej. Artykuł przedstawia wyniki pierwszego, wstępniego etapu projektu teoretyczno-metodologicznego, którego kontynuacji oczekuje się w kolejnych pracach.

Słowa kluczowe: Literatura rosyjsko-izraelska, teoria literatury, teoria emergentna, David Deutsch

ABOUT THE THEORY OF RUSSIAN-ISRAELI LITERATURE. THE BEGINNING.

ON THE EVE OF THE PUBLICATION OF A NEW BOOK BY THE AUTHOR

HISTORY OF RUSSIAN-LANGUAGE ISRAELI LITERATURE (ACADEMIC STUDIES PRESS, BOSTON)

Summary: The article attempts to create a new theory of Russian-Israeli literature based on recent ideas about complex emergent phenomena. In particular, the author takes as a starting point some provisions expressed and substantiated by the British philosopher David Deutsch. During the analysis, a hypothesis is formed about what elements constitute the core and distinctive structure of Russian-Israeli literature. This hypothesis can serve as a starting point for creating a method for studying the ideological and poetic features of both this literature itself and the literary process and community based on it. The article presents the results of the first, initial stage of the theoretical and methodological project, the continuation of which is expected in subsequent works.

Keywords: Russian-Israeli literature, literary theory, emergent theory, David Deutsch

1.

Недавно мне на глаза попала книга известного немецкого философа, профессора Боннского университета Маркуса Габриэля *Власть искусства*. Со свойственным ему максимализмом Габриэль пытается оспорить «эстетический конструктивизм», «веру в то, что произведения искусства порождаются силами, которые сами по себе являются совершенно неэстетическими и нехудожественными»¹. Он утверждает, что «природа произведения искусства предполагает столь высокую степень автономии, что так называемый мир искусства никогда не сможет подчинить его себе»². Но это еще не всё. Габриэль переворачивает «основные принципы современной философии искусства с ног на голову»³: «история, по сути, является историей искусства, и сама эта история сильнее любого актора или института, которые попытались бы управлять ею. То, что имеет власть над нашим воображением, обладает абсолютной властью над нами»⁴. Эти слова философа перекликаются с моими наблюдениями над историей русско-израильской литературы и культуры: не то, что известные нам «русское» и «израильское» определяют их, а новое и незнакомое «русско-израильское» определяет то, как мы воспринимаем «русское» и «израильское».

В своих предыдущих исследованиях я принимал за основу минималистское, то есть наиболее широкое определение русско-израильской литературы: это литература израильтян на русском языке. Теория русско-израильской литературы может рассматриваться как одна из тех теорий, обладающих физической реальностью (сродни, например, информации в гене), о которых пишет в своей книге *Начало бесконечности* Дэвид Дойч. Он предлагает «следующее требование к определению того, что реально, а что нет: если некая сущность фигурирует в самом разумном объяснении для соответствующей области, то нам следует считать, что она действительно существует»⁵. Разумным объяснением Дойч называет жесткую объяснительную теорию, которая наименее подвержена вариациям. В нашем случае это означает требование выполнения условия, что

¹ М. Габриэль, *Власть искусства*, пер. Д. Кралечкин, Издательство Института Гайдара, Москва 2023, с. 7.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 5.

⁵ Д. Дойч, *Начало бесконечности. Объяснения, которые меняют мир*, «Альпина Диджитал», Москва 2011, с. 88.

только теория о новой — русско-израильской — форме литературных формации и процесса может объяснить то, что происходит в русскоязычном творчестве израильтян. Выполнение этого требования и будет означать, с точки зрения данного подхода, что русско-израильская литература действительно существует. На языке Дойча ее следует отнести к «высокоуровневым» «квазиавтономным» явлениям, обладающим свойством «эмерджентности»⁶. Особенность высокоуровневых явлений состоит в том, что их объяснение не зависит от объяснений отдельных низкоуровневых явлений. Так, например, существование и объяснение особенностей русско-израильской литературы не зависит от того, по каким мотивам приехал в Израиль тот или иной автор или как он себя идентифицирует, от того, где опубликована та или иная книга и какова ее тема, какие поэтические стратегии обнаруживаются в том или ином тексте и чем они вызваны и т. п.

В моей недавней статье⁷ я предложил следующую концепцию: русско-израильская литература в целом, как и каждый из составляющих ее текстов, процессов, сообществ и институтций, обладает уникальной структурой, которая подчиняется законам хаотических или синергетических систем. Будучи рассмотрена в парадигме теории хаоса, эта литература обнаруживает свойства непредсказуемо сложной динамики, которая приводит к появлению диссипативных форм поведения. Мы приходим к рациональному объяснению того, что чувствуют авторы и читатели русско-израильской литературы: русское и израильское (культуры, образы, символы и т. д.) находятся как бы в «квантовой суперпозиции», то есть наша литература одновременно и русская, и израильская, причем две эти позиции стремятся снять и преодолеть друг друга, из какового преодоления рождается новое качество данной литературы. В хаосе русско-израильского исторического и творческого существования рождаются и распадаются диссипативные структуры, самим своим стабильно-исчезающим характером свидетельствующие о том, что система производит такие формы поведения, которые не могут быть сведены к простой сумме ее составляющих, то есть является в некоторомfigуральном смысле эмерджентной, и что она состоит из неуловимого множества процессов, которые в равной степени сопротивляются

⁶ Там же.

⁷ Р. Кацман, Проза алии 1990–2000-х годов // Очерки по истории русско-израильской литературы, ред. Р. Кацман, М. Шраер, Academic Studies Press, Boston 2023, с. 227–302.

друг другу и питают друг друга, и в этом смысле является синергетической.

Главный методологический вывод, к которому приводит данная концепция, состоит в том, что изучение особенности русско-израильской литературы должно состоять в отслеживании и анализе следов противостояния, конфликта, борьбы, равно как и слияния, взаимозамещения, взаимоусиления русских и израильских семиотических векторов. Это может выражаться на всех уровнях литературной и культурной активности, как в интерпретации отдельных произведений, так и, скажем, в столкновении различных моделей литературных иерархий или объединений, например, москвоцентрических и иерусалимоцентрических. Остается только ответить на вопрос, какова причина указанной борьбы. В значительной части нашей литературы можно наблюдать реализацию этого принципа в философско-антропологическом комплексе или структуре, которую мы, вслед за Рене Жираром⁸, назвали чудовищным двойником — структуре, возникающей, условно говоря, при встрече еврея со страной евреев⁹. Как мы видели, эта структура составляет едва ли не основной источник художественного трансформационного воображения русско-израильской литературы.

Можно ли считать, что мы пришли, наконец, к подлинной, то есть фальсифицируемой теории? Возможно, ведь мы получили инструмент, позволяющий исключить из русско-израильской литературы большое количество явлений — текстов или событий, произведенных писателями-израильтянами на русском языке, но никак не производящих новое, прибавленное русско-израильское конфликтно-синергетическое значение. А как учит Поппер, чем больше теория отрицает, тем больше ее содержание. Или же сформулируем это иначе: если русско-израильская литература есть русская литература израильтян, то можно себе представить (и найти в немалом количестве) такие литературные произведения израильтян на русском языке, которые не производят указанное прибавочное значение. Выпадают ли они из корпуса русско-израильской литературы и выводят ли вслед за собой их авторов? Что касается диссипативных сообществ и институций, то найдутся и такие авторы, которые почти вовсе не принимают в них участия, по крайней

⁸ Р. Жирар, *Насилье и священное*, пер. с французского Г. Дащевский, Новое литературное обозрение, Москва 2000.

⁹ Р. Кацман, *Русско-израильская литература и чудовищный двойник*, «*Iudaica Russica*» 2023, № 2 (11), с. 1–24.

мере в некоторые периоды их творческой биографии. Означает ли это, что они при этом выпадают из русско-израильской литературы? Возможность корректно ставить такие вопросы, выдвигать контрдоводы, приводить примеры в ту или иную сторону и исключать те или иные явления — всё это говорит о том, что мы, видимо, имеем дело с теорией. Разумеется, частичной и временной, поскольку, согласно тому же Попперу, любая теория есть лишь гипотеза, приводящая к собственной критике и опровержению.

И в самом деле, новая трудность не заставляет себя ждать. Мы можем указать на целый ряд произведений русско-израильской литературы (то есть подпадающих под наше исходное минималистское определение), которые, на первый взгляд, лишены той «эмержентной» динамики, о которой шла речь, но о которых можно со всей определенностью сказать, что они появились или вышли в свет благодаря тому, что их авторы оказались в Израиле. Таков, например, роман Бориса Полякова *Опыт и лепет*, или бесчисленные рассказы и стихи, написанные различными авторами в стол в Советском Союзе и не имевшие шансов быть там опубликованными, зато вышедшие в Израиле после репатриации их авторов. Эти случаи означают, что даже наша предыдущая гипотеза, основанная на теориях сложности и хаоса, была недостаточной, чтобы охватить всю сложность явления. Ей не хватает еще одного измерения — того, что привело нас к необходимости выдвижения этой теории, а теперь работает на ее фальсификацию.

Этим измерением является история. Здесь, однако, нам нужно быть осторожными, чтобы не попасть в ловушку историцизма, о которой так настойчиво предупреждал Поппер. С одной стороны, мы не должны возвращаться к марксистской процедуре, выводящей любые культурные явления из исторических условий и событий. С другой стороны, нам следует вспомнить о том, что значительная доля тех смыслов и закономерностей, которые составляют русско-израильский литературный процесс, приходится на внелитературные исторические реалии, прежде всего, на то, что определяет историческую последовательность периодов этой литературы и их особенности — волны репатриации, зависимые от целого ряда историко-политических факторов. Нам необходима процедура, накладывающая историческую реальность на хаотическую систему. Один шаг в этом направлении уже сделан: теория диссипативной структуры хорошо описывает эту характерную историческую изменчивость динамики процесса.

Однако, повторюсь, этого недостаточно: какая-то (и довольно значимая) часть реальности всё еще требует охвата новой теорией. Мы ощущаем, что эта часть имеет прямое отношение к порождению нового, ведь произведение из приведенного выше примера буквально превращается в русско-израильское, становится таковым «только» благодаря тому, что листы бумаги, на которых оно написано, перелетели в самолете из Москвы, скажем, в Вену, а из Вены — в Тель-Авив. Но в то же время, мы понимаем, что дело не только в «эмерджентной» структуре момента. Мы не можем допустить, чтобы наша концепция утратила рациональный характер и перестала быть реалистической — черта, которой мы весьма дорожили на протяжении всех наших размышлений. Другими словами, русско-израильская характеристика не может быть приписана тексту, совершившему такое путешествие, по чьему-либо произволу (например, при помощи постмодернистского понятия «нarrатив») либо каким-то чудесным образом.

Предположим, что то дополнение к теории, которого мы ищем, хорошо известно и есть не что иное, как контекст. Однако, требуется важное уточнение: речь должна идти не о релятивистском и субъективистском понятии контекста, отказывающем реальности в существовании, речь не о герменевтике, а о том, как это понятие используется сегодня такими философами «контекстуального реализма», противостоящими антиреализму, как Жослен Бенуа и Игорь Прись. По их мысли, реальность реальна и существует независимо от наблюдателя, но она распознается, идентифицируется, объективируется только в определенном контексте; при этом понятие контекста (вкупе с понятием форм жизни), отчасти заимствованное Присем из поздних работ Людвига Витгенштейна, получает строго реалистическую интерпретацию¹⁰.

Рискуя соединить две антагонистические философии, Поппера и Витгенштейна, попробуем перенести этот образ мыслей на наш случай «летающей рукописи». Тогда мы можем сказать, что ее текст становится русско-израильским благодаря тому, что оказывается в израильском контексте и в этом качестве воспринимается наблюдателем. Эта трансформация не есть следствие культурного конструкционизма, усилий интерпретации или феноменологического схватывания; напротив,

¹⁰ См. Ж. Бенуа, *Никакого предела. О том, что мысль действительно может делать*, ч. I, пер. с англ. И. Прись, «Вопросы философии» 2023, № 7., с. 82–92; И. Прись, *Элементы контекстуального реализма*, Lambert, London 2018; Того же, *Контекстуальный реализм. Интервью с Жосленом Бенуа*, «Сибирский философский журнал» 2021, т. 19, № 1, с. 63–117.

она предельно реальна и объективна, и в этой реалистичности сливаются ее историческо-физическая и контекстуальная характеристики. Другими словами, русский текст реально становится русско-израильским и включается в сложную хаотическую систему русско-израильского литературного процесса, хотя ни одно его слово не было написано в Израиле и не связано с ним, и его автор не был израильтянином, когда его писал. Излишне говорить, что в таком понимании трансформация, происходящая с рукописью, не теряет ни на йоту в своей рациональной сущности, не грозит превратиться в мистическую или герменевтическую фантазию. В итоге, при помощи контекстуального реализма, нам, быть может, удастся ввести в теорию диссипативной литературы и её сообщества историческое измерение, но не историцеское, а живое и даже в чем-то бытовое, наиболее удаленное от необоснованных иррациональных домыслов и близкое к прагматическому восприятию действительности.

Сведем теперь вместе те теоретические элементы, которые более или менее успешно прошли наше испытание и позволили нам не попасть вновь в ловушку идентичностного редукционизма. Итак, русско-израильская литература описывается теорией, позволяющей выделить и объединить в связный, хотя и открытый корпус некоторое количество литературных текстов, написанных израильтянами на русском языке. Эти тексты объединяет то, что им свойственна склонность к особой литературной формации, благодаря чему они встраиваются в связный литературный процесс. Эти порождающие и поддерживающие друг друга формация и процесс составляют систему, обладающую диссипативно-хаотическими, в определенном смысле синергетическими свойствами. Русское и израильское находятся в ней в постоянных взаимных подражании и борьбе, являющихся следствием двойного захвата жираровского чудовищного двойника. Эту систему и можно со всем основанием назвать *сообществом русско-израильской литературы*, а ее жизнедеятельность — предметом русско-израильской филологии. В основании всех ее методов в той или иной мере находится трансформационное сознание, для которого различные виды русско-израильских переходов составляют тот контекст, в котором распознается и осмысливается русско-израильская литература как историческая реальность. Такой контекстуально-реалистический подход позволяет, наконец, распознавать авторов, сообщества, институции и других акторов как участников реального литературного процесса или, как любят говорить писатели, подлинной литературной жизни,

обладающей собственными особенными структурами, закономерностями, общественными и политическими задачами. Сообщество русско-израильской литературы, очевидно, обладает характеристиками нескольких типов: советскими, российскими, израильскими, еврейскими и т. п. — и эмердженчными, то есть новыми, несводимыми к другим. Эти последние служат его отличительными особенностями и указывают на те последствия, в которых проявляются элементы нашей теории.

При таком подходе, инструментом анализа должна служить не редукция, то есть не поиск в предмете (скажем, в тексте или в устройстве некой институции) элементов более низкого уровня, из которых тот якобы состоит и из сочетания которых якобы возникает, а напротив, процедура, обратная редукции, а именно эмердженция, то есть переход на более высокий, эмердженчный уровень объяснения, на котором становятся понятны и более низкие уровни. Посмотрим, насколько такой эмердженции способствует контекст. К примеру, стихотворение Гали-Даны Зингер *Фальшивая колыбельная* из ее книги *Земля Земля* (2024) нередуцируемо к идентичностным компонентам, даже язык стихотворения странный и как бы не совсем русский. Для наглядности приведу это стихотворение целиком:

Я всегда других ищи
А другой как кур во щи
Остальное не прости
Остального не прошу

ненависть сидит впельмах
внешний враг во весь размах
чужеземцев присмотри
вне внутри и поутру

прочее прости-прощай
будут камень и праша
если цвета больше нет
я не разбираю нот

прошлое будь-позабудь
остальное как-нибудь
если тьма, так надо спать
колыбельной мне не спеть¹¹

¹¹ Г.-Д. Зингер, *Земля Земля*, Двоеточие, Иерусалим 2024, с. 76.

Ряд знаков позволяет установить контекст: личность автора, цикл ее стихотворений на английском языке *Lullabies* («Колыбельные»), во многом посвященных событиям 7 октября, датировка стихотворения 7–8 декабря 2023 года, свидетельства переживших резню, в частности, матери, певшей своим детям колыбельные, пока террористы ломились в их двери. Установив, что перед нами русско-израильское стихотворение о резне 7 октября, мы, возможно, можем лучше объяснить язык, его «нерусскость», словно впитавшую другие языки, танахическую образность камня и пращи, символику тьмы и врага, и даже «фальшь» колыбельной. Всё здесь вырастает из ужаса перед отождествлением поэта с израильским двойником, убивающим в очередном еврейском погроме и погружающимся в тьму. Всё вырастает из проблемы, заключающейся в самом невозможном существовании этого стихотворения, подтверждающем как отождествление, так и разотождествление с двойником-жертвой: «колыбельной мне не спеть».

Заметим, однако, что элементы контекста сами по себе не объясняют появления именно этого стихотворения. Они лишь помогают сориентировать усилие понимания в направлении реальности, её идентификации. После того, как мы перешли на более высокий эмерджентный уровень и применили объяснительную теорию в отношении данного стихотворения, мы видим, что могли бы, по крайней мере в данном случае, прийти к ней и с помощью других контекстов или большей догадливости (например, если бы мы прочли его вкупе с другими стихотворениями книги). В этом, разумеется, нет ничего удивительного, ведь при создании объяснительной теории, как пишет Дэвид Дойч, происходит «скакок к универсальности»¹², пусть и пока в отдельно взятой области знания. Это значит, что, утверждение, будто контекст всегда имеет место, тавтологично утверждению, которое само по себе тавтологично и кото-рое, кстати, ставит во главу угла Игорь Прись, что реальность реальна¹³, и поэтому контекст может считаться излишним понятием.

В действительности, стихотворение Гали-Даны Зингер является русско-израильским независимо от того, знаком ли читатель с его контекстом или нет. То же можно сказать и о «летающей рукописи», о которой шла речь выше: ее превращение

¹² Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 117.

¹³ И. Прись, *Трансцендентализм и контекстуальный реализм (КР) // Интеллектуальная культура Беларусь: от Просвещения к современности. Материалы Восьмой международной научной конференции (21–22 ноября 2024 года, г. Минск)*, в двух томах, т. 1, Четыре четверти, Минск 2024, с. 111.

в русско-израильскую является просто фактом реальности, и введение понятия контекста ничего к этому не добавляет. Более того, оно делает теорию более вариабельной и тем самым ослабляет ее. Цель теории русско-израильской литературы состоит в том, чтобы распознать в русско-израильской формации более высокий (по сравнению с русской, израильской, еврейской, языковой, географической, национальной и т. п.) уровень универсальности, перестать считать ее частным случаем чего-то другого. Тем самым совершается переход от идентичностной или конструктивистской редукции сложного явления к его объяснительной теории. Требование большего универсализма для теории означает, что благодаря ей понимание явления должно меньше зависеть от субъективного восприятия и знания частных моментов.

Следовательно решение проблемы историчности для русско-израильской литературы, так же как и других ее проблем, следует искать не в понятии контекста, а всё в том же понятии эмерджентности: признать некий текст частью русско-израильской литературы значит признать за ним новое качество, более универсальное, чем исторические обстоятельства его появления, качество, определяющее место данного текста в истории. Так, перелет рукописи из приведенного нами примера не обязательно вынуждает читателя или критика относить ее к русско-израильской литературе. Он может возразить, скажем, что если рукопись «перелетела», но так и осталась неопубликованной, или если она продолжила отсюда свой путь в другие страны, или если рукопись была переслана, а автор переехал позднее, как это часто случалось в 60–70-х годах, то вопрос остается без ответа.

Итак, единственное, что может помочь решить этот вопрос, это переворот с ног на голову, как предлагает Маркус Габриэль. Мы можем сказать следующее: *историческая реальность такова*, что перелет рукописи становится фактом истории русско-израильской литературы, и, следовательно, ей может быть приписано новое эмерджентное качество, понимание которого может объяснить другие ее характеристики, например, социально-политические или поэтические, выявляемые теми или иными специальными методами. Это русско-израильское качество не является частным, то есть менее универсальным случаем качеств русского, израильского и т. п., а напротив, является более универсальным, чем они, причем именно в силу своей эмерджентности.

Подход, о котором идет речь, в эпистемологическом плане основан на рациональном способе осмыслиения реальности и решения проблем. Возвращаясь к Карлу Попперу, можно вспомнить в этой связи его концепцию о том, что жизнь и эволюция в направлении большей сложности и эффективности есть, по сути, решение задач и проблем. В этом смысле, жизнь и развитие русско-израильской литературы и ее диссипативного сообщества служит решению проблемы взаимного отождествления и разотождествления русско-еврейского и израильско-еврейского двойников. Целью этого сизифова труда является отстаивание собственной индивидуальности перед лицом исторической реальности, в сущности, однако, представляющее собой всё то же зеркальное отражение, то есть еврейского двойника. Это объясняет как неизбежно индивидуалистический характер русско-израильской литературной жизни, так и ее глубокую, хотя и не всегда заметную, историческую связность. А поскольку борьба с еврейским двойником часто доходит до полного символического уничтожения последнего или до полного с ним отождествления, то и структура этой реальности то становится видимо устойчивой и интеллигibleйной, то вовсе исчезает в хаосе истории. Это и позволяет нам считать русско-израильскую литературу не только синергетическим явлением, но и диссипативным сообществом, абсолютно реальным, разворачивающимся на больших исторических линиях, каковые линии включают среди прочего также провалы и разломы. При этом данное сообщество остается исторически связным, на каждом новом историческом этапе воспроизводящим и запускающим одни и те же смыслообразующие и культурообразующие механизмы, что позволяет говорить об общности литературных формации и процесса русско-израильской литературы. Тем самым мы возвращаемся к тому, с чего начали: особенность русско-израильских текстов поддерживается особенностью русско-израильского сообщества и его процесса, и наоборот. Такое положение дел позволяет сделать вывод о «нормальности» русско-израильской литературы и, как следствие, «нормальности» ее филологического, методологического распознавания и различия в рамках некой последовательной научной программы.

Итак, попробуем сформулировать теоретически валидное определение русско-израильской литературы в наиболее сжатом и емком виде. Русско-израильская литература есть плод творчества израильтян на русском языке, каковое творчество

составляет новое диссипативное сообщество индивидуальных литературных текстов, авторов, институций и прочих акторов и процессов, реализующих эмерджентность нового, «русско-израильского» качества и объединенных структурой генеративной сцены миметической конкуренции русского и израильского «двойников», где под двойниками подразумеваются любые знаки (образы, символы, топонимы и т. п.), подверженные динамике различия/уподобления и взаимозамещения. Центральная роль «чудовищного двойника», с его динамикой замещения «израильского», связана с характером трансформации и встречи с «конкурентом» — встречи еврея со страной евреев. Этот уникальный характер почти нигде больше не наблюдается или, во всяком случае, не становится генеративным источником новой культурно-литературной формации, порождающей собственный новый литературный процесс с собственными сообществами и институциями. Добавим, что этот характер определяет, по какому принципу и в каких целях формируются различные конкурирующие субсообщества внутри сообщества русско-израильской литературы, а также почему они меняются и исчезают.

2.

Появление русско-израильской литературы знаменуется не просто появлением новых тем, мотивов и символов, а означает переход на новый, более высокий уровень сложности. В этом суть происходящей трансформации, и в этом она схожа с эмерджентными трансформациями в живой природе и в культуре вообще. И поэтому теперь мы можем задать вопрос, как и почему совершается этот переход, то есть как именно рождается и протекает «эмердженция». Возникает и другой вопрос: при помощи каких инструментов, какого метода следы этой трансформации могут быть обнаружены, каким «прибором» можно зафиксировать переход на новый уровень сложности, то есть эмерджентность? Для того чтобы ответить на эти вопросы, мы должны попытаться вникнуть в суть происходящей трансформации, и прежде всего, в ее функцию.

В терминах философских концепций Карла Поппера и его последователей, можно предположить, что при помощи перехода на новый уровень сложности эмерджентности или универсальности литература пытается решить ряд специфических

проблем, которые возникают в жизни литературы и автора, оказавшегося в другой стране, в частности, еврея репатрианта в Израиле. Другими словами, для того чтобы выжить, литература развивает в себе новые — эмерджентные — качества. Попробуем взглянуть на эти процессы под углом сегодняшнего неодарвинизма (как он суммирован, например, у Дойча)¹⁴: литературные формы, которые представляют собой особого рода репликаторы, сходные с генами и мемами, эволюционируют не для пользы группы или индивида, а ради собственного выживания и распространения. Следовательно, прибавочная сложность не может быть сведена к биографическим или общественным факторам и объяснена ими, а, напротив, эти последние обретают смысл в литературной истории, будучи рассмотрены в свете новых форм сложности. Ключом к пониманию этих процессов стал бы такой метод, который позволил бы обнаруживать данные репликационные формы. А поскольку они представляют собой, как не раз подчеркивалось, диссипативные структуры, возникающие и исчезающие в хаотических системах, то нам потребуется инструмент, позволяющий их выявлять и анализировать.

Начнем с того, что мы уже знаем об этих формах: они представляют собой репликаторы, организующиеся в диссипативные структуры. Другими словами, они стремятся к самовоспроизведению и распространению в текстах и других дискурсивных и даже недискурсивных (например, невербальных и институциональных) практиках, но, поскольку они вынуждены выживать в хаотической среде, то они не могут «эволюционировать» беспрерывно и последовательно, а вынуждены время от времени, в большой степени непредсказуемым образом (как непредсказуемы все хаотические системы) создавать неустойчивые и переменчивые закономерности. Единственной их «телеологией» является диссипативная репликация. Эту мысль трудно принять, так как мы слишком привыкли к идентичностным (например, идеологическим или социологическим) объяснительным теориям, но в хаотических (а возможно, и в любых других) системах они не работают. Итак, мы можем уже достаточно ясно сформулировать задачу: она будет состоять в создании метода для анализа русско-израильских диссипативных репликаторов.

Но что собой представляет репликатор, когда речь идет о трансформационной, диссипативной, хаотической литературной системе? Наиболее напрашивающаяся аналогия

¹⁴ Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 72–74.

с мемом недостаточно точна: мем содержит определенный объем знания в виде системы знаков, содержание которой может быть выражено набором дискурсивных высказываний, и он должен быть стабилен; наш репликатор должен содержать также знание о самоорганизации из хаоса, увеличивающей сложность и приводящей к трансформации, к созданию новых форм, и он должен быть способен, при помощи этих дополнительных «инструкций» по выживанию в хаосе, нестабильным образом воспроизводить по нарастающей все более сложные, такие же нестабильные формы поведения. Как мы знаем, русско-израильская литература характеризуется взаимными замещениями знаков из нескольких специфических рядов, прежде всего, израильского и русского. Наш искомый репликатор должен представлять собой своего рода набор правил, программу, алгоритм, нечто, похожее на ДНК, управляющую этой эмерджентной русско-израильской семиотической динамикой.

Но и это еще не всё. В отличие от обычного мема, русско-израильский диссипативный эмерджентный репликатор должен также регулировать воспроизведение и усложнение социального и институционального поведения, культурных, практических и недискурсивных формаций. Он не может быть также просто сочетанием некоторого количества мемов, поскольку, согласно законам эмерджентности, которые мы приняли за аксиому, сложное не выводится из простого. Отсюда следует, что он не может быть набором сюжетов, символов, метафор, мотивов, архетипов, хронотопов и т. п., но должен содержать знание о том, как всё это может быть преобразовано в состав русско-израильской литературной формации. Другими словами, искомый репликатор есть репликатор не какой-то определенной формы, а эмерджентности, приводящей к возникновению и распространению всех русско-израильских сложных форм — русско-израильский диссипативный репликатор эмерджентности.

Предположим, что именно этот репликатор является тем механизмом, который приводит к хорошо наблюдаемому вытеснению и замещению «израильского» в русско-израильском дискурсе, одному из центральных явлений, свидетельствующих о рождении нового уровня сложности и универсальности. В таком случае, из каких «деталей» должен состоять этот механизм? Одного фрейдистского замещения недостаточно для объяснения этого явления. Не помогает и соединение фрейдизма с семиотикой, как у Патриса Пави. Бартовский

механизм мифотворчества путем стирания и подмены одного мифа другим также не объясняет увеличения сложности. Можно еще долго перечислять все нехаотические, несинергетические модели трансформации, но результат будет тот же. Нам требуется иная научная парадигма.

Для начала разложим этот процесс русско-израильской трансформации на составляющие ее фазы. Первой и самой очевидной фазой будет собственно трансформация алии, репатриации в Израиль. Алия редко представлена в собственном качестве и чаще заменяется иными, не бытовыми, а культурными или психологическими процессами: борьба за выезд, трудности акклиматизации, метафоры разрыва с родиной и картины, также часто метафорические, встречи с новой страной. Например, алия может выразиться в образах хирургической операции, как у Дины Рубиной, или в еще более жутких образах концлагеря, как у Давида Цифриновича-Таксера. Итак, с одной стороны, всё поэтическое мышление основано на подобных заменах, но данная конкретная замена, точнее, замена данного момента, становится особенно распространенной. Мы можем указать на причину этого: новый образ позволяет одновременно удерживать и соединять два состояния — до и после, там и здесь, а именно эта функция должна быть задействована, если представления и воплощения требует именно трансформация, становление, сингулярность. Для этого образ должен работать как осциллятор или даже коллайдер, не позволяющий освободиться ни от одной из возможностей исторической реализации, а напротив, сталкивающий их вновь и вновь, поддерживающий в подвешенном стабильном состоянии тот взрыв порождения нового культурного смысла, о котором писал Лотман в *Культуре и взрыве*.

Возьмем теперь следующую фазу процесса трансформации: осознание новой реальности. До того, как будут запущены механизмы культурного реализма, позволяющие автору наконец погрузиться в познание израильской реальности, дискурс обычно претерпевает замену данности тем или иным субститутом. Это может быть мгновенное чувство «как я здесь очутился?!», стабильное отчуждение или весьма распространенная мифология существия в ад, жизни после смерти, путешествие «на тот свет» и т. п. Параллельно с этой заменой или сразу после нее наступает критическая фаза встречи с «чудовищным двойником», то есть с евреем-израильтянином. Здесь также происходит взрыв возможностей и появление разных исторических альтернатив, которые могут привести

к отождествлению с двойником, разотождествлению с ним, уничтожению или замене его другим двойником или, чаще всего, множеством двойников, разбросанных по временным пластам и странам.

Этот механизм приводит обычно к следующей фазе трансформации — к наложению друг на друга образов, разведенных и столкнутых в коллайдере первой фазы. Так появляются сложные образы песка-воды, Иерусалима-Ленинграда, как, например, у Дениса Соболева. Авторы, сумевшие «перерастить» комплекс чудовищного двойника, часто попадают в фазу культурного эпистемологического реализма и погружаются в толщу израильской и еврейской культуры, и замены у них становятся более сложными, как, например, замена Иерусалима интернетным И/е_рус.олимом у Елизаветы Михайличенко и Юрия Несиса или литературным псевдо-апокрифом у Некода Зингера. Еще более сложные системы замен могут быть обнаружены в авангардистской и экспериментальной поэзии.

Итак, трансформация во всех ее фазах может быть представлена в виде следующего скрипта. (1) Выделение (сингуляция) заменяемого события, его «синкопирование», удаление из временнOго настоящего, из непосредственного проживания и представления. (2) В образовавшейся пустоте возникает своего рода осциллятор или коллайдер, удерживающий, условно говоря, все значимые состояния, не исключенные синкопированием, в каком коллайдере только и может возникнуть хаос многочисленных нелинейных и непредсказуемых состояний. (3) В этом «коллайдере» происходит взрывное образование множественных возможностей, их столкновение и испытание. Детерминистический хаос, который здесь возникает, порождает всё многообразие возможностей развития жира-ровского кризиса неразличимости и сцены знакопорождения. (4) То, что рождается в этом хаосе представляет собой культурно-познавательную диссипативную структуру, некое новое знание, воплощенное в новой форме поведения, несводимой к тем, что предшествовали акту сингуляции, построению коллайдера и экспериментирования с ним. (Например, идея И/е_рус.олима несводима к российскому прошлому героев или к их иерусалимским историческим фантазиям («историческому экстрему»), но она придает им новый смысл.) Работа этой системы ограничена некоторыми условиями, поэтому хаос имеет всё же детерминистический, описуемый характер, но в любой из фаз трансформации одновременно существует множество возможностей, и даже выбор одной из них не

отменяет другие, не останавливает хаотическое бурление всех исторических альтернатив, а лишь на короткий момент времени, едва заслоняющий собой «синкопу» настоящего времени, создает диссипативную форму. Как ясно из ее названия, она тут же распадается, и этим всегда заканчивается любая из возможных трансформаций русско-израильского дискурса. Однако возникшее новое знание — знание не о форме, всегда временной и во многом случайной, а знание о том, как она была создана — это эмерджентное (и генеративно-антропологическое) знание, коль скоро оно остается, «выживает» после эксперимента с хаосом, запоминается, берется на вооружение, становится частью габитуса. Оно содержит информацию о наиболее успешных способах литературной работы с репатриантской трансформацией, то есть становится репликатором русско-израильской литературной формации.

Теперь мы можем представить описанный выше скрипт русско-израильского эмерджентного диссипативного репликатора в сжатом виде: *осознание настоящего времени заменяется детерминистическим хаосом взорвавшихся возможностей, в котором ненадолго возникает и тут же исчезает диссипативная структура знаков отождествления-и-разотождествления с русскими, израильскими, еврейскими и прочими чудовищными двойниками репатрианта, каковая структура воплощает новое знание о настоящем* (далее этот цикл может повторяться).

В эту формулировку не входит понятие реальности, однако нетрудно заметить, что такие понятия, как осознание настоящего или знание о нем сигнализируют о том, что репликатор служит созданию, усложнению и расширению знания о реальности. Тем самым также предполагается не только реалистическая, но и рациональная природа репликатора, независимо от мировоззрения автора или его намерений. Если сформулировать культурную и, возможно, психологическую функцию репликатора в наиболее простой форме, то можно сказать, что *она состоит в (направленной на познание реальности) рационализации репатриантского хаоса неразличимости*. Этот репликатор распространяется по текстам русско-израильской литературы, производя сюжеты, метафоры, образы, мифы и т. д. В ходе этого процесса он и сам вступает в конкуренцию с другими сходными репликаторами. Поэтому нужно добавить очень важное положение: данный вид репликатора представляется сегодня, когда мы оглядываем прошедшие сто лет русско-израильской литературы, весьма невариабельным,

жестким, то есть отвечающим требованию хорошей описательной теории, предложенному Дэвидом Дойчем. Однако это не значит, что результаты его работы, то есть вышеупомянутые сюжеты, метафоры и т. д., детерминированы чем-либо еще, кроме механизма их порождения. Напротив, они открыты бесчисленным творческим возможностям, что следует хотя бы уже из хаотической природы самого репликатора. Из этого также следует, что «качество» этих результатов вовсе не гарантировано репликатором, но лишь предполагается как цель: репликатор распространяется и выживает и в плохой литературе, но хорошая, более эстетически значимая, плодотворная и читаемая литература больше способствует этому.

Так мы подходим к следующему вопросу. Цель эстетики, то есть искусства и красоты, согласно Дойчу, состоит в «передаче сигналов через пропасть между двумя людьми [...] с помощью трудно подделываемых механизмов, рассчитанных на то, что их будут распознавать сложно имитируемыми алгоритмами сопоставления образов»; конечная же цель — «поиск универсальной объективной истины»¹⁵. Исследуемый нами русско-израильский репликатор, несомненно, призван служить той же цели. Теперь мы можем сформулировать вопрос о художественной ценности в более точных терминах: если исключить из рассмотрения все прочие факторы, определяющие эстетическую значимость русско-израильского текста, то в какой степени и в каком смысле она будет связана с эффективностью работы репликатора? Поскольку репликатор как раз и является таким «трудно подделываемым механизмом, рассчитанным на то, что [его] будут распознавать сложно имитируемыми алгоритмами сопоставления образов», то в какой мере удается ему пробить путь к «универсальной объективной истине», которая в искусстве принимает вид «объективной красоты»¹⁶? Возможно, будучи поставлены в такой форме, эти вопросы позволят нам прикоснуться к проблеме восприятия или невосприятия, важности или невидимости, читаемости или некоммуникабельности русско-израильской литературы — проблеме, волнующей ее авторов и критиков с самого ее основания в 1920-х годах.

Теория репликатора, вкупе с сопровождающей ее эстетической теорией, дает на этот вопрос простой и ясный ответ: ценность и успешность русско-израильской литературы зависит от того, распознается ли читателем ее репликатор, удается ли

¹⁵ Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 275–277.

¹⁶ Там же.

последнему выжить и воспроизвестись в его сознании, то есть удается ли ей передать такой трудно подделываемый сигнал, который воспринимался бы читателем как объективная красота и, следовательно, приращение знания объективной истины, нового знания о заново открываемой реальности. Проблема невидимости или неузнаваемости, невостребованности или непонятости русско-израильской литературы возникает тогда, когда сигнал не проходит, репликатор не срабатывает, неподдельность и сложность механизма его порождения не обнаруживаются. В этом случае она воспринимается как вторичная, провинциальная, маргинальная или просто художественно ничтожная. Срыв работы репликатора приводит к потере ею как культурно-эпистемологической, так и эстетической привлекательности. Срыв этот, в свою очередь, может произойти по двум основным причинам: читатель не обладает механизмом воспроизведения русско-израильского репликатора, либо текст, в отношении производящего его репликатора, не обладает тем качеством, которое хорошо известно по формуле, которую упоминает также Дойч: «не убавить, не прибавить», что параллельно качеству низкой вариабельности в научных теориях.

Первый случай проще: отсутствие взаимопонимания между евреями и неевреями, израильтянами и иностранцами служит легко объяснимой причиной межкультурной некомпетентности, приводящей к срыву адекватного восприятия литературы даже опытными и тонкими критиками. От непонимания Михаилом Осоргиным романов Авраама Высоцкого и до непонимания Данилой Давыдовым стихов Анны Горенко продолжается история этого эпического провала русистики. Решение этой проблемы настолько же простое, насколько и трудно осуществимое. Дэвид Дойч называет его «просвещением». Только лишь знание русско-израильской литературы, ее истории и теории способно в корне изменить восприятие большей части составляющих ее текстов. Однако преодолевать барьер незнания и нежелания открывать сознание динамическим критическим процессам, менять привычки и развеивать предубеждения — это задача необычайно трудная для любого индивидуума и тем более для профессионального сообщества. В свое время, например, Леонид Кацис потратил десятилетия работы на преодоление нееврейского подхода к еврейским писателям, но сегодня трудно сказать, сумел ли он хоть немного изменить взгляды коллег-русистов. Я полагаю, что русско-украинская война, идущая с 2014 года и перешедшая

в тотальную фазу в 2022, еще более усилила закрытость, статичность и некритичность интеллектуальных сообществ, причем не только в России. Война, начавшаяся арабской резней 7 октября 2023 года привела не к повышению сочувствия к Израилю и интереса к израильской культуре, а, напротив, к новой, невиданной с 1930-х годов волне антисемитизма в мире. Трудно ожидать существенных сдвигов в плане просвещения в ближайшее время.

Вторая — эстетическая — проблема, препятствующая распознаванию, восприятию и оценке русско-израильской литературы, по сути своей более сложна, однако, как ни странно, работа над ее решением более осуществима, и ожидание успеха в этой работе более реалистично, чем в предыдущем случае, поскольку успех этот зависит от творческих усилий самих авторов. Суть данной проблемы можно выразить следующим образом: утрата русско-израильским репликатором его *невариабельности* приводит к провалу передачи и восприятия трудно подделываемого уникального «сигнала» русско-израильского текста, каковой сигнал только и может приблизить читателя к познанию объективной красоты, аналогичной объективной истине. Провал «сигнала» делает текст трудно распознаваемым, снижает его значимость и выделенность в бурных потоках перегруженных событиями литературных процессов. Другими словами, причиной эстетической неудачи, приводящей к «невидимости» русско-израильской литературы (если отбросить другие факторы, не относящиеся к теории репликатора), является дезинтеграция русско-израильского репликатора, смешение его с другими, часто многочисленными репликаторами, которые либо подавляют его своей мощью, не позволяя укрепиться и транспонироваться в сознание читателя или в другие тексты (то, что называется влиянием), либо настолько рассеивают внимание читателя, что ни один репликатор не в силах развить достаточной силы, чтобы передаться читателю и закрепиться в его сознании в качестве культурно-познавательной презентации объективной реальности.

И в самом деле, русско-израильским писателям, особенно прозаикам, редко удается создать текст, в котором каждая фраза была бы полностью закономерна, точна и гармонично соединена как со всеми другими фразами, так и с целым, то есть с единым, неповторимым, неподражаемым художественным замыслом, запограммированным в русско-израильском репликаторе. «Генотип», заложенный в этот репликатор,

не приводит к появлению совершенного «организма», из-за того, что подвергается по дороге слишком многочисленным мутациям и слишком вольной «генней инженерии». Надо полагать, что таким образом, подвергая русско-израильский репликатор вариабельным, то есть необязательным с его точки зрения, преобразованиям, авторы ищут способа добиться большей универсальности, и это становится причиной, среди прочего, устраниния и замещения Израиля и израильского как культурного знака. Однако в итоге это приводит к обратному эффекту — к утрате эмерджентной универсальности, поскольку, как мы показали выше, русско-израильская диссипативная структура является более, а не менее эмерджентной по отношению к русскому, израильскому и т. д., то есть более универсальной. Это непонимание губительно для русско-израильской литературы, для ее значимости и «видимости» на всемирной литературной сцене, для ее художественной успешности. Для сравнения, пусть и весьма условного, можно сказать, что так же, как для всего мира «русская душа» воплотилась в произведениях Достоевского, Толстого и Чехова, «душа русско-израильского репатрианта» должна воплотиться в произведениях русско-израильской литературы. Ключом к этому воплощению является исследуемый нами репликатор. Коль скоро развитие репликации всегда происходит в сторону увеличения ее точности¹⁷, то мы вправе ожидать, что и русско-израильская литературная репликация будет становиться всё более точной, а следовательно, более эстетически успешной. И наконец, коль скоро репликация является функцией не копирования поведения других людей, а творческого мышления¹⁸, то можно ожидать увеличения не только эстетической успешности и, как следствие, популярности русско-израильской литературы, но и ее новаторской активности, способности к непредсказуемым открытиям, изобретениям и смелым экспериментам.

Тем не менее, несмотря на упомянутые ожидания, мы не находим в русско-израильской литературе линейного возрастания эффективности репликации. Напротив, динамика приближения и удаления от эстетически точного и успешного изображения «русско-израильской души» носит фрагментарный, прерывистый характер, который и придает репликатору предикат диссипативности. Юлий Марголин не начинает с той точки, где остановился Авраам Высоцкий, Давид Маркиш не

¹⁷ Д. Дойч, *Начало бесконечности...*, с. 320.

¹⁸ Там же, с. 318.

продолжает начатое Марголиным, Дина Рубина не воспринимает наследие Маркиша, Денису Соболеву не нужен опыт Рубиной, а Евгению Никитину — опыт Соболева. Достижения работы репликатора почти не накапливаются в памяти литературы и критики, и каждое новое поколение вынуждено заново его изобретать и развивать едва ли не с нуля. Почему? Нужно отбросить сразу тривиальные (или, в терминах Дойча, парохиальные) объяснения. Так, принадлежность к разным волнам алии ничего не объясняет: как показывает история, эти волны находились в тесном контакте, и более того, в контакт вступали часто люди, находящиеся по разные стороны государственных границ. Нельзя отнести это и на счет ограниченности горизонтов и духовной лености: большинство русско-израильских писателей люди знающие, многие из них настоящие интеллектуалы, прозаики же, особенно романисты, обычно серьезно изучают исторические и культурные материалы, необходимые им для написания романов. Иногда приходится слышать, что литература плоха, к тому же маргинальна, поэтому писатели не читают друг друга. Однако и это неверно, и самое яркое тому подтверждение — Александр Гольдштейн, посвятивший десятки своих эссе малоизвестным и не очень интересным авторам, но так и не собравшийся написать о своих собратьях-соотечественниках, многие из которых к тому же были его друзьями. Многие сетуют на отсутствие «литературного процесса», имея в виду обычно систематическую литературную критику и организаторскую деятельность. Но литературных журналов всегда было немало, и в большинстве из них публиковались рецензии и критические, а иногда и литературо-ведические статьи. А для поддержания преемственности количества значения не имеет, и одна статья Майи Каганской, Нелли Гутиной или Дениса Соболева могла иметь решающее значение. Почему же этого не случилось?

Нетрудно заметить, что парохиальные объяснения (их список можно продолжать еще долго) касаются внешних факторов, и все они оказываются несостоятельными. Разумное объяснение нужно искать не в исторических, социальных или политических обстоятельствах. Проблема возникает из-за сбоя в передаче определенного знания, каковой сбой в свою очередь происходит в силу некоторой особенности устройства русско-израильского репликатора. Можно предположить, что эта особенность присуща ему имманентно, а не является дефектом или сбоем в его работе (тем более трудно считать ее сбоем, что она проявляется на протяжении всей

столетней истории русско-израильской литературы, и поэтому не может быть случайностью). Как следствие, репликатор воспроизводит и структуру порождения знания, и невозможность его стабильной передачи другим. В этом заключается также сложность в восприятии русско-израильской литературы и самого факта ее существования. Попробуем проверить это предположение.

Мы обнаружили, что репликатор предписывает следующий порядок событий: настоящее (время) замещается хаосом, хаос — диссипативной структурой (генеративной сцены и чудовищного двойника), структура — новым знанием (о реальности), знание — новым бытием в настоящем и т. д. по кругу. В этой схеме есть только одна точка, в которой происходит срыв передачи знания: это последняя стадия, когда новое знание о реальности заменяется самой реальностью, то есть проживанием настоящего времени (что вызвано тем, что изначально действие репликатора запускается тем, что настоящее взрывается хаосом). Другими словами, возникновение знания обусловлено сдвоенным событием утраты-обретения настоящего. Вновь обретенное знание может быть передано другим, но передать настоящее невозможно — это противоречие в терминах, поскольку предполагает временную протяженность; можно передать знание о взрыве, но не сам взрыв; знание о возникающей в хаосе структуре — но не саму диссипативную структуру, коль скоро она непредсказуема. То есть поскольку передача, трансляция неизбежно требует времени, то настоящее, производящее знание, исчезает, оставляя после себя в лучшем случае только репликатор, и другой человек вынужден действовать в ином, своем собственном настоящем, запуская работу репликатора сначала.

Эта ситуация немного напоминает принцип неопределенности Гейзенберга в квантовой механике: невозможно в одно и то же время обладать настоящим временем и знанием о нем. Возникшее в одном событии или тексте «русско-израильское знание» исчезает по мере того, как оно передается другим. Тем самым реализуется самая суть диссипативной структуры: она исчезает, как только пытаются ее измерить, зарегистрировать, перевести и передать знание о ней. Поэтому в каждый конкретный момент времени приходится ожидать ее появления из хаоса, с тем чтобы можно было воспроизвести или, точнее, открыть знание заново. Я полагаю, можно считать, что мы объяснили, почему в саму структуру русско-израильского диссипативного репликатора заложена непередаваемость

производимого им нового знания, вследствие чего передача репликатора и даже его активное распространение в некоторые периоды истории русско-израильской литературы тем не менее не приводят к закреплению и передаче откровений о «русско-израильской душе».

Если дела в самом деле обстоят так, то можем ли мы ожидать, как было сказано выше, что работа репликатора со временем будет становиться более точной и эффективной, приводя тем самым к увеличению художественной значимости и успешности русско-израильской литературы? С неодарвинистской точки зрения, предложенной Дойчем, репликатор вовсе не заботится об индивидуумах или о целых сообществах, ему нет дела до успешности литературных публикаций или издательских проектов. В лучшем случае его распространение приведет к таким его мутациям, которые окажутся более эффективными, чем его предыдущая версия, и они-то и продолжат его эволюцию. Открываемое в результате его работы знание может и не быть приспособленным для передачи во времени; его это не касается. Тем не менее, передача, сохранение и накопление этого знания могли бы быть для него полезными, как бывают полезны накапливающиеся изменения в генах для увеличения приспособляемости организма. Эта польза проявляется не в непосредственном влиянии на репликатор, а в создании более благоприятных внешних условий, среды для репликации. Другими словами, накопление русско-израильского «литературного знания» так меняет сознание людей и состоящее из них сообщество, что репликация, включая и передачу репликатора другим людям, и работа самого репликатора, становится более точной и, следовательно, более успешной. Таким образом, хотя мы не можем ни изменить структуру репликатора, ни заставить его передавать и сохранять знание, мы можем повлиять на сохранение, передачу и накопление знания в среде. В сущности, это то, чем занимаются журналы и издатели, критики и учёные. Теперь же мы можем лучше понять, почему так слаба обратная связь между этими последними, с одной стороны, и творческим процессом, с другой: объем знания, зарегистрированного критиками и сохраненного в журнальных статьях, не коррелирует с точностью, то есть успешностью работы репликатора. Как же в таком случае структура знания всё же может повлиять на улучшение работы репликатора? По всей видимости, только одним способом, а именно, способствуя его «мутациям» и приводя к повышению конкуренции между его различными версиями. Как же знание влиять

на репликатор и даже вызывать его мутацию, если между ними нет корреляции? По-видимому, одним только способом, следующим из самого устройства репликатора, точнее из той точки, в которой он соприкасается с тем, что вне его: путем изменения структуры «настоящего» или — его же на выходе — «реального».

Момент настоящего является для детерминистического хаоса, который его замещает, тем, что можно назвать начальными условиями. И, как всегда в хаотических системах, влияние начальных условий нелинейно и непредсказуемо. То есть, коль скоро мы имеем дело со сложной эмерджентной системой, отсутствие видимой механической корреляции между знанием и репликатором еще не значит, что между ними нет связи. Просто эта связь не дана заранее, а является проблемой, решению которой может быть посвящена творческая и исследовательская работа. Эта работа может привести к возникновению новых эмерджентных переходов через хаос и новых флюктуаций в возникающей при этом диссипативной структуре, что в итоге может привести к незначительным изменениям в структуре репликатора. Тем не менее, при всей своей незначительности, эти изменения могут закрепиться, если они увеличивают точность репликации (то есть усиливают приближение к тому, что мы условно назвали «русско-израильской душой»). И тогда видоизмененный, мутировавший репликатор вступит в конкуренцию с предыдущей версией. Эти изменения происходят очень медленно, поэтому они не влияют на основополагающую, в терминах Дойча, «невариабильность» репликатора. Они не заметны для непосредственных участников процесса, как незаметна (или непредсказуема) и связь между знанием (начальными условиями) и репликацией (хаосом).

Вот простой пример. Израильские тексты Эфраима Севелы от халуцианских текстов Марка Эгарта отделяет около сорока лет. Для обоих авторов встреча с Землей Израиля закончилась расставанием с нею. Однако если у Эгарта причина этого состоит в едва ли не мифологическом пожирании землей трудящихся на ней ее детей и, как следствие, в провале попытки сыновнего воссоединения с матерью, у Севелы она состоит уже во вполне оформленвшемся конфликте с чудовищным двойником. В обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же репликатором. Но смена начальных условий, а именно существенно более реалистическое (пусть и неверное) знание Севелы об Израиле, приводит к модификации репликатора в сторону большей точности в представлении того конфликта, который

открывает двери хаоса, вытесняющего в сознании писателя настоящее. Как ни странно, реалистический роман Эгарта воспроизводит мифологическую структуру срыва усилия труда, а идеологические фантазии Севелы — реалистическую дисциплинарную структуру хаоса, заполняющего опустошенную душу писателя. В итоге модификация репликатора Эгарта проигрывает в конкуренции модификации Севелы, и в 70-е годы именно последняя получает наибольшее распространение.

Если наша гипотеза о русско-израильском репликаторе обладает объяснительной силой, то она должна послужить основанием для методологии, позволяющей изучение русско-израильской литературы во всей ее эмерджентной универсальности, с одной стороны, и с точки зрения ее художественной успешности, с другой. Другими словами, мы вправе надеяться получить ключ к научному и критическому ее осмысливанию, причем именно в ее уникальном качестве, а не как частного случая русской или израильской литературы. Быть может, тем самым осуществляется наконец старинная мечта «автономистов» от русско-израильской литературы, только без ничем не оправданной претензии на автономию. Речь идет, скорее, о понимании русско-израильского сообщества как автопоэтической системы, в терминах Умберто Матураны и Франсиско Варелы — закрытой, но состоящей в синергетических отношениях с окружающим миром, самовоспроизводящейся, но нуждающейся для этого в инородных ресурсах. В дальнейших исследованиях мы займемся разработкой метода для такого осмысливания уникальности русско-израильской литературы.

Библиография

Бенуа Ж., *Никакого предела. О том, что мысль действительно может делать*, ч. I., пер. с англ. И. Прись, «Вопросы философии» 2023, № 7, с. 82–92.

Габриэль М., *Власть искусства*, пер. Д. Кралечкин, Издательство Института Гайдара, Москва 2023.

Дойч Д., *Начало бесконечности. Объяснения, которые меняют мир*, «Альпина Диджитал», Москва 2011.

Жирар Р., *Насилие и священное*, пер. с французского Г. Дашевский, Новое литературное обозрение, Москва 2000.

Зингер Г.-Д., *Земля Земля*, Двоеточие, Иерусалим 2024.

Кацман Р., *Проза алии 1990–2000-х годов // Очерки по истории русско-израильской литературы*, ред. Р. Кацман, М. Шраер, Academic Studies Press, Boston 2023, с. 227–302.

Кацман Р., *Русско-израильская литература и чудовищный двойник*, «Iudaica Russica» 2023, № 2 (11), с. 1–24.

Прись И., *Контекстуальный реализм. Интервью с Жосленом Бенуа, «Сибирский философский журнал» 2021, т. 19, № 1, с. 63–117.*

Прись И., *Трансцендентализм и контекстуальный реализм (КР) // Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к современности. Материалы Восьмой международной научной конференции (21–22 ноября 2024 года, г. Минск), в двух томах, т. 1, Четыре четверти, Минск 2024.*

Прись И., *Элементы контекстуального реализма, Lambert, London 2018.*



MARIA GATTI RACAH

University of Bologna, Italy

 <https://orcid.org/0000-0001-5684-7487>

“Произведите нас в жиды!”: *Émigrés'* Debates on Jewish Diasporic Solidarity

Summary: The article examines the evolution of a discourse on Jewish solidarity in Russian émigré communities during the 1920s. It explores the reception of Soviet plans for Jewish colonization in Crimea, the debates triggered by the works of Shul'gin, who systematized this notion, and Amfiteatrov's "Stena Placha." This discourse is crucial to understanding the rise of anti-Jewish sentiment among the Russian intelligentsia in exile, even within the liberal faction. Additionally, a parallel emerges between the Russian and Jewish exilic experience, which prompts a reflection on the very identity of the Russian diaspora. The perception of a supposed "cohesion instinct" of the Jewish people becomes a mirror in which émigrés attempt to define (or redefine) their own sense of belonging and national solidarity, thereby showing how dynamics of self-representation intertwine with the construction of new stereotypes and xenophobic sentiments.

Keywords: Russian émigrés, Jewish solidarity, myth of Judeo-Bolshevism, anti-Jewish discourse, diaspora and identity

“ПРОИЗВЕДИТЕ НАС В ЖИДЫ!”: ЭМИГРАНТСКИЕ ДЕБАТЫ О ЕВРЕЙСКОЙ ДИАСПОРАЛЬНОЙ СОЛИДАРНОСТИ

Резюме: Статья исследует эволюцию дискурса о еврейской солидарности в общинах русской эмиграции в 1920-е годы. В ней рассматривается реакция на советские планы по еврейской колонизации в Крыму, а также дебаты, вызванные работами Шульгина, который систематизировал это понятие, и «Стеной плача» Амфитеатрова. Этот дискурс имеет решающее значение для понимания роста антисемитских настроений среди русской интеллигенции в изгнании, даже внутри либеральной фракции. Кроме того, прослеживается параллель между русским и еврейским опытом изгнания, что побуждает к размышлению о самой идентичности русской diáspory. Восприятие предполагаемого «инстинкта сплоченности» еврейского народа становится зеркалом, в котором эмигранты пытаются определить (или переопределить) свое собственное чувство принадлежности и национальной солидарности, тем самым показывая, как динамика саморепрезентации переплетается с формированием новых стереотипов и ксенофобских настроений.

Ключевые слова: Симон Дубнов, эпиграфы, надгробия, еврейская историография, исследования кладбищ

“Произведите нас в жиды!”: DEBATY EMIGRANTÓW NA TEMAT ŻYDOWSKIEJ SOLIDARNOŚCI DIASPORALNEJ

Streszczenie: W październiku 1892 roku Simon Dubnow, przedstawiciel ruchu Haskali, opublikował na łamach „Wschodu”, liberalnego żydowskiego miesięcznika wydawanego w Odessie, gdzie pełnił funkcję dziennikarza i redaktora literackiego, list otwarty. Adresatami listu byli zarówno maskilim (intelektualiści), jak i mitnagdim (tradycjonalicy) ówczesnej społeczności żydowskiej. Dubnow zaapelował do nich o podjęcie wspólnego wysiłku na rzecz opracowania historii Żydów rosyjskich, uznając ją za odrębną i wartościową dziedzinę badań,

niezależną od ogólnej historii światowego żydostwa. Odpowiedzi na list Dubnowa, stanowiące świadectwo procesu kształcania się nowej historiografii, zostały zgromadzone w archiwum „The Simon Dubnow Papers, 1632–1938”, będącym częścią cyfrowych zbiorów Edward Blank YIVO Vilna Online Collections. W ramach zespołu akt 87 odnaleziono niedawno dziesięć teczek zawierających korespondencję z żydowskich ośrodków miejskich, rozciągających się na obszarze od Białegostoku po Kiszyniów. Teczki te dokumentują reakcje społeczności z Białegostoku, Homla, Lipowca, Lublina, Łucka, Międzyboża, Mohylewa Podolskiego, Ostroga i Stepana oraz Kiszyniowa. Niniejszy artykuł analizuje inskrypcje zawarte w tych listach, koncentrując się na odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Jakie kryteria kierowały osobami dokonującymi transkrypcji epitafów dla Dubnowa przy wyborze konkretnych inskrypcji? Jaką wartość dla żydowskiej historiografii, zarówno ówczesnej, jak i współczesnej, posiadają te dokumenty nagrobne?

Słowa kluczowe: Rosyjscy emigranci, solidarność żydowska, mit judeobolszewizmu, dyskurs antyżydowski, diaspora i tożsamość

Introduction

As shown by the analysis of *émigré* periodicals¹, hostile narratives against Jews were widespread in *Russia Abroad* during the 1920s.²

On the one hand, this was the continuation of a pre-revolutionary line that, modified by the new Russian developments, gave rise to the myth of Judeo-Bolshevism.³ It is known, for instance, that the *Protocols of the Elders of Zion* became widely known after the October Revolution, as they were brought to Europe by White *émigrés*.⁴ The thesis of the text seemed to be confirmed by Russian revolutionary events to such an extent that the editors of the new *émigré* editions replaced the future tense used to express intentions in the original with the past tense, suggesting that Jews had already completed the first step of their plan to conquer the world.⁵ This openly anti-Semitic narrative was represented in the *émigré* press in a more enduring and systematic way by the newspaper *Novoe Vremya*.

On the other hand, a new phenomenon emerged. Observers of the time noted the rise of semi-anti-Semites [полу-антисемиты], described in 1929 by the Russian-Jewish journalist S. Polyakov-Litovtsev as follows:

¹ The analysis carried out during the author's PhD project was systematic for *Poslednie Novosti*, *Russkaya mysl*, *Vozrozhdenie* and *Novoe Vremya*; “à boule de neige” for many other titles). It identified at least ten major debates on Jewish-related topics between 1921 and 1929.

² See L. Manchester, “Étnicheskaya identichnost’ kak vynuzhdenyy vybor v usloviyakh diaspory: paradoks sokhraneniya i problematizatsii “russkosti” v mirovom masshtabe sredi émigrantov pervoy volny v period kollektivizatsii”, *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 2014, no 3 (127), pp. 216–234.

³ A. Gerrits, *The Myth of Jewish-communism: a Historical Interpretation*, Peter Lang, Brussels 2009.

⁴ On the contamination between Russian and European anti-Semitism see W. Laqueur, *Russia and Germany. A Century of Conflict*, Little-Brown, Boston 1965; M. Kellogg, *The Russian Roots of Nazism: White Émigrés and the Making of National Socialism, 1917–1945*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁵ S. Dudakov, *Istoriya odnogo mifa*, Nauka, Moscow 1993.

Русски[е] люди, которым некая робость мешает признаться в своих сомнениях на счёт евреев – иногда тягостных и даже мучительных сомнениях – и были бы рады с чьей-нибудь помощью разобраться в своих чувствах, отвергнуть или оправдать свои предубеждения против евреев и свой страх перед ними. Таких тайных полу-антисемитов или полу-тайных антисемитов в русском обществе гораздо больше, чем мы думаем. Очень часто это люди честные, с умом и сердцем.⁶

For these individuals, rethinking the so called “Jewish question” was typically part of the broader process of “revaluation of values” [переоценка ценностей], triggered by the Revolution, the Civil War, and the exilic condition.⁷ Educated in liberal and often philo-Semitic milieus, these *émigrés* expressed their hostility towards Jews in more “rational” forms, unlike the overtly anti-Semitic rhetoric characteristic of the “Russian anti-Semitic subculture”⁸ *à la Novoe Vremya*. This new type of hostility seemed to stem from the recognition of a *kernel of truth* in the association between Bolshevism and Judaism, an observation that in the exilic and post-traumatic context of *Russia Abroad* blended with reflections on the very identity of the anti-Bolshevik diaspora.

A very useful distinction for navigating the different heteroperceptive narratives about Jews is the one proposed by G.I. Langmuir, who identifies three main types of hostile assertions based on their “degree of reality”: realistic assertions – claims based on observable or verifiable facts, xenophobic assertions – generalizations of real elements attributed to the group as a whole, and chimeric assertions – the most extreme, unfounded ideas, such as the belief in a Jewish international conspiracy aimed at global domination.⁹

⁶ S. Polyakov-Litovtsev, “Что нам не нравится (По поводу книги В.В. Шульгина. Релика еврея)”, *Poslednie Novosti*, 1929, no 2895, (February 24).

⁷ As suggested by O. Budnitskiy, it can be assumed that there was a connection between the “corrosion” of liberal ideology and participation in the Civil War (O. Budnitskiy, *Rossiyskie evrei mezhdu krasnymi i belymi. 1917–1920*, Rossppen, Moscow 2006, p. 362).

⁸ C. G. De Michelis, *Il manoscritto inesistente: i “Protocolli dei savi di Sion”: un apocrifo del XX secolo*, Marsilio, Venice 1998, p. 16.

⁹ G. I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, p. 328: “Realistic assertions about outgroups are propositions that utilize the information available about an outgroup and are based on the same assumptions about the nature of groups and the effect of membership on individuals as those used to understand the ingroup and its reference groups and their members. Xenophobic assertions are propositions that grammatically attribute a socially menacing conduct to an outgroup and all its members but are empirically based only on the conduct of a historical minority of the members; they neglect other, unthreatening, characteristics of the group; and they do not acknowledge that there are great differences between the individuals who compose the outgroup as there are between the individuals who compose the ingroup. Chimerical assertions are propositions that grammatically attribute with certitude to an outgroup and all its members characteristics that have never been empirically observed.”

Langmuir's framework is crucial for understanding the layered nature of *Russia Abroad's* discourses. The hostility towards Jews, which in the 1920s began to affect even parts of the traditionally philo-Semitic liberal intelligentsia, should not be seen merely as the extension of chimerical political convictions (such as traditional right-wing anti-Semitism) to a new audience. Instead, it also seems to reflect a qualitative shift in the anti-Jewish discourse. In addition to the idea of a global Jewish conspiracy, a new discourse emerged – a more immanent version of the Judeo-Masonic theory, which made questioning the existence of a secret Jewish government unnecessary. This discourse theorized a specific Jewish solidarity and suggested the impossibility of making a *true* distinction between Bolshevik and anti-Bolshevik Jews, thereby neutralizing Jewish defences against the charge that they, as a "national body", were responsible for the revolution. At the same time, the idea of diasporic solidarity was also framed positively as a characteristic to which Russian emigration should aspire. In *émigré* narratives, a complex interplay of fear and admiration seemed to shape the perception of Jews, creating an ambiguous reflection that both constructed and distorted their image.

Shul'gin's Theory of Solidarity (1929)

The theory of Jewish solidarity was fully articulated by V.V. Shul'gin in his 1929 book *Chto nam v nikh ne nравится*¹⁰, which was inspired by the dispute about anti-Semitism that had taken place in Paris the previous year.¹¹ Shul'gin, a prominent ideologue of the White movement, played a central role in initiating debates around the "Jewish question" among the Russian intelligentsia in exile.¹² His 1929 work presents a thorough analysis of anti-Semitism, which he categorizes into three types: racial – acknowledged as a "branch" of national antagonism but not endorsed by him; mystical – linked to religious opposition; and political – which is further subdivided into pre-revolutionary and post-revolution-

¹⁰ V.V. Shul'gin, *Chto nam v nikh ne nравится*, Russia Minor, Paris 1929.

¹¹ The dispute on anti-Semitism took place in Paris on May 27, 1928, and was attended by several figures from the cultural life of the *émigré* community, including the Socialist-Revolutionary Mark Slonim, the publicist St. Ivanovich (Portugeys), the Zionist V. Grosman, Prince Shirinskiy-Shikhmatov, a representative of National Bolshevism, and Merezhkovskiy. The reports published in various newspapers about the meeting are unfortunately too brief to reliably reconstruct the positions expressed.

¹² See the debates about his works *Dni* (M. Gatti Racah, "Dni by V.V. Shul'gin (1922) and the Role of Witnessing in the Construction of the Anti-Semitic Myth: from History to Self-Writing and Back Again", *Avtobiografija*, 2014, no 3, pp. 307–318) and *Tri stolity* (1927).

ary forms. The latter type formed the central theme of the book, as it reflected Shul'gin's personal position and was characteristic of the new wave of anti-Semites, particularly prominent both in Soviet Russia and abroad. This form of neo-anti-Semitism, compared to its pre-revolutionary counterpart, saw a broad expansion: geographically, it spread from the southern regions of the Empire throughout Russia; ethnographically, it was no longer confined to "Little Russians" but was increasingly associated with the "Great Russian" milieu; politically, it no longer remained the domain of the right wing but had permeated all political factions.

Shul'gin expressed the following grievances against Jews:

Не нравится нам в вас то, что вы приняли слишком выдающееся участие в революции, которая оказалась величайшим обманом и подлогом. Не нравится нам то, что вы явились спинным хребтом и костяком коммунистической партии. Не нравится нам то, что своей организованностью и сцепкой, своей настойчивостью и волей, вы консолидировали и укрепили на долгие годы самое безумное и самое кровавое предприятие, которое человечество знало от сотворения мира.¹³

Considering the idea of a secret Jewish government *merely* a "working hypothesis"¹⁴, Shul'gin focused instead on distinguishing between two types of national solidarity:

Солидарность бессознательную, или непосредственную, и солидарность — «через фокус». В первом случае люди стремятся к одной цели без видимого приказа кого-нибудь — это, скажем, случай пчелиный или еврейский; во втором случае люди делают общее дело только по приказу своего видимого вожака или владыки — это, скажем, случай бычий или русский.¹⁵

In the struggle between the two peoples, defined by the desire to assert national identities, the ability to act cohesively and "spontaneously" made the Jews stronger. The additional consequence was the assumption that all Jews were politically unreliable, regardless of their political positions:

Поэтому-то надо ожидать, что даже те евреи, которые искренне в своих мыслях прониклись интересами России, будут хронически, и при всяких комбинациях, разрушать организацию, пока что для русских самую выгодную, а именно организацию вожаческую. Они будут всеми способами твердить при этом, что они действуют единственно в интересах самих рус-

¹³ V. Shul'gin, *Chto nam v nikh ne nравится. Ob antisemitizme v Rossii*, Russkaya Kniga, Moscow 1994, p. 56.

¹⁴ "Когда я говорю о солидарности еврейства, то я оставляю просто в стороне этот пресловутый вопрос о тайном еврейском всемирном правительстве. Это, по-моему, только 'рабочая гипотеза', которая пытается объяснить несомненный факт, то есть сию еврейскую солидарность" (ibidem, p. 139).

¹⁵ Ibidem, p. 140.

ских, и многие, действительно, так и будут думать. Но на самом деле хаос, который водворяется в русском народе, когда у него отнимают вожаков, выгоден только тем, кто в этом хаосе остается организованным. Такой за-бронированной организованностью обладают именно евреи.¹⁶

Within this framework, Jewish loyalty to the “Russian cause”, both in homeland and in emigration, was deemed impossible: the Jewish component always, even *unconsciously*, responded to its own national interests, much like the bees.

Shul’gin’s book sparked a lively and divisive debate within the *émigré* press. *Poslednie Novosti* had published excerpts from the book even before its official release, commenting on them extensively. The article argued that solidarity was not an intrinsic trait of the Jewish people but rather a product of historical (i.e. diasporic) circumstances. The newspaper viewed Shul’gin’s theory as a functional equivalent to conspiracy theories, which allowed for collective demands to be made to all Jews who, instead, should have been considered full members of the anti-Bolshevik front. The editorial concluded: “Это, конечно, не всемирный заговор, но нечто весьма к нему близкое.”¹⁷

A demonstration of how the theory of solidarity could work was immediately provided on the pages of *Vozrozhdenie*, which illustrated the ambivalence of the liberal-conservative front when it came to Jewish responsibility for the revolution. The editorial supported the idea that Jewish solidarity was not merely a result of diasporic conditions but inherent to the Jewish people themselves (and to any people) and concluded with an appeal to the “solidary Jewish public opinion”: “Принимая все вышеизложенное во внимание, мы не можем не признать законным обращение к еврейскому солидарному общественному мнению со следующим вопросом: не пришло ли время для еврейского народа [...] – объявить войну коминтерну и советской власти?”¹⁸ In short, the active role of many Russian Jews in the fight against Bolshevism was ignored, and it was insinuated that Jewish double identity could only conflict with loyalty to the anti-Bolshevik front. As a result, Yu. Semenov, the editor of the newspaper, in a subsequent article proposed as the only “solution” to the inter-national conflict the assimilation of Jews as the descendants of French Huguenots in Prussia.¹⁹

¹⁶ Ibidem, pp. 165–166.

¹⁷ “Antisemitizm Shul’gina”, *Poslednie Novosti*, 1929, no 2887, (February 16).

¹⁸ “Evreyskaya solidarnost”, *Vozrozhdenie*, 1929, no 1356, (February 17).

¹⁹ Yu. Semenov, “Chernye almazy i kroliki. Po povodu knigi V.V. Shul’gina”, *Vozrozhdenie*, 1929, no 1388 (March 21): “Существует иное решение вопроса. Потомки французских гугенотов, эмигрировавших

However, still on the pages of *Vozrozhdenie*, the writer Pavel Muratov focused on the imperial identity and culture, which was made up of multiple and intersecting alliances that also determined its universalist drive:

«Киевлянину» [i.e. Shul'gin] культура эта, по-видимому, мало известна и мало понята. Ибо, если бы была понята и известна, то он иначе бы понял и ту могучую волну русского воздействия на еврейство, которое делает еврейство совсем уж не той «грозной» монолитной массой, какой рисуется оно только напуганному «местечковому сознанию». Еврейство, всегда и всюду вообще весьма чувствительное к культурным влияниям, охвачено целиком и насквозь пронизано русской культурой высокого, столичного, имперского, мирового типа. Пусть расовые и национальные солидарности еврейского народа велики. Но велики и действенны иные солидарности, во-первых экономические солидарности общесоветских интересов, во-вторых – солидарности, рожденные в еврействе русской культурой. Не понимать этого, не видит этого, не ценить той огромной и весьма реальной «империализм русской культуры», может только тот, кто вообще не силен по части культуры.²⁰

Muratov's commentary, by emphasizing the deep cultural integration of Jews within Russian imperial society, challenged Shul'gin's perception of a monolithic Jewish identity that would take precedence over any other alliance, highlighting the complex nature of belonging in a (post)imperial and diasporic context.²¹

Novoe Vremya, which held openly anti-Semitic views²², was naturally enthusiastic about Shul'gin's theory.²³ Among other comments, which we set aside here, Glukhovtsova²⁴ – one of the leading writers of the newspaper – emphasized in her review that Shul'gin's book was not only about the Jewish ques-

в Пруссии, не переживали никакой Бунаковской драмы во время франко-пруссской войны. Они спокойно сражались в рядах германских войск, ибо они давно признали себя безоговорочно прусскими гражданами. И никто никогда не слыхал о французских погромах в Пруссии. Всем известны и этот и другие аналогичные примеры в истории народов. Это единственное правильное, спокойное решение вопроса, исключающее необходимость погромных статей Полякова-Литовцева в "Последних Новостях", и книги Шульгина со своей её знатарской наукой".

²⁰ P.P. Muratov, "Nashi dostizheniya", *Vozrozhdenie*, 1929, no 1358, (February 19).

²¹ Another later comment went in the same direction: S. Tavrogin (the pseudonym of S.E. Evgen'ev) emphasized the profound specificity of the Soviet context and sought to dismantle the Manichean approach to the dispute (S. Tavrogin, "Sovetskiy antisemitizm", *Vozrozhdenie*, 1929, no 1452, May 24).

²² Articles dedicated to the "Jewish question" amount to more than a thousand entries: with a total of about 3.600 issues published throughout the life of the periodical. This means an intervention on the topic every three or four days.

²³ See "Prichiny antisemitizma", *Novoe Vremya*, 1929, n. 2341, (February 21); "Evreyskiy okrik", *Novoe Vremya*, 1929, no 2350, (March 3); Glukhovtsova, "Po povodu", *Novoe Vremya*, 1929, no 2353, (March 7); V. Davats, "Shul'gin ob antisemitizme", *Novoe vremya*, 1929, nn. 2384–85–86, (March 12–13–14).

²⁴ Elisaveta Vladimirovna Glukhovtsova (? – 1942), see Ilić V., Blagojević N., "Contribution of Russian Emigration to the Work of Printing House 'Saint Emperor Constantine' in the City of Niš (Kingdom of Yugoslavia)", *Russian Journal of Multilingualism and Education*, 2019, vol. 11, pp. 22–29.

tion but also about Russian affairs. She stated: "В Белграде книга Шульгина читается всеми, но её мало раз прочитать, её надо перечитывая, продумать до конца, она должна стать настольной, особенно русской молодёжи, ибо в ней Шульгин, попутно, со собственной ему глубиной вскрывает и решает наши русские вопросы."²⁵ The quarrels and lack of national unity within the *émigré* community were attributed to the mixed blood of an imperial diaspora, where not everyone was of Russian descent: "Значит, чувствующие эти корни должны сплотиться если хотят, чтобы Россия была 'Россией'.²⁶

Shul'gin's idea of Jewish solidarity intertwined with broader discussions about the Russian diaspora's identity. As the *émigré* community struggled to define its position in the aftermath of the revolution, these reflections were marked by the growing crisis of the (post)imperial identity in the face of political upheaval and exile.

An Antecedent: the Affair of the Jewish Colonization of Russia (1924–1925)

During the discussion sparked by Shul'gin's book, commentators referred²⁷ to a previous event that apparently played a pivotal role in shaping the discourse surrounding Jewish cohesion and political unreliability: the 1924 Soviet initiative to establish a Jewish autonomous republic in Crimea – a Bolshevik project embedded within the broader framework of *korenizatsiya*. Additionally, they meant to address the dire poverty in which the predominant-

²⁵ Glukhovtsova, "Tot, kto osmelilysya", *Novoe Vremya*, 1929, no 2397, (April 27).

²⁶ Ibidem.

²⁷ See, for example, this passage from the editorial of *Vozrozhdenie*: "Когда организация «Джойнта» и «Орта» собирали десятки миллионов долларов на учреждение земледельческих колоний в России, они пользовались для этого солидарным общественным мнением евреев. И если, как говорят «Последние Новости», «отдельные русские граждане – евреи объявляли войну советской власти весьма решительным и героическим образом», то те десятки миллионов долларов, которые направлялись «Джойнтом» и «Ортом» советской власти для устройства еврейских земледельческих колоний, свидетельствуют, что организованное еврейское общественное мнение было не на стороне объявивших войну" ("Eshche o solidarnosti", *Vozrozhdenie*, 1929, no 1361, (February 22)). See the reply from Polyakov-Litovtsev to Shul'gin: "Когда вы посыпали в Россию посылки АРА, чтобы спасти от голода близких, это не было изменой России и поддержкой советской власти; когда это делаем мы, когда мы посыпаем нашим умирающим и совершенно беспомощным в «пролетарском» государстве деклассированным братом рабочую машину и иголку для шитья, мы поддерживаем большевиков!... Когда вы бессильны свергнуть советскую власть – это трагедия, когда мы не можем этого сделать, это – измена" (*Chто нам не нравится*, cit.).

ly urban Jewish population lived as a result of the “silent pogrom” caused by Soviet economic policies.²⁸

P. Struve’s comment on the *affaire* of the Jewish colonization in Crimea succinctly captures the profound impact it had on émi-gré public opinion: “Ни одно известие, идущее из Советской России, не произвело и там, и здесь, зарубежьем, такого сильного впечатления, как это.”²⁹ At first glance, amid the turmoil of those years, this reaction may seem surprising. Yet, as he explained in his *Dnevnik politika*, what was at stake was the *definitive* association of Jews with Bolshevism:

[...] вся эта затея грозит демонстративно связать еврейство, и русское и международное, с коммунистической властью, жгуче ненавистной для всего, что есть живого, национального и уважающего себя в России и явно враждебно вековому укладу еврейской цивилизации вообще. Этот безумный план грозит окончательно наложить на коммунистическую власть еврейское, а на еврейство – коммунистическое клеймо.³⁰

The project, for which Soviet Jews were seeking the support of Western Jews, was framed not simply as “Jewish colonization in Russia” but as “Jewish colonization of Russia.”

When the first reports about the project began circulating from Soviet Russia in 1924, *Novoe Vremya* closely followed the unfolding events. The project was quickly portrayed as a prominent example of Jewish influence within the Soviet regime, stating: “проект образования еврейской автономной республики на Чёрноморском побережье является наиболее ярким примером современного еврейского засилья в России.” This framing was further reinforced by Professor Lokot’s³¹ argument that the true aim of the revolution was not equality for Jews, but the seizure of fertile land around the Black Sea. Lokot’ suggested that the creation of “Jewish settlement cells” across Russia represented an internal conquest: “советская власть знает, что делает, вкрапливая всюду еврейские гнезда в русское население. Это уже – более прочное, внутреннее завоевание русского народа еврейством.”³² This portrayal of the Jewish colonization project shifted into a conspiratorial narrative, suggesting that Jewish Bol-

²⁸ See K.Yu. Mogarichev, *Nash novyy sovetskiy Sion: proekty i popytki sozdaniya evreyskoy natsional’no-territorial’noy edinitiyy v Krymu (1920–1940–e gg.)*, 000 Antikva, Simferopol 2021; F. Kandel, *Kniga vremen i sobytiy 3. Istoryya evreev Sovetskogo Soyuza (1917–1939)*, Mosty kul’tury, Jerusalem – Moscow 2002, p. 212 et seq.

²⁹ P. Struve, “Dnevnik politika. Proekt evreyskoy kolonizatsii Rossii”, *Vozrazhdenie*, 1925, no 145, (October 25).

³⁰ Ibidem.

³¹ T. V. Lokot’ (1869–1942) – an agronomist, politician and publicist, one of the leading authors of the monarchist newspaper.

³² T. Lokot’, “Evreyskaya kolonizatsiya Rossii”, *Novoe Vremya*, 1925, no 1257, (July 10).

sheviks were using communism as a cover to advance a global Jewish conquest. *Novoe Vremya* provocatively asked, “Where does the Jewish Bolshevik end, and where does the Jewish anti-Bolshevik begin?”³³

By the autumn of 1925, the debate surrounding the colonization project had expanded beyond both Jewish and anti-Semitic factions. A key moment came on September 13, 1925, when the Joint Distribution Committee held a conference in Philadelphia to discuss, among other things, the fundraising efforts for the Jewish agricultural colonies in Soviet Russia. The news caused a stir among Russian émigré communities in Europe, prompting two letters to the board of *Vozrozhdenie*³⁴ which were discussed in a subsequent editorial. The latter argued that the settlement of people from different cultural, religious, and linguistic backgrounds in a context of land shortages was utter folly and posed serious dangers to the colonists. It acknowledged the distinction between Bolshevik Jews (whom it referred to as “de-Judaized”, обезъевреенные) and non-Bolshevik Jews, and interpreted the project as a Soviet attempt to regain the support of world Jewry at the expense of Russian Jews.

The next day, Kirill Zaytsev, a future archimandrite close to Struve, expanded on the previous arguments. While rejecting the idea of a Jewish-Masonic-Germanic conspiracy, Zaytsev acknowledged the growing influence of Jews after the collapse of the Russian Empire, referring to it as “overpower” or “dominance” (засилье). He distanced himself from the term, often used in anti-Semitic rhetoric, but nonetheless acknowledged the phenomenon, while rejecting it as a valid basis for Russo-Jewish relations. Until then, he claimed, Jews had maintained a *neutral* stance towards Bolshevism. However, the proposed colonization marked a decisive shift in the political landscape, and non-communist Jewry’s failure to distance itself from communism would blur the lines between “good” and “bad” Jews, undermining Russo-Jewish relations:

Это подлинно роковой вопрос для судеб еврейства, в его взаимоотношении с национальной Россией. Над ним должен задуматься каждый еврей-некоммунист. Над ним должен особенно задуматься всякий еврей, который считает себя русским. Национальная Россия вправе ждать от еврейства решительной реакции в его собственной среде против подобной решительной ставки на русских большевиков.³⁵

³³ “Evreyskaya respublika”, *Novoe Vremya*, 1924, no 858, (March 6).

³⁴ “Pis’ma i otkliki chitateley. Evreyskaya kolonizatsiya v Rossii”, *Vozrozhdenie*, 1925, no 141, (October 21).

³⁵ *Ibidem*.

While strongly affirming the right of Jews to land, even *Poslednie Novosti* – which had dismissed each of the opposing arguments – ultimately condemned the project because it was fuelling interethnic hostilities.³⁶

The last major intervention on the issue came from A. Amfiteatrov, a typical example of the “repentant liberal”³⁷, who dedicated two articles to the matter under his “Listki” column in *Vozrozhdenie*. In these writings, he recast the colonization project as “Jewish immigration from America”, thereby distorting the nature of the issue: it now appeared to be an immigration from abroad, which was at best a marginal consequence of a project primarily involving Soviet Jews and, if not entirely non-existent, played only a minor role. Because of this reframing, Amfiteatrov did not even address the issue of land rights, presenting it instead as an outright act of usurpation. He compared it to the conquest of the Promised Land. The use of biblical imagery reinforced the idea of a continuity in the Jewish character over time, while the involvement of American Jews emphasized spatial continuity, and consequently, the assimilation of Bolshevik Jews to anti-Bolshevik Jews. The discussion thus was reduced to the sole issue of anti-Semitism: “Ибо, совершенно ясно, что иного результата, кроме волны погромов, еврейская иммиграция в южно-русские области иметь не может.”³⁸ The affair brought to Amfiteatrov’s mind the statement of the anti-Semite Glinka-Yanchevskiy who, during the Beilis trial, had claimed that “Jews long for pogroms.” Even though the writer had initially dismissed the theory as absurd and senseless, by 1925 it appeared far more plausible, prompting him to wonder whether the anti-Semite might have been right: “Неужели же Глинка-Янчевский был менее дик и неправ, чем нам казалось, и, действительно, водится в еврействе такой странный еврей, который «любит, чтобы его громили»?!”³⁹

Despite Amfiteatrov’s rejection of anti-Semitism, his arguments subtly embraced xenophobic rhetoric, portraying Jews as a monolithic and alien presence. Even if some Jewish representatives recognized the danger, Amfiteatrov argued that the actions of the Bolsheviks (among which he cited only Jewish names) had made the Jewish people “suspect of Bolshevism.”

³⁶ “Evreyskaya zemledel’cheskaya kolonizatsiya v Rossii”, *Poslednie Novosti*, 1925, no 1699, (November 6).

³⁷ For an explanation from the author himself regarding his political evolution, which led him to become a supporter of Prince Nikolay Nikolaevich, see the article “Koe-что кое-кому”, *Vozrozhdenie*, 1925, no 122, (October 2).

³⁸ A. Amfiteatrov, “Listki”, *Vozrozhdenie*, no 176, 1925, (November 25).

³⁹ Ibidem.

In fact, the numerous interventions by Russian Jews⁴⁰ (which we have set aside here) almost unanimously condemned the project. In particular, Zionists were fiercely opposed⁴¹, with one of them even coining the phrase: “Ce n'est pas la Crimée, c'est le crime!”⁴² Nevertheless, this affair had sown doubt in many (if not definitively confirmed) about the impossibility of drawing a clear line between Bolshevik and anti-Bolshevik Jews, a differentiation that was crucial to “include” this minority in *Russia Abroad*.⁴³

In any case, with no influence over events back home, the discussion gradually faded, and the press noted a slow abandonment of the idea by the Soviet authorities.⁴⁴

An Analogy Between Two Diasporas?

The emergence of a perceived parallelism between the Russian and Jewish diasporas offers a revealing insight into how reflections on Jewish solidarity were deeply intertwined with processes of Russian self-definition. As noted, “руssкие эмигранты охотно (и не совсем корректно) сравнивают себя с детьми Израиля, сохранившими родину в самих себе.”⁴⁵ The diasporic condition

⁴⁰ See I. Fisher, “Evreyskaya natsional'naya problema v Sov. Rossii”, *Evreyskaya tribuna*, 1924, no 182, (March 17); B. Brutskus, “Sovetskoe protektorstvo i evrei”, *Rul'*, 1924, no 1199, (November 11); G. Sliozberg, “K voprosu o t.n. ‘evreyskoy kolonizatsii’. Pis'mo v redaktsiyu”, *Vozrozhdenie*, 1925, no 150, (October 30); D. Pasmanik, “Bol'noy vopros”, *Vozrozhdenie*, 1925, no 168, (November 17); S. Polyakov-Litovtsev, “Evr. Kolonizatsiya i russkie natsionalisty. Otvet ‘Vozrozhdeniyu’”, *Poslednie Novosti*, 1925, no 1699, (November 6); M. Benediktov, “Evreyskaya kolonizatsiya v SSR”, *Poslednie Novosti*, 1925, no 1699, (November 6); *Otechestvennoe ob'edinenie russkikh evreev zagraniçey*, *Zapiska o proektakh kolonizatsii evreyami zemel' v Rossii*, Berlin, 1926.

⁴¹ As noted by J. Dekel-Chen, the concern of Western Zionists was primarily triggered by the incomparably larger scale of land that the Soviet Union could allocate to the Jews: “Между 1924 и началом 1930-х гг. советское правительство только в Причерноморье выделило под еврейскую колонизацию площади, почти в четыре раза превышавшие те, которыми располагал Еврейский национальный фонд для сельскохозяйственных нужд на момент провозглашения государства Израиль в 1948 г. Даже без учёта разговоров о еврейской республике в Крыму, которые циркулировали среди еврейских элит в России и Палестине, размеры пригодной земли и других ресурсов для колонизации в советской России давали достаточно оснований для беспокойства сионистским лидерам на Западе” (J. Dekel-Chen, “Agrarnaya kolonizatsiya: na pereschenii vnutrenney revolutsionnosti i vneshey preemstvennosti”, in O. Budnitskiy, ed., *Mirovoy krisis 1914–1920 godov i sud'ba vostochnoevreyskogo evreystva*, Rossppen, Moscow 2005, pp. 410–425: 413).

⁴² Usyshkin, president of the Jewish National Fund Keren Kayemet, in “Evreyskaya kolonizatsiya Rossii. An-keta sredi evreev”, *Vozrozhdenie*, 1926, no 250, (February 7).

⁴³ The 1921 *S'ezd natsional'nogo ob'edineniya* had already exposed a major contradiction: defining émigrés belonging through loyalty to the White Army excluded the Jewish population from the national discourse of the diaspora, in light of the anti-Jewish violence committed by White forces during the Civil War.

⁴⁴ V.I.T. [S.O. Portugejs], “Kom zemli”, *Poslednie Novosti*, 1929, no 2883, (February 12).

⁴⁵ G. Nivat, “Trinadtsatoe koleno”, in G. Nivat, *Vozvrashchenie v Evropu. Stat'i o russkoy literature*, E. È. Lyamina, trans., Vysshaya shkola, Moscow 1999, p. 174.

had triggered a perceived analogy between the Russian diaspora and the 'archetypal' Jewish diaspora.

Struve's biographer, Richard Pipes, concurs with the existence of this analogy in Struve's perception, though he considers it fundamentally inaccurate (as does Nivat), due to the absence of universalism in Russian culture that had allowed the Jewish diaspora to maintain distinct cultural traits over the centuries. Regarding Struve, however, Pipes states: "although he himself did not use the analogy, it is difficult to escape the impression that he viewed the Bolshevik power seizure as the Russian equivalent of the destruction of the Temple, and the dispersal abroad of Russians as a counterpart of the Jewish exile."⁴⁶

This parallelism can be found in various interventions throughout the decade. In 1924, after watching a propaganda film about colonization in Palestine, Osorgin observed:

Ведь я никогда не могу забыть, что нас, русских, постигла судьба еврейства: как оно, мы рассеяны по всей земле, как оно – гонимы и приравнены к "низшей расе", если не прямо ненавистной, то во всяком случае крайне надоевшей, намозолившей всем глаза расе. [...] Как некогда евреям, так и нам теперь отведены черты оседлости, за пределами которых начинается унизительный разговор о паспортах, безподданстве, визах и правах жительства. Как и у них – у нас есть свой мечтаемый Сион – Россия.⁴⁷

The future Russia, envisioned by the *émigrés*, was even more chimerical than a Jewish state. Hence the author's envy towards the Jews: "зависть к людям, имеющим будущее или верующим в него и, конечно, ради чего трудящимся."⁴⁸

The Russian-Jewish poet Dovid Knut, in an essay on the Russian Montparnasse, underscoring the unreal nature of the exilic world for *émigrés*, revived this analogy and quoted a line from the famous writer Leonid Andreev: "Русские сделались евреями Европы."⁴⁹

According to the Jewish publicist I. Vasilevskiy, who wrote for *Evreyskaya tribuna* under the pseudonym Ne-Bukva, this parallelism – which he himself considered entirely valid – also prompted Professor A. Pilenko to propose the establishment of a "Russian Zionism" for the *émigrés*.⁵⁰ It is worth noting that there was even

⁴⁶ R. Pipes, *Struve, Liberal on the Right, 1905–1944*, Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts and London 1980, p. 337.

⁴⁷ M. Osorgin, "Dva Siona", *Evreyskaya tribuna*, 1924, no 188, (June 26), pp. 1–2:1.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁹ D. Knut, *Russkiy Monparnass vo Frantsii*, in Id., *Sobranie sochineniy v 2-kh tomakh*, V. Khazan, ed., Evreyskiy Universitet, Jerusalem 1997–1998, t. 1, pp. 259–262: 261.

⁵⁰ I.M. Vasilevskiy (Ne-Bukva), *Istoricheskiy opyt*, *Evreyskaya Tribuna*, 1921, n. 55, pp. 1–2.

a concrete project to create a “Russian national home” in Paraguay, although it was ultimately doomed to failure.⁵¹ The project was mentioned in an article in *Novoe vremya* by A. Rennikov, who dreamed of creating a “state of our own.”⁵² On the other hand, he dedicated a feuilleton to refuting the analogy, where he emphasized the stark contrast between the two cases. Jewish dispersion, he argued, was a “poison” that had entered the veins of nations, whereas the Russian diaspora, by contrast, was an antidote – an essential force in the struggle between material and spiritual values.⁵³

The most explicit comparison between Russian and Jewish exile was made by A. Amfiteatrov. As noted earlier, he was among those who, following the 1917 revolutions, radically revised their political positions, embarking on a path of “repentance” and rejection of previous socialist beliefs, as demonstrated by his support for the *Bratstvo Russkoj Pravdy*.⁵⁴ His collaboration with *Novoe vremya*, dating back to 1928 with the publication of a short essay entitled *Tserkov’ i emigratsiya*⁵⁵, is in itself significant for the writer’s evolution and is further clarified in an introductory note included in the brochure reprint of the same text which reads: “Искупая свои грехи перед дореволюционной Россией, А. Амфитеатров высказался по церковному вопросу, изобличая приспешников Союза Советских Социалистических Республик.”⁵⁶

In his 1929 appeal *Stena placha, stena nerushimaya*⁵⁷, Amfiteatrov compared the impotent silence of *Russia Abroad*, following the destruction of the Iverskaya chapel in Moscow, to the Jewish mobilization to defend access to the Western Wall. In his plea, he asked: “Отчего мы такая дрянь?” and invoked the transformation of Russian émigrés into Jews: “Произведите нас в жиды!”

This provocative invocation was framed within the broader discourse on Jewish solidarity. In fact, what Amfiteatrov claimed (along with many others) was the necessity of an active and united – solid – political centre for emigration, without which it could not aspire to political relevance:

⁵¹ See N. Gladysheva, *General Beljaev i proekt “Russkiy otechestvo” v Paragvay*, (<https://rusk.ru/st.php?idar=10113>).

⁵² A. Rennikov, “Malen’kiy fel’eton. Svoe gosudarstvo”, *Novoe Vremya*, 1924, no 923, (May 24).

⁵³ A. Rennikov, “Malen’kiy fel’eton. Dva Rasseyaniya”, *Novoe Vremya*, 1923, no 622, (May 25).

⁵⁴ See W. Coudenys, *Activisme politique et militaire dans l’émigration russe: réalité ou sujet littéraire? À propos du “Bratstvo Russkoj Pravdy” après sa disparition*, (<http://russie-europe.ens-lyon.fr/IMG/pdf/coudenys.pdf>).

⁵⁵ A. Amfiteatrov, “Tserkov’ i emigratsiya”, *Novoe Vremya*, 1928, nn. 2202–03, (September 6–7).

⁵⁶ A. Amfiteatrov, “Tserkov’ i emigratsiya”, n.p., n.d., p. 2.

⁵⁷ Initially published on the pages of *Novoe Vremya* in 1929, between September 20 and October 9, it was later released as an independent publication in two different editions.

Без [политического деятельного центра] нельзя. Пока этого нет эмиграция [...] никуда не годится. Когда я привожу в примере успешные политические достижения евреев, слышу наивно упрямые возражения: еще бы! У евреев солидарность, жидовский кагал, слыхали? Это штука!

According to the author, the conspiracy theories about the Great Kahal were merely projections triggered by the awareness that a diaspora needed strong leadership to achieve its goals. As Shul'gin showed, in fact: “[...] великого кагала нет, но каждое еврейское предприятие представляет собой маленький кагал (Это очень хорошо, верно и образно выявил в своей известной книге Шульгин) [...]”⁵⁸ This capacity for coordinated mobilization provoked Amfiteatrov's envy, leading him to exclaim:

[...] В драме “Стены Плача” завидны мне евреи, как таковые, сами по себе. Не в том, что им

сочувствуют, а в том, как они заставляют себе сочувствовать.

Этакие же молодцы! Едва пролетела первая радио-телеграмма: “наших обижают!” – весь еврейский народ насторожился и пришёл в смятение. Пролетела радио-телеграмма: “наших бьют!” и вся еврейская диаспора ощетинилась, как миллион рассерженных дикобразов, и потребовала от Европы удовлетворения. Не просила, а именно требовала, – и Европа, оробев, извинительно шаркнула ножкой.⁵⁹

It is evident that some elements of anti-Semitic ideology took root in Amfiteatrov's narrative. The use of the term “Yids” (жиды) was the first clear indication in this regard, as Amfiteatrov himself had argued a year earlier.⁶⁰ Furthermore, the concept of “Jewish capital” emerged. However, it is difficult to label *Stena placha* – and, by extension, Amfiteatrov – as definitively anti-Semitic. The exposition lacked an explicit identification between Bolshevism and Judaism, and while the idea of the unity and strength of the latter provoked envy, as we have seen, it seemingly did not incite hatred or calls for discrimination. D. Filosofov, one of the few to publicly respond to Amfiteatrov's writing, referred to the author as “almost anti-Semitic” (чуть ли не антисемитом).⁶¹ As the very concept behind this pamphlet shows, the central element was the Jewish solidarity dis-

⁵⁸ A. Amfiteatrov, “Stena placha, stena nerushimaya”, *Novoe Vremya*, 1929, no 2527 (October 2), then continued: “Ясная договоренность общей линии вручает уполномоченной группе безоговорочное движение в данном направлении на известный срок. И тот, кто пытается вставлять палки в колеса уполномоченной группы, рассматривается, как враг [...] и как разрушитель солидарности”.

⁵⁹ A. Amfiteatrov, “Stena placha, stena nerushimaya”, *Novoe Vremya*, 1929, no 2527, (October 2).

⁶⁰ A. Amfiteatrov, “Ellenizm i iudaizm”, *Vozrozhdenie*, 1928, no 1049, (April 16): “[...] Термин «жидовства» [...] в русском языке сделался ругательным и, следовательно, невозможным к употреблению иначе, как в откровенно антисемитском памфлете или диспуте.”

⁶¹ D. Filosofov, “Ston”, *Za Slobodu*, 1929, no 255, (2888), (September 26).

cussed earlier, which fulfilled the role usually associated with conspiracy theories, portraying a unified and cohesive Jewish people.

Amfiteatrov's writing, partly because of the platform on which it was published and partly because of its "sensitive" subject matter, was largely ignored in the press, yet, it still resonated significantly, as the author himself recounts:

Молчание печати не помешало изданию быстро разойтись и найти широкий и громкий отклик в эмиграции, не прекращающейся и посейчас. Сто семьдесят восемь писем принесла мне "Стена Плача и Стена нерушимая". В том числе лишь тринадцать отрицают основательность моего невесёлого взгляда на бестолковое наше зарубежное житье-бытье.⁶²

The comparison with the Jewish diaspora, which in the 1920s seemed to provoke mostly envy, could raise more troubling questions as the exile continued. Struve, regarding the Jewish diaspora, wrote that as the integration into host societies increased, a new phase began, which he called "enspora."⁶³ This phase was marked by the emergence of new allegiances with the outgroup that were at the core of what he termed the *разлагающий характер* (the corrosive character) of a significant part of the Jewish people. What, then, would happen to the Russian diaspora as the exilic condition endured?

In the mid-1930s, in a changed context marked by the rise of Nazi racism, Nikolay Trubetskoy, taking up Struve's reflection in the text "About racism", would articulate too the idea that the "corrosive" nature of a part of Judaism was a result of the diasporic condition itself, and that it also manifested in the new generations of Russian émigrés. The Russian diaspora, unlike the Jewish one, however, did not experience the external pressure that kept Jews (for the most part) separated from host societies and would, therefore, more easily dissolve within them.⁶⁴ The opposition seemed to be between solidarity and dissolution.

⁶² A. Amfiteatrov, "Ot avtora", in *Stena placha, stena nerushimaya*, Soyuz russkikh patriotov, Bruxelles, 1931 (page numbers are not indicated).

⁶³ P. Struve, "Iznutri. Zamechatel'naya kniga ob evreyskom voprose", *Russkaya Mysl*, 1923–24, n. IX–XII, pp. 456–467.

⁶⁴ N. Trubetskoy, "O rasizme", in *N.S. Trubetskoy's Letters and Notes*, R. Jakobson, ed., Mouton, Berlin – New York, Amsterdam 1985, pp. 467–474: 469 et seq.

Conclusion

The picture emerging from the debates in the *émigré* press during the 1920s reveals growing difficulties in integrating the Jewish component into the anti-Bolshevik Russian diaspora. Alongside the explicit narrative asserting a link between Judaism and Bolshevism, a subtler view takes shape, which envisions a deep internal cohesion of the Jewish people. The idea of a specific solidarity undermines the distinction between Bolshevik and non-Bolshevik Jews, thus calling into question their loyalty to the cause of *Russia Abroad*.

This idea is received fragmentarily by the *émigrés*, but it seems to gain ground even within the liberal front which, troubled by its own internal reflections, questions who should be part of the diaspora and of the future Russia. The multiple identities of Jews become increasingly problematic against the backdrop of the crisis of the imperial multi-ethnic approach.

Complicating the picture further, the parallel that emerges between the condition of Jews and that of the Russians – now also “on the rivers of Babylon” – could raise new questions. Is Jewish solidarity intrinsic to the people itself, or is it a characteristic tied to the exilic condition? How are diasporic multiple identities manageable? It is difficult to say to what extent the *émigrés* were aware of the implications of this comparison. At first, it may have expressed an aspiration to “their own Zionism” and to a united anti-Bolshevik front, but over time it could lead to more troubling reflections on the future of *Russia Abroad* itself.

The growing hostility towards Jews in the *émigré* community appears to be the result of an interplay between suspicion and envy, between the idea that Jews are a corrosive element – both to themselves and to others – and the aspiration “to be transformed into Yids.” A possible key to understanding this nuanced complexity of needs and sentiments could come from Langmuir’s perspective. As his analysis of xenophobia suggests, such hostility is often linked to identity struggles:

[Xenophobic assertions and action], of much greater importance for the maintenance of social identity and cohesion, [...] can function to inhibit awareness of those elements of the menace whose recognition would weaken belief in the values and unity of the ingroup and undermine the self-esteem of its members [...]. Obsessive focusing on very partial, but manipulable and external, components of the menace distracts attention from more intimately threatening aspects, from weakness of ingroup organization and similarly menacing conduct of its own members.⁶⁵

⁶⁵ Langmuir, *op. cit.*, p. 332–333.

When viewed in light of his analysis, the growing suspicion towards Jews appears as a reflection of a deeper identity conflict and as the outcome of a complex interplay of projections and anxieties about émigrés' own identities. Their struggles to forge a cohesive national identity, weakened by exile and defeat, fueled distorted perceptions of Jews.

Bibliography

Coudenys W., "Activisme politique et militaire dans l'émigration russe: réalité ou sujet littéraire? À propos du 'Bratstvo Russkoj Pravdy' après sa disparition." In *Les premières rencontres de l'Institut européen Est-Ouest*. S. Martin, ed., Lyon: ENS Éditions, 2005, pp. 241–258 (<http://russie-europe.ens-lyon.fr/IMG/pdf/coudenys.pdf>).

De Michelis C. G., *Il manoscritto inesistente: i "Protocolli dei savi di Sion": un apocrifo del XX secolo*, Venice: Marsilio, 1998.

Gatti Racah M., "Dni by V. V. Shul'gin (1922) and the Role of Witnessing in the Construction of the Anti-Semitic Myth: from History to Self-Writing and Back Again", *Avtobiografija*, 2014, no 3, pp. 307–318.

Gerrits A., *The Myth of Jewish-communism: a Historical Interpretation*, Brussels: Peter Lang, 2009.

Ilić, V., Blagojević, N., "Contribution of Russian Emigration to the Work of Printing House 'Saint Emperor Constantine' in the City of Niš (Kingdom of Yugoslavia)", *Russian Journal of Multilingualism and Education*, 2019, vol. 11, pp. 22–29.

Kellogg M., *The Russian Roots of Nazism: White Émigrés and the Making of National Socialism, 1917–1945*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Langmuir G. I., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press, 1990.

Laqueur W., *Russia and Germany. A Century of Conflict*, Boston: Little-Brown, 1965.

Pipes R., Struve, *Liberal on the Right, 1905–1944*, Cambridge – Massachusetts – London: Harvard University Press, 1980.

Амфитеатров А., "Кое-что кое-кому", *Возрождение*, 1925, № 122, (2 октября).

Амфитеатров А., "Листки", *Возрождение*, 1925, № 176, (25 ноября).

Амфитеатров А., "От автора" // А. Амфитеатров, Стена плача, стена нерушимая, *Союз русских патриотов*, Брюссель, 1931.

Амфитеатров А., "Элленизм и иудаизм", *Возрождение*, 1928, № 1049, (16 апреля).

Амфитеатров А., "Стена плача, стена нерушимая", *Новое Время*, 1929, № 2517, 2526, 2527, 2549, 2533, 2550, 2573.

Антисемитизм Шульгина, *Последние новости*, 1929, № 2887, (16 февраля).

Бенедиктов М., "Еврейская колонизация в СССР", *Последние Новости*, 1925, № 1699, (6 ноября).

Бруцкус Б., "Советское протекторатство и евреи", *Руль*, 1924, № 1199, (11 ноября).

Будницкий О., *Российские евреи между красными и белыми (1917–1920)*, Москва: Россспен, 2006.

В. И. Т. [С.О. Портгейс], "Ком земли", *Последние новости*, 1929, № 2883, (12 февраля).

Василевский И.М. (Не-Буква), "Исторический опыт", *Еврейская трибуна*, 1921, № 55, с. 1–2.

Гладышева Н., "Генерал Беляев и проект "Русский очаг" в Парагвае", *Русская Линия*, 2005, (<https://rusk.ru/st.php?idar=10113>).

Глуховцова, "По поводу", *Новое Время*, 1929, № 2353, (7 марта).

Глуховцова, "Tot, кто осмелился", *Новое Время*, 1929, № 2397, (27 апреля).

Давац В., "Шульгин об антисемитизме", *Новое Время*, 1929, № 2384, 2385, 2386, (12–13–14 марта).

Декель-Чен Д., "Аграрная колонизация: на пересечении внутренней революционности и внешней преемственности" // О. Будницкий (ред.), *Мировой кризис 1914–1920 годов и судьба восточноевропейского еврейства*, Москва: Россспен, 2005, с. 410–425.

Дудаков С., *История одного мифа*, Москва: Наука 1993.

"Еврейская земледельческая колонизация в России", *Последние Новости*, 1925, № 1699, (6 ноября).

"Еврейская колонизация России. Анкета среди евреев", *Возрождение*, 1926, № 250, (7 февраля).

"Еврейская республика", *Новое Время*, 1924, № 858, (6 марта).

"Еврейская солидарность", *Возрождение*, 1929, № 1356, (17 февраля).

"Еврейский окрик", *Новое Время*, 1929, № 2350, (3 марта).

"Ещё о солидарности", *Возрождение*, 1929, № 1361, (22 февраля).

Кандель Ф., *Книга времен и событий 3. История евреев Советского Союза (1917–1939)*, Иерусалим – Москва: Мосты культуры 2002.

Кнут Д., *Русский Монпарнас во Франции* // Д. Кнут, *Собрание сочинений в 2-х томах* (ред. В. Хазан), Иерусалим: Еврейский университет, 1997–1998, т. 1, с. 259–262.

Локоть Т., "Еврейская колонизация России", *Новое Время*, 1925, № 1257, (10 июля).

Манчестер Л., "Этническая идентичность как вынужденный выбор в условиях диаспоры: парадокс сохранения и проблематизация «русскости» в мировом масштабе среди эмигрантов первой волны в период коллективизации", *Новое литературное обозрение*, 2014, № 3 (127), с. 216–234.

Могаричев К., *Наш новый советский Сион: проекты и попытки создания еврейской национально-территориальной единицы в Крыму (1920–1940-е гг.)*, Симферополь: ООО Антика, 2021.

Муратов П., "Наши достижения", *Возрождение*, 1929, № 1358, (19 февраля).

Ниват Г., "Тринадцатое колено" // Г. Ниват, *Возвращение в Европу. Статьи о русской литературе*, пер. Е.Э. Лямина, Москва: Высшая школа, 1999.

Осоргин М., "Два Сиона", *Еврейская трибуна*, 1924, № 188, (26 июня), с. 1–2.

Отечественное объединение русских евреев заграницей, *Записка о проектах колонизации евреями земель в России*, Berlin, 1926.

Пасманик Д., "Больной вопрос", *Возрождение*, 1925, № 168, (17 ноября).

"Письма и отклики читателей. Еврейская колонизация в России", *Возрождение*, 1925, № 141, (21 октября).

Поляков-Литовцев С., "Еврейская колонизация и русские националисты. Ответ Возрождению", *Последние Новости*, 1925, № 1699, (6 ноября).

Поляков-Литовцев С., "Что нам не нравится (По поводу книги В.В. Шульгина. Реплика еврея)", *Последние новости*, 1929, № 2895, (24 февраля).

"Причины антисемитизма", *Новое Время*, 1929, № 2341, (21 февраля).

Ренников А., "Маленький фельетон. Два Рассеяния", *Новое время*, 1923, № 622, (25 мая).

Ренников А., "Маленький фельетон. Свое государство", *Новое время*, 1924, № 923, (24 мая).

Семенов Ю., "Черные алмазы и кролики. По поводу книги В.В. Шульгина, Возрождение", 1929, № 1388 (21 марта).

Слиозберг Г., К вопросу о т.н. 'еврейской колонизации'. *Письмо в редакцию*, *Возрождение*, 1925, № 150.

Струве П., "Дневник политика. Проект еврейской колонизации России", *Возрождение*, 1925, № 145, (25 октября).

Струве П., "Изнутри, Замечательная книга об еврейском вопросе", *Русская мысль*, 1923-24, № IX-XII, с. 456-467.

Таврогин С., "Советский антисемитизм", *Возрождение*, 1929, № 1452, (24 мая).

Трубецкой Н., "О расизме" // N.S. Trubetzkoy's *Letters and Notes*. R. Jakobson, ed., Berlin-New York, Amsterdam: Mouton, 1985, pp. 467-474.

Философов Д., "Стон", *За свободу*, 1929, № 255, (2888), (26 сентября).

Фишер И., "Еврейская национальная проблема в Сов. России", *Еврейская трибуна*, 1924, № 182, (17 марта).

Шульгин В., *Что нам в них не нравится, Россия Минор*, Париж 1929 (переизд.

Шульгин В., *Что нам в них не нравится. Об антисемитизме в России*, Москва: Русская книга, 1994).



AARON M. SCHIMMEL

Stanford University (USA)

 <https://orcid.org/0009-0001-3112-2444>

The Kingdoms of Ararat:

Zvi Kasdoi, the Ten Lost Tribes, and Jewish National Identity

Summary: Zvi Kasdoi (1862–1937) was a Russian Jewish traveler and Zionist who, along his travels, encountered unfamiliar Jewish communities like the Jews of Georgia. Kasdoi's 1912 book *Mamlekhut Ararat* [*The Kingdoms of Ararat*] is an account of the author's travels in the Russian Empire's Transcaucasus region, during which he encountered and observed Georgian Jews. As a proponent of Jewish nationhood, Kasdoi set out to explain how the Jews he encountered could be so culturally, linguistically, and even historically different from the Russian Jews with whom he was familiar, yet still be part of the same nation. Alongside the ethnographic observations that typically characterize travelogs, Kasdoi draws on the range of the Jewish canon, as well as classical Greco-Roman literature, and employs exegetical methodologies to argue that the Jews of Georgia were descendants of the ten lost tribes of Israel. The legend of the ten tribes allows Kasdoi to explain the differences between Russian and Georgian Jews while reifying their shared belonging to the Jewish nation. Additionally, through invoking the legend of the ten tribes, Kasdoi fuses the project of Jewish national revival with messianic expectation and proposes that, in the context of the Jewish national revival and Zionist movement, redemption was not only possible, but imminent. A study of Kasdoi's *Mamlekhut Ararat* sheds light on the use of the legend of the ten tribes to bridge intercommunal Jewish boundaries and brings attention to the role of eschatological hopes within the discourse of Jewish national revival in late Imperial Russia.

Keywords: Zvi Kasdoi, Georgian Jews, Ten Lost Tribes, Zionism, National Identity, Messianism, Russian Empire

Царства Арарата: Цви Касдой, Десять потерянных колен и еврейская национальная идентичность

Резюме: Цви Касдой (1862–1937), еврейский путешественник и сионист из России, во время своих поездок встретил малоизвестные еврейские общины, в том числе евреев Грузии. Его книга *Мамлехут Арарат* (1912) представляет собой рассказ о путешествии по Закавказью в пределах Российской империи и содержит наблюдения автора о грузинских евреях. Будучи сторонником идеи еврейской нации, Касдой стремился объяснить, каким образом эти евреи могли казаться столь отличными в культурном, языковом и историческом отношении от знакомых ему российских евреев, и в то же время принадлежать к одному народу. Помимо этнографических описаний, характерных для жанра путешествий, Касдой обращается к еврейскому канону, а также к классической греко-римской литературе и применяет экзегетические методы, чтобы доказать, что грузинские евреи являются потомками десяти потерянных колен Израиля. Легенда о десяти коленах позволила Касдою одновременно объяснить различия между российскими и грузинскими евреями и подтвердить их общую национальную принадлежность. Более того, апеллируя к этой легенде, Касдой соединяет проект еврейского национального возрождения с мессианскими ожиданиями и утверждает, что в контексте сионистского движения избавление не только возможно, но и близко. Исследование *Мамлехут Арарат* проливает свет на то, как легенда о десяти коленах использовалась для преодоления межобщинных границ внутри еврейского мира, и подчёр-

кивает роль эсхатологических надежд в дискурсе еврейского национального возрождения в поздней Российской империи.

Ключевые слова: Цви Касдой, грузинские евреи, десять потерянных колен, сионизм, национальная идентичность, мессианство, Российская империя

KRÓLESTWA ARARATU: ZVI KASDOI, DZIESIĘĆ ZAGINIONYCH PLEMION I ŻYDOWSKA TOŻSAMOŚĆ NARODOWA
Streszczenie: Zvi Kasdoi (1862–1937) był rosyjsko-żydowskim podróżnikiem i syjonistą, który w trakcie swoich podróży napotkał nieznanego mu społeczności żydowskie, takie jak Żydzi gruzińscy. Jego książka z 1912 roku, *Mamlekhot Ararat [Królestwa Araratu]*, to sprawozdanie z podróży autora po regionie Zakaukazia, będącym częścią Imperium Rosyjskiego, podczas której spotkał i obserwował gruzińskich Żydów. Jako zwolennik żydowskiej tożsamości narodowej, Kasdoi starał się wyjaśnić, w jaki sposób Żydzi, których spotkał mogli być tak bardzo różni kulturowo, językowo, a nawet historycznie od znanych mu rosyjskich Żydów, a mimo to nadal stanowić część tego samego narodu. Obok etnograficznych obserwacji, które zwykle charakteryzują dzienniki podróży, Kasdoi czerpie z bogatej żydowskiej tradycji i klasycznej literatury grecko-rzymskiej. Wykorzystuje również metodologie egzegetyczne, aby argumentować, że Żydzi gruzińscy są potomkami dziesięciu zaginionych plemion Izraela. Legenda o dziesięciu plemionach pozwala Kasdoemu wy tłumaczyć różnice między Żydami rosyjskimi a gruzińskimi, jednocześnie umacniając ich wspólną przynależność do narodu żydowskiego. Ponadto, przywołując legende o dziesięciu plemionach, Kasdoi łączy projekt narodowego odrodzenia żydowskiego z oczekiwaniemi mesjanistycznymi. Sugeruje, że w kontekście narodowego odrodzenia i ruchu syjonistycznego zbwabienie jest nie tylko możliwe, ale także nieuchronne. Badanie *Mamlekhot Ararat* Kasdoiego rzuca światło na wykorzystanie legendy o dziesięciu plemionach do łączenia międzywspółnotowych żydowskich granic oraz zwraca uwagę na rolę nadziei eschatologicznych w dyskursie narodowego odrodzenia żydowskiego w późnym okresie Imperium Rosyjskiego.

Слова клuczowe: Zvi Kasdoi, Żydzi gruzińscy, dziesięć zaginionych plemion, syjonizm, tożsamość narodowa, mesjanizm, Imperium Rosyjskie

Introduction

At the dawn of the nineteenth century, the Russian Empire expanded south into Transcaucasia bringing two very different Jewish communities, East European Russian Jewry and Georgian Jewry, into the same Empire. Georgian Jews spoke the Georgian language and were fairly well acculturated into their surrounding society, while the majority of Russian Jews were linguistically and culturally distant from their non-Jewish neighbors. While Russian Jewry numbered in the millions, the Georgian Jewish population was comparatively minuscule, counting no more than 10,000 at the turn of the nineteenth century. These communities, with pronouncedly different cultures, relations with non-Jewish neighbors, economic circumstances, legal statuses, and historical pedigrees, found themselves brought together by Russian Imperial expansion. In the eyes of Russian Jews, their Georgian coreligionists were a curiosity: nearby, yet alien.

Over the course of the century, various phenomena in the Russian Empire occasioned contact between members of these two communities. The expansion of railroads and Black Sea shipping eased the previously lengthy and hazardous journey between

Russia and Georgia, so Jews more frequently traveled back and forth, and encountered members of the other community in the process. Communication infrastructure like telegraphy, as well as growing press and publishing, facilitated the flow of information between and about the two communities, acquainting Jews with their unfamiliar coreligionists. As Georgian Jews increasingly faced forms of antisemitism that mirrored the persecution Russian Jews experienced, efforts to navigate resemblant challenges prompted engagement. The relationship between these two Jewish communities took on particular significance in the context of the Jewish national revival, as observers sought to understand how two communities with such disparate material circumstances and histories could be part of the same nation. One Russian Jew concerned with the national question, Zvi Kasdoi, employed the framework of the ten lost tribes of Israel to provide a common historical basis and visions of a shared future in order to foster national unity between Russian and Georgian Jews.

"In the ninth year of Hoshea, the king of Assyria captured Samaria. He deported the Israelites to Assyria and settled them in Halah, at [the River] Habor, at the River Gozan, and in the towns of Media...So the Israelites were deported from their land to Assyria, as is still the case."¹ These verses detail the destruction of the Kingdom of Israel at the hands of Tiglath-Pileser III and Shalmaneser V, and the subsequent exile of the ten tribes of Israel to Assyria and the lands beyond. As the ten tribes passed from history to legend, they came to constitute the mystery par excellence as people over the centuries asked: Where are the ten tribes?

Like many before him, Zvi Kasdoi was intrigued by this mystery and sought to find the ten tribes. As a committed Zionist from the early days of the Hovevi Zion movement, Kasdoi's search for the ten tribes was colored by the Jewish national revival, aiming to define and promote a pan-Jewish identity in a bid to demonstrate the existence of a single, worldwide Jewish nation.² Skeptics of Jewish nationhood pointed to the substantially different material circumstances that set diaspora communities apart. Pan-Jewish identity, however, defines the whole Jewish collective as bound by the spirit of Jewishness, history, and fate which transcend intercommunal differences. For Kasdoi, this Jewish unity was ideologically charged as the fate that bound

¹ *II Kings* 17:6, 23. All biblical translations are JPS 1985, unless otherwise indicated.

² I borrow the term "pan-Jewish" from Matthias Lehmann, who employs it as a neologism for the Hebrew term *klal Yisrael*. M. Lehmann, *Emissaries from the Holy Land: the Sephardic Diaspora and the Practice of Pan-Judaism in the Eighteenth Century*, Stanford University Press, Stanford, 2014, p. 14.

the pan-Jewish collective included the Jews' return to the Land of Israel. Using the legend of the ten tribes, Kasdoi emphasized shared Jewish history and sought to cultivate intercommunal co-identification, while also accounting for diversity within the Jewish nation. This reflects what Alanna Cooper has referred to as the *Edah* [community] Paradigm of understanding Jewish unity. This framework derives from the tribal relationships in ancient Israel, in which tribes were assigned different territories and characteristics, but bound to one another as descendants of the patriarch Jacob. In understanding Jewish unity through the lens of the ten tribes, Kasdoi employs the Edah Paradigm which "allows for a great range of diversity among Jews while maintaining the notion that they belong to a single people."³

Viewed through the lens of the lost tribes of Israel, Jewish national revival and identity construction also take on eschatological significance as the return of the ten tribes and its reintegration into the rest of the Jewish people are a core feature of the messianic drama, signaling the imminence of redemption.⁴ Kasdoi's oeuvre is characterized by assertions that numerous communities, including the Caucasian Jews, are the remnants of the ten tribes and efforts to foster a shared identity between them and the Jews with whom Kasdoi was more familiar. The project of constructing a pan-Jewish identity, particularly the articulation and promotion of bonds between European and Caucasian Jews, is most clearly expressed in Kasdoi's 1912 *Mamlekhot Ararat* [The Kingdoms of Ararat].⁵ Though he addresses the two fully distinct Caucasian Jewish communities, Georgian and Mountain Jews, the present work focuses on how Kasdoi used the framework of the ten tribes as he eyed Georgian Jews.

The myth of the ten tribes was remarkably long-lived and dynamic because it fulfilled two functions: making legible the exotic, and promising the imminence of redemption.⁶ Through identifying Georgian Jews as members of the ten lost tribes, ripped apart and long estranged from the rest of the Jewish collective, Kasdoi clearly articulates a kin-based relationship that stretches

³ A. E. Cooper, *Bukharan Jews and the Dynamics of Global Judaism*, Indiana University Press, Bloomington, 2012, p. 121.

⁴ For example, "Save, oh Eternal One, your people, the Remnant of Israel. I will bring them from the Northland, gather them from the Ends of the Earth." *Jeremiah* 31: 7–8. See also: *Ezekiel* 37: 12–19; *Ezekiel* 38: 14–16; *Isaiah* 11: 11–12.

⁵ Zvi Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, Moriah, Odessa, 1912.

⁶ The functions of the legend of the ten tribes are explored in: T. Parfitt, *The Lost Tribes of Israel: the History of a Myth*, Weidenfeld & Nicolson, London, 2002; Z. Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes: a World History*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

back to hoary antiquity, and accounts for the chasms between the two communities. Simultaneously, through demonstrating the existence of the ten tribes, Kasdoi draws upon a long tradition that identified the discovery of the ten tribes with the end of days and *kibbutz galuyot*, the ingathering of exiles. Thus, at stake in the project of national revival is messianic redemption.

Kasdoi's *Mamlekhut Ararat* is a travelogue, replete with ethnographic observations of contemporary Caucasian Jewish life that are punctuated by proofs of Caucasian Jewry's ten-tribe origin. Employing exegetical methodology, Kasdoi draws on the range of the Jewish canon, as well as classical Greco-Roman literature, to demonstrate that his subjects were indeed the remnants of the lost tribes. To be sure, Kasdoi's thinking is eccentric, and his work is characterized by unlikely logical leaps, poorly cited claims, and the odd geographic error. Nonetheless, his work is worthy of attention for how it employs the myth of the ten tribes to understand the relationship between Georgian and Russian Jews, with an eye on the promise of messianic redemption. As Kasdoi identifies Caucasian Jews with the ten lost tribes, he renders alien Jews familiar, and demonstrates that messianic redemption is not only possible, but imminent.

Zvi Kasdoi was born in 1864, in the Hasidic stronghold of Dubova, near Uman. His father, a merchant and *melamed*, died when Zvi was eight years old, leaving his mother to support him and his five siblings. As a child, he attended a local *heder*, with the traditional Jewish education system's characteristic emphasis on *halakhic* literature. From a young age, however, Zvi was drawn to studying the Bible, which was generally reserved for young children, and learning the weekly Torah portion on Friday afternoons. Owing to his disinterest in the legal texts that his teachers emphasized, he struggled at school. When a Lithuanian Jew arrived in Dubova and opened a new *heder*, the young Kasdoi switched to this school and was taken aback by his new teacher. Unbeknownst to local parents, this Lithuanian was no regular *melamed*. He was a maskil.

In this new *heder*, Kasdoi enjoyed the opportunity to spend more time studying the Bible and learned about the haskalah. He was particularly struck by the Hebrew writer Abraham Mapu's novel *Ahavat Zion* [The Love of Zion], foreshadowing his later commitment to Zionism. Despite facing opposition from his mother and the local Hasidic rabbis, Kasdoi established contacts with the Uman chapter of the Society for the Promotion of Culture among the Jews of Russia (OPE) and snuck haskalah literature back to Dubova. At the age of 16, Kasdoi left home in search

of secular education and the opportunity to attend university.⁷ Although Kasdoi left the traditionalist Judaism of his childhood behind in Dubova, Jewish religious observance, tradition, and the Bible remained important to him for his entire life.

After completing his education, Kasdoi worked as an agent for wealthy merchants, which gave him the opportunity to travel across the Russian Empire on business. Drawn to Zionism, Kasdoi took advantage of his business travels to represent the Hovev-*ei Zion* movement as a traveling preacher, promoting the cause of Jewish national revival wherever he traveled. He was also deeply fascinated by the different Jewish communities he encountered during his travels, and published articles about his experiences in the Russian-Jewish press.⁸ These ethnographic observations from his travels as an itinerant preacher and business agent would form the basis of Kasdoi's most significant scholarly works. *Mamlekhut Ararat*, for instance, is based on articles that he published in the Hebrew language newspapers *HaMelitz* and *HaTsefira* when he visited the Caucasus in 1887 as a young man. Kasodi was not the first Russian Jew to publish the claim that Caucasian Jews were descendants of the ten lost tribes, but he gave this theory far more credence and attention than anyone else.⁹ Owing to the centrality of the legend in Kasdoi's attempt to define the relationship between Georgian and Russian Jews, a brief overview of the legend is in order.

The legend of the ten tribes was often cited by Christian Europeans in order to understand the alien, or to lend credence to the promise of messianic redemption and the end of days. The legend of the ten tribes functioned to familiarize the exotic because stories typically identified the exiles as dwelling in a mysterious land beyond the mythical River Sambatyon, just over the horizon and out of reach.¹⁰ During the age of exploration, Europeans identified new-found peoples beyond the horizon in the New World, Africa, or Asia with the ten tribes in order to better understand these un-

⁷ Z. Kasdoi, *Keta'ei-Zikhronot me'et Zvi Kasdoi*, in H. N. Bialik, A. Druyanow, Y. H. Ravnitsky, eds., *Reshumot: me'asefle-divrei zikhronot*, vol. 4, Dvir, Tel Aviv, 1925, pp. 216–30.

⁸ *Davar* 1937 no. 3775, p. 3; Examples of Kasdoi publishing about his journeys in the press include: *HaMelitz* 1892 no. 267 about Crimea, *Der Yud* 1901 no. 23 about Akhaltsikhe, Georgia, and a series of articles in *HaMelitz*, over the course of Spring, 1902, "Yam ve-Darom" on Siberia and other distant parts of Russia.

⁹ J. J. Chorny, *Sefer ha-Masa'ot be-erets Kavkaz, ha-Hevrat le-harbot haskala etsel Yehude Rusiya*, St. Petersburg, 1884, pp. 34, 54, 75, and 211. In the Russian Jewish press, see: *HaCarmel* 1862 no. 17; *HaMelitz* 1867 no. 4; *Razsvet* 1879 no. 14; *HaTsefira* 1894 no. 93. This claim is also found in David Maggid's essay on Caucasian Jewry: D. Maggid, "Evrei na Kavkaze: Istorija Evreiskogo Naroda," 1921, 13.1, Moscow, pp. 85–97.

¹⁰ Parfitt, *The Lost Tribes*, pp. 5–7.

known people.¹¹ Yet, for all the unfamiliar peoples that Europeans encountered, none of them turned out to be the ten tribes.

As the age of exploration drew to a close and the ten tribes remained hidden beyond the River Sambatyon, doubt was cast on the promise of redemption. In the disenchanted nineteenth century, divine revelation and miracles no longer sufficed to prove the Bible's veracity, but if the tribes were out there somewhere, discovering them might demonstrate the truth of the biblical narrative.¹² In the nineteenth century a number of scholars, missionaries, and travelers took to the search for the ten tribes, hoping both to demonstrate the veracity of the Bible, as well as hasten the coming of the Messiah. These searchers reasoned that because much of the Earth and its peoples were already known to Europeans, the ten tribes must have already been found. They just had not yet been identified as such.¹³

While Christians employed the ten tribes for the purposes of familiarizing the foreign or reinforcing the promise of redemption, Jews were periodically recording references to the tribes on their travels. One finds these in the writings of Benjamin of Tudela and the Italian Rabbi Ovadia ben Avraham of Bertinoro (Bartenura), among others.¹⁴ Although these Jews showed great interest in rumors about their long-lost brethren, they did not actively seek out the ten tribes in order to bring about redemption. The Three Oaths, an idea found in the Babylonian Talmud, traditionally forbade Jews from attempting to actively bring about the messianic age on the condition that non-Jews did not "subjugate them excessively."¹⁵ Following the upheaval and disillusionment associated with the messianic pretensions of Shabbetai Zvi, as well as the fear of another Sabbatean disaster, the passive attitude towards messianism grew stronger. Amidst the social and political tumult of the late eighteenth and early nineteenth centuries, however, messianic discourse began to change shape. Haskalah, emancipa-

¹¹ For example, in his 16th century *Historia Generale de las Indias*, Spanish historian Francisco López de Gómez described the inhabitants of the New World as "all very like Jews in appearance and voice, for they have large noses and speak through the throat," cited in *The Lost Tribes*, p. 25.

¹² Ben-Dor Benite, *The Ten Lost Tribes*, p. 19.

¹³ Among the most prominent of these were Josef Wolff and Jacob Samuel, both Jews who converted to Christianity and sought to identify the ten tribes in order to missionize among them. See: J. Wolff, *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and Other Sects*, Orrin Rogers, Philadelphia, 1837; J. Samuel, *The Remnant Found, on the Place of Israel's Hiding Discovered*, J. Hatchard and Son, London, 1841.

¹⁴ A. Ya'ari, *Igrot Eretz Yisrael: she-katvu ha-Yehudim ha-yoshvim ba-Arets le-ahem sheba-golah mi-yeme galut Bavel ve-'ad shivat Tsiyon shebe-yamenu*, Masada, Ramat Gan, 1942, pp. 140–1.

¹⁵ *Talmud Bavli, Ketubot* 111a.

tion, the Napoleonic Wars, and the increasing persecution of Jews in Russia inspired this resurgence.¹⁶

The ten tribes came to occupy a central place in this reinvigorated messianic discourse, which assigned a decidedly more active role to humans in the messianic process. This was most clearly expressed by some of the Vilna Gaon's students, most prominent among them Rabbi Israel of Shklov, who rejected the Three Oaths on the basis that the gentiles had violated their side of the agreement by excessively persecuting the Jews. Inspired by the idea that humans could impact the actions of God, they came to articulate the active messianic belief that redemption was characterized by an "interactive dynamic of divine and human deeds."¹⁷ As part of their efforts, the group migrated from the Russian Empire to Safed between 1808 and 1812, seeking to bring about redemption through dwelling in the Land of Israel and fulfilling commandments that were contingent upon being there. As Rabbi Israel understood it, his group required the assistance of the ten tribes in efforts to bring about the messianic age.

In an 1830 letter that Rabbi Israel of Shklov dispatched to the ten tribes, he sought to recruit them to participate in putting the redemptive process in motion. First, he entreated these Jews to pray for the Messiah to come. More significantly, he assigned the ten tribes an active role in the reestablishment of the Sanhedrin, a part of the messianic process. Classical rabbinic ordination, constituting a chain that stretched back to Moses, was severed over the centuries of tumultuous Jewish history. The ten tribes, isolated from Jewish history beyond the Sambatyon, managed to preserve this institution and would be instrumental in establishing the Sanhedrin, which required ordained rabbis. Rabbi Israel, therefore, requested that the ten tribes choose "several ordained sages who...will kindly come to the Land of Israel...and ordain some of our scholars, so that a court of ordained judges will exist in the Land of Israel, on which the beginning of the redemption is contingent."¹⁸ This idea was revolutionary because the Sanhedrin was essentially a political body and, therefore, the role of the ten tribes in the redemptive process took on a political dimension. Though this movement appears to have had limited

¹⁶ For a survey of the ten tribes in Jewish literature of the nineteenth and early twentieth centuries, see: S. Werses, "Legends about the Ten Tribes and the Sambatyon in Modern Hebrew Literature," *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, 1986, vol. 9, pp. 38–66. Werses does not address Kasdoi, and he only briefly addresses the use of the legend of ten tribes in Zionist discourse.

¹⁷ J. Myers, "The Messianic Idea and Zionist Ideologies," *Studies in Contemporary Jewry*, 1991, 7, p. 5.

¹⁸ A. Morgenstern, *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 103–5, 110; Ya'ari, *Igrot*, 347–53.

influence beyond a small circle of Rabbi Israel's adherents, the ten tribes clearly remained present in the reservoir of messianic yearning as connected to the Land of Israel.

The legend of the ten tribes and messianic language surged as they came to occupy a space in Zionist discourse. Secular Zionist thinkers and activists often "translated into Jewish political idiom methods used to inspire and rule traditional Jewry," as a means of minimizing the break between modern Zionism and traditional Judaism. But though invoking messianism and redemption, many secular Jews used this language in a manner emptied of traditional eschatological meaning and as an expression of romantic nationalism rooted in Judaism rather than age-old messianic yearning.¹⁹ Religious Zionists in the late nineteenth century, meanwhile, tended to be non-messianic in outlook. They saw Zionism as a practical solution to the worldly plight of the Jews and left messianic language to the secular. In the early twentieth century, however, Rabbi Abraham Isaac Kook introduced a strain of active messianism into religious Zionism, asserting that messianic redemption is not "to be understood as the driving force behind the historical process, but its outcome."²⁰ This would gradually overtake non-messianic religious Zionism, as Zionism and messianism came to be understood as overlapping phenomena, both involving the gathering of Jews in Israel and their liberation from subjugation to the non-Jewish nations.²¹ Religious Zionists would employ the same messianic language used by earlier secular Zionists, but laden with the redemptive meaning that the secular Zionists had jettisoned.

Kasdoi's religious commitments are not entirely clear from his work. On the one hand, his intellectual milieu included secular Zionists like Chaim Nachman Bialik, Ahad Ha'am, and Micah Joseph Berdichevsky. Indeed, *Mamlekhut Ararat* was published by Bialik's Moriah publishing house, situating Kasdoi's work within a cultural Zionist project that was oriented towards a secular Jewish identity. On the other hand, he corresponded with Rabbi Kook, and the rhetoric and thought processes in his book share a great deal with

¹⁹ S. Zipperstein, "Symbolic Politics," *Religion, and the Emergence of Ahad Ha'am*, in S. Almog, J. Reinhartz, and A. Shapira, eds., *Zionism and Religion*, University Press of New England, Hanover, 1998, p. 60; E. Lederman-hendler, "Interpreting Messianic Rhetoric in the Russian Haskalah and Early Zionism," *Studies in Contemporary Jewry*, 1991, 7, pp. 29–30; Myers, *The Messianic Idea and Zionist Ideologies*, p. 8.

²⁰ A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, M. Swirsky and J. Chipman, trans., University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 88.

²¹ Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, 37; Myers, *The Messianic Idea and Zionist Ideologies*, p. 10. The widespread adoption of this strain would be a drawn-out process, involving the traumas and triumphs of the mid-twentieth century, the Balfour Declaration, the Holocaust, and the establishment of the State of Israel.

the active messianism of the religious Zionist camp. Regardless of Kasdoi's particular religious beliefs, there is no doubt that he ascribed to the discovery and integration of the ten tribes profound significance tied to the spiritual fate of the Jewish people. When Kasdoi appeals to the ten tribes and the ingathering of exiles, he sees the integration of the ten tribes into the pan-Jewish collective as part of the steps humanity must take to initiate a vaguely defined redemptive process.

One of Kasdoi's primary aims in *Mamlekhota Ararat* is to assert that Caucasian Jews are the remnants of the ten tribes, which he argues by drawing support from local legends, observations about the characteristics of those Jews he encountered, and his conversations with non-Jewish Georgians. Kasdoi makes extensive use of his childhood religious education, incorporating proof-texts from biblical and rabbinic literature to support the evidence that he identifies. Along his travels, Kasdoi reports, Georgian Jews often told him that they believed their community first arrived in Georgia during the Assyrian Exile as part of the ten tribes, though, they did not claim belonging to any one of the ten tribes in particular. In the town of Surami, Kasdoi finds that the local Jews "believe, like all Jews here, that they too are of the ten tribes, which were brought here by the armies of Assyria and settled here until the end of time, and didn't return to the land of Israel...in the time of Ezra and Zerubbabel, because their enemies erected an iron wall and did not allow them to unite with their brothers."²² During his stay in another Georgian town, Akhaltsikhe, the Russian Jewish traveler heard similar stories from the locals who knew "with full strength of confidence" that their ancestors were exiled to the region by the Assyrians.²³

In search of providing a historical basis for these legends, Kasdoi sheds light on why the Assyrians might have settled the ten tribes in Georgia. According to Kasdoi, at the time of the exile the southern Caucasus was at the far northern extremity of the Assyrian Empire. If one assumes that the Assyrians wanted to exile these Jews to as far from the Land of Israel as possible, the southern Caucasus was a sensible choice.²⁴ As further support, Kasdoi claims

²² Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, pp. 93–4.

²³ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, pp. 96–7.

²⁴ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 94n. This land, occupied by the Kingdom of Urartu, was frequently at war with Assyria, and the territory periodically held tenuously by the Assyrians. Kasdoi mentions that the *Georgian Chronicles* contain references to "records of Assyrian and Babylonian governments in this country." Additionally, Kasdoi refers to a verse in Isaiah reading: "he [Sennacherib] was struck down with the sword by his sons Adrammelech and Sarezer. They fled to the land of Ararat...." *Isaiah* 37:38.

that Nebuchadnezzar later exiled Jews to Georgia as punishment for their rebellion, under Jehoiachin, against Babylonian rule. The Babylonians were, thus, following the Assyrians when they settled the upstart Jews in a distant and isolated region to punish them and prevent others from following the Jews to rebel. As he draws attention to Georgia's physical isolation, a result of its mountainous character, Kasdoi invokes the phrase "mountains of darkness" which commonly describes the location of the ten tribes.²⁵ This description of the Jews being settled in a distant and isolated region is consistent with many expressions of the legend of the ten tribes which place these mythical tribes just beyond reach.

Although the legends Georgian Jews told about themselves seem reasonable when considering historical circumstances and motivation for expulsions, Kasdoi understood that readers might look with skepticism on Georgian Jews' self-perceptions and deem them insufficient to conclusively demonstrate their lineage. Addressing readers' skepticism, Kasdoi voices the hypothetical question: "Surely in the intervening years they've lost their tribal pedigree [*yichus*] and do not know which tribe they belong to?" In response, Kasdoi turned the issue back on his incredulous readers, noting that "if we discuss whether they have lost this pedigree, then we should also doubt the pedigree of our *Kohanim* and *Leviim*."²⁶ In traditional Judaism, the descendants of the Tribe of Levi, and those of the High Priest Aaron among them, retain a unique identity. This status, passed down through families from generation to generation, is rarely questioned. If his readers accept these lineages without question, Kasdoi asserts, then Georgian Jews' analogous claims need not be doubted.

To further support the tradition circulating among Georgian Jews, Kasdoi combines Biblical and Talmudic exegesis with toponymy and etymology as a means of piecing together a narrative of Jewish history.²⁷ One of these explorations begins with the narrative of the Assyrian Exile, which names the places where the Tribes were resettled. Kasdoi cites the retelling of the Exile in *I Chronicles*, which reads "[Tiglath-Pileser] carried them away, the Reubenites, the Gadites, and the half-tribe Manasseh, and brought them to Halah, Habor, Hara, and the River Gozan, to this day."²⁸ In the first narration of the Assyrian Exile, found in *II Kings* 17, there was no

²⁵ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 103.

²⁶ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 137.

²⁷ Kasdoi's methodology was definitely inspired by the work of Abraham Harkavy, see for example, A. Harkavy, *O pervonachal nom obitalishche Semitov, Indoevropeitsev i Khamitov*, 2nd ed, URSS, Moscow, 2016.

²⁸ *I Chronicles* 5:26.

mention of “Hara.” Rather, in the place of the “Hara” mentioned in the *1 Chronicles* text, one reads “the towns of Media,” in the *11 Kings* version. Because Hara replaced Media while the rest of the list remained unchanged, there must be some connection between the two locations. Kasdoi proceeds to evaluate the name Hara, which he asserts is derived from the word *Hari'im* (mountain dwellers), suggesting that Hara was a mountainous region. Finally, Kasdoi refers to Herodotus and other unnamed classical writers who describe sections of Media as mountainous, reinforcing his contention that Hara and Media somehow related to one another.²⁹ According to this line of reasoning, Hara must have referred to a mountainous region of Media, which he identifies as the Caucasus. Through this interpretation of the Biblical source texts and classical literature, characteristic of Kasdoi’s scholarship overall, he concludes confidently that the ten tribes “were exiled to [the Caucasus] direct from the Land of Israel.”³⁰

Additionally, Kasdoi attempts to strengthen his claim by arguing that the Caucasus, and Georgia in particular, actually occupied an important place in the Bible. Turning to the prophet Ezekiel, Kasdoi cites the biblical text describing that the prophet “came to the exile community that dwelt in Tel Abib by the Chebar Canal, and... remained where they dwelt.”³¹ While it is clear from the text that Ezekiel’s “exile community” was made up of Jews exiled by the Babylonians, Kasdoi argues that Tel Abib was also home to those exiled by the Assyrians long before. Tel Abib and the Chebar Canal are traditionally understood to be in Mesopotamia because the text identifies them as lying “in the Land of the Chaldeans.”³² Kasdoi boldly elects to neglect this, however, and instead asserts that the Chebar was really the Kura (*Mtkvari*) River which runs through Georgia.

The Russian Jew finds the idea that Ezekiel’s community of exiles was persuasive in Georgia because Tel Abib was on the Chebar, which he identified with the Kura. Meanwhile, near a river in Georgia there is a town named Telavi, remarkably reminiscent of Tel Abib, suggesting that perhaps this Telavi is the biblical Tel Abib. There are two flaws in this argument, only one of which Kasdoi

²⁹ Though Kasdoi does not provide a specific citation, he appears to take this claim from Herodotus, *Histories* VII: 62, in which it is explained that “the Medes were formerly called by everyone Arians.” Thus, Kasdoi plays with Arian, which can be phonetically connected to *hari'im* in Hebrew.

³⁰ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, p. 10. Kasdoi’s analysis here relies to a great extent on Isaac Ber Levensohn’s 1841 philological work *Shorshei Levanon* [Roots of the Lebanon], in particular the entry on the Hebrew root *h-r-r*.

³¹ *Ezekiel* 3:15.

³² *Ezekiel* 1:3.

addresses. He acknowledges that in the present Telavi is situated a few kilometers from the nearest river but assures readers that in antiquity the city was directly on the river.³³ The second flaw, which undermines his entire claim, is that the river nearest Telavi is not the Kura, but the Alazani River. Though a tributary, the main-stream of the Kura River is quite distant from Telavi itself, casting great doubt on the identification of Telavi with Tel Abib.

Nonetheless, Kasdoi waxes poetic about the beauty of this land, and the mountains, drawing on the language of Ezekiel's *Merkava* revelation that occurred on the Chebar. "Seeing with his eyes the great and lofty mountains, the 'terrible ice' [Ezekiel 1:22] resting upon them, on their flanks and slopes...the strength of the mountains, the tenderness of the sky, and the tranquility of the valleys... We can easily assume that a man of God and a seer like Ezekiel saw all this in his mind's eye when he left the material world to soar to the skies and see visions of God."³⁴ If Ezekiel had dwelled in Georgia, and this land was the site of the Merkava revelation, Georgia would occupy a place of deep significance in the Bible. It would then be even more reasonable that one might find remnants of the ten tribes here, where there had been Babylonian Exiles, and where a prophet had lived and seen God. The improbability of these arguments aside, one gets a clear sense of the significance that Kasdoi placed on toponymical phonetic similarities, and his openness to unorthodox ideas that might serve his argument.

Much of *Mamlekhot Ararat* is devoted to Kasdoi's observations of the religious customs and everyday lives of the Georgian Jews that he encountered during his travels. These observations lead Kasdoi to sweeping conclusions about the characteristics of Georgian Jews, which he then recruits to substantiate his claim that the Georgian Jews were the remnants of the ten tribes. Kasdoi's visit to Surami, for instance, coincided with *Tu B'Av*, a joyful minor holiday usually falling in mid-Summer. He observes that this holiday was a great communal affair, with exuberant dancing and songs that "sounded Arab because [he] could not understand the language." In this typically gender segregated society, women rarely participated in public celebration, but on this occasion they took part in the festivities, decked out in their nicest outfits and jewelry. Kasdoi writes that he was particularly taken aback by the amount of wine and public drunkenness with which the Surami Jews cele-

³³ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 10.

³⁴ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 18. In his 1928 work on the ten tribes, Kasdoi asserts the same theory despite the geographic error underlying this logic. Z. Kasdoi, *Shivtei Ya'akov u-Netsure Yisrael*, Defus N. Varhaftig, Haifa 1928, p. 46.

brated the occasion, and he recruits it as evidence of their lineage of the ten tribes. Kasdoi cites the prophet Isaiah, admonishing the “proud crowns of the drunkards of Ephraim, whose glorious beauty is but wilted flowers on the heads of the bloated with rich food, who are overcome by wine!”³⁵ With this prooftext, he turns the exoticism and effusiveness of Tu B’Av celebrations and the Surami Jews’ fondness for wine into “a record of traces of the traits of Ephraimites,” one of the lost tribes of Israel.³⁶

Kasdoi also characterizes Georgian Jews as aggressive, hot-headed, and eager to fight. Among his proofs, this Russian Jew observes the Georgian tradition (shared by Jews and non-Jews) of being always armed with a small sword, a *kindjali/khanjali*. To lend a Jewish particularity to the general perceived aggression, Kasdoi writes that these Georgian Jews still practice the *goel hadam*, the blood avenger, as described in *Numbers* 35: 9–30, just “like the Israelites did two thousand years ago.” Their aggression is excessive in Kasdoi’s view, and he expresses disapproval that they are so “quick to spill blood.” Regardless of his value judgments, he cites their belligerence as proof of ten-tribe origins, citing a description of the Tribe of Ephraim in *Psalms* as “armed with spear and bow.” Additionally, in Hoshea’s prophecy, the Ephraimites are castigated: “Ephraim enraged [God] bitterly, and his blood cast upon him.”³⁷ Consequently, Kasdoi concludes that their “hot and boiling blood...[represent] traces of their ancestors’ features.”³⁸

That Georgian Jews exhibit the same character traits and the blood redeemer institution like the ancient Israelite tribes is clearly of great significance to Kasdoi. Recall Rabbi Israel of Shklov’s attempt to recruit the assistance of the ten tribes because they maintained classical rabbinic ordination, a result of living in isolation from the vicissitudes of Jewish history. Though the institution in question here is the blood redeemer and not classical rabbinic ordination, the same principle applies that the continuity with antiquity attests to their ten-tribe lineage.

In addition to writing about Georgian Jews, Kasdoi describes his interactions with non-Jewish Georgians. These conversations

³⁵ Isaiah 28:1.

³⁶ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, pp. 95–6.

³⁷ *Psalms* 78:9; *Hoshea* 12:15. Here, the translation is my own. JPS 1985 renders *Psalms* 78:9 as “Ephraimite bowmen” and *Hoshea* 12:15 as “Ephraim gave bitter offense, and his lord cast his crimes upon him.” These translations render words like *hikhis* (from the root *ה-י-ה* meaning “anger”) and *damav* (meaning “his blood”) in more mild terms, while altogether omitting the word *romeach* (“spear”) from the verse in *Psalms*. Thus, they do not adequately illustrate Kasdoi’s point of associating Ephraim with anger and militance.

³⁸ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, p. 123.

further contribute to his argument that the Jews of the Caucasus were of ten-tribe origin, though not in the way that his interlocutors thought. To Kasdoi's surprise, many of the Christians with whom he spoke while in Tiflis believe that they had some ancient Jewish connection and "are proud [that] their genealogies connect them to their Jewish ancestors." Some, for instance, cite Georgian surnames as evidence that they were the descendants of Jews who had converted to Christianity in antiquity. The Georgian noble Bagration-Mukhranski family's name was supposedly derived from the name "Ben-Mechir," while the Melkisedikovitz surname came from "Melchi-Tzedek."³⁹ In addition to these surnames, Kasdoi notes that the ubiquity of Old Testament first names among Georgians suggests to them that they are descendants of Jews. As one Georgian explains to Kasdoi, their Jewish ancestry differentiates them from their Armenian neighbors. The Georgians claim to feel that the Jews "are like brothers and feel a familial connection from the depths of their hearts, and the Armenians hate them both – Jew, and Georgian."⁴⁰

While in Tiflis, Kasdoi met the Russian Jewish Rabbi, Weinschal, who had noticed that many Georgian words were remarkably similar to their Hebrew equivalents and undertook to catalogue these suspected cognates. At the time of Kasdoi's visit, Weinschal had recorded over 500 examples, including mustard (Heb: *khardal* and Geo: *khardali*), human (Heb: *adam* and Geo: *adamiani*), and hour (Heb: *sha'ah* and Geo: *saati*).⁴¹ Keeping in mind the extensive lexical connections between Georgian and Hebrew, and the many common names, as well as these Georgian Christians' self-perceptions, it would appear that there had been some profound connections or interactions between Jews and Georgians in antiquity. Kasdoi is convinced that Georgians were related to a population that had dwelled in the Holy Land in antiquity, but not the Jews.

Georgians, in Kasdoi's view, are not descendants of Jews who converted to Christianity as many Georgians supposed, but rather

³⁹ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 120.

⁴⁰ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 120. Kasdoi proceeds to explain that the Georgians and Jews hate Armenians as well, citing a tradition among Georgian and Ottoman Jews which identifies Armenians with *Amalek*.

⁴¹ Similarities between the Semitic languages and Georgian was investigated by Nikolai Marr, a student of Daniel Khvols' son, who proposed that the Georgian language was in a family of languages closely related to the Semitic language, which he referred to as the "Japhetic" branch of the larger "Noetic family." This theory helps Marr explain the ethnogenesis of the Georgian nation and buttress the Biblical pedigree of the Georgian people as proposed in foundational texts like the *Kartlis Tskhovreba*. N. Marr, *Predvaritel'noe soobshchenie o rodstve gruzinskogo iazika s semiticheskimi*, 1908; addressed in Y. Slezkine, "N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics," *Slavic Review*, 1996, 55(4), pp. 826–862. The same issue is addressed in F. Makharadze's essay on Marr's work in *Kvali*, 1898, no. 22.

of one of the Canaanite nations who fled the Israelite conquest of the land, namely the Girkashites. His exegetical attempt to prove this theory is based on an *agada*, a Rabbinic legend found in the Jerusalem Talmud: “Rabbi Samuel bar Nachman said, Joshua sent three orders before [the Israelites] entered the land: those who want to evacuate should evacuate, those who want to make peace should make peace, those who want to go to war should go to war. The Girkashites evacuated, believed in the Holy One... and went to Africa. ‘Until I come and take you to a land like your land’ (*Isaiah* 36:17) that is Africa.”⁴² Though “Africa” in the literature of late antiquity is typically associated with the Roman province Africa, on the southern shore of the Mediterranean, Kasdoi argues that it refers to the Caucasus. In order to demonstrate the connection, Kasdoi cites the exegetical works *Targum Yonatan* and *Bereshit Rabbah* in *Genesis* 10:2, both of which he interprets as revealing proximity of “Africa” and “Media” owing to the fact that the places are mentioned close to each other.⁴³ Additionally, Kasdoi draws upon the phonetic similarities of Africa and Iberia, the name of ancient Georgia, to equate the two. The logic is as follows: the ancient Georgian kingdom Iberia was sometimes rendered *Iberike*. Meanwhile, the word that is typically translated as “Africa” is more precisely transliterated from the Hebrew or Aramaic text as *Afriki* or *Ipriki*. In accordance with the phonetic *b-p/f* similarity and the fact that the Hebrew writing system is an abjad, typically written without the diacritic marks that serve as vowels, there is a plausible connection between *Afriki/Ipriki* and “Iberia.”⁴⁴ Finally, Kasdoi argues that the description of Africa as “a land like your land” in the *agada* is a reference to Georgia’s “similar climate with the land of Israel.”⁴⁵ With these proofs, Kasdoi expresses confidence that the Africa referred to in the *agada* about the flight of the Girkashites was the Caucasus.

Kasdoi then connects Georgians with Girkashites, using the same kind of phonetic similarity that premised the identification

⁴² *Talmud Yerushalmi, Sheviit* 6:1:13.

⁴³ *Targum Yonatan* on *Genesis* 10:2 and *Bereshit Rabbah* 37:1. The verse from *Genesis* lists the sons of Japhet as “Gomer, Magog, Madai, Javan, Tubal, Meshech, and Tiras,” understood as the forefathers of many nations of the world. The commentaries describe that these sons of Japhet “settled in what is now Africa, Germany, Media, Macedonia, Bithynia, Asia, and Persia.” The presence of Germany [*Germania*] would seem to undermine Kasdoi’s theory, though in his text the word is rendered *g-i-r-m-m-i*, perhaps in error or as an attempt to obfuscate this clear flaw in the argument.

⁴⁴ Abraham Harkavy drew the same connection between “Africa” and the Caucasus in A. Harkavy, *ha-Yehudim u-sefat ha-Slavim: midrashot ve-hakirot bene yisrael be-erets Rusiya*, Vilna, 1867, pp. 120–25.

⁴⁵ In addition to this *agada* in *Sheviit*, this description is also employed in *Vayikra Rabbah* 17:6. In a slightly different form, “a land as beautiful as his land, called Africa” appears in *Devarim Rabbah* 5:14.

of Africa with Iberia. This argument is based on the fact that earlier works of geography and travelogs referred to the inhabitants of the region as *Gurganim* or *Gargans*. Kasdoi cites, in particular, the twelfth century Benjamin of Tudela, who used this name and described them as “the Girkashites who follow the Christian religion.”⁴⁶ Taking into account the similarities of sound and plausible phonetic shift over time, one might reasonably assume that the *Gurganim/Gargans* of the past, who Benjamin of Tudela read as descendants of Girkashites, are the Georgians of the present. Furthermore, his reference to Benjamin of Tudela is significant because it lends this theory legitimacy by providing it with a basis in the Jewish tradition stretching back to the Middle Ages. Though less developed than his excursus on the Georgian/Girkashite connection, Kasdoi uses similar logic to identify the Amorites, another Canaanite nation, with the region Imeretia in Western Georgia. Lexical similarities between Hebrew and Georgian, then, stem from the Semitic languages spoken by the Amorites and Girkashites, not from Hebrew itself.

The equation of Georgians with Canaanites serves Kasdoi as another proof that Georgian Jews are the remnants of the ten tribes. Kasdoi uses the Canaanite retreat to the Caucasus to establish a connection between the Land of Israel and the Caucasus that dates to centuries before the Assyrian Exile. As a result, when the ten tribes were expelled “they were brought along the path and trail [established] before them from the Land of Israel to the Caucasus,” a trail carved by the Girkashites during their flight from Canaan. Additionally, the Girkashite/Georgian connection is predicated on the association between Africa and Iberia, meaning that the texts describing the ten tribes as exiled to “Africa” now support Kasdoi’s contention that they were actually sent to the Caucasus.⁴⁷ Through his conversations with both Jews and non-Jews, as well as his observations of the Jews’ characteristics and practices, Kasdoi confidently argues that these Jews are the descendants of the ten tribes and, therefore, have a kin-based relationship with the Russian Jews. To better understand how Kasdoi perceives the boundaries of that relationship, and the pan-Jewish identity, it is instructive to turn to Kasdoi’s assessment of the Subbotniks that he encountered in Tiflis.

⁴⁶ Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, M.N. Adler, trans., Joseph Simon/Pangloss Press, Malibu, 1987, p. 101. Strabo wrote about Gargareans, though he noted that they lived on the northern slopes of the Caucasus, not the region that Kasdoi knew as Georgia. Strabo, *Geography*, XI:5.1.

⁴⁷ *Talmud Bavli, Sanhedrin* 94a. Kasdoi also cites *Tamid* 32a, describing Alexander the Great’s campaign in “Africa,” which is also believed to be the Caucasus.

Kasdoi's work is situated within the project of Jewish national revival, and fulfills the function of fostering intercommunal Jewish co-identification, while drawing on messianic redemptive concepts. As a commitment to a pan-Jewish identity is at the core of Kasdoi's work, it is instructive to grapple with how he attempts to define the boundaries of the Jewish collective. Unsurprisingly, Kasdoi places a strong emphasis on lineage, which is underscored as he encounters *Subbotniks*, a sect of Russian Judaizers, in Tiflis. The precise origins of the Subbotnik sect are unclear, though there is evidence of Russians practicing aspects of Judaism dating back to the first half of the eighteenth century. There was a range of adherence to Jewish law and custom within the Subbotnik community, and while some considered themselves Christians who observed the Sabbath on Saturday and privileged the Old Testament above the New, others observed Rabbinic law, prayed in Hebrew, and considered themselves fully Jewish. In order to isolate the Judaizing Subbotniks and restrict their perceived pernicious influence on the Orthodox population of Russia, many were exiled to the South Caucasus in 1830, and built communities in the region, which Kasdoi would encounter on his travels decades later.⁴⁸

Kasdoi writes that he attended a Subbotnik prayer service and found the whole affair to be unlike the services he knew: "they are different and very distant from the Jewish character, they don't have the Jewish feeling."⁴⁹ Part of the problem for Kasdoi is that they had not converted to Judaism in accordance with tradition. He also writes with intensity that they "don't have one drop of Jewish blood" and Jews must "guard the purity of our blood – the blood of our ancestors, the holy fluid that flows through our veins... the blood of our 'blood covenant'."⁵⁰ Additionally, Kasdoi explains that Judaism does not have a tradition of proselytizing, further articulating a Jewish identity based on unbroken lineages, with all Jews being "of the seed of Abraham, [in] flesh and blood."⁵¹

Despite his interest in ancestry and use of language about blood as a defining factor of Jewishness, Kasdoi does not assign any physiological, racial, or anthropological significance to it. Blood indicates family, not race. As such, one sees that the ten-

⁴⁸ N. Breyfogle, *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus*, Cornell University Press, Ithica, 2005, p. 12; V. Chernin, *ha-Subotnikim*, Merkaz Rapaport, Ramat Gan, 2007, pp. 7–8.

⁴⁹ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, p. 108.

⁵⁰ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, p. 111–2

⁵¹ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, p. 111–2. There is no evidence of formal conversion, *giyur*, in the Empire but owing to the fact that conversion to Judaism was not permitted under Imperial law, if instances of such conversions occurred, they would have been hidden and evidence of these conversions might not exist. Chernin, *The Subbotniks*, p. 8.

tribe origins of Georgian Jews serves as a framework for the relationship between Georgian and Russian Jews, a decidedly kin-based relationship. That these two Jewish communities have such divergent histories is divinely ordained, a result of the exile and isolation of the Tribes over a long period. Their very estrangement then serves to underscore their shared history, and the promise of reunification as a part of the messianic redemptive drama.

Kasdoi's interest in tribal lineage and ancestry as a marker of Judaism highlights a shared past, but he is also interested in fostering national consciousness in the present. As such, lineage is supplemented by the significance he attributes to the more nebulous concept of spirit. The Subbotniks in Kasdoi's description constitute "a foreign limb on our spiritual body" because they did not go through the requisite conversion process to become Jews. He reads this as a lack of seriousness about their place in the Jewish collective, describing that becoming Jewish for them was more like "flitting from sect to sect" than displaying a commitment to Jewishness. Similarly, Kasdoi describes at length the hatred Subbotniks directed at Jews, exhibiting a spirit of not being part of the pan-Jewish collective. One of the Subbotnik leaders Kasdoi writes about, for example, exclaims: "We [Judaizers] live only by faith, and we have the faith that the God of heaven decided that we *Gerim* [lit. "converts," meaning "Judaizers"], the real Jews, will replace the sinning Jews (sinning *yids*, in his words)." In addition to their supersessionism and hatred of Jews, Kasdoi notes that the Subbotniks he encountered also practice Judaism in Russian, thereby distancing themselves from the pan-Jewish community by eschewing the common religious language.⁵²

⁵² Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, pp. 105, 108. Later in life, Kasdoi would develop a more complex attitude to converts and their role in the redemptive, as described in his book *ha-Mityahadim*. He began to see converts to Judaism as fulfilling the words of Isaiah: "But the Lord will pardon Jacob, and will again choose Israel, and will settle them on their own soil. And strangers [*gerim*] shall join them and shall cleave to the House of Jacob" (14:1) and "As for the foreigners [*bnei nechar*] who attach themselves to the Lord ... All who keep the Sabbath and do not profane it ... I will bring them to my sacred mount." (56:6–7). He upholds his critique that Subbotniks did not properly convert and were "still Christians [who] switched their day of rest from Sunday to Saturday," and their conversion was "really a great danger ... for the very essence of Judaism and its purity, and they were rightly rejected at the time. Which is not the case nowadays." The difference relates to the fact that the new *mityahadim* he discusses are sincere in their practice of Judaism and strive to be a part of the Jewish people. According to the verses in *Isaiah*, these people are still 'others,' not included in the boundaries of Jewishness, as being *bnei nechar* and *gerim*. Kasdoi, however, argues that they should be welcomed. Ambiguity remains as to what exactly Subbotniks' relationship to Jewishness would be. Kasdoi writes with pride that the Subbotniks "come from nations greater and more powerful than ours" but, nonetheless, desire to join the Jews, which he sees as an expression of their admiration for the Jews. Z. Kasdoi, *ha-Mityahadim*, Yeshurun, Haifa, 1926, pp. i–iv, 3–5.

Though Kasdoi's attempts to articulate the basis of Jewish identity are not terribly systematic, it is clear that he emphasizes both ancestry and a spiritual sense of belonging to the Jewish collective as key factors defining Jewishness. The ancestry element is clear, as the Jews of the Caucasus are part of the Jewish collective because they are the remnants of the Assyrian Exiles. They share a common history with the Russian Jews that stretches far into antiquity, with members of both communities being of the seed of Abraham. The nature of the spiritual connection is derived from both a consciousness of belonging to the Jewish collective, as well as the act of participating in Jewish religious rituals, which all Jews shared. Consequently, Kasdoi includes many observations that demonstrate clearly to his readers that Georgian Jews, though foreign, were a part of the pan-Jewish collective.

The Jewish national revival and the ingathering of exiles required Jews from vastly different cultures, speaking languages unintelligible to each other, and even practicing Judaism quite differently, to kindle a shared sense of identity. It is clear, on one level, that the legend of ten tribes plays a unifying role as it describes a people, ripped apart in antiquity, with a common basis on which to reunite again in the future. Though significant, this was a somewhat unembodied approach to identity building. Cultural and religious observations, highlighting certain shared material circumstances of life, serve as a more immediate and impactful device. Even when writing about the present, the legend of ten tribes still looms over Kasdoi's work as his effort to foster a shared identity is ultimately oriented towards the ingathering of exiles and the messianic age. Here then, we turn from the function of the ten tribes that familiarizes the exotic, to the function which promises the imminence of redemption.

In order to foster a shared identity between Georgian and Russian Jews, Kasdoi describes Georgian Jewish religious practices that Russian Jews would find familiar, while highlighting unique differences that were a product of the Georgian context. Kasdoi's descriptions of a Passover *Seder*, which he observed in Akhaltsikhe, is particularly illustrative. Russian Jewish readers would have been familiar with Kasdoi's descriptions of pre-holiday preparations, cleaning homes, searching for and disposing of *hametz*, or the food prohibited on Passover. Like Jews around the world, on the night of the *Seder* all the Akhaltsikhe Jews dress in their nicest clothing. Kasdoi's narrative of the *Seder* night becomes less recognizable as each family gathers all their food, "skewered goose, chicken, fattened swan, matzah, copper pots full of *charoset* [and

brings it all] to the home of the haham [rabbi] where all gather to hear the Haggadah.”⁵³ Kasdoi’s readers would recognize the practice of hearing the Haggadah, which would have been nearly identical to a Russian Jew’s Haggadah, though the tradition of gathering as a community in the Haham’s home was foreign.

About ten or fifteen families might congregate in the home of the haham, sitting on their nicest and most expensive Persian or Turkish carpets. Gathered around their spiritual leader, the community listens to him read the Haggadah and translate it into Georgian so that the people might hear and understand the Passover narrative. This scene, no doubt, appeals to the imagination in depicting Georgian Jews as exotic and oriental, sitting on the ground and listening to their leader read out the Haggadah. Culinarily, there is a great deal that is firmly rooted in common tradition, but with a local twist. For example, Kasdoi notes that Georgian Jews “drink four glasses of wine like us,” but “they completely finish each cup in one gulp.”⁵⁴ Russian and Georgian Jews also have *charoset* in common, though Kasdoi informs curious readers that Georgians make this dish with ginger and a variety of spices. Like Russian Jews, they eat *charoset* with matzah, but they also “pull the *charoset* out of the pot with their hands.” Because the ceremonial meal is guided by the Haggadah, these rituals are somewhat standardized, and although the tradition to gather in the haham’s home and sit on the ground is foreign, much of the content would have been familiar.

Not all Passover practices that Kasdoi describes bear resemblance to those of Russian Jews, as there are also rituals that have no analogue in the Russian Jewish Seder. One such practice involves a ritualized exchange between a young boy dressed as a traveler and his family. Throughout the exchange, the traveler must demonstrate that he was a Jew in order to be invited in to celebrate the holiday. The family, Kasdoi explains, requests to see the boy’s *tzitzit*, and his *peyot* as a demonstration of his Jewishness. In some cases, they even demand to see that the boy is circumcised. The exchange always concludes: “If you are really a Jew, why are you traveling today? Don’t you know that it is Passover?” The boy explains in response that he has come from Jerusalem and has had a long and difficult journey. The crowd then welcomes him, eager to “host” a guest from Jerusalem, asking him questions

⁵³ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 97. Descriptions of the same Passover Seder can also be found in: Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, pp. 32–3; *Der Yud* 1901, no. 23, pp. 5–6; *HaMelite* 1903, no. 75, pp. 2–3. All descriptions refer to the same evening, but some are truncated and leave out details that the others include.

⁵⁴ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 98; *Der Yud* 1901, no. 23, p. 5.

like “How is Jerusalem, our holy city? How are our brothers that dwell there? When will the redeemer bring about the redemption?”⁵⁵ Though this ritual is dissimilar to Russian Jewish Passover observance, it abounds with shared concepts, values, and practices: *tzitzit*, *peyot*, circumcision, Passover hospitality, connection to Jerusalem, and yearning for redemption.

The conclusion that Kasdoi intends the reader to draw from this and other depictions of religious life is pithily expressed in a realization he has one Shabbat evening in a synagogue with Georgian Jews in Tiflis. Upon hearing the same prayers and seeing the same rituals that he was familiar with from home, he expresses wonder at seeing “our brothers lost and cast off in this land of despotic nations and savage men, in lions’ dens and the mountains of darkness, without losing their Jewishness!”⁵⁶

Alongside his observations of Georgian Jewish practice, Kasdoi eyes the community like a maskil and critiques what he interprets as the Georgian Jews’ shortcomings. Many of these are related to backwardness and superstition, like his observation that Akhalsikhe Jews “don’t care for the sick...[the sick] lie in bed until they recover” or die, and “they don’t seek doctors, and think pharmacies are completely unnecessary.”⁵⁷ The Kutaisi Jews, Kasdoi observes, were also ignorant and irrational, “believing in all sorts of nonsense: in demons, spirits, magic, and sorcery; just about all of them wear Arab amulets and talismans around their necks, and cure every illness and ailment with incantations....” Such practices were no doubt reminiscent to Kasdoi of Hasidic practices that he would have seen around him in his childhood in Dubova. Though Kasdoi’s criticism of the Kutaisi Jews is biting, the harshness is blunted by the very next sentence: “But also the good qualities that were hewn into *our* [emphasis added] people from the beginning are on display here, more or less. They love the stranger, they welcome the guest to the fullest extent of the phrase, and [guests] live with them in fraternity and friendship, in the most lofty sense.”⁵⁸ Thus, even as he critiqued the Georgian Jews, it was in a manner that emphasized unity and their shared core values which, even if they fell short, were visible.

Indeed, communal cohesion appears to be the foundation in much of Kasdoi’s critiques of Georgian Jews. Kasdoi most harsh-

⁵⁵ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, pp. 34–5; *Der Yud* 1901, no. 23, p. 6; *HaMelitz* 1903, no. 75, p. 3.

⁵⁶ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 124. The “mountains of darkness” is a reference to the traditional description of the ten tribes being exiled to the mountains of darkness, addressed above.

⁵⁷ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 98.

⁵⁸ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 126.

ly criticized the Judaizers that he encountered in Tiflis for hating Jews and not seeing themselves as part of the Jewish people. Unity, therefore, is clearly important to Kasdoi and he expresses great pain at the discord and division he finds among Jews in Georgia. He identifies rampant deceit and trickery and warns readers that if a Georgian Jew "swears to you 'on his life, and the lives of the sages,' know that this is a lie, pure and simple. And if he adds [to his promise] 'on the life of Jerusalem' you can be sure that it is deceit and trickery."⁵⁹ Even in synagogues, "they, *like us* [emphasis added], fight for honors, seemingly until they start beating each other, and owing to the fact that they are always armed with knife or sword, they begin pounding their brothers outside the synagogue... [with] the passion of the sword."⁶⁰ Georgian Jews are divided amongst themselves, and as such present a major challenge to advancing Jewish unity.

Kasdoi also discusses the tensions he observes between Georgian Jews and Russian Jewish migrants to Georgia. The Jews of Akhaltsikhe, for example, "are only friendly among themselves, and look with scorn upon the Ashkenazic Russian Jews with the kind of disdain the boor has for the intellectual."⁶¹ From the other side, Kasdoi supposes that "the true reason the Ashkenazim distance themselves from [Georgian Jews]...is because it is difficult for the European Jew to look coolly on the cruelty and savagery."⁶² While Kasdoi's comments clearly betray a bias towards the Russian Jews, and position Georgian Jews as boorish and savage, he also blames his fellow Russian Jews, writing "what can one expect from the remains of the Nicholaevan cantonists who were raised by non-Jews, and who make up much of the Ashkenazic population here?"⁶³

The division between Georgian and Russian Jews, and within the Georgian Jewish community leads Kasdoi to despair that these communities were so divided. "No matter how much wise and honest people attempt to unite the communities – something which would be greatly beneficial to both sides, they are unable."⁶⁴ Russian and Georgian Jews share the blame for the dis-

⁵⁹ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 115.

⁶⁰ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 115.

⁶¹ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 102.

⁶² Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 124.

⁶³ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 116. This is a reference to the fact that many of the earliest Russian Jews to settle in Georgia came as soldiers in the Russian Army, drafted under the draconian terms instituted by Nicholas I in 1827, which pulled Jewish children away from their families. Reforms under Alexander II eased the prior statute, but many Russian Jews in Georgia were still retired soldiers, or their descendants.

⁶⁴ Kasdoi, *Mamlekhot Ararat*, p. 116.

cord between their communities, and the “baseless hatred [*sinat chinam*]” that is harmful to the Jewish people. But if both communities bear responsibility for the divisions between them, this means that both have it in their power to improve relations and work towards reconciliation.

Examined more closely, the roots of this mutual antipathy are located externally and are foreign to Jewishness. As Kasdoi describes it, they constitute the harmful effects of a long history of exile and diaspora. Russian Jews’ hatred for Georgians is credited to their experiences as Cantonists, torn away from their Jewish communities and brought up in the Russian army. Georgian Jews, who share the aggression and violence of non-Jewish Caucasians, are also impacted by alien influences that ultimately sow division between these communities. As such, the rancor is not eternal and inevitable. The fact that their relationship is built on the shared core of Jewishness, and the divisions are only a byproduct of diaspora life, distinguishes these divisions from the more fundamental disdain for Jews exhibited by Judaizers. The act of shedding the depredations of diaspora and more fully embracing shared Jewishness can close the gaps that divide these diverse and varying Jewish communities.

At the conclusion of *Mamlekhut Ararat*, Kasdoi reminds the readers of the religious and historical significance of developing a unifying pan-Jewish identity. He writes: “Many scholars and sages have argued that the ten tribes were swallowed up and blended into the Jewish body already, and the small remainder that had not...they are being engulfed and merged with us even now. Those who know and recognize our brothers of the Mountains, Dagestan, Georgia... are marrying us now, as we are getting to know each other more – a result of the opening of their places of dwelling, and their ‘Mountains of Darkness,’ which had been closed to us until now, and they will continue to intermix with us without any suffering or pain.”⁶⁵ Kasdoi shows then that while there is this discord between the Jewish communities, there is also a process of coming together, and he describes unification as the telos, with messianic consequences. Kasdoi quotes from Ezekiel: “I am going to take the stick of Joseph – which is in the hand of Ephraim – and of the [ten] tribes of Israel associated with him, and I will place the stick of Judah upon it and make them into one stick; they shall be joined in My hand... My servant David shall be king over them; there shall be one shepherd for all of

⁶⁵ Kasdoi, *Mamlekhut Ararat*, pp. 136–7

them.⁶⁶ The outcome of building this relationship between the Jewish communities Kasdoi travels among is the redemption and the messianic age.

In sum, as Kasdoi identifies Caucasian Jews with the ten lost tribes, he integrates the legend of ten tribes into the Zionist project. He is certainly not the only person to do this, but he employs the myth to craft a shared intercommunal history and promote co-identification more extensively than anyone before him. The legend serves as a framework through which Kasdoi understands how the Georgian Jews could be so alien yet part of the same community. Through this lens, he crafts a historical narrative which presents a community torn apart and estranged deep in antiquity, but with undeniably shared origins. Additionally, Kasdoi's work looks to the future and aims to encourage the development of stronger bonds between Georgian and Russian Jews. His lengthy descriptions of Georgian Jews' rituals emphasize practices that his Russian Jewish readers would identify from their own lives, despite exotic, Georgian peculiarities. Emphasizing these commonalities would thereby promote an identity shared by Russian and Georgian Jews alike. Similarly, one reads in Kasdoi's social criticism of the Georgian Jews an emphasis on unity, both among the Georgian Jews, and between Georgian and Russian Jews. As Kasdoi joined the Russian Jewish discourse around the existence and nature of a pan-Jewish nation, he recognized the Georgian Jews as a useful lens through which to examine this question. Through employing the legend of ten tribes in his assessment of Georgian Jews, Kasdoi unambiguously concludes that there does indeed exist a pan-Jewish nation.

Bibliography

Ben-Dor Benite, Z., *The Ten Lost Tribes: a World History*, Oxford: Oxford University Press, 2009.

Benjamin of Tudela, *The Itinerary of Benjamin of Tudela*. M. N. Adler, trans., Malibu: Joseph Simon/Pangloss Press, 1987.

Breyfogle, N., *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus*, Ithica: Cornell University Press, 2005.

Chernin, V., *ha-Subotnikim [The Subbotniks]*, Ramat Gan: Merkaz Rapaport, 2007.

Chorny, J. J., *Sefer ha-Masa'ot be-erets Kavkaz [Book of Travels in the Caucasus]*, St. Petersburg: ha Hevrah le-harbot haskala etsel Yehude Rusiya, 1884.

Cooper, A. E., *Bukharan Jews and the Dynamics of Global Judaism*, Bloomington: Indiana University Press, 2012.

⁶⁶ Kasdoi, *Mamlekhota Ararat*, p. 116; *Ezekiel* 37:19–24.

Harkavy, A., *ha-Yehudim u-sefat ha-Slavim: midrashot ve-hakirot bene yisrael beerets Rusiya* [The Jews and the Slavic Languages: Research and Investigation in the History of the Jews in Russia], Vilna, 1867.

Harkavy, A., *O pervonachal'nom obitalishche Semitov, Indoevropeitsev i Khamitov* [On the Original Habitats of Semites, Indo-Europeans and Hamites] 2nd ed, Moscow: URSS, 2016.

Herodotus, *Histories*, vol. 3. A. D. Godley, trans., Cambridge: Harvard University Press, 1922.

Kasdoi, Z., *ha-Mityahadim* [The Judaizers], Haifa: Yeshurun, 1926.

Kasdoi, Z., "Keta'ei-Zikhronot me'et Zvi Kasdoi [Fragments of Memories from Zvi Kasdoi]." In H. N. Bialik, A. Druyanow, Y. H. Ravnitsky, eds., *Reshumot: me'asef le-divrei zikhronot*, vol. 4, Tel Aviv: Dvir, 1925.

Kasdoi, Z., *Mamlekhot Ararat* [The Kingdoms of Ararat], Odessa: Moriah, 1912.

Kasdoi, Z., *Shivtei Ya'akov u-Netsure Yisrael* [The Tribes of Jacob and Preserved of Israel], Haifa: Defus N. Varhaftig, 1928.

Lendernaler, E., "Interpreting Messianic Rhetoric in the Russian Haskalah and Early Zionism," *Studies in Contemporary Jewry*, 1991, 7, pp. 14–30.

Lehmann, M., *Emissaries from the Holy Land: the Sephardic Diaspora and the Practice of Pan-Judaism in the Eighteenth Century*, Stanford: Stanford University Press, 2014.

Maggid, D., "Evrei na Kavkaze [Jews in the Caucasus]," *Istoriia Evreiskogo Naroda*, vol. 13(1), 1921.

Marr, N., "Predvaritel'noe soobshchenie o rodstve gruzinskogo iazika s semiticheskimi [Preliminary Report on the Relationship Between the Georgian and Semitic Languages]," *Izbrannye Raboty*, vol. 1, 1908, pp. 23–38.

Morgenstern, A., *Hastening Redemption: Messianism and the Resettlement of the Land of Israel*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

Myers, J., "The Messianic Idea and Zionist Ideologies," *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 7, 1991, pp. 3–13.

Parfitt, T., *The Lost Tribes of Israel: the History of a Myth*, London: Weidenfeld & Nicolson, 2002.

Ravitzky, A., *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. M. Swirsky and J. Chipman, trans., Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Samuel, J., *The Remnant Found, on the Place of Israel's Hiding Discovered*, London: J. Hatchard and Son, 1841.

Slezkine, Y., "N. Ia. Marr and the National Origins of Soviet Ethnogenetics," *Slavic Review*, vol. 55(4), 1966, pp. 826–862.

Strabo, *Geography*, vol. 5, H. L. Jones, trans., Cambridge: Harvard University Press, 1928.

Werses, S., "Legends about the Ten Tribes and the Sambatyon in Modern Hebrew Literature," *Jerusalem Studies in Jewish Folklore*, vol. 9, 1986, pp. 38–66.

Wolff, J., *Researches and Missionary Labours among the Jews, Mohammedans, and Other Sects*, Philadelphia: Orrin Rogers, 1837.

Ya'ari, A., *Igrot Eretz Yisrael: she-katvu ha-Yehudim ha-yoshvim ba-Arets le-aḥeḥem sheba-golah mi-yeme galut Bavel ve-'ad shivat Tsion shebe-yamenu* [Letters from the Land of Israel: Written by Jews Living in the Land to their Brothers in Exile from the Babylonian Exile until the Return to Zion in Our Days], Ramat Gan: Masada, 1942.

Zipperstein, S., "Symbolic Politics, Religion, and the Emergence of Ahad Ha'am." In *Zionism and Religion*. A. Shmuel, R. Jehuda, and A. Shapira, eds., Hanover: University Press of New England, 1998.



BORIS LANIN

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 <http://orcid.org/0000-0001-5542-7616>

Антисемитский дискурс в пьесе Фридриха Горенштейна «Споры о Достоевском»¹

ANTISEMITIC DISCOURSUS IN DRAMATICE FRYDERYKA GORENSTEJNA *SPORY O DOSTOJEWSKIM*

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest analizie dyskursu antysemickiego w dramacie Fryderyka Gorenstejna *Spory o Dostojewskim*, będącym intelektualnym dramatem idei. Głównym tematem jest postrzeganie Dostojewskiego jako symbolu „rosyjskości” i obiektu ideologicznych projekcji w społeczeństwie radzieckim. Badaniu poddano sposób, w jaki postać pisarza wykorzystywana jest przez bohaterów do wyrażania ksenofobicznych nastrojów, w szczególności antysemityzmu — nie jako wynik poglądów samego Dostojewskiego, lecz jako symptom napięć społecznych i osobistych. Szczególna uwaga poświęcona została postaci Czernokotowa — marginesowi społecznemu, który swoją agresję i życiowe niepowodzenia ukrywa za autorytetem wielkiego pisarza. Dramat ukazuje się jako satyra na radziecką cenzurę, konformizm kulturowy i uprzedzenia etniczne, w której antysemityzm jawi się jako uboczny, lecz niepokojący efekt kryzysu ideologicznego. Artykuł porusza kwestię granic interpretacji symboli kulturowych w warunkach presji politycznej.

Ślówka kluczowe: antysemityzm, dramat, dyskurs antysemicki, konflikt, postać

ANTISEMITIC DISCOURSE IN FRIEDRICH GORENSTEIN'S PLAY *DEBATES ABOUT DOSTOEVSKY*

Summary: This article analyzes the antisemitic discourse in Friedrich Gorenstein's play *Debates about Dostoevsky*, an intellectual drama of ideas. The central theme is the perception of Dostoevsky as a symbol of "Russianness" and a target of ideological projections within Soviet society. The study examines how the writer's figure is employed by characters to express xenophobic sentiments, particularly antisemitism — not as a reflection of Dostoevsky's own views, but as a symptom of social and personal tensions. Special attention is given to the character of Chernokotov — a marginalized figure who masks his aggression and failures with the name of the great writer. The play emerges as a satire on Soviet censorship, cultural conformism, and ethnic prejudice, presenting antisemitism as a secondary but alarming consequence of ideological crisis. The paper raises the issue of the limits of interpreting cultural symbols under political pressure.

Keywords: Anti-Semitism, drama, anti-Semitic discourse, conflict, character

¹ This research was funded in whole or in part by Narodowe Centrum Nauki Reg. nr 2022/47/B/HS2/01244. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright license to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission

Пьеса Фридриха Горенштейна *Споры о Достоевском* была написана в 1973 г. в Москве. Только спустя 15 лет пьеса впервые опубликована в Нью-Йорке в издательстве «Слово/Word» в сборнике драматических произведений Горенштейна *Три пьесы* (1988). В 1990 году *Споры о Достоевском* стала первой публикацией Горенштейна, с которой началось его возвращение в литературу метрополии. Это — драматическое произведение в двух действиях, где фигура Фёдора Достоевского выступает символическим и интеллектуальным центром. Хотя Достоевский не появляется как персонаж, его присутствие многослойно: идеи, произведения и восприятие становятся полем для конфликтов и личных откровений героев. В статье рассматривается антисемитский дискурс, а также некоторые драматургические особенности пьесы.

Фабула и сюжет пьесы

Фабула пьесы проста. На заседании редакционной коллегии государственного книжного издательства происходит обсуждение книги Романа Григорьевича Эдамского *Атеизм Достоевского*. В ходе обсуждения высказываются самые различные взгляды, которые фактически охватывают весь спектр мнений, публиковавшихся в советском литературоведении о Достоевском. Несколько раз, убежденно и страстно, выступает и сам автор монографии Эдамский. Его бескомпромиссность, упоминание в ходе выступления запрещенных литературоведов насторожили главного редактора издательства Павла Вартаньянца и его заместителя Михаила Соскиса. Мнения разделились, и после дискуссии было принято решение не публиковать эту книгу.

Именно столкновение различных мнений о творчестве Достоевского, а также поведение некоторых участников обсуждения и стали сюжетом пьесы — интеллектуальной пьесы идей. Сразу бросаются в глаза намёки на напряжённые отношения между «русским» и «нерусским» в советском контексте. Например, друг Эдемского по фамилии Жуовьян подчёркивает своё происхождение («Я не армянин, а русский... Вернее, дед мой — обрусевший бельгиец»²), что прямо указывает на его тревогу по поводу этнической идентичности. Верхушка издательства представлена армянином Вартаньянцем и евреем Соскисом,

² Ф. Горенштейн, *Споры о Достоевском* // Того же, *Споры о Достоевском. Детоубийца*, Время, Москва 2019, с. 30. Далее ссылки даются на это издание с указанием страниц в тексте.

этнически не русскими. Подспудное недоверие к ним и прорывающуюся монополию на «русского национального гения» по ходу пьесы регулярно высказывает Василий Чернокотов — недоучившийся студент, носящий всегда с собой сочинения Достоевского и демонстративно к ним обращающийся, агрессивный алкоголик, проходивший под следствием о некоем рукописном издании «славянофилов». Время действия пьесы приходится на расцвет так называемой «русской партии»³ — неформального объединения, активно поддерживавшегося частью советской партийной элиты и включавшего в себя, помимо многих других, писателей, художников, руководителей издательств и журналов.

Книга Эдемского является центральной темой заседания редакционного совета издательства. Её обсуждение начинается с профессионального интереса, но быстро перерастает в конфликт, где сталкиваются разные точки зрения. Основные участники — Вартаньянц (главный редактор), Соскис (его заместитель), Труш, Петрузов и Чернокотов — по-разному реагируют на работу, что отражает более глубокие мотивы отказа. Название *Атеизм Достоевского* сразу вызывает настороженность. Вартаньянц упоминает, что трактовка Эдемского может быть воспринята как отклонение от официально принятого образа Достоевского как православного мыслителя.

Прежде всего редакционную коллегию сдерживает идеологический контроль. Федор Достоевский, реабилитированный советским литературоведением как символ русской культуры, остаётся под надзором официальной идеологии. Атеистическая интерпретация Эдемского угрожает хрупкому балансу между советским атеизмом и русским национализмом. Достоевский в пьесе — не просто писатель, а символ, вокруг которого выстраиваются идеологические баррикады. Петрузов подчёркивает необходимость защищать Достоевского от «догматиков и декадентов», а Труш критикует «самооплёвывание» русской культуры. Хомятов намекает на страх перед тем, что работа Эдемского откроет дверь для нежелательных интерпретаций, подрывающих национальный нарратив.

Отказ от публикации книги объясняется не столько её содержанием, сколько страхом перед тем, что любая радикальная интерпретация Достоевского может подорвать его канонический образ, который служит инструментом социального и культурного контроля. В этом смысле решение

³ Н. Митрохин, *Русская партия: Движение русских националистов в СССР 1953–1985*, Новое литературное обозрение, Москва 2003.

редсовета — это попытка сохранить Достоевского как «своего», подконтрольного, а не допустить его переосмысление, которое могло бы выйти за рамки дозволенного. В пьесе истинная причина отказа от публикации книги Романа Эдемского *Атеизм Достоевского* прямо не озвучивается, но она вырисовывается через диалоги, подтекст и поведение персонажей на расширенном заседании редакционного совета.

Редакционный совет — это не пространство свободного диалога, а бюрократический орган, где решения принимаются с оглядкой на власть. Главный редактор издательства Вартаньянц понимает, что публикация спорной книги могла бы вызвать недовольство начальства, поставить под угрозу репутацию издательства и карьеры его сотрудников. Безнадежно больной, приходящий в издательство из последних сил, Вартаньянц признаёт, что поддерживал Эдемского на этапе заключения договора, но столкнулся с сопротивлением Соскиса и других. Это указывает на внутренние разногласия в редсовете, где личные амбиции и профессиональная ревность (Соскис был когда-то специалистом по Достоевскому) могли сыграть роль в саботаже проекта. Но даже перед лицом смерти Вартаньянц выбирает Систему, а не талантливого молодого исследователя, вносящего свежую струю в понимание Достоевского. Соскис и Вартаньянц явно стремятся сохранить только те интерпретации, которые не создают проблем.

Но как быть с конфликтом бюрократии и народности? Горенштейн говорит об этом словами и размышлениями Андрея Коносова, своего «лирического» героя в романе *Псалом*:

Так проявляется подлинная народность. Термин «народность» на Руси давно уже стал идолом. Смысл его давно уже канонизирован славянофильской интеллигенцией: народность — это простонародье. Есть у Славянофила и Библия своя, которую они изучают с тщательностью монахов-фанатиков, которой безоговорочно верят, которой кичатся и которую противопоставляют в спорах Библии иудеев. Библия эта — русская деревня.

— У вас Библия, а у нас русская деревня, вот она, наша Библия. Вам нашей Библии не понять.

Здесь та самая тайная мечта славян об остановке истории сказывается. Тут и умница Герцен с нелепым упоминанием на общину. Тут пророк русской несамостоятельной интеллигенции Достоевский, обнаруживший народное якобы в лучшем его виде среди каторжан. Что же оно, народное, не по Достоевскому, а по Пушкину? По Пушкину, народное — не простонародное, а национальное. Народность в писателе, пишет Пушкин, — достоинство, которое вполне может быть оценено одними соотечественниками. По Пушкину, аристократ Расин народен для француза, но не народен для немца. Пушкин, как всегда, гениально ясен, однако даже пророческий гений его не мог понять того, что не было еще рассказано Господом через идущее время. Ибо время — это язык Господень, которым он говорит

с человеком. Во времена Пушкина народный вопрос не был еще трагическим вопросом. Во времена Пушкина проблемы народ не существовало в таком трагическом осмыслении, как существует она ныне. Да и подлинно народного было во множестве, казалось разливным, неисчерпаемым океаном подобно полезным ископаемым нашей планеты. Кто ж его иссущил, исчерпал? Народное сознание исчерпало, через которое народ в правители истории начал выбираться⁴.

Хотя Горенштейн не читал работ Михаила Бахтина ко времени создания этой пьесы, можно наблюдать перекличку с идеями полифонии и диалогизма. Множество дискутирующих так и не приходят к общему пониманию, к установлению истины. Хаотичный спор напоминает карнавал, но без баухинского освобождения, подчёркивая конфликт и стагнацию. Горенштейн предлагает мрачную альтернативу баухинскому оптимизму, показывая, как полифония оборачивается разобщённостью, а карнавал — идеологическим тупиком. Горенштейн не солидаризируется полностью ни с одной стороной, но его симпатии склоняются к Эдемскому. Попытка бороться за свободу литературно-критического творчества вызывает сочувствие, но Горенштейн подчёркивает её тщетность. Чернокотов, хотя и не имеет влияния, усиливает хаос своими антисемитскими выпадами, что делает обсуждение ещё более напряжённым и, возможно, убеждает редсовет в нежелательности рискованных тем. Автор критикует бюрократию (Вартаньянц, Соскис) и национализм (Петрузов, Труш), занимая позицию наблюдателя. Его ирония и акцент на человеческой слабости делают пьесу разоблачением общественного тупика.

Отказ публиковать книгу Романа Эдемского — не результат научного спора, а проявление трусости и конформизма.

Об антисемитизме Достоевского

Достоевский нередко оказывался в центре споров у Фридриха Горенштейна. В романе *Псалом* один из персонажей Андрей сравнивает в Третьяковской галерее две картины Перова: портрет Достоевского и картину «Странник»:

Перов писал Достоевского в 72-м году, а «Странника» — в 70-м. Удивительно похожи. Особенно взгляд. У Достоевского, как и у «Странника», напряженное углубление и погружение во взгляде и в фигуре. Как будто сосредоточен взгляд на самых глубинах творения Божия, а на самом деле, если приглядеться, — на старых лаптях да непогашенных долгах. Но это эклектично

⁴ Ф. Горенштейн, *Псалом*, Слово, Москва 1993, с. 278–279.

соединено с глобальными великими думами. Достоевский недаром так возносил «Странника» в святоого. Странник, особенно русский странник, эклектик до мозга костей, механически легко соединяет свои насущные нужды с нуждами мира. Мечтает, чтоб сбылось все, как он выстроил. У «Странника» Перова за спиной зонтик, у пояса кружка. Достоевский ухватил руками колено. Оба сосредоточились, задумались об одном и том же⁵.

Далее через несколько страниц повествователь размышляет:

Нет, религия не обновит русский характер, ибо сама она есть порождение русского характера и сама она требует обновления. Впрочем, справедливости ради следует сказать, что русская религия в силу своей азиатчины лишь наглядно выражает то, что характерно для нынешнего состояния религии вообще. Сегодня особенно понятен страх Толстого перед церковью, делающей веру публичной и коллективной. Все религии складывались, когда основная масса людей была темна и по-овечьи нуждалась в пастыре. А между тем религии интимность необходима не менее, а, пожалуй, гораздо более, чем любви. Никакой другой человек, как хорошо бы он ни был и каким бы саном он ни был облачен, не должен и не может нарушать интимности веры, ибо церковная публичность веры еще в большей степени, чем публичность любви, есть путь к разочарованию и духовной гибели. И так ли далек публично верующий от публично прелюбодействующего? Если в прошлом публичность веры была печальной необходимостью, то в будущем интимность веры станет неизбежной потребностью. Интимность религии — это единственный путь к религиозному обновлению. Люди могут знать, что кто-либо влюблен, но как он любит, не должны знать либо должны лишь догадываться. То же и в религии. Значение религиозного обряда, лишающего религию интимности, должно все более ослабевать, а значение интимной веры — увеличиваться...⁶

Упреки в антисемитизме в адрес Достоевского звучали веско и не единожды. Известно, что Достоевский в публицистике (например, в *Дневнике писателя*) высказывал антисемитские взгляды, критикуя евреев как «чужеродный элемент». Литературовед Владимир Викторович считает, что «пожалуй, это одна из самых болевых точек в наследии Достоевского»⁷. Например, вся вторая глава *Дневника писателя* за март 1877 года посвящена этому вопросу, обращает внимание Викторович. Кроме того, в *Братьях Карамазовых* Алеша отказывается отрицать кровавый навет, когда Лиза спрашивает об этом. Примеры можно продолжать.

Горенштейн сознательно избегает акцента на этой стороне Достоевского, фокусируясь на универсальных темах страдания, поисков истины и идентичности. Это позволяет показать,

⁵ Там же, с. 247.

⁶ Там же, с. 264.

⁷ В. Викторович, *Антисемит и юдофил, или как читать Достоевского*, <https://magisteria.ru/dostoevsky/dostoevsky-and-jews> [10.06.2025].

как взгляды Достоевского интерпретируются разными социальными слоями.

Сьюзан Макрейнольдз замечает:

Загадка антисемитизма у Достоевского, по моему убеждению, связана с болезненным вопросом отношения писателя к христианской вере. Как поняли многие другие читатели, ненависть Достоевского к евреям ставит под вопрос его статус как христианина. В.С. Соловьев, например, утверждал, что предрассудок Достоевского представлял собой предательство самых сокровенных для него христианских ценностей. Однако отношения между антисемитизмом Достоевского и его христианской верой могут оказаться гораздо сложнее простого противопоставления⁸.

Однако другие авторы не раз обращали внимание на антисемитские заявления и спекуляции русского писателя. Например, Максим Шраер, с которым солидаризуется Макрейнольдз, утверждал, что «еврейский вопрос у Достоевского — это в первую очередь вопрос религиозный, а не социальный или этический»⁹.

Анатоль Рапопорт в книге, которая представляет собой три воображаемых диалога с Львом Толстым, Федором Достоевским и Владимиром Лениным, так представляет размышления Достоевского о мире:

Крупные барыши от оружейных заводов, барыши поставщиков не идут жидам в карман. Жидовские предприятия мелкие. Они процветают во время войны. Они заняты мелочной конкуренцией с жидом на той же улице, который ухитряется продать селедку на копейку дороже. Жид не интересуется балканским рынком, как англичанин. Он довольствует тем, что обманет глупого христианина, в особенности пьяного.

— Вы, я вижу, тщательно изучили ситуацию, не правда ли, Федор Михайлович?

— Жид постоянно боится войны. Этот страх выражается даже в его приветствии — шалом! — т.е. мир тебе. Не о здоровье, как у нас (здравствуйте!), не поздравление с победой, как у грузин (гамарджоба), не с доброжеланием, как у французов (bon jour!) или у немцев (guten Tag), а «мир»¹⁰.

Впрочем, ранее Достоевский заявляет: «Я не знаю ни одного еврея, которого бы я ненавидел. Я ненавидел жидовство»¹¹.

⁸ С. Макрейнольдз, *Экономика спасения и антисемитизм Достоевского*, пер. с англ. О. Якименко, Academic Studies Press — Библиороссия, Санкт-Петербург 2023, с. 15.

⁹ M. Shrayer, *The Jewish Question and The Brothers Karamazov*, in: *A New Word on «The Brothers Karamazov»*, ed. by R. L. Jackson, Northwestern University Press, Evanston, Ill 2004, p. 273.

¹⁰ А. Рапопорт, *Три разговора с russkimi. Об истине, любви, борьбе и мире*. Прогресс-Традиция, Москва 2003, с. 299–300. При цитировании сохраняется стиль оригинала, где слова «Достоевского» выделены курсивом.

¹¹ Там же, с. 200.

Геннадий Россош в своем воображении рисует еще более острый диалог с Достоевским:

[...] вместо того чтоб влияньем своим поднять уровень образования, усилить знание, породить экономическую способность в коренном населении, вместо того — еврей, где бы он ни поселялся, там еще пуще унижал и развращал народ, там еще больше приникало человечество, еще отвратительнее распространялась безвыходная, бесчеловечная бедность, а с нею и отчаяние. В окраинах наших спросите коренное население: что движет евреем и что двигало им столько веков? Получите единогласный ответ: **безжалостность**. Двигали вами столько веков одна лишь к нам безжалостность и одна только жажда напитаться нашим потом и кровью...¹²

На эту воображаемую тираду автор отвечает русскому писателю:

[...] та «цельность», та «идея» и тот «статус», на которые вы ссылаетесь, говоря о еврейском образе мысли и образе действия, — вами же и придуманы; а ведь вы придаете всему этому роковую силу обобщения. Все, что ни придет вам на язык, то и сплевываете прямо в глаза «еврею» и «жиду»...¹³

О проводниках антисемитизма

В *Спорах о Достоевском* Достоевский не является прямым источником антисемитских настроений, но его фигура и творчество служат экраном для проекции социальных, культурных и личных напряжений, включая ксенофобские выпады. Достоевский в пьесе — символ русской идентичности, вокруг которого кристаллизуются идеологические споры. Обсуждение его творчества выявляет конфликты, но антисемитизм остаётся побочным эффектом личных фрустраций и культурных стереотипов, а не прямым следствием идей писателя. Антисемитизм в пьесе возникает не из идей Достоевского, а из контекста его восприятия в советском обществе и предубеждений персонажей. Горенштейн верил в целительность писательства и чтения. Он писал:

Удивительно красиво лицо человека мыслящего, читающего искренне про себя глубокую книгу. У человека не мыслящего, читающего искренне волнующую его неразумно, согласно внешнему внушению, книгу, лицо,

¹² Г. Россош, *Воображаемый диалог с Ф.М. Достоевским. О национальном самосознании и межнациональных отношениях, о вере и неверии, мире и войне*, Прометей, Москва 1990, с. 26.

¹³ Там же, с. 27.

наоборот, теряет часто вовсе человеческие черты, и черты животного, всегда неприятные на человеческом, пропадают в нем¹⁴.

Антисемитские настроения в пьесе открыто проявляются через персонажа Василия Чернокотова, чьи реплики отражают не только личную озлобленность и ксенофобию, но и широко распространенные антисемитские стереотипы. Когда на обсуждение приезжает влиятельный литературный чиновник Хомятов, Чернокотов насмехается над «знатными евреями» и «еврейским уютом», противопоставляя их «русскому мужику» (с. 27):

Его превосходительство Хомятов изволят прибыть... Наши знатные полуправительственные мужички, особенно из деревенских, весьма большие любители еврейских женщин... Женятся, заводят в доме еврейский уют... Обед всегда вовремя и обязательно на бархатной скатерти... Вместо водки наливочку в лафитниках. Я бывал в таких домах... Раньше, когда подавал надежды. (Улыбается.) Теперь я туда не вхож... Всегда в этих домах пахнет чем-то сладким, каким-то сладким соусом... И детки с выпуклыми математическими лбами. Откуда от мужика с бычьей шеей и голубыми глазами такой приплод? (с. 27).

Для Чернокотова Достоевский — не только символ «русского», но и прикрытие собственной неустроенности, алкоголизма и антисемитизма:

Я выпил, это верно, но я не пьян... Меня день и ночь та же тоска о потерянной правде мучает, которая Федора Михайловича терзала... (с. 28).

Быть антисемитом стыдно даже ему, а прикрываться Достоевским — весьма удобно.

Чернокотов — центральный персонаж пьесы. Он бывший студент и автор скандальной курсовой работы «Соня Мармеладова — Венера Петербургская», алкоголик, аутсайдер. Его маргинальность делает Чернокотова чужим в среде редсовета. Он — яркий и эмоциональный персонаж, но не классический главный герой. Его антисемитизм и пьянство усиливают хаос, однако это символический, а не сюжетный вклад. Его фамилия, намекающая на «чёрного кота», символизирует несчастье, которое он невольно приносит Эдемскому, но его роль в отказе — косвенная. Решение редсовета продиктовано идеологическими соображениями, предрешено системой. Чернокотов, скорее, протагонист второго плана в ансамблевой драме, где Эдемский — интеллектуальный центр.

¹⁴ Ф. Горенштейн, *Псалом...*, с. 277.

Образ «настоящего русского человека» имплицитно противопоставляется «чужому», включая евреев, но это скорее отражение его личной озлобленности и маргинального статуса, чем следствие идей Достоевского. Потому и схватился Чернокотов с Жуовьяном, обладателем армянской фамилии и бельгийских корней. До еврейских погромов он внутри пьесы не дошел. Достоевский, как символ «русскости», мог невольно становиться фигурой, вокруг которой кристаллизовались ксенофобские чувства, но в пьесе это проявляется через персонажей, а не через его тексты.

Сюжет сосредоточен на книге Эдемского, а не на истории Чернокотова. Для Горенштейна здесь важно показать Чернокотова как последнего страстного защитника русского писателя. Люди за столом отдают Достоевскому должное, однако только Чернокотов держит при себе его сочинения как учебник жизни и как оправдание всех своих бесчинств. Для него Достоевский не религиозный писатель, а писатель русский, превозносящий русскость как главное историческое достижение русского народа. Как ни странно, в этом они с Эдемским близки: ведь именно в этом и заключается главная идея его книги. Название «Атеизм Достоевского» на самом деле означает «Национализм Достоевского», а точнее — «Шовинизм Достоевского». Но нет никаких шансов, что такие названия встретят положительные отзывы в советском издательстве. А вот «Атеизм Достоевского» звучит логично в атеистической стране, логично не для творчества Достоевского, а для коммунистической идеологии. В книгу под этим названием можно поместить все, что угодно. Ведь важнейшим цензором, так сказать, «цензором первого уровня» является издательский редактор. Нейтральное сообщение о книге было бы наиболее уместно. Когда Эдемский стал подробно рассказывать о своей концепции, оказалось, что он предлагает новаторскую трактовку творчества Достоевского, трактовку поистине разоблачительную. Именно это губит его книгу.

Горенштейн показывает антисемитизм как симптом общественной болезни, а не как центральный конфликт. Чернокотов, маргинальный и эмоциональный персонаж, демонстрирует явные антисемитские выпады. Антисемитизм — это его личная реакция на окружающую действительность. Достоевский для Чернокотова — идеал «русскости», и антисемитизм может быть косвенно связан с его противопоставлением «настоящего русского» (в его понимании) «чужому».

Автор не оправдывает и не осуждает Чернокотова напрямую, но показывает его антисемитизм как часть его озлобленности и отчуждения. Ирония в том, что Чернокотов, идеализирующий Достоевского, сам становится носителем предрассудков, которые Достоевский в реальной жизни разделял (например, в *Дневнике писателя*). Внимание к Чернокотову, несмотря на его антисемитизм, может быть парадоксальным выражением еврейской перспективы Горенштейна: понимание отверженности как универсального человеческого состояния, вне зависимости от предрассудков. Чернокотов, маргинал и бывший студент, Достоевского идеализирует как символ «русской правды». Михаила Залмановича Соскиса, лебезящего перед Чернокотовым и явно его побаивающегося, он сравнивает с «доктором Гинденбургом, святым общечеловеком» (с. 29), похороны которого всем городом описывал Достоевский в *Дневнике писателя* за март 1877 года. Достоевский узнал о Василии (Вильгельме) Даниловиче Гинденбурге из письма своей знакомой Софьи Ефимовны Лурье, и история врача произвела на писателя глубокое впечатление. Достоевский увидел в Гинденбурге пример христианского смирения и служения человечеству, поскольку доктор спасал жизни людей в течение 58 лет, работая во время эпидемий и в тюрьмах. Возможно, образ доктора Герценштубе в *Братьях Карамазовых* мог быть создан Достоевским на основе историй Гинденбурга и другого легендарного врача, идеального альтруиста, Фёдора Гааза. Сравнивая Соскиса, советского издательского чиновника, с доктором Гинденбургом, Чернокотов ему открыто льстит. Соскис понимает это и знает, на что эта ложь направлена:

Соскис. Вы мне льстите... Лесть, или, лучше сказать, снисходительность, не всегда порок, но чаще всего добродетель, особенно в молодые годы. Жан-Жак Руссо... (Смеется)

Чернокотов. Вы, Михаил Залманович, передвижная энциклопедия – и большая и малая... А как Ревекка Семеновна, как девочки?

Соскис. Спасибо... Мы вас недавно вспоминали. Вам бы опять попытаться в университет. Я хоть и не работаю теперь там, но мог бы помочь... Главное, Вася, жизнь наладить, тогда озлобление пройдет (с. 29).

Конечно, в семье Соскиса незачем было вспоминать злобного антисемита, пьяницу и неудачника. На лесть Соскис отвечает заискиванием, одновременно открывая карты: он понимает, что Чернокотову нужны его связи для восстановления в университете, откуда его отчислили.

Заискивание перед антисемитами в глазах Фридриха Горенштейна, много претерпевшего от антисемитизма — серьезное

прегрешение. Так было и в пьесе *Бердичев*, и в романе *Псалом*, и в рассказе *Шампанское с желчью*. Еврейское происхождение накладывает на Соскиса определенные моральные обязательства, которых он не выполняет.

Как заметила Ольга Чудова,

принадлежащие персонажам Горенштейна трактовки героев Достоевского в большей степени характеризуют их самих. Они используют образы героев известного русского писателя XIX в. в качестве «зеркал», в которых не видят ничего, кроме собственных отражений»¹⁵.

Достоевский в пьесе — символ русской идентичности и моральной глубины, что делает его удобной точкой для проекции различных взглядов. Осмысление его творчества, например, в обсуждаемой работе Эдемского *Атеизм Достоевского*, выявляет идеологические конфликты, но не провоцирует антисемитизм напрямую. Антисемитские нотки появляются в пьесе как побочный эффект личных фрустаций и культурных стереотипов, а не как следствие идей Достоевского.

Горенштейн уделяет Чернокотову больше внимания, чем «официальным» голосам, и показывает его как фигуру, близкую к «униженным и оскорблённым» Достоевского. Чернокотов буквально взрывает ситуацию, превращая второе действие пьесы в скандал, режиссированием которых часто отличались романы Достоевского:

Труш (*торопливо подойдя*). Извините, он выпил. Пойдем, Вася.

Чернокотов. Нет, подожди. (*Кричит*) В Иисусе Христе не было ни капли семитской крови... Я утверждаю это категорически и научно обоснованно... Согласно древним рукописям... Это вам не Карл Маркс...

Жуовьян. Я совершенно согласен с Чернокотовым... В Иване Христе семитской крови нет... Он родился в Рязани, где окончил церковно-приходское училище (с. 99).

Ехидное замечание Жуовьяна только раззадоривает пьяного хулигана. Попытка утихомирить Чернокотова, пытающегося приставать к стенографистке, которую он называет Сонечкой Мармеладовой, оборачивается его открытой атакой на Хомятова, у которого еврейка жена:

Чернокотов (*вырываясь из рук Труша и Петрузова*). Кончать со мной хочешь? Ты, мужичок, на семитских бульонах растолстевший... Ух, ненавижу... Мучители России... Прав Достоевский, прав... Потому и псов своих на него травите... От жидаства смердит на Руси...

¹⁵ О.И. Чудова, *Рецепция Достоевского в драме Ф. Горенштейна «Споры о Достоевском»*, «Вестник Пермского университета», серия «Российская и зарубежная филология» 2010, вып. 4 (10), с. 189.

Хомятов (*покраснев*). Да его в тюрьму... Антисоветчик... Мерзавец... (*грозит пальцем*.) Я тобой займусь, антисоветское отродье... Сволочь... Товарищ Вартаньянц, сейчас немедленно составим протокол... Вартаньянц. Безусловно, совершенно согласен... (с. 101).

Встретив отпор, Чернокотов, хватается за стул с металлическими ножками и крутит им над головой, угрожая ударить. Заискивавший перед ним Соскис пытается его уговорить, но Чернокотова уже охватил антисемитский раж:

Соскис. Вася, перестань стулом размахивать, я говорить с тобой хочу...

Чернокотов. А на каком языке, Михаил Залманович... Я ведь по-еврейски говорить не умею. (*Замахнулся стулом, так что Соскис едва успел отскочить и уронил очки*)

Петрузов. Что ж ты делаешь, негодяй... Михаила Залмановича чуть не ударил...

Чернокотов (*напевает*). Залмановича чуть не ударил, Соскиса чуть не ударил... (с. 103).

Появление охранника Ивана приводит сцену к кульминации. Чернокотов бьет его стулом по голове, и далее развитие ситуации происходит через развернутую ремарку:

Чернокотов (*дрожа от ненависти*). Что, сволочь... Такие в матросских бушлатах царя в проруби топили... Вместе с евреями... Царь-отец детям своим ладонями глаза закрывал... Кровопийцы...

Далее все наблюдают за происходящим, как бы оцепенев. Иван вскакивает с окровавленным лицом, бросается к Чернокотову. Чернокотов еще несколько раз ударяет Ивана, но тому наконец удается повалить Чернокотова, и он начинает бить и топтать его ногами. И тут из Чернокотова вырывается невесть откуда взявшийся, (*ибо разговаривал и кричал он низким, прокуренным и пропитым голосом*), невесть откуда взявшийся, совсем почти детский, мальчишеский крик, звонкий и долгий... (с. 104–105).

Путь от антисемитских намеков и фразочек до погромной сцены оказался коротким. Горенштейн с горькой иронией показывает, что Чернокотову все сойдет с рук. Чуть было не побитый им Соскис униженно и вновь заискивающе говорит: «Любят наши интеллигентики деревенского парня затравить...» (с. 107). Находятся у антисемита и погромщика Чернокотова и другие защитники, например, Труш:

Труш. Вам не удастся... Здесь под крыльшком Хомятова... (*Поворачивается к Хомятову*). Мы напишем, мы обратимся к общественности... Сейчас не сталинские времена... Вы устроили здесь подлое судилище над русским гением... Над Федором Михайловичем Достоевским... Волны грязи и пошлости накатывались на это святое для каждого русского человека имя... А когда это вызвало законное возмущение, вы воспользовались человеческими слабостями нездорового человека и сталинскими методами... Да... Пытки возрождать хотите... (с. 106).

Безобразная погромная сцена оказывается решающей для неприятия рукописи Романа Эдемского. Хомятов, главный ее защитник, покидает заседание. Участь рукописи решена: в этом издательстве ее не будут печатать.

Заключение

Роман Эдемский, чья книга отвергнута, продолжает говорить в пустоту, когда редсовет расходится, а уборщица начинает убирать. Это символический жест, одновременно акт сопротивления и трагический абсурд. С одной стороны, Эдемский, как интеллигент, пытается докричаться, несмотря на равнодушие системы. Его речь — протест против цензуры и игнорирования неканонических мнений. С другой стороны, продолжение спора в отсутствие оппонентов, только лишь при уборщице — это сатирическое отражение тщетных интеллектуальных усилий. Такой финал подчёркивает разрыв между творцом и обществом, усиливая мрачный тон пьесы.

В пьесе Фридриха Горенштейна *Споры о Достоевском* судьба книги — литературоведческой монографии — становится поводом для глубокой рефлексии над культурной, идеологической и этнической природой позднесоветского общества. Через дискуссии о Достоевском раскрываются внутренние противоречия редакционного сообщества, а фигура писателя превращается в символ, вокруг которого сталкиваются представления о русской идентичности, национализме и культурной легитимности.

Антисемитский дискурс в пьесе представлен как элемент вторичный по отношению к основному конфликту, но при этом обладающий важным диагностическим значением. Он позволяет вскрыть, как национальные образы — в частности, образ Достоевского — могут быть инструментализированы для оправдания ксенофобии, социальной агрессии и личных фрустраций. Герой пьесы Василий Чернокотов — носитель антисемитских стереотипов, — служит зеркалом для показа той злобы и разочарованности, которые порождает общество, не дающее людям ни надежды, ни признания. Его националистическая риторика — результат маргинальности и духовной пустоты. Однако особенно тревожно то, что даже персонажи, формально стоящие выше него по статусу — такие как Соскис — оказываются неспособными дать моральный отпор, предпочитая либо заискивание, либо молчаливое согласие.

Горенштейн не выносит морализаторского приговора, но создаёт ситуацию, в которой антисемитизм разоблачается как моральная и интеллектуальная деградация. Он показывает, как отказ от публикации книги, уклонение от открытой мысли и страх перед инакомыслием становятся частью системы, где даже спор о Достоевском не может быть по-настоящему свободным. Таким образом, пьеса становится метафорой общества, в котором под внешним фасадом обсуждения культуры скрываются механизмы идеологического контроля и этнической исключённости.

Значение антисемитского дискурса в пьесе — не только в том, чтобы показать наличие предрассудков, но и в демонстрации механизма их воспроизведения в интеллектуальной и бюрократической среде. Антисемитизм здесь не просто бытовой или эмоциональный, он вплетён в культурную ткань, легитимизируется «высокой» русской литературой, используется как инструмент для самооправдания и борьбы за идентичность. Тем самым Горенштейн вскрывает тревожную правду: в момент, когда культура перестаёт быть местом свободы и диалога, она становится ареной для самых разрушительных страстей, включая ненависть к Другому. Пьеса Споры о Достоевском — не просто драма о книге, а трагикомическая хроника слома советской интеллигенции, неспособной распознать и осудить ксенофобию в собственных рядах.

Библиография

Викторович В., *Антисемит и юдофил, или как читать Достоевского*, <<https://magisteria.ru/dostoevsky/dostoevsky-and-jews>>.

Горенштейн Ф., *Псалом. Слово*, Москва 1993.

Горенштейн Ф., *Споры о Достоевском* // Ф. Горенштейн, *Споры о Достоевском. Детоубийца*. Время, Москва 2019.

Макрейнольдз С., *Экономика спасения и антисемитизм Достоевского*, пер. с англ. О. Якименко, Academic Studies Press – Библиороссика, Санкт-Петербург 2023.

Митрохин Н., *Русская партия: Движение русских националистов в СССР 1953–1985*, Новое литературное обозрение, Москва 2003.

Рапопорт А., *Три разговора с русскими. Об истине, любви, борьбе и мире*, Прогресс-Традиция, Москва 2003.

Россош Г.Г., *Воображаемый диалог с Ф.М. Достоевским. О национальном самосознании и межнациональных отношениях, о вере и неверии, мире и войне*, Прометей, Москва 1990.

Чудова О.И., *Рецепция Достоевского в драме Ф. Горенштейна «Споры о Достоевском»*, «Вестник Пермского университета», серия «Российская и зарубежная филология» 2010, вып. 4 (10).

Shrayer M., *The Jewish Question and The Brothers Karamazov*, in: *A New Word on «The Brothers Karamazov»*, ed. by R. L. Jackson, Northwestern University Press, Evanston, III 2004.



SIARHEI PADSASONNY

Uniwersytet Warszawski

 <http://orcid.org/0000-0001-9527-7878>

Достоевский Мечислава Вайнберга

DOSTOJEWSKI MIECZYSŁAWA WAJNBERGA

Streszczenie: W artykule zostaje przedstawiona postać Mieczysława Wajnberga, kompozytora o żydowskich korzeniach, urodzonego w Polsce, a zamieszkałego w Związku Radzieckim oraz jego osobliwe podejście do spuścizny Fiodora Dostojewskiego. Opera według powieści *Idiota* była jedynym z wielkich dzieł, które zostało wystawione na scenie za życia kompozytora. Niekuniknione jest pytanie, czemu bez uwagi Weinberga pozostają antyżydowskie i antypolskie poglądy Dostojewskiego. Artykuł jest próbą zrozumienia tej ważnej kwestii przez analizę faktów z biografi, twórczości i realiów historycznych.

Słowa kluczowe: Mieczysław Wajnberg, Fiodor Dostojewski, kwestia żydowska, opera, *Idiota*

MIECZYSŁAW WEINBERG'S DOSTOEVSKY

Summary: The article presents the figure of Mieczysław Weinberg, a composer of Jewish roots, who was born in Poland, but lived in the Soviet Union, and his peculiar approach to Fyodor Dostoyevsky's legacy. The *Idiot*, opera based on the eponymous novel by Dostoyevsky, was one of the greatest works that was performed on stage during the composer's lifetime. The inevitable question is: why Dostoyevsky's anti-Jewish and anti-Polish views remain unnoticed by Weinberg. This article is an attempt to understand this important issue by analyzing the facts of the composer's biography, his works, and the historical realities.

Keywords: Mieczysław Weinberg, Fiodor Dostoyevsky, Jewish question, opera, *The Idiot*

Мечислав (Моисей) Самуилович Вайнберг (1919–1996 гг.), — согласно одним источникам, польский композитор; согласно другим — советский, уроженец Варшавы из еврейской семьи, человек с невероятно сложной судьбой: личность музыканта формировалась в межвоенной польской столице; немецкое вторжение вынудило покинуть страну в 1939 году — сначала Минск, потом — Ташкент (1941 г.); переезд в Москву в 1943 году; знакомство и дружба с Дмитрием Шостаковичем; в 1953 году арест по делу о «еврейском буржуазном национализме», освобождение в результате смерти Сталина и благодаря усилиям Шостаковича¹;

¹ Под письмом Дмитрия Шостаковича от 11 апреля 1953 года к Исааку Гликману последний добавил комментарий: «Шостакович любил и высоко ценил М.С. Вайнberga как выдающегося композитора.

жизнь и творчество в Москве до самой смерти. Агнешка Новок-Зых определила музыканта как «творца с пограничья», который пребывал на стыке трех культур². В письме к Борису Тищенко от 23 апреля 1966 года Шостакович писал о Вайнберге: «Это один из самых любимых мной композиторов»³. Музыковед, автор новейшей польской книги о композиторе *Wajnberg* (2024 г.) Данута Гиздалянка утверждает в интервью:

Он сам говорил о себе, что чувствовал себя поляком, еврейским композитором, а жил в Советском Союзе. Поэтому первую книгу о нем я назвала *Мечислав Вайнберг: композитор трех миров*. Новейшая книга уже без подзаголовка, но его «троемирие», конечно, в ней присутствует, и даже еще более явно⁴ (здесь и далее перевод мой — С. П.).

Композитор создавал музыку для советского кино и мультипликации, стал творцом полутора сотни различных музыкальных произведений, а также шести опер. Среди поставленных при жизни Вайнберга, но в сокращении, — одноименная опера по роману Федора Достоевского *Идиот* (либретто Александра Медведева), созданная в 1986 году и попавшая на сцену 19 декабря 1991 года в Москве (Камерный музыкальный театр имени Бориса Покровского), за неделю до распада Советского Союза. Выбор не выглядит случайным, ведь, по собственному признанию музыканта, Достоевский, наряду с Гоголем (по повести *Портрет* Вайнберг также создал оперу), был среди его любимых авторов:

Гоголь и Достоевский с давних пор, с ранней юности любимы мною, поэтому обращение к их произведениям было естественным побуждением. Думаю, темы, которые раскрываются в *Идиоте* и *Портрете*, всегда будут волновать художников и общество, и еще многим композиторам,

Он мучительно переживал его арест. Писать на эту тему письма Дмитрий Дмитриевич в те времена, конечно, не мог. Нам приходилось довольствоваться устными беседами во время приездов Шостаковича в Ленинград и моих посещений Москвы». См. И.Д. Гликман (сост. и коммент.), *Письма к другу. Дмитрий Шостакович — Исааку Гликману, DSCH, Композитор, Москва — Санкт-Петербург 1993*, с. 100. А уже 27 апреля 1953 года Шостакович сообщал Гликману: «На днях вернулся домой М.С. Вайнберг, о чем он известили меня по телеграфу». Там же, с. 101.

² См. подробнее: A. Nowok-Żych, *Mieczysław Wajnberg a kategoria pogranicza, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ”* 2020, nr 46 (3/2020), s. 41–53.

³ Письма Дмитрия Дмитриевича Шостаковича Борису Тищенко с комментариями и воспоминаниями адресата, Композитор, Санкт-Петербург 1997, с. 23.

⁴ См. оригинал: „On sam mawiał o sobie, że czuje się Polakiem, żydowskim kompozytorem, a mieszkał w Związku Radzieckim. Dlatego pierwszą książkę o nim nazwałem: ‘Mieczysław Wajnberg: kompozytor z trzech światów’. Ta najnowsza nie ma już podtytułu, ale ta ‘trójświatowość’ jest w niej oczywiście obecna, i to chyba jeszcze wyraźniej”. O. Łozińska, *Muzykolog: wystawienie „Idiota” było rzadkim radosnym momentem w życiu Wajnberga* [WYWIAD], <https://www.pap.pl/aktualnosci/muzykolog-wystawienie-idiota-byla-rzadkim-radosnym-momentem-w-zyciu-wajnberga-wywiad> [22.07.2025].

кинережиссерам произведения русских классиков дадут колоссальные, многогранные возможности для трактовки затронутых в них вопросов, трактовки с точки зрения собственного, сегодняшнего видения⁵.

Истинное опреное признание и славу, но уже после смерти, принесла композитору его первая опера *Пассажирка* (1968 г.) по роману *Пассажирка из каюты 45* (1962 г.) польской писательницы Зофьи Посмыш (1923—2022 гг.), прошедшей лагеря Аушвиц и Равенсбрюк. Опера, которую Вайнберг считал главным своим произведением, в память о жертвах Холокоста сначала в концертной версии впервые прозвучала в Москве в 2006 году, а затем — в сценическом варианте в Брегенце (Австрия) в 2010 году (данная постановка была подготовлена совместно с «Большим театром — Национальной оперой» в Варшаве, где премьера состоялась в том же году; возвращение постановки на сцену главного польского театра — в марте 2026 года). Это был настоящий перелом в обращении к оперному наследию Вайнберга: его произведения с ошеломительным успехом вот уже полтора десятка лет идут на ведущих площадках мира. В научной мысли личность и творчество композитора подверглись широкому осмыслению и анализу: появились первые книги-биографии⁶ и целый ряд статей самого разного спектра.

Лучшей оперой 2024 года в Европе, по мысли немецких критиков, стала постановка *Идиот*, которую польский режиссер Кшиштоф Варликовски представил на Зальцбургском фестивале и за которую получил премию “OPERA! Awards”⁷. Литовский дирижер Мирга Гражините-Тила, которая руководила

⁵ Мечислав Вайнберг. Честность, правдивость, полная отдача, «Советская музыка» 1988, № 9 (598), с. 23.

⁶ Первым опытом биографии Мечислава Вайнберга стала книга британского музыковеда Дэвида Фаннинга: D. Fanning, *Mieczysław Weinberg. In Search of Freedom*, Wolke Verlag, Hofheim 2010, 220 р. Успешное исследование судьбы музыканта позже опубликовала польский музыковед Данута Гвиздальянка: D. Gwizdalanka, *Mieczysław Wajnberg: kompozytor z trzech światów*, Teatr Wielki im. Stanisława Moniuszki w Poznaniu, Poznań 2013, 78 с. Как упоминалось выше, в 2024 году вышло новое расширенное издание монографии этой исследовательницы: D. Gwizdalanka, *Wajnberg*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2024, 192 с. Автор обратила внимание на разнотечние в датах рождения: сам композитор называл 1918 год (там же, с. 5—6); а в 1933 году Мойша (Моисей) начал подписываться Мечиславом (там же, с. 12). Композитор утверждал, что его имя изначально было «Мечислав» и именно поэтому он к нему вернулся под конец жизни. Следует обратить внимание на отличающееся написание фамилии композитора в польской (Wajnberg) и немецкой (Weinberg) языковых версиях; сам Вайнберг использовал первую, а также „Wainberg” (там же, с. 17). Имеется ряд иных биографических публикаций, которые были описаны в следующем материале: П. Райгородский, *Мечислав Вайнберг: жизнь, творчество, судьба*, «Музыкальное обозрение», 10.10.2021, <https://muzobozrenie.ru/mechislav-vajnberg-zhizn-tvorchestvo-sudba> [22.07.2025].

⁷ Подробно об этой постановке см. в моей публикации: S. Padsasonry, «Достоевский» в Зальцбурге, „*Studia Rossica Gedanensis*” 2024, nr 11, с. 93—114.

австрийской премьерой и популяризирует наследие Вайнберга, указала в интервью, которое опубликовано в программе к постановке, на весьма значительный, на наш взгляд, аспект: «Вайнберг должен был знать о антисемитских взглядах Достоевского и его презрении по отношению к полякам. Это не остановило его»⁸. Исследования о «еврейском вопросе»⁹ и «польском вопросе»¹⁰ в наследии Достоевского широко представлены в литературоведении. Максим Шраер охарактеризовал отношение писателя к евреям и иудаизму как «‘пульсирующее’ от проявлений идеалистического универсализма (всемирности) и непредвзятости до пароксизмов враждебности и явной нетерпимости»¹¹. Также не прекращаются дискуссии в обществе и на научных форумах о «поляконевиантичестве» автора. Закономерен вопрос, почему факты проявлений шовинизма и национализма Достоевского в его прозе и публицистике не повлияли на композитора.

Именно еврейское происхождение Вайнберга стало основанием для преследования обеими системами — фашистской и советской — в схожей мере. С одной стороны, утрата родины и гибель семьи в лагере смерти; с другой — указания на зарубежные происхождение и образование, обвинения в музыкальном «формализме», критика творчества и ограничение исполнения, вынужденное «заигрывание» с властью, персональное и общественное антисемитское давление, а в 1948 году убийство в Минске по личному приказу Сталина

⁸ См. оригинал: “Weinberg must have been aware of Dostoyevsky’s anti-Semitic views and his contempt for Poles. That did not stop him”. Ch. Longchamp, M. Gražintė-Tyla, *Mieczysław Weinberg — A Journey to the Gear of Emotions. A conversation with Mirga Gražintė-Tyla*, in: *Mieczysław Weinberg. Der Idiot*, Salzburger Festspiele, Salzburg 2024, p. 101.

⁹ Леонид Гроссман затронул эту тему еще в 1924 году: Л.П. Гроссман, *Исповедь одного еврея*, Москва – Ленинград 1924, az.lib.ru/g/grossman_l_p/text_1924_ispoved_odnogo_evreya.shtml [22.07.2025]; Аарон Штейнберг писал на данную тему в 1928 году; см. этот материал: А.З. Штейнберг, *Достоевский и еврейство // Русские эмигранты о Достоевском*, Андреев и сыновья, Санкт-Петербург 1994, с. 111–125. Достаточно обширную библиографию вопроса представляет Максим Шраер, см. публикацию: М.Д. Шраер, *Достоевский, еврейский вопрос и «братья Карамазовы»*, «Достоевский и мировая культура» 2006, № 21, с. 150–171. Обращаются к данной теме исследователи и позже, см. примеры публикаций: Т.А. Касаткина, *По поводу суждений об антисемитизме Достоевского, «Достоевский и мировая культура» 2007, № 22, с. 413–435; G.S. Prokhorov, *What Sort of Jew Dostoevsky Liked and Disliked: a Narrative of a Love-Hate Relationship*, «Новый филологический вестник» 2018, № 3 (46), с. 138–151; В.А. Финогенов, *Еврейство в творчестве Достоевского: к 200-летию со дня рождения писателя*, «Социокультурные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература, сер. 3, Философия: Реферативный журнал» 2022, с. 119–130.*

¹⁰ Обширную библиографию по вопросу, а также исследовательский материал можно найти в моей монографии: С. Подсосонный / S. Padsasony, *Современный польский Достоевский: рецепция писателя в ежедневнике „Gazeta Wyborcza”*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2024, 724 с.

¹¹ М.Д. Шраер, *Достоевский, еврейский вопрос...*, с. 150.

тестя Вайнберга — всемирно известного режиссера Соломона Михоэлса, против которого сфабриковали обвинения о сионистском заговоре; надзор, слежка и наконец арест самого Вайнберга в потоке так называемой борьбы с «космополитами» и в результате масштабно развернутого «дела врачей», по которому как основной фигурант был арестован дядя жены Мирон Вовси¹². При этом композитор всю свою жизнь проявлял несколько конформистскую позицию, желая оставаться вне политики и заниматься исключительно музыкой, как говорила его дочь, что подтверждает Данута Гвиздалянка:

Она говорила, что ее отец ничем иным кроме музыки не интересовался, ну, может, еще только чтением польской поэзии. До конца жизни он повторял, что является безгранично благодарным Советской армии за то, что ему спасла жизнь. Его отношения к новой родине не изменили ни убийство тестя, ни его собственный арест, ни преследования, через которые прошли многие его хорошие знакомые. Не имел на это влияния и Шостакович, который приватно — а Вайнберг принадлежал к кругу его хороших знакомых — высказывался о советской власти как можно хуже. В результате в списке его произведений фигурирует несколько пропагандистских композиций, которых сегодня лучше было бы не вспоминать¹³.

На то, что композитор не чувствовал себя жертвой системы, которую также не связывал с тиранией, указывает и Дэвид Фаннинг¹⁴. Однако помимо благодарности за жизнь у Вайнберга присутствовал страх повторного задержания после ареста. Хотя опера по роману Достоевского была написана значительно позже, когда объективных оснований бояться за свою свободу уже не было, в биографии композитора читаем:

¹² О преследовании Мечислава Вайнберга в Советском Союзе, а также о теме насилия в его творчестве писала искусствовед Инна Барсова. См. подробнее статью: И.А. Барсова, *Семьдесят восемь дней и ночей в застенке: композитор Мечислав Вайнберг*, «Научный вестник Московской консерватории» 2014, № 2 (17), с. 90–104.

¹³ См. оригинал: „Mówiła, że ojciec niczym innym poza muzyką się nie interesował, no, może jeszcze czytał polską poezję. Do końca życia powtarzał, że jest bezgranicznie wdzięczny Armii Radzieckiej za to, że mu uratowała życie. Jego stosunku do przybranej ojczynie nie zmieniło ani zamordowanie teścia, ani aresztowanie jego samego, ani prześladowania, jakich doświadczyło wielu jego dobrych znajomych. Nie miał też na nie wpływu Szostakowicz, który prywatnie — a Wajnberg należał do kręgu jego dobrych znajomych — wyrażał się o radzieckiej władzy jak najgorzej. W efekcie na liście jego dzieł figuruje kilka propagandowych utworów, których dzisiaj lepiej byłoby nie przypominać”. O. Łozińska, *Muzykolog: wystawienie „Idiota”* bylo...

¹⁴ См. подробнее оригинал: “Yet he himself would hardly have recognised his emigration to the Soviet Union as a tragedy, nor its system as a tyranny, despite the oppression, (briefly) incarceration and (later in the life) neglect he suffered there. In his own eyes he was emphatically not a victim”. D. Fanning, *Mieczysław Weinberg. In Search of Freedom*, Wolke Verlag, Hofheim 2010, с. 7. И далее: “Moreover, Weinberg regarded the Soviet Union in general, and the Red Army in particular, as his salvation. For all his occasionally dire personal suffering at the hands of the communist system, there is no evidence that he lost faith in its core values”. Там же, с. 11.

«Пережитое на переломе 40-х – 50-х годов оставило также глубокий след на его психике. До конца жизни он вел себя и высказывался с исключительной осторожностью»¹⁵. Были основания и для страха перед цензурой: к примеру, в записях Гликмана за 13 марта 1975 года приведены факты о волнении Шостаковича и Вайнберга перед угрозой запрета оперы по-следнего *Мадонна и солдат*. Гликман передавал слова Шостаковича из их разговора:

Спектакль почти готов, а ему грозит запрет. Автор литературного первоисточника Богомолов возбудил «дело» против оперы, в которой якобы исказжен его рассказ. Вайнберг страшно волнуется, и это волнение передалось и мне. Я послал телеграмму министру культуры с просьбой защитить оперу. Жду не дождусь положительного ответа. Пока известно, что генеральная репетиция завтра состоится. Приходи обязательно и замолви словечко за эту очень хорошую по музыке оперу¹⁶.

Определенное молчание Вайнберга проявляется особенно «звукечно», на фоне следующего поколения композиторов, как например, Альфред Шнитке (1934–1998 гг.), на что, касаясь *Идиота*, обращает внимание Григорий Пантилеев:

Опера кончается словами князя Мышкина: «Мне зябко». Ни единого, хотя бы даже и стыдливого, намека на душевную болезнь, не говоря уже о психиатрических тюрьмах. Для 1986 года, когда Вайнберг работал над оперой, можно ли считать это смелым переосмыслением Достоевского? Вряд ли. Идиот, который всё и всех понимает и на этом не сходит с ума? Шнитке (*Жизнь с идиотом*), Каретников (*Тиль Уленшпигель*) шли дальше, были неудобнее¹⁷.

Отмечаются в биографии Вайнберга и упомянутые выше «уклоны» в сторону властей, когда музыка овеяна советской идеологией, а взгляд на историю тенденциозен (к примеру, советская оккупация Варшавы названа им «освобождением»)¹⁸. Данута Гвиздалянка пишет: «Он принадлежал к числу тех, кто безвольно поддается пропаганде»¹⁹. Данный взгляд, как и ряд

¹⁵ См. оригинал: „Przeżycia z przełomu lat czterdziestych i pięćdziesiątych odcisnęły też głęboki ślad na jego psychice. Do końca życia zachowywał się i wypowiadał z wyjątkową ostrożnością”. D. Gwizdalanka, *Wajnberg...*, s. 71. К этим фактам относится в своей книге и Дэвид Фаннинг: D. Fanning, *Mieczysław Weinberg. In Search of Freedom*, Wolke Verlag, Hofheim 2010, p. 62–63; p. 88.

¹⁶ И.Д. Гликман (сост. и comment.), *Письма к другу. Дмитрий Шостакович — Исааку Гликману*, DSCH, Композитор, Москва – Санкт-Петербург 1993, с. 307–308.

¹⁷ Г.Я. Пантилеев, «*Идиот*» Мечислав Вайнберга пришелся по нраву немецким оперным театрам и публике, «Ведомости», 25 января 2015, <https://www.vedomosti.ru/lifestyle/articles/2015/01/26/knyazyu-myshkinu-zyabko> [22.07.2025].

¹⁸ См. подробнее: D. Gwizdalanka, *Wajnberg...*, s. 96–98.

¹⁹ См. оригинал: „Należał do tych, którzy bezwolnie poddają się propagandzie”. Там же, с. 128.

других позиций в книге Дануты Гвиздалянки, критически оценила вторая жена композитора Ольга Рахальская:

И при мифической «боязливости» он никогда не заискивал перед начальством, в любых обстоятельствах сохранял независимость суждений и решений. Хочется спросить: Вайнберг кого-нибудь сдал во время своего ареста под напором грубой силы, угроз и унижений? Где же его страх? В чем он материализовался? В музыке нет на это и намека, как свидетельствуют самые серьезные знатоки его творчества. Страх никогда не был источником вдохновения для Вайнберга. Воля к жизни, творчеству, пронесенные через горе и лишения, любовь к близким и друзьям, чувство благодарности Богу, людям, новой родине — вот где источники его вдохновения. А еще — колossalная ответственность за свое призвание. Выразить это можно только в постоянном самосовершенствовании. Непрерывный труд Вайнберга только этим и объясняется²⁰.

Несколько сложнее обвинить Вайнберга в конформизме, если предположить, что композитор видел в Достоевском исключительно писателя-гуманиста, а в *Идиоте* на первое место выводил художественную ценность произведения, устремлялся к поиску спасительной красоты. Так, по мнению Татьяны Касаткиной, которая обратилась к исследованию «еврейского вопроса» у Достоевского, в нем преобладает именно писатель-мыслитель, а не националист:

Вообще же надо констатировать, что Достоевский неставил себе художественной задачей создание привлекательных (равно и непривлекательных) персонажей какой бы то ни было национальности. Он пишет о другом, и если национальность появляется в характеристике героя, то она, как правило, ведет нас в глубину образа, к его онтологической составляющей, а совсем не является поводом для этнографического этюда²¹.

К тому же, нельзя смотреть на проблему через призму подхода посткатастроф, когда термин *антисемитизм* имеет иную наполненность по сравнению с той, которую вкладывали в понятие *еврейский вопрос* в XIX веке, а в 60-е годы XX века — Вайнберг. Композитор по-разному оценивал антисемитизм фашизма и коммунизма. Строки либретто, хотя и не его авторства, но к его опере *Пассажирка*, звучат как определенное объяснение разницы восприятия в преследовании евреев коммунистами и нацистами: «С катоги можно вернуться. А твои ворота только впускают, Освенцим».

²⁰ О.Ю. Рахальская, *Мир Мечислава Вайнберга*, «Театр. Живопись. Кино. Музыка» 2023, № 1, с. 193.

²¹ Т.А. Касаткина, *По поводу суждений об антисемитизме Достоевского, «Достоевский и мировая культура»* 2007, № 22, с. 420–421.

Добавляется и более тривиальная причина, почему Вайнберг обходит национальные вопросы Достоевского. Здесь, возможно, было просто незнание. Упомянутая выше книга Гроссмана *Исповедь одного еврея* вышла небольшим тиражом (всего две тысячи экземпляров), поэтому композитор мог ее не читать, как не сталкивался и с более поздними (преимущественно зарубежными) исследованиями с ограниченным доступом в советской действительности. Широкое и свободное изучение вопроса вообще припадает на время после смерти композитора. Правда, как контраргумент выступает то, что в культурной среде, в которой он жил и работал, безусловно, могли обсуждать антиеврейские настроения Достоевского, особенно если учесть, что хотя бы либреттист Медведев был известным интеллектуалом и оставил после себя библиотеку в несколько тысяч томов. Но задокументированных фактов, подтверждающих такие дискуссии, нет. Остается под вопросом и то, читал ли сам Вайнберг *Дневник писателя* или переписку Достоевского, которые преимущественно и изобилуют прямыми антиеврейскими взглядами. Объяснение может быть простым: не каждый читатель обращается к такого рода наследию. А по мнению Дануты Гвиздалянки, при гениальности у композитора были некоторые пробелы в образовании. В своей книге она указывает на сосредоточенность Вайнберга прежде всего на музыке²², тогда как в общеобразовательной школе он окончил всего четыре класса²³; а в интервью музыкoved добавляет:

Мой муж лично знал Вайнберга, и для нас загадка была в том, что он разговаривал на прекрасном польском, довоенном польском, который использовала интелигенция. Мы пришли к выводу, что он должен был научиться так говорить в среде литераторов, например, в комедийной группе *Qui Pro Quo*. Может, даже у Юлиана Тувима — позже его любимого поэта — наслушался самого лучшего польского? Вайнберг создавал впечатление образованного человека, но это была видимость²⁴.

Такую же «видимость» в прочтении романа *Идиот* иронично отметил Пантилеев: «Бездонная глубина романа адаптируется до уровня выяснения отношений между более и менее

²² См. подробнее: D. Gwizdalanka, *Wajnberg...*, s. 111.

²³ Там же, с. 15–16.

²⁴ См. оригинал: „Mój mąż znał osobiste Wajnberga i zagadką było dla nas, że mówił przepiękną, przedwojenną polszczyzną, używaną przez inteligentów. Dosłyszmy do wniosku, że musiał nauczyć się tak mówić, przebywając w środowisku literatów, na przykład w kabarecie Qui Pro Quo. Może nawet od Juliana Tuwima — później swego ulubionego poety - nasłuchał się najpiękniejszej polszczyzny? Wajnberg sprawiał wrażenie osoby wykształconej, ale były to pozory”. O. Łozińska, *Muzyczolog: wystawienie „Idioty”* bylo...

симпатичными персонажами. От Достоевского до мыльной оперы за три часа? Вагнеру можно, почему нельзя Вайнбергу?»²⁵. При этом подчеркнуто категорично к подобным оценкам относится Рахальская:

Всем, кто знал моего мужа в течение десятилетий, хорошо известен широчайший круг его гуманитарных интересов. Это был заядлый книжечей, человек невероятно любознательный и наблюдательный. В литературе он интересовался не только теми авторами, тексты которых использовал в своих сочинениях²⁶.

И далее:

Точные науки, действительно, интересовали его меньше, но мировая литература, живопись, архитектура — знания Вайнберга в этих областях были глубокими и обширными и постоянно обновлялись. Вайнберг годами выписывал и внимательно изучал многие литературные журналы²⁷.

Если принять во внимание эти утверждения, хотя они выглядят несколько тенденциозными и однозначно устремленными к созданию положительного образа человека-музыканта, противоречат другим свидетельствам и научным изысканиям, то остается вопрос, как мог Вайнберг, при такой высокой оценке, не заметить отношения Достоевского к евреям и полякам. Или сознательно проигнорировал?

Вызывает вопрос и то, определял ли религиозный вектор романа писателя, в центре которого образ «положительно-прекрасного человека», выбор композитора.

Ведь в опере акцентируется внимание на выборе между правдой и Христом — хрестоматийной дилемме самого Достоевского. При этом дочь Вайнберга Виктория заметила в интервью: «Лейтмотивом этой жизни была тема Холокоста, евреев и пережитой ими трагедии. Он не состоял ни в каких партиях, коалициях, оппозициях, лагерях, никогда не занимался богоискательством и вообще не был религиозен»²⁸. В этом контексте вызывает вопрос факт крещения в православие, которое Вайнберг принял за несколько недель до смерти и что

²⁵ Г.Я. Пантилев, «*Идиот*» Мечислава Вайнберга пришелся по нраву немецким оперным театрам и публике, «Ведомости», 25 января 2015, <https://www.vedomosti.ru/lifestyle/articles/2015/01/26/knyazuyu-myshkinu-zyabko> [22.07.2025].

²⁶ О.Ю. Рахальская, *Мир Мечислава Вайнберга...*, с. 192.

²⁷ Там же, с. 193.

²⁸ См. интервью с дочерью композитора, которое провела Елизавета Блюмина, а к печати подготовил Илья Овчинников: Виктория Вайнберг: «Я никогда не говорила об этом, но сейчас, думаю, пришло время», «Classical Music News ru», 26.02.2016, <https://www.classicalmusicnews.ru/interview/victoria-vainberg-2016/> [22.07.2025].

не было воспринято однозначно в еврейской среде. Дочь утверждает:

В 2010 году на фестивале в Брегенце, посвященном Вайнбергу, папина дочь от второго брака сказала мне: «Последние три месяца папа уже совершенно ничего не понимал, к сожалению, лишился рассудка, очень страдал, заговаривался и не понимал, что происходит вокруг». А крещен папа был за полтора месяца до смерти. О каком добровольном крещении может идти речь, если даже по словам его дочери папин рассудок уже по-мутился? Знаете, я никогда не говорила об этом, но сейчас, спустя 20 лет после его смерти, думаю, пришло время. Когда мама незадолго до папиной смерти съездила в Москву, она рассказала, что папа, уже измученный болезнью, сказал ей: «Я боюсь, она хочет меня крестить». Мы не поверили, слишком кощунственно это звучало. Недавно я нашла запись об этом разговоре в мамином дневнике 1995 года²⁹.

Далее Виктория добавляет: «Он был похоронен по православному обряду и лежит под крестом в одной могиле со своей тещей, работавшей в Бутырской тюрьме, где он сидел по обвинению в буржуазном национализме»³⁰. Здесь необходимо отметить, что на высказывания дочери в этом интервью отреагировала вторая жена композитора Рахальская, которая написала отзыв-опровержение, выдвинув обвинения во лжи и мифотворчестве. Она замечает: «Решение креститься Вайнберг обдумывал около года. Я по его просьбе читала ему Евангелие». И далее: «Вайнберг крестился в здравом уме и умер в полном сознании. За пять минут до смерти он попросил меня читать Евангелие. Потом сказал: 'Водички', немножко попил и умер»³¹. Символически Достоевский также просит Евангелие перед смертью, чтобы «проверить свои сомнения», о чем рассказывает его жена Анна Григорьевна в воспоминаниях:

Открылось Евангелие от Матфея. Гл. III, ст. II: «Иоанн же удерживал его и говорил: мне надобно креститься от тебя, и ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит нам исполнить великую правду». — Ты слышишь: «не удерживай» — значит, я умру, — сказал муж и закрыл книгу³².

Искусствовед Людмила Никитина, которая написала единственную прижизненную монографию о симфониях

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Отзыв-опровержение Ольги Рахальской на интервью Виктории Вайнберг Елизавете Блюминой, «Музикальное обозрение», 24.03.2016, <https://muzobozrenie.ru/otzy-v-oproverzhenie-ol-gi-rahalskoy-na-interv-yu-viktorii-vajnberg/> [22.07.2025].

³² А.Г. Достоевская, Солнце моей жизни — Федор Достоевский. Воспоминания. 1846–1917, 000 «Бослэн», Москва 2015, с. 427.

композитора (*Симфонии М. Вайнберга*, 1972 г.), сделала также интервью с ним в 1994 году, назвав тему пасхальности центральной в его творчестве:

Эта тема раскрывает, мне думается, глубокую внутреннюю религиозность Вайнберга, которую он, в отличие от теперешней моды, никогда не выставлял напоказ, потому что она была для него всегда естественной и органичной. Композитор подтвердил мое впечатление так: «Я бы сказал, что Бог — во всем»³³.

Пасхальность является сквозной и для творчества Достоевского. А типологически также возникает иная литературная аллюзия на текст писателя (чтение Евангелия Соней Раскольниковой), что могло быть неслучайным, если последней оперой композитора было произведение, созданное по иному роману одного из любимых его писателей. Рахальская советует: «Тот, кто действительно хочет проникнуть в душу Вайнберга, высокую и благородную, может послушать его музыку»³⁴. Занимательность композитора романом *Идиот* пересекается и с личными причинами: чувство чуждости, страх быть непонятым и преданным забвению соотносят Вайнберга с Мышиным. Вайнберг попал в Советский Союз вынужденно, пытался найти себя на новой родине, как и главный герой романа Достоевского, который приезжает в Россию из Швейцарии и желает нести добро и любовь людям. Кшиштоф Варликовски после своей премьеры в Зальцбурге так представил связь писателя и композитора:

Достоевский был соткан из противоречий, а Вайнберг будто попытался его приглушить. Я думаю, что Мышик — не настолько центральный герой у Достоевского, каким он стал в опере Вайнберга. Он его поставил в самое-самое сердце своего произведения. Почему? Думаю, это было некое личное свидетельствование: в конце жизни Вайнберг оглядывал ее целиком, и, знаете, внезапно вся история между Настасьей Филипповной и Рогожиным, вся любовная история оказались как будто на заднем плане. Как будто бы ему потребовался какой-то свет в конце жизни. Поэтому он и задумал произведение о человеке, который хочет спасти мир. И, конечно, это связано с тем, что он сам принял христианство незадолго до смерти³⁵.

³³ Материал был опубликован в журнале «Музыкальная академия» (1994, № 5), позже перепечатан в «Музыкальном обозрении»: Л.Д. Никитина, *Мечислав Вайнберг: «Почти любой миг жизни — работа...»*, «Музыкальное обозрение», 02.08.2016, <https://muzobozrenie.ru/mechislav-vajnberg-pochti-lyuboj-mig-zhizni-rabota/> [22.07.2025].

³⁴ Отзыв-опровержение Ольги Рахальской....

³⁵ В. Раевский, «Достоевский — расист, антисемит, ксенофоб и панславист». Владимир Раевский поговорил с режиссером Кшиштофом Варликовским — он поставил в Зальцбурге оперу «Идиот» Моисея Вайнберга, «Медуза», 31 августа 2024, <https://meduza.io/feature/2024/08/31/dostoevskiy-rasist-antisemit-ksenofob-i-panslavist> [22.07.2025].

Именно поэтому для польского режиссера Мышкин у Вайнберга не уничтожен, не представлен как жертва, что и в себе самом видел композитор в советской России, его князь — «полубог». Варликовски добавляет о Вайнберге:

Он во многом сам чувствовал себя идиотом: по-русски он правильно говорить не умел, писать тоже. До конца жизни он был, по сути, иностранцем, аутсайдером. И умирая, он хотел увидеть надежду. Что не вполне по-русски, и не вполне по-польски — оставаться с надеждой. Это как-то больше по-еврейски³⁶.

С этим не совсем можно согласиться, учитывая то, что и Достоевский — автор, оставляющий читателю надежду, маленькую «луковку», о которой писал в последнем своем романе *Братья Карамазовы*.

Как и некогда писатель, композитор пытался разобраться в человеческой душе, а вместе с этим — найти ответы на вопросы о самом себе. И это не было простой задачей. Дэвид Фаннинг пишет: «Просто не было места, казалось, для такого композитора, как Вайнберг, с его утверждающим отношением к гуманизму и мастерству, с его полным безразличием к политике и иммунитетом на соблазны полистилистики, минимализма или постмодернизма»³⁷. Всё это делало его своим и чужим одновременно в разных культурах (русской, польской, еврейской), хотя для Ольги Рахальской его мир — «на редкость целостный, морально недвусмысленный»³⁸. По нашему мнению, достаточно сложно однозначно охарактеризовать отношение многогранного Вайнберга к полифоническому Достоевскому, но, даже если композитор знал о его националистских фобиях, предпочел ценность писателя-гуманиста с его спектром общечеловеческих откровений.

Библиография

Барсова И.А., *Семьдесят восемь дней и ночей в застенке: композитор Мечислав Вайнберг*, «Научный вестник Московской консерватории» 2014, № 2 (17), с. 90–104.

Виктория Вайнберг: «Я никогда не говорила об этом, но сейчас, думаю, пришло время», «Classical Music News ru», 26.02.2016 <<https://www.classicalmusicnews.ru/interview/victoria-vainerg-2016/>>.

³⁶ Там же.

³⁷ См. оригинал: “There was simply no room — so it seemed — for a composer such as Weinberg with an affirmative attitude to humanism and craftsmanship, total indifference to politics, and immunity to the blandishments of polystylistism, religiosity, minimalism or postmodernism”. D. Fanning, *Mieczysław Weinberg. In Search of Freedom*, Wolke Verlag, Hofheim 2010, p. 166–167.

³⁸ О.Ю. Рахальская, *Мир Мечислава Вайнберга...*, с. 194.

Гликман И.Д., (сост. и коммент.), *Письма к другу. Дмитрий Шостакович — Исааку Гликману*, DSCH, «Композитор», Москва — Санкт-Петербург 1993.

Гроссман Л.П., *Исповедь одного еврея*, Москва — Ленинград 1924 <az.lib.ru/g/grossman_l_p/text_1924_ispoved_odnogo_evreya.shtml>.

Достоевская А.Г., *Солнце моей жизни — Федор Достоевский. Воспоминания. 1846–1917*, ООО «Бослэн», Москва 2015.

Касаткина Т.А., *По поводу суждений об антисемитизме Достоевского, «Достоевский и мировая культура»* 2007, № 22, Общество Достоевского, Московское отделение, Москва 2007, с. 413–435.

Мечислав Вайнберг. Честность, правдивость, полная отдача, «Советская музыка» 1988, № 9 (598), с. 23–26.

Никитина Л.Д., Мечислав Вайнберг: «Почти любой миг жизни — рабоча...», «Музыкальное обозрение», 02.08.2016 <<https://muzobozrenie.ru/mechislav-vajnberg-pochti-lyuboj-mig-zhizni-rabota/>>.

Пантилеев Г.Я., «*Идиот* Мечислава Вайнберга пришелся по нраву немецким оперным театрам и публике», «Ведомости», 25 января 2015 <<https://www.vedomosti.ru/lifestyle/articles/2015/01/26/knyazyu-myshkinu-zyabko>>.

Письма Дмитрия Дмитриевича Шостаковича Борису Тищенко с комментариями и воспоминаниями адресата, Композитор, Санкт-Петербург 1997.

Подсосновый С. / Padsasonry S., *Современный польский Достоевский: рецензия писателя в ежедневнике „Gazeta Wyborcza”*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2024.

Раевский В., «Достоевский — расист, антисемит, ксенофоб и панславист». Владимир Раевский поговорил с режиссером Кишиштофом Варликовским — он поставил в Зальцбурге оперу *Идиот* Моисея Вайнберга, «Медуза», 31 августа 2024 <<https://meduza.io/feature/2024/08/31/dostoevskiy-rasist-antisemit-ksenofob-i-panslavist>>.

Райгородский П., Мечислав Вайнберг: жизнь, творчество, судьба, «Музыкальное обозрение», 10.10.2021 <<https://muzobozrenie.ru/mechislav-vajnberg-zhizn-tvorchestvo-sudba/>>.

Рахальская О.Ю., *Мир Мечислава Вайнберга*, «Театр. Живопись. Кино. Музыка» 2023, № 1, с. 187–195.

Рахальская О.Ю., *Отзыв-опровержение Ольги Рахальской на интервью Виктории Вайнберг Елизавете Блюминой*, «Музыкальное обозрение», 24.03.2016 <<https://muzobozrenie.ru/otzy-v-oproverzhenie-ol-gi-rahal-skoj-na-intervyu-viktorii-vajnberg/>>.

Финогенов В.А., *Еврейство в творчестве Достоевского: к 200-летию со дня рождения писателя*, «Социокультурные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3., Философия: Реферативный журнал» 2022, с. 119–130.

Шраер М.Д., *Достоевский, еврейский вопрос и «Братья Карамазовы»*, «Достоевский и мировая культура» 2006, № 21, Серебряный век, Санкт-Петербург 2006, с. 150–171.

Штейнберг А.З., *Достоевский и еврейство // Русские эмигранты о Достоевском*, Андреев и сыновья, Санкт-Петербург 1994, с. 111–125.

Gwizdalanka D., *Mieczysław Wajnberg: kompozytor z trzech światów*, Teatr Wielki im. Stanisława Moniuszki w Poznaniu, Poznań 2013.

Gwizdalanka D., *Wajnberg*, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2024.

Fanning D., *Mieczysław Weinberg. In Search of Freedom*, Wolke Verlag, Hofheim 2010.

Longchamp Ch., Gražinytė-Tyla M., *Mieczysław Weinberg — A Journey to the Heart of Emotions. A conversation with Mirga Gražinytė-Tyla*, in: *Mieczysław Weinberg. Der Idiot*, Salzburger Festspiele, Salzburg 2024, p. 94–101.

Łozińska O., *Muzykolog: wystawienie „Idiota” było rzadkim radosnym momentem w życiu Wajnberga* [WYWIAD] <<https://www.pap.pl/aktualnosci/muzykolog-wystawienie-idiota-bylo-rzadkim-radosnym-momentem-w-zyciu-wajnberga-wywiad>>.

Nowok-Zych A., *Mieczysław Wajnberg a kategoria pogranicza, „Kwartalnik Młodych Muzykologów UJ”* 2020, no. 46 (3/2020), s. 41–53.

Padsasonry S., «Достоевский» в Зальцбурге, „*Studio Rossica Gedanensis*” 2024, nr 11, с. 93–114.

Prokhorov G., *What Sort of Jew Dostoevsky Liked and Disliked: a Narrative of a Love-Hate Relationship*, «*Новый филологический вестник*» 2018, № 3 (46), с. 138–151.



GENNADY ESTRAIKH

New York University, New York, USA

 <https://orcid.org/0000-0002-7885-7851>

The Moscow Choral Synagogue and Its Rabbinate, 1940s–1980s

Summary: The Moscow Choral Synagogue, unofficially considered the central Jewish religious institution in the USSR, operated throughout the entire Soviet period. In addition to meeting the spiritual needs of thousands of observant Jews, it was expected to serve as a propaganda display of the constitutionally proclaimed freedom to manifest religious identity. The authorities attentively controlled the appointment of the synagogue's chief rabbis and their activity after taking office. Being fully cognizant that the regime instrumentalized religion for its political purposes, the rabbis had learned to act accordingly. This included playing a role in state-approved international contacts. Therefore, the article examines in detail the synagogue's contacts during the rabbinical tenures of Solomon Shlifer (1944–1957), Yehuda Leib Levin (1957–1971), Yakov Fishman (1972–1983), and Adolf Shayevich, appointed in 1983. The New York-based Appeal to Conscience Foundation, founded in 1965 on the initiative of Rabbi Arthur Schneier, acted as a principal conduit for the Moscow Choral Synagogue's links with religious organizations outside the Soviet Union. Still, the Choral Synagogue was not merely a gimmick for hosting foreign observers. Real life occurred behind its facade.

Keywords: Judaism in the Soviet Union, status of rabbis, secularization, religious diplomacy, publication of prayer-books

CHÓRALNA SYNAGOGA MOSKIEWSKA I JEJ RABINAT, LATA 40. – 80. XX WIEKU

Streszczenie: Moskiewska Synagoga Chóralna, nieoficjalnie uznawana za centralną żydowską instytucję religijną w Związku Radzieckim, działała nieprzerwanie przez cały okres istnienia ZSRR. Oprócz zaspokajania duchowych potrzeb tysięcy wierzących Żydów, miała również służyć jako propagandowy dowód konstytucyjnie zagwarantowanej wolności wyznania. Władze z wielką uwagą kontrolowały zarówno wybór głównych rabinów synagogi, jak i ich działalność po objęciu urzędu. Rabinowie byli w pełni świadomi faktu, że reżim instrumentalizował religię dla własnych celów politycznych, i dostosowywali swoje działania do tej rzeczywistości. Obejmowało to również uczestnictwo w kontaktach międzynarodowych aprobowanych przez państwo.

Artykuł koncentruje się na działalności międzynarodowej synagogi w okresie, gdy funkcję głównego rabinów pełnili: Salomon Szlifer (1944–1957), Jehuda Leib Lewin (1957–1971), Jakow Fiszman (1972–1983) oraz Adolf Szajewicz, mianowany w roku 1983. Nowojorska organizacja Appeal to Conscience Foundation, założona w 1965 roku z inicjatywy rabinów Arthura Schneiera, odgrywała kluczową rolę jako główny kanał kontaktów Moskiewskiej Synagogi Chóralnej z organizacjami religijnymi poza granicami ZSRR. Chóralna Synagoga nie stanowiła jednak tylko fasady do przyjmowania zagranicznych obserwatorów. Za jej murami toczyło się realne życie.

Słowa kluczowe: judaizm w Związku Sowieckim, status rabinów, sekularyzacja, dyplomacja religijna, publikacja modlitewników

Московская хоральная синагога и её раввинат, 1940-е – 1980-е годы

Резюме: Московская хоральная синагога, неофициально считавшаяся главным еврейским религиозным центром в СССР, продолжала функционировать на протяжении всего советского периода. Кроме

удовлетворения духовных потребностей тысяч верующих евреев, она служила пропагандистским целям – демонстрации конституционно закрепленной свободы проявления религиозных убеждений. Власти внимательно следили за выбором главных раввинов синагоги и за их деятельностью после занятия этой должности. Раввины в свою очередь хорошо осознавали использование властями религии для достижения политических целей и учитывали это в своей деятельности, частью которой были международные контакты, получившие официальное одобрение. Статья уделяет пристальное внимание международным связям в годы, когда синагога возглавляли раввины Соломон Фишман (1944–1957), Йегуда-Лейб Левин (1957–1971), Яков Фишман (1972–1983) и Адольф Шаевич, назначенный на эту должность в 1983 году. Нью-Йоркская организация «Призыв совести», основанная в 1965 году раввином Артуром Шнейром, играла ведущую роль в организации сотрудничества между Московской хоральной синагогой и зарубежными религиозными организациями. При этом синагога жила своей жизнью, она не стала просто витриной, созданной для зарубежных посетителей и наблюдателей.

Ключевые слова: иудаизм в ССР, статус раввинов, секуляризация, религиозная дипломатия, издание молитвенников

Introduction

In 1937, only a tenth of Soviet Jews described themselves in that year's census as religious, in contrast to at least five times higher incidence of religiosity among the historically Christian and Muslim ethnic groups.¹ The dramatic decline of Jewish religiosity during the first two Soviet decades, particularly among the younger age groups, came with the exceptionally high level of education, involvement in the state apparatus, and overall transformation as citizens of an atheist communist state. Not only had the state re-defined the Jews *from a religious to an ethnic group*, but the Jews themselves had widely embraced the new definition.² The Jewish religiosity index inevitably decreased after World War II because younger people generally had a better chance to evacuate or otherwise survive the war and the Holocaust. At the same time, thousands of religious Jews were among the surviving *zapadniki* ("westerners") – those who became Soviet citizens following the annexation of the Baltic countries and territories of pre-World War II, Poland, and Romania. In 1959, the *zapadniki* made up about eight percent of the close to 2.3 million Soviet Jews.³ By the early 1970s, when various studies found that between 15 percent and 35 percent of the Soviet population was religious, the nationwide share of observant Jews varied between three and five percent,

¹ F. Corley, "Judaism in the Former Soviet Union: Three Snapshots," *East European Jewish Affairs*, 1995, no. 25:1, pp. 73–79. Some observant respondents might project themselves opportunistically as secular.

² A. Vinogradov, "Religion and Nationality: The Transformation of Jewish Identity in the Soviet Union," *Penn History Review*, 2010, no. 18.1.

³ М. Куповецкий, «Людские потери еврейского населения в послевоенных границах ССР в годы Великой Отечественной войны», *Вестник Еврейского университета в Москве*, 1995. № 2 (9): p. 143.

with this being even lower in Russia, Ukraine, and Belorussia. Yet a methodological problem remained: how to define a religious person?⁴

As a rule, government officials recorded conspicuous and calculable manifestations of religiosity, such as the size of religious communities, synagogue attendance, and the amount of matzo sold during the Passover season. They tended, however, to disregard those who did not attend synagogues (available in a limited number of places) or *minyonim* (prayer groups), but still observed religious traditions. The shifting of the arena of customs from public to private, often in the form of celebrating religious holidays and preserving traditional foodways, was a widespread phenomenon. A woman born in Moscow in 1945 recalled that

on Passover, for example, we didn't eat any bread. Potato latkes, various dishes made from matzo meal, gefilte fish, and on Purim, *hamentaschen* [triangular filled pastries] which my mother made and distributed to all our relatives (my father explained that these were not Haman's "ears" but his "hat"). At Hanukkah she made latkes (thick, spongy, yeast-based ones) which were eaten with a roast. On Rosh Hashanah they wanted everything sweet and sour. Dad always told traditional stories on the holidays, especially at Passover when the Haggadah was read.⁵

Such more or less traditional families became a declining minority among Moscow and, generally, Soviet Jews. In the 1970s, American Jewish activists found to their surprise that the vast majority of the arriving Soviet emigrants were "completely isolated from Judaism."⁶ Fundamental aspects of Soviet life hindered the full practice of religion, including Sabbath observance. Although the government began introducing a non-working weekend in 1967, educational institutions and many other entities continued to operate on Saturdays. Also, the authorities preferred to categorize kosher food as nonessential for religious rituals.⁷ Thus, the state could claim not to be responsible for facilitating the production or import of such food. In 1962 and 1963, when a massive anti-religious onslaught coincided with food shortages, the organized

⁴ W. C. Fletcher, "Soviet Sociology of Religion: An Appraisal," *The Russian Review*, 1976, no. 35.2: pp. 178–179; П. Бондарчук, «Особливості релігійної ситуації в Україні (друга половина 1960-х – середина 1980-х років)», *Український історичний збірник*, 2008, № 11: p. 306

⁵ A. Prashizky, "Live Chickens on the Balcony and Fish in the Bathtub," *Journal of Modern Jewish Studies*, 2024, no. 23.3–4, p. 793.

⁶ H. Bernstein, *Integration of Russian Jews into American Jewish Society (1975)*, JDC Archives, NY AR197589 / 3 / 10 / 3 / 1056, p. 4. Religious and religion-interested emigrants tended to go to Israel.

⁷ M. Altshuler, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union, 1941–1964*, Waltham: Brandeis University Press, 2012, p. 161.

production of matzo fell under a ban.⁸ More crucially, still, open religiosity practically resulted in exclusion from society's mainstream. An atheist worldview defined the ideological makeup of the Communist Party, the official children's and youth organizations, and the entire education system. From the mid-1960s, post-secondary education students were required to take a course on scientific atheism. In all, observant Jews had been marginalized into a niche for mainly either retirees or people whose occupation (for instance, in the artisanal sector) made it easier to avoid working on the Sabbath and Jewish holidays.

Wartime and post-war Moscow provided a unique setting for Jewish life. Compared to such major Jewish centers as Kyiv, Odessa, Minsk, and Kharkiv, its over quarter-million Jewish population had a better chance to survive the war because the Soviet capital was neither captured by the German army nor experienced such life-threatening food shortages as in besieged Leningrad. Throughout the Soviet period, the Moscow Choral (or Great) Synagogue, unofficially considered the country's central Jewish religious institution, operated in the same place where it was opened in 1906: Bolshoi Spasoglinishchevskii Lane (*pereulok*), though from the 1960s through the early 1990s the street carried the name of the Russian painter Abram Arkhipov. The area close to the Red Square and the Kremlin was historically known as Ivanovskaya gorka (Ivan's Hill), which earned the synagogue and its surroundings the sobriquet of "Gorka."

As an addition to the existing research, most notably of such experts as Mordechai Altshuler, Yaakov Ro'i, and Iurii Snopov,⁹ the following one focuses on developments in and around the Choral Synagogue during and after World War II, with special attention to how the authorities imposed tight control on its clergy and obliged the latter to take part in various propaganda activities.

⁸ Aron Vergelis, the Yiddish poet and editor, came with the suggestion to solve the problem by selling matzo, similar to selling so-called "Spring cakes" (instead of Easter cakes), thus turning a religious tradition into an ethnocultural one – see C. A. Чарный, «Советская контрпропаганда по «еврейскому вопросу» во время антирелигиозной кампании 1958–1964 гг.», *Новый исторический вестник*, 2007, p. 111.

⁹ See e.g., Altshuler, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union*; Y. Ro'i, "Jewish Religious Life in the USSR: Some Impressions," *Soviet Jewish Affairs*, 1980, no. 10.2; idem, "The Jewish Religion in the Soviet Union after World War II." In *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, Y. Ro'i, ed., London: Routledge, 1995; Ю. А. Снопов, «Председатель Самуил Чобруцкий как деятель Московской еврейской религиозной общины: вторая половина 1930-х – первая половина 1950-х годов», Александр Локшин (ред.), *100 лет: Московская хоральная синагога*, Москва: Дом еврейской книги, 2006; idem, Ю. А. Снопов, «Посещаемость московских синагог в 1945–1950 годах по данным уполномоченного по делам религиозных культов по Москве и Московской области», *Тирош: Труды по иудаике, славистике, ориенталистике*, 2021, № 21.

World War II

After the outbreak of World War II, the American rabbi Aaron Pechenick, who visited his family in Poland, found himself stranded in Soviet-controlled areas. In the end, he returned to the United States and wrote about his experiences, particularly about his short stay in the Soviet capital in November 1940. About the Moscow Choral Synagogue, Pechenick wrote: "The synagogue has a cantor, but no rabbi, because a rabbi is associated with religious propaganda."¹⁰ And he profiled Shmuel (Samuil) Chobrutsky, chair of the Moscow Jewish religious community, as

an ordinary Jew endowed with much common sense, extraordinary energy, a born desire to command and taste for *koved* [homage]. By Eastern European standards he is not a learned man and can read with difficulty a chapter in the Mishna. Yet he is the president, director and ... Rabbi of Moscow Kehilla!¹¹

Pechenick avoided mentioning the synagogue's late rabbi Shmaryahu Yehuda Leib Medalye, though the American press wrote about his arrest in 1938.¹² Medalye was sentenced to capital punishment for allegedly having secret contacts with Yosef Yitzchak Schneersohn, the sixth Rebbe of the Chabad Lubavitch Hasidic movement, and Joseph A. Rosen, director of the American Jewish Joint Agricultural Corporation (Agro-Joint), an agricultural initiative launched by the American Jewish Joint Distribution Committee in cooperation with the Soviet government in the late 1920s.¹³

Following the German invasion on June 22, 1941, the government scaled down anti-religious campaigns in an attempt to shore up the loyalty of the believers.¹⁴ At the end of 1941, when the Germans seemed close to capturing Moscow, the office of the Moscow Jewish Community was evacuated to Tashkent. Once there, Chobrutsky announced – presumably after a nod from the authorities – that, in addition to other matters, the Community would help establish contacts between Jews in the Soviet Union and their relatives in America.¹⁵ In the following war years, he col-

¹⁰ A. Pechenik, *Tsienizm un yidishkayt in Sovet Rusland*, New York: Hapoel Hamizrachi of America, 1943, p. 43.

¹¹ "Wonder Man of Russian Jewry," *The Australian Jewish Herald*, 1941, December 18, p. 14.

¹² See e.g. "Foreign News in Print," *The Reform Advocate*, 1938, September 30.

¹³ E. M. Rabinovich, "Sentence: Execution": Secret KGB Files Document the Horrors Inflicted on My Family," *Moment*, 1999, no. 24.1; M. Мицель, «Последняя глава: Агро-Джойнт в годы большого террора», *Київ: Дух і літера*, 2012, р. 62 and p. 94; Г. В., Костырченко, *Тайная политика Сталина: власть и антисемитизм*, т. 1, Москва: Международные отношения, 2015, pp. 154–164.

¹⁴ S. M. Miner, *Stalin's Holy War*, Chapel Hill: University of North Carolina, 2003, p. 96.

¹⁵ "Moscow Jewish Community Resumes Activities in Tashkent," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1942, January 2, p. 1.

laborated with the New York-based Union of Russian Jews and the World Jewish Congress, sending them contact details of, first and foremost, people displaced from the Soviet annexed areas of Poland, Romania, and Baltic countries.¹⁶ The government sought to find ways to American and other foreign Jews, whose organizations played an important role in fundraising on behalf of Soviet causes and in shaping public opinion. The Soviet Information Bureau, a propaganda agency, even established a separate unit called the Jewish Anti-Fascist Committee (JAFC) for feeding foreign media with propitious information.¹⁷

In 1943, Solomon Mikhoels, director of the Moscow Yiddish Theater, and Itsik Fefer, a Yiddish poet, sent as a delegation of the JAFC to the countries of the West, reported upon their return that they faced a great deal of interest in, and concern about, religious life in the Soviet Union.¹⁸ The reaction was not long in coming: in early 1944, Rabbi Solomon Shlifer was summoned to Moscow from the Urals, where he lived in evacuation, to occupy the position of chief rabbi in the Choral Synagogue and become a member of the JAFC.¹⁹ Shlifer was not the first to fill the vacant position. For a brief period in 1943 and early 1944, it was occupied by Shmuel Leib Levin, known among Chabad Hasidim as Shmuel Leib Paritcher.²⁰ Characteristically, Levin's signature appeared right after Chobrutsky's name in the Moscow rabbis' letter of thanks to Stalin, "the great leader and liberator of the entire freedom-loving humanity," published on the occasion of the 26th anniversary of the Bolshevik revolution.²¹ In March 1944, Levin was among the signatories of an appeal from a group of Soviet and refugee rabbis.²² However, he apparently did not fit well in the role of a leading figure.

¹⁶ See e.g. K. Vital, "Yidishe flikhtlinge in Sovet Rusland un zeyere kroyvim in Amerike," *Forverts*, 1943, May 11; "Seek Relatives Here," *The Jewish Exponent*, 1943, April 16; "Farbindungen mit über 2000 yidische flikhtling-familien," *Forverts*, 1943, December 31; "Russian Jews Seek Relatives," *The Jewish Exponent*, 1944, February 4; "Farband fun rusische yidn hot naye keybls fun Rusland tsu kroyvim in Amerike," *Der Tag*, 1944, February 8;

¹⁷ For more on the JAFC, see e.g. O. Budnitskii, et al., *Jews in the Soviet Union: War, Conquest, and Catastrophe*, New York: New York University Press, 2022, pp. 177–207.

¹⁸ Altshuler, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union*, pp. 18–19; S. Redlich, *War, the Holocaust and Stalinism*, London: Routledge, 1995, p. 141.

¹⁹ Снопов, «Председатель Самуил Чобруцкий как деятель Московской еврейской религиозной общины», p. 167. In 1945, rabbis Nathan Olevsky and Eli (Ilya) Sandler were appointed at two other Moscow synagogues in Marina Roshcha and Arbat.

²⁰ M. Levertov, *The Man Who Mocked the KGB*, Brooklyn: M. Levertov, 2002, p. 28.

²¹ Московские раввины, «Иосифу Виссарионовичу Сталину», *Правда*, 1943, 12 ноября.

²² "Russian and Refugee Rabbis in Moscow Issue Joint Appeal to Jews in Democratic Lands," *JTA Daily News Bulletin*, 1944, March 3.

Shlifer was not exactly a newcomer. An alumnus of the famed Lida Yeshiva, he served as rabbi in several places before his 1922 appointment as secretary of the Moscow Jewish religious community. He resigned in 1929, when the anti-religion persecutions intensified, and earned his living as a night watchman and, later, a bookkeeper. In April 1944, his speech at a meeting of the JAFC (published in the April 6 issue of the JAFC's newspaper *Eynikayt*) made a favorable impression abroad.²³ Some observers contend that the Kremlin had opened a new era for Soviet Jews.²⁴ Chobrusky shared with foreign journalists the plans of publishing 50,000 prayer books and the same number of Jewish calendars. He also spoke about establishing a yeshiva in Moscow and mentioned that yeshivas in Central Asia already trained a new cadre of rabbis.²⁵

In September 1944, the Jewish Telegraphic Agency reported from Moscow:

Hundreds of men and officers of the Red Army and Red Fleet joined with thousands of civilians at Rosh Hashanah services in Moscow's huge ornate Choral Synagogue. Every available bit of space in the synagogue was filled. Worshippers stood in the hallways, the aisles and crowded out into the street.

Among the participants were men from the Polish and Czechoslovak units in Russia and a lone American, Sgt. Harry Friedman of the United States Air Force, who told the Jewish Telegraphic Agency correspondent that he was attending the services in accordance with a promise he had made to his father in Brooklyn before he was shipped abroad.

As the cantor, Rev. Gilgin of Kishinev, intoned the traditional chants, one could almost feel the pent-up emotions of the congregation fighting for release. Finally, a mass wail broke out from the women's galleries. One girl screamed, "Mother, mother," and other women picked up the sad refrain, bemoaning the loss of fathers, sons, husbands and daughters. There was not a person in the synagogue who had not lost a member of their family since the outbreak of the war.

Aged Rabbi Shlifer wept as he recited the prayers. Later he delivered a brief sermon stressing the unity of the Soviet people, and comparing this Rosh Hashanah to that of three years ago, when the Germans were at the gates of Moscow. He invoked the blessings of God upon the Red Army and Premier Stalin and called for vengeance against the forces which had decimated the Jewish people.²⁶

²³ S. Itzhaki, "Horav Shlifer, nayer Moskver rov hakohel," *Der Morgen-Zhurnal*, 1944, May 26.

²⁴ A. J. Bick, "Relige lebt oyf in Sovet Rusland," *Der Tog*, 1944, September 26.

²⁵ "Jewish Religion in Soviet [Union] Shows Signs of Revival," *The Atlanta Constitution*, 1944, September 17; Снопов, «Председатель Самуил Чобруцкий как деятель Московской еврейской религиозной общины», p. 169.

²⁶ "Thousands Jam Moscow Synagogue's Rosh Hashanah Services; Hundreds of Soldiers Attend," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1944, September 20.

On March 14, 1945, the Moscow Jewish Community joined Jewish communities in the United States, Britain, and other countries in a fast day proclaimed by the Palestine Rabbinate in commemoration of the memory of the Jews massacred during the war.²⁷ Something similar already took place on August 14, 1942, a fast day proclaimed by the Union of Orthodox Rabbis of America and Canada, mourning the tragedy of Polish Jews.²⁸ In May 1945, during the service in celebration of Victory Day, Shlifer delivered a sermon in which he told the congregation: "Victory has fallen to the freedom-loving nations, and among them a most honorable place belongs to the Soviet people and the heroic Red Army."²⁹

A Double Responsibility

In his European travelogue, Paul (Peysekh) Novick, editor of the New York Yiddish communist daily *Morgn-Frayhayt*, described his visit to the Choral Synagogue in late September 1946, on the second day of Rosh Hashanah. He saw thousands of people, many of whom could not enter the crowded building and stood in the street, listening through loudspeakers to the prominent cantor and classical singer Mikhail Aleksandrovich. Novick learned that, on that day, donations amounted to hundreds of thousands of rubles. After the service, he spoke with Shlifer and Chobrutsky. By that time, Shlifer had responsibilities as both chief rabbi and chairman of the religious community.³⁰

Chobrutsky lost his chairmanship in the summer of that year.³¹ Clearly, his removal could not happen without the approval of the authorities, embodied in 1944–59 by Spiridon Besshaposnikov, an official of the Council for the Affairs of Religious Cults. He was responsible for overseeing non-Orthodox religious communities in the city of Moscow and the Moscow Region.³² The combining of the two positions should lay the ground for forming a central-

²⁷ "Moscow Jewish Community Joins in Fast Day Proclaimed by Chief Rabbinate of Palestine," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1945, March 6.

²⁸ "Jews in Russia," *The Reform Advocate*, 1942, August 21.

²⁹ "Moscow Rabbi on Victory," *The Australian Jewish Herald*, 1945, August 17.

³⁰ P. Novick, *Eyope – tsvisn milkhome un sholem*, New York: Yikuf, 1948, p. 359.

³¹ Снопов, «Председатель Самуил Чобруцкий как деятель Московской еврейской религиозной общины», pp. 170–176.

³² Справочник по истории Коммунистической партии и Советского Союза 1898 – 1991 (интернет-проект). Совет по делам религиозных культов при СНК. Биографии. Бессапошников Спиридон Яковлевич, http://www.knowbysight.info/1_rsfstr/00326.asp. In 1943, the government established the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church and then, in 1944, the Council for the Affairs of [non-Orthodox] Religious Cults. In 1965, they merged into the Council for Religious Affairs.

ized body, headed by Shlifer as Chief Rabbi of the Soviet Union and emulating the structure of the Russian Orthodox Church after it was allowed, in 1943, to elect an officially recognized patriarch. Ivan Polianskii, a veteran secret service officer who headed the Council for the Affairs of Religious Cults, supported this project.³³ However, more influential higher-ups concluded that “the creation of a center for Judaism in Moscow as well as the publication of a prayer book and religious calendar should be regarded as without benefit.”³⁴

Judging by official estimates, in 1947 the Choral Synagogue attracted over half of the ten thousand or so attenders to all Moscow synagogues, including those in Marina Roshcha, Arbat, and Cherkizovo. Among the Choral Synagogue-goers, only five percent were under twenty-five years of age, and a quarter belonged to the age group 25-40. Half of those presented were working people. Women were rarely seen from Monday to Friday, when 100-150 attended the services, but on Saturdays they made up a third of the 400 or so attenders. The attendance peaked at around 5,000 on Yom Kippur, and between 3,000 and 4,000 on Rosh Hashanah and Sukkot.³⁵ No information is available on the level of their observance. The conditions of food shortages, reaching the level of famine in 1947, made it challenging to keep a fully kosher diet.³⁶ In addition, contrary to the religious custom, the majority of them used public transportation to get to the synagogue on the Sabbath or major Jewish festivals.³⁷ For all that, the synagogue continued to attract Moscow Jews. The Council for the Affairs of Religious Cults reported in 1947:

The tragic sacrifices suffered by the Jewish people during the war led to a manifest growth of a nationalist frame of mind. A specific “Soviet” Zionism has developed whose representatives ... have stated that “the synagogue is the only place of national concentration and the only centre of national culture.”³⁸

The establishment of Israel in May 1948 ignited various degrees of enthusiasm among a considerable number, or even the majority, of Soviet Jews, especially as the Kremlin played a central role in the Jewish state’s international recognition. Following

³³ See «О роли и задачах Совета по делам религиозных культов при СНК СССР и уполномоченных при нем», <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/19663>, p. 43.

³⁴ Altshuler, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union*, pp. 21–22.

³⁵ Снопов, «Посещаемость московских синагог в 1945–1950 годах», pp. 177–178.

³⁶ M. Ellman, “The 1947 Soviet Famine and the Entitlement Approach to Famines,” *Cambridge Journal of Economics*, 2000, no. 24.5.

³⁷ Ro'i, “Jewish Religious Life in the USSR,” p. 42.

³⁸ Ro'i, “The Jewish Religion in the Soviet Union after World War II,” p. 269.

weeks of the authorities' procrastination, permission was received to hold a celebratory service at the Choral Synagogue on June 26, 1948. On that day, thousands of people gathered in and around the synagogue. On its wall two banners hung: one read, "May 14, 1948 – Declaration of the State of Israel"; the second, "Am Yisrael Chai" (the Nation of Israel Lives). The hall was festooned with stars of David.

On September 10, Golda Meyerson (later Meir), who as the minister plenipotentiary headed the arrived Israeli diplomatic group, presented her credentials at the Kremlin. Mordechai Namir, an alumnus of the Novorossiysk (Odessa) University and now an Israeli diplomat, met with Shlifer to prepare the participation of the entire group in the service on Shabbat, September 11, 1948. A quarter of a century later, Golda Meir confided in an interview: "The one time I've ever really prayed in a synagogue was in Moscow. It was shortly after the establishment of the state and I was Israel's ambassador there. If I'd stayed in Russia longer, I might have become religious – maybe. Who knows?"³⁹

A Moscow-based American correspondent described the event as "an unauthorized popular demonstration, ... an impassioned and almost hysterical outburst of feeling. Jewish men and women broke out in tears." They were overwhelmed with "emotion which could not be contained – an emotion which had been suppressed and which had been accumulated over a period of many years."⁴⁰ The embassy members were given *aliyot*, the honor of being called to the Torah. After the prayers had concluded, Meyerson said her blessings to the rabbi. When the Israeli embassy staff came to the synagogue on the first day of Rosh Hashanah (October 4) of 1948, thousands of people gathered to greet them. Some accompanied Meyerson to the Metropol hotel, where the Israeli diplomats initially quartered.⁴¹ "Apprehensive about the consequences of this unauthorized demonstration through the streets of Moscow, the Israelis rapidly withdrew to their rooms in the hotel."⁴²

What followed makes it conjectured that the publicly expressed enthusiasm about the establishment of Israel triggered the (most probably already-determined) liquidation of virtually the entire remaining infrastructure of Jewish organizations, which proceeded in parallel with arrests among their staff and associates. The repressions also targeted Jewish religious communities. Thus,

³⁹ Y. Avner, "The Love of Golda's Life," *Jerusalem Post*, 2007, July 17.

⁴⁰ J. Newman, "Russia Uncensored: Plight of Jews," *New York Herald Tribune*, 1949, November 8.

⁴¹ Altshuler, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union*, pp. 238–241.

⁴² Newman, "Russia Uncensored: Plight of Jews," *New York Herald Tribune*, 1949, November 8.

Abraham Lubanov, Chief Rabbi of the Leningrad Choral Synagogue, was arrested in 1951.⁴³ Dark clouds were gathering over Shlifer, when Semyon Ignatiev, Minister of State Security, alleged Shlifer's "hostile activities."⁴⁴ His name appeared on the list of Jewish "nationalists" and "Zionists" earmarked for persecution. This, however, did not happen, most probably because of receptivity to world public opinion.⁴⁵ On March 4, 1953, after the Soviet media released information of the deterioration of Stalin's health (his death was announced on March 5, 1953), Shlifer decreed a day of fasting and prayer for "our leader and teacher."⁴⁶ Many Jews felt overwhelmed with sorrow or feared an unknowable future.

In the same year, 1953, Shlifer applied for permission to publish a prayer book. The government authorized the publication in 1956, when the Russian Orthodox Church was also allowed to publish the New Testament. Over seventy communities received copies of *Siddur Hashalom* (Prayer Book of Peace), called so because it included a special prayer for peace composed by Shlifer. (In 1959, a group of experts, assigned by the Ukrainian Republic's KGB, described *Siddur Hashalom* as "one of the most reactionary prayer-books released in the last hundred years."⁴⁷) Not a few believers were ready to pay up to one thousand rubles – or well over an average monthly salary – for a copy. In October 1956, Shlifer brought several copies of *Siddur Hashalom* to Paris. He came as a member of the Soviet Jewish delegation to the dedication of the Memorial to the Unknown Jewish Martyr. The delegation included General David Dragunsky, later chairman of the Anti-Zionist Committee of the Soviet Public, and the novelist Alexander Chakovsky, a notable in the Soviet cultural world, editor-in-chief (in 1962–1987) of the Writers Union's weekly *Literaturnaia gazeta*.⁴⁸

On January 6, 1957, the authorities allowed to open a Higher Theological School (*Vysshiaia dukhovnaia shkola*), best known as

⁴³ В. Гессен, «Борьба властей с хасидами в Ленинграде в 1920–1960-х гг. (по архивным материалам)». *Материалы Однинадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по юдаике*, 2004. Т. 1, р. 292.

⁴⁴ Костырченко, *Тайная политика Сталина*, т. 2, р. 312

⁴⁵ «Постановление о выделении материалов из следственного дела еврейских националистов в отдельное производство». Архив Мордехая Альтшулера, коллекция Р356, Р356-Сор-мат-21. Центральный архив истории еврейского народа, Иерусалим, <https://jdoc.org.il/files/original/d6143a0134501a7e2afba7da065c5964.pdf>.

⁴⁶ H. E. Salisbury, "The Days of Stalin's Death," *The New York Times*, 1983, April 17.

⁴⁷ А. Е. Локшин, «Иудаизм в оценке экспертов КГБ», *Восточный архив*, 2020, № 2 (42), р. 87. See also С.А. Чарный, «Проблемы издания иудаистской религиозной литературы в период "оттепели"». *Религиоведение*, 2008, № 2.

⁴⁸ See e.g. N. Pres, "A historische bagegenish in Paris tsvishn yidn fun mizrehk un mayrev," *Morgn-Frayhayt*, 1956, November 9; J. Kaplan, *Judaïsme français et sionisme*, Paris: Albin Michel, 1976, pp. 218–219.

the Kol Yaakov (or Ya'akov) Yeshiva. Classes were held in a shed connected to the Choral Synagogue. From the start, the yeshiva faced financial troubles and survived initially by selling copies of the *Siddur Hashalom*. Subsequent financing came from three main sources: (1) Georgian Jews (many students came from Georgia); (2) donations from foreign tourists; and (3) money collected by the Moscow congregation. Upon completion of their studies, the students usually did not receive ordination as rabbis, but were authorized to function as ritual slaughterers and circumcisers.⁴⁹ Initially, the yeshiva had 35 students, but their number declined to sixteen by 1960 and to only four by 1964.⁵⁰ Judging by a letter dated October 17, 1957, and sent to the heads of all regional KGB departments of Ukraine, the secret agency sought people to work as informants on the students and to be groomed as state loyal clergy.⁵¹ Most probably, the search was not confined to Ukraine.

Less than three months after the yeshiva's opening, on March 31, Shlifer collapsed and died while teaching. Rabbi Yehuda Leib Levin, who at the age of 63 was four years younger than Shlifer, stepped in as both the chief rabbi and the head of the yeshiva, but did not inherit the chairmanship of the Community. Levin studied at the Slobodka Yeshiva in Lithuania, and then in a Jewish teachers' seminary in Ekaterinoslav (later Dnipropetrovsk, now Dnipro). He lived and served as rabbi in various places, including Dnipropetrovsk from 1948 to 1953. Levin's appointment came at a time when Nikita Khrushchev's government showed interest in expanding international contacts. At the end of summer 1957, the Choral Synagogue saw visits by delegates of the World Youth and Student Festival, which brought to Moscow an unprecedented mass of foreigners, and Levin was invited to a reception on that occasion at the Kremlin.⁵² This happened against the backdrop of the unfolding anti-religious campaign, whose anti-Judaism component had a strong political aspect: the authorities clearly considered Judaism as a problem stemming from its association with Israel and the American support of the Zionist movement.⁵³

Already in the early days of his tenure, Levin dealt with an "international case" of an Israeli woman, whose late husband, a yeshiva head, had a brother in the Soviet Union. According to the Jewish

⁴⁹ Altshuler, *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union*, p. 159; Ro'l, "Kol Ya'akov Yeshiva."

⁵⁰ A. Yodfat, "Jewish Religious Education in the USSR (1928–1971)," *Jewish Education*, 1972, no. 42.1.

⁵¹ G. Estraikh, *Jews in the Soviet Union: after Stalin, 1953–1967*, New York: New York University Press, 2022, p. 145.

⁵² M. Лобовская, *История Московской хоральной синагоги*, Москва: Дом еврейской книги, 2006р. 193.

⁵³ See e.g. J. Fernier, "Judaism with Embellishment," *Problems of Communism*, 1964, no. 13.6.

tradition, she, a childless widow, could remarry whomever she desired only after the brother had released her – through the ritual of *chalitzah* – from the obligation of levirate marriage.⁵⁴ Yitzhak Herzog, Ashkenazi Chief Rabbi of Israel, wrote to Shlifer (who was still alive then) and received a reply informing him that the deceased's brother, a secular Moscow resident, had agreed to help. Still, the widow had to make a trip to Moscow because *chalitzah* required her personal participation. After a delay caused by the Suez Crisis in October 1956, the Soviet embassy in Tel Aviv issued a visa in April 1957.⁵⁵

Being Chief Rabbi meant to remain constantly under the watchful eyes of the regime and its vigilantes. Moyshe (Moisei) Belenky, the leading figure in the Jewish subfield of scientific atheism, fired his criticism at Levin, particularly for preaching that Jews were provided with *nitzotz elohim*, the divine spark in the soul that kept them attached to the Jewish faith.⁵⁶ Paradoxically, despite a low share of religious people among Soviet Jews, the number of anti-Judaism titles was disproportionately high.⁵⁷ This might be attributed to using them also for anti-Zionist propaganda and to an oversupply of (often Jewish) authors writing about the harmfulness of Judaism. It is unlikely that observant Jews would ever read these publications.

An American journalist described the Choral Synagogue as he saw it on a Sabbath morning in the fall of 1959: "About 300 men sat in the downstairs section. At least 100 women trudged up the steps near the street entrance and took seats in the balcony. [...] The most remarkable note of the three-hour service was the absence of any Soviet below the age of 40 or 50." According to Levin, on Yom Kippur, "all 2,000 seats in the synagogue were taken and another 4,000 to 5,000 people filled the streets hoping for a chance to enter. [...] 'You asked what was left of Jewish life in Moscow these days,' he said. 'There you have part of the answer.'"⁵⁸

A Rabbi in the Cold War

Following the 1964 coup that removed Nikita Khrushchev (whose worldview included radical views regarding the abolition

⁵⁴ See R. Cohen-Almagor, "Israeli Democracy, Religion, and the Practice of Halizah in Jewish Law," *UCLA Women's Law Journal*, 2000, no 11.1.

⁵⁵ "Israel Widow Gets Halitsa in Moscow after 18-Month Search," *Jerusalem Post*, 1957, 21 June 21; "Froy fun Yisroel bakumt khalitse in Moskve," *Forverts*, 1957, June 21.

⁵⁶ See Estraikh, *Jews in the Soviet Union*, p. 150.

⁵⁷ Altshuler, *Religion and Jewish Identity*, pp. 104–105.

⁵⁸ Miller, "Moscow Jews and Their Synagogue," *The Sentinel*, 1959, October 1.

tion of religion) and installed Leonid Brezhnev, the official policy towards religion took a more liberal turn.⁵⁹ As a result, contacts with foreign clergy became more frequent. In July 1965, a delegation of nine American rabbis took part in a sermon at the Choral Synagogue, three of them addressed the congregation in Yiddish. Among the attenders were only three young men who explained that, as Jews, they were interested in Judaism. The rabbis learned that, in Moscow, annually, fewer than one hundred Jewish couples got married according to the religious rites, and the number of circumcisions was even lower.⁶⁰ Elie Wiesel was in the Choral Synagogue on Yom Kippur in 1965: "The sanctuary was brightly lit and crowded. Many were wearing white holiday robes and prayer shawls. As usual, the number of older people was large, but there were also many of middle age and quite a few between the ages of twenty and thirty."⁶¹ Judging by their appearance (described by a British journalist and writer), the regular synagogue-goers did not belong to the prosperous segment of Moscow Jewry:

Even by Russian standards, the people around me seemed very poorly dressed. Most Russians wear black or blackish winter coats, which look shapeless and worn. But it was only here that I saw coats actually parting at the seams. [...] As I looked at people more closely, I could see that many of them wore not only threadbare coats, but threadbare shirt collars.⁶²

Levin and other rabbis of his age held little appeal for young Jewish urbanites. On the other side, members of the synagogue's congregation often saw younger visitors as potential KGB agents. This would lead, mainly in the 1970s and 1980s, to the emergence of separate religious groups and to the development of a samizdat library of Russian translations of Judaic texts.⁶³ Meanwhile, a small number of young Jews, mainly in Moscow and Leningrad, chose to convert to Christianity. Immersion or, even more so, professionalization in Russian literature and art facilitated the conversion.⁶⁴ As a rule, the converts still considered themselves ethnically Jewish

⁵⁹ А. И. Савин, «"Зигзаги" советской религиозной политики (1923-1966 гг.)», *Гуманитарные науки в Сибири*, 2018, № 25.4.

⁶⁰ B. A. Poupk, *In shotn fun Kremlin*, New York: Eynikayt, 1968, pp. 60–68.

⁶¹ E. Wiesel, *The Jews of Silence: a Personal Report on Soviet Jews*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965, pp. 19–20 and 22.

⁶² A. Macleod, "Moscow Synagogue," *New Statesman*, 1966, September 30.

⁶³ С. А. Чарный, «Самиздатовский круг чтения позднесоветского религиозного еврея», *Acta Samizdatica/Записки о самиздате*, 2018, № 4.

⁶⁴ J. Deutsch Kornblatt, "Jewish Converts to Orthodoxy in Russia in Recent Decades." In *Jewish Life after the USSR*, Z. Y. Gitelman, M. Glants, and M. I. Goldman, eds., Bloomington: Indiana University Press, 2003, p. 216.

(some might even emigrate to Israel), especially as, from the point of view of the state, Jewishness was an ethnic category, detached from Judaism just as Russianness was detached from Orthodox Christianity. According to Zvi Gitelman, in the secularized society “the separation of Jewishness, understood as ethnic identity, from Judaism, understood as religion, has enabled the survival of Jewishness in the face of the near destruction of Judaism.”⁶⁵

For all that, young Jews continued to gravitate to the synagogue as a meeting place, especially on Simchat Torah. This joyful holiday (celebrating the conclusion and recommencing of the annual reading cycle of the Torah) began to be seen as an occasion for a sort of “happening,” a Jewish “festival of youth.” Maxim Shrayer, a scholar and writer, recalls that “it was not an observant Jew’s formed habit of communal religious practice that drove men and many other young Jews” to the synagogue. Rather, it “was the thrill of being part of a crowd of young Jews, … an affirmation of identity, a Jewish pride parade, and a form of protest.”⁶⁶ It seems that the tradition emerged in the mid-1950s. Thus, a delegation of British Communists who visited the Soviet Union in October 1956 noted that two thousand Jews came to the Leningrad Choral Synagogue to celebrate the festival of Simchat Torah.⁶⁷ In 1963, it was estimated that 15,000 people in Moscow and 10,000 in Leningrad came to sing and dance in front of the synagogue.⁶⁸ In 1967, after the Six-Day War, the Simchat Torah “festival” attracted an estimated 20,000 people.⁶⁹ The accuracy of these figures may be contested, but the self-organizing gatherings really brought together thousands of people.

In 1967, Simchat Torah solidarity rallies began to be organized in the USA and Canada.⁷⁰ This campaign caused profound concern among those who advocated “quiet diplomacy” in dealing with Soviet authorities. Rabbi Pinchas Teitz, of Elizabeth, N. J., cautioned that such rallies could cause the Kremlin to thwart the gatherings at Soviet synagogues, “thereby denying Soviet Jews

⁶⁵ Z. Gitelman, “Judaism and Jewishness in the USSR: Ethnicity and Religion,” *Nationalities Papers*, 1992, no. 20.1, p. 76.

⁶⁶ M. D. Shrayer, *Leaving Russia: A Jewish Story*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2014, p. 113.

⁶⁷ British Communists in the Soviet Union: Jews in the Soviet Union,” *World News*, 1957, January 12.

⁶⁸ “Large Crowds Celebrate Simchat Torah in Two Russian Synagogues,” *The Sentinel*, 1963, October 24.

⁶⁹ “20,000 Moscow Jews Dance, March with Scrolls on Simchat Torah,” *The Sentinel*, 1967, November 9.

⁷⁰ P. S. Appelbaum, “U.S. Jews’ Reaction to Soviet ‘Anti-Zionism’,” *Patterns of Prejudice*, 1978, no. 12.2, p. 25; H. Troper, *The Defining Decade Identity, Politics, and the Canadian Jewish Community in the 1960s*, Toronto: University of Toronto Press, 2010, p. 269.

the opportunity to express their Jewish identity.”⁷¹ The same year, a report of the Novosti Press Agency, an official Soviet service, emphasized that people who participated in the “folk custom” of dancing in the streets were looking for a good time rather than for religious services. As for the majority of Soviet Jews, the report argued, they were eager to celebrate the 50th anniversary of the Bolshevik Revolution. Rabbi Levin was quoted as saying that the anniversary was “our great red-letter day which the entire community will worthily mark.”⁷² A 1969 report of the Council for Religious Affairs emphasized that there were no “manifestations of religiosity” among those who gathered on Simchat Torah.⁷³

Meanwhile, Levin as well as his counterpart from Leningrad, Lubanov (released after three years of imprisonment), had to play roles in religious diplomacy. In April 1957, Yitzhak Herzog received their greeting telegrams on the occasion of the tenth anniversary of the Jewish state. Both informed Herzog that their state of health did not allow them to come to Israel.⁷⁴ In April 1967, two months before the Six-Day War, Yitzhak Nissim, Sephardic Chief Rabbi, and Israel Goldstein, president of the World Hebrew Union in Israel, received Levin’s Passover greetings. Similar greetings, sent also in previous years, were characteristic of the period of promising cultural exchange between Israel and the USSR, interrupted in 1967 following the Six-Day War.⁷⁵ However, in September 1969, Levin was allowed (or instructed) to send his Jewish New Year greeting to Rabbi Nissim, in response to the latter’s greeting.⁷⁶

In early 1966, the Choral Synagogue was visited by a delegation of the Appeal to Conscience Foundation. Founded in 1965 on the initiative of Arthur Schneier, the Senior Rabbi of Park East Synagogue in Manhattan, this coalition of interfaith business, religious, and foreign policy leaders sought to address issues pertaining to human rights, religious freedom, and mutual understanding in former Communist countries. The contrast between the attitude of the Soviet authorities to Jewish affairs, on the one hand,

⁷¹ “Rabbi Teitz Differs with Conference on Soviet Jewry on Simchat Torah Demonstrations,” *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1968, October 11.

⁷² “Soviet Agency Says Simchat Torah Observance Was ‘Folk Custom’, Not Religious,” *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1967, November 1.

⁷³ Г. Зеленина, «Горка И Овражки: Нахождение. Нации В Местах Вненаходимости», *Ab Imperio*, 2018, № 4Зеленина, «Горка И Овражки», p. 229.

⁷⁴ “A modner tsufal,” *Forverts*, 1967, April 27.

⁷⁵ Estraikh, *Jews in the Soviet Union*, pp. 283–285. See also “Moscow Chief Rabbi Sends Passover Greetings to Israel Leaders.”

⁷⁶ “Roshashone-vuntshn fun Moskver rov tsum hoypt-rov fun Yisroel, horav Itshak Nisim,” *The Australian Jewish News*, 1969, September 19.

and of what Schneier saw in Hungary and Czechoslovakia, on the other hand, puzzled him, a survivor of the Holocaust in Budapest.⁷⁷ The delegation later reported that Levin could “rarely be visited in privacy. His lay committeemen close in on him when a visitor arrives, and inject themselves into the conversation. The little that he was free to tell us about the conditions of Jewish life was carefully tailored to the sensibilities of his lay admonitors.” When the delegation tried to meet with him after returning to the city from Leningrad, “they were told Rabbi Levin was ill in a hospital and ‘in quarantine’, and the lay officers of his synagogue would not reveal his whereabouts. Finally, … Rabbi Schneier was permitted to talk to Rabbi Levin by telephone.”⁷⁸ For all that, the Moscow rabbi made a positive impression on the delegation.

Schneier played a key role in organizing an unprecedented visit of Soviet Jewish religious figures to the United States. The invitation came from the American Council for Judaism, whose Reform rabbis opposed Zionism. Initially, an idea was broached of a delegation that included leading figures in the Soviet hierarchies of Christian denominations and Rabbi Levin or, as a possible substitute, Rabbi Israel Shvartsbart of Odessa.⁷⁹ Later, it was announced that the delegation would include Rabbi Levin and three other religious leaders: Rabbi Israel Shvartsbart, Rabbi Israel Bronfman of Derbent, Daghestan, and David Stiskin, cantor of the Leningrad Synagogue.⁸⁰ In the end, only Stiskin accompanied Levin in June 1968. In the 1950s, Stiskin, an engineer by trade, who had a beautiful tenor voice, was part of an amateur group called the Leningrad Yiddish Music and Drama Ensemble.⁸¹ In the fall of 1963, the Helsinki Jewish community invited him to conduct High Holidays services.⁸² He would emigrate to Israel in 1973.⁸³

It was not an easy tour for Levin, a 74-year-old man, who had never been abroad before. Moreover, his visit took place at a time when the situation of Jews in the Soviet Union caused anxiety among American Jewry. Levin’s address to the audience of 1,700 at Hunter College in New York was interrupted by catcalls, such as “lies” and “how can you, as a rabbi, say this.” This was how they

⁷⁷ “Rabbi Makes Plea for Soviet Jews,” *The New York Times*, 1966, November 20.

⁷⁸ “Moscow Rabbi Reported Surrounded by Suspected Government Agents,” *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1966, February 18.

⁷⁹ “Clergymen Invite Soviet Church Leaders to U.S.,” *The New York Times*, 1968, March 25.

⁸⁰ “Novosti Names Members of Russian Jewish Delegation Who Will Visit America,” *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1968, May 28.

⁸¹ See Estraikh, *Jews in the Soviet Union*, p. 169.

⁸² “Russia Cantor,” *The Australian Jewish Times*, 1963, October 18.

⁸³ “Leningrader shtot khazn oyfn veg keyn medinas Yisroel,” *Forverts*, 1973, August 31.

reacted to his assurances that Soviet Jews did not face restrictions and antisemitism. He admitted, though, that the Soviet followers of Judaism were mostly elderly people, and that the younger generation had been “brought up atheistically,” with “a passive attitude towards religion.”⁸⁴ By contrast, Levin’s meeting with Lubavitch Rebbe Menachem Mendel Schneerson proceeded very smoothly. Both rabbis cherished memories about the time when the Schneersons and the Levins lived in Ekaterinoslav.⁸⁵

Following the protests at Hunter College, Levin did not mention freedom of religion during his other public appearances. Asked during his visit to the editorial offices of the New York Yiddish newspaper *Forverts*, known for its anti-Soviet stand, why he spoke about it at all, he replied: “As clever, intelligent people, you must understand that this was said because I had been told to say this.”⁸⁶ In general, the press tended to paint an image of a deeply suffering, stoic person, torn between his religious beliefs and his obligations as the leader of a Jewish community trying to endure in a harsh environment.⁸⁷ For Wiesel, Levin, “a tall, robust man with a graying beard and moustache and eyes that mirrored a boundless weariness bordering on resignation,”⁸⁸ became the prototype for his play *Zalmen, or the Madness of God*.⁸⁹ Wiesel’s character did what Levin himself could not: to stop being compliant with the authorities.⁹⁰

For Moscow, Levin’s visit seemingly represented an attempt to counter the Western propaganda by showing the “reality” of Jewish life in the country. The same year, the Choral Synagogue could publish *Siddur Hashalom*, edited by Levin, and a religious calendar, containing a Russian translation of the Kaddish.⁹¹ In the meantime, US-based Soviet diplomats made available statistics aimed at demonstrating the accomplishments of Jews in various domains of Soviet life.⁹² In 1968, a CIA-documented report also stated that assimilated Soviet Jews “are well represented in artistic

⁸⁴ “Rabbi of Moscow Arrives for a Visit,” *The New York Times*, 1968, June 18; I. Spiegel, “Audience at Hunter College Jeers Moscow Rabbi,” *The New York Times*, 1968, 20 June.

⁸⁵ «Аудиенция московского раввина Йегуды-Лейба Левина у Ребе в 1968 году», *Лехаим*, январь, 2014, <https://www.lechaim.ru/ARHIV/261/poslaniya-lubavichskogo-rebe.htm>.

⁸⁶ A. Ben-Zion Shurin, “Yidishe dervartungen un antoyshungen nokh horav Levins bazukh in Amerike,” *Forverts*, 1971, November 30.

⁸⁷ A. Ben-Zion Shurin, “Horav Yehude Leyb Levin,” *Forverts*, 1971, November 23.

⁸⁸ E. Wiesel, *All Rivers Run to the Sea*, New York: Knopf, 2010, p. 406.

⁸⁹ The play was adapted for the stage by Marion Wiesel and published by Random House, New York, in 1974.

⁹⁰ A. Rosen, “Stealing the Fire: Responses to Jewish Persecution in the Life and Work of Elie Wiesel,” *Antisemitism Studies*, 2017, no. 1.2.

⁹¹ L. Shapiro, “Soviet Jewry Since the Death of Stalin,” *The American Jewish Year Book*, 1972, no. 73, p. 86.

⁹² M. S. Handler, “Levin and an Aid Leave for Canada,” *The New York Times*, 1968, July 2.

and professional circles" and "probably have a higher income than other [Soviet] groups."⁹³ To quite a few, if not the majority of American Jews, however, the Soviet Jewry's withering away through assimilation was far more paramount than their professional success.

In February 1969, Rabbi Levin's 75th birthday was turned into a religious diplomatic event with several foreign guests, including Arthur Schneier. Itzhak Nissim and Immanuel Jakobovits, Chief Rabbi of Britain, were among the invitees who had not received entry visas. In a telegram to Levin, Nissim wrote: "I would have liked with all my heart to come and congratulate you personally but I have been prevented from this by Soviet authorities who have not granted me a visa." He called the Moscow Jewish community a "show window" designed to conceal the real condition of Soviet Jewry. Still, over a thousand Jews attended a Sabbath service in the overflowing synagogue. The congregation, which "consisted overwhelmingly of men older than the [1917] Bolshevik revolution," was so large that some men found room only among women in the upstairs gallery. When a young man was asked whether he and the few others of his age were there because they were religious, he replied: "No, but we are trying to keep alive the Jewish national tradition."⁹⁴

More religious diplomatic events followed. In October 1969, Levin came for a few days to Budapest to participate in a service marking the 25th anniversary of the Nazi mass killing of Hungarian Jews.⁹⁵ In September 1970, he headed a seven-member delegation, which included Shvartsbart and Stiskin, sent to Belgrade to participate in the 60th birthday celebration of Dr. Lavoslav Kadelburg, president of the Federation of Jewish Communities of Yugoslavia, a secular organization dealing with cultural and educational affairs. Among the foreign guests was only one American, Arthur Schneier, who described the event as a summit of rabbis from communist countries.⁹⁶

In March 1971, leaders of sixty Jewish religious communities gathered at the Choral Synagogue to voice their protest against "the anti-Soviet propaganda in the West." Evidently, it was a state-originated initiative. The resolution of the meeting

⁹³ "The Position of Jews in the USSR," *Freedom of Information Act Electronic Reading Room*, <https://www.cia.gov/readingroom/document/cia-rdp71b00364r000500070003-3>.

⁹⁴ "Y. L. Levin's 75th Birthday Observed; Report Only 2 U.S. Rabbis Attend Event," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1969, February 24; "Two Thousand Jam Moscow Synagog for 75th Birthday of Chief Rabbi Levin," *The Sentinel*, 1969, February 27.

⁹⁵ "Budapest Tribute to Jewish Martyrs," *The Australian Jewish Times*, 1969, November 13.

⁹⁶ "Moscow's Chief Rabbi Attends Yugoslavia Fete," *The Jewish Exponent*, 1970, September 11; Avrom [Arthur] Schneier, "Bay a tsuzamenfor fun yidishe firer in komunistishe lender," *Der Tog*, 1970, November 6.

stressed that Jews, equal citizens of the country, were not subjected to antisemitism and did not need the protection of Israel or foreign Jewish groups, especially the Jewish Defense Group led by Meir Kahane.⁹⁷ Outside the synagogue, dozens of Jews told foreign journalists that the participants did not speak for Soviet Jewry.⁹⁸ Police briefly detained Michael Zand, an orientalist, who was among the protesters. Later that year, he received permission to move to Israel. Zand had a bleak view of the state of Jewish religious life in the Soviet Union, though he knew that there were young people, including himself, who turned to religion as an entry point into their lost heritage:

But these groups are very small, and they consist predominantly of people who are waiting to leave the Soviet Union and join the living tradition in Israel. I know of two groups of this kind which exist in Moscow today. They are independent of the official synagogue, they study the Jewish religious tradition, and some of their members try to live according to this tradition. We are sometimes inclined to exaggerate the importance of these activities, however, and I would stress that we are speaking only of two small groups.⁹⁹

In 1971, Schneier visited Moscow twice: in June, he was the first American rabbi to officiate at Sabbath services at the synagogue during Levin's hospitalization, and, following Levin's death on 17 November, to officiate at his funeral.¹⁰⁰ The search for a new chief rabbi lasted over six months and gave birth to an anecdote that the authorities vetoed the available candidates for either being Jewish or not being members of the Communist Party.

The Last Two Soviet Decades

Finally, in the spring of 1972, the synagogue got a new rabbi, 59-year-old Yakov Fishman.¹⁰¹ Born in Lutsk, a Polish city until 1939, Fishman had received his training and, in 1963, ordination under Rabbi Levin at the Moscow yeshivah. He was appointed rabbi in Perm, a large Russian city over 700 miles east of Moscow, but remained there for less than a year. His wife and children did

⁹⁷ «Конференция еврейских религиозных обществ», *Правда*, 1971, 24 марта.

⁹⁸ L. Shapiro, "Soviet Union," *The American Jewish Year Book*, 1972, no. 73, p. 541.

⁹⁹ P. Walters, "A Russian Jew in Quest of God: Interview with Michael Zand," *Religion in Communist Lands*, 1982, no. 10.2, pp. 136–138.

¹⁰⁰ "U.S. Rabbi to Officiate at Levin's Funeral," *The Jerusalem Post*, 1971, November 21.

¹⁰¹ J. Polakoff, "New President of Moscow Synagog Honored for Fighting against Nazis," *The Sentinel*, 1972, July 6. In January 1972, American organizations made an offer to send rabbis to fill the vacant post on an interim basis – see "N.Y. Groups Offer to Provide Rabbis for the Soviet Shul."

not want to leave the capital. So, he returned and worked at the Moscow Automobile Plant.¹⁰² Fishman did not have Levin's stature as an authority on religious law or a Talmudic scholar; therefore, Rabbi Teitz saw him as "a successor but not a replacement" for the deceased.¹⁰³ Fishman himself admitted: "I don't claim to be a Talmudic scholar, but I'm functioning."¹⁰⁴ As the "functioning" rabbi, he, like his predecessor, was obliged to play a role in international contacts. Trude B. Feldman, a noted American journalist, described a reception at the Kremlin on the occasion of the Nixon–Brezhnev summit in June 1974:

It was an extraordinary sight in the Kremlin's gilt and white St. George's Hall. Bearded Rabbi Fishman, wearing a wide-brimmed black velvet *shtreymel* [traditional Jewish hat] and long, black coat, talked with President Nixon in halting English. A beaming Brezhnev and other Soviet leaders bantered – in Russian – with the Rabbi. Dr. Kissinger conferred with the Rabbi in "germanese" Yiddish.¹⁰⁵

In June 1976, Fishman came to New York in a delegation of nine Soviet clergymen, headed by Metropolitan Juvenaly, a top figure in the Russian Orthodox Church. Similar to Levin's 1968 visit, the Appeal to Conscience Foundation acted as the inviting organization.¹⁰⁶ The next year, when the Soviet propaganda machine made a massive effort to sway international opinion against the production of neutron bombs in the United States, Fishman called the decision of the American government "wild and inhuman." According to him and in harmony with the Soviet stand, the American militarists' program contradicted the aspirations of humanity.¹⁰⁷ In 1978, Fishman appeared as a prosecution witness against Nathan Sharansky (then Anatoly Shcharansky), a future political figure in Israel, but then a *refusenik* (being refused permission to emigrate) whose fabricated case of espionage attracted worldwide attention. Fishman's role was to deny the legality of Sharansky's religious marriage with Avital, born Natalia Stieglitz, who had become a high-profile figure in the movement for Soviet Jewish emigration.¹⁰⁸

¹⁰² T. Shabad, "Moscow's Jews Got a New Rabbi," *The New York Times*, 1972, June 4; Shapiro, "Soviet Union," pp. 537–538.

¹⁰³ "New Chief Rabbi for Moscow," *The Jewish Advocate*, 1972, June 8.

¹⁰⁴ "U.S. Visit Planned by Moscow Rabbi," *The Jewish Exponent*, 1972, September 29.

¹⁰⁵ T. B. Feldman, "Nixon Spoke with Moscow Rabbi," *The Jewish Advocate*, 1974, July 11.

¹⁰⁶ "9 Soviet Clerics Arrive on a Visit: Rabbi Is Member of Mission Honoring Bicentennial," *New York Times*, 1976, May 11, p. 8.

¹⁰⁷ «Заявление раввина Фишмана», *Известия*, 1977, 11 августа, с. 3.

¹⁰⁸ В. Тошин, «Турне балаганной "звезды"», *Известия*, 1978, 24 июля, с. 4.

The 1976 Soviet clergy delegation included Adolf Shayevich, a student at the Rabbinical Seminary in Budapest.¹⁰⁹ Raised in Birobidzhan in a secular family, Shayevich was educated and worked as an engineer. In 1972, a friend encouraged him to come to Moscow, where, after failing to find a job, he, out of desperation, attached himself to the yeshiva at the synagogue. In 1973, Arthur Schneier succeeded in getting permission from the Soviet authorities to send students to Budapest, where the only rabbinical institution still operated in the entire European Communist bloc. After the authorities' approval, Shayevich found himself in the Hungarian capital.¹¹⁰ In April 1980, five hundred people, including Fishman, were present at his ordination ceremony.¹¹¹

The Council for Religious Affairs intended to send Shayevich to Birobidzhan, but instead, Fishman offered him a position as his deputy. In 1980, during the Moscow summer Olympics, boycotted by many countries due to the Soviet Union's invasion of Afghanistan, he acted as rabbi in the Olympic village. In reality, though, he had nothing to do there for lack of Jewish athletes in the teams participating despite the boycott. Following Fishman's death in 1983, Shayevich became the new Moscow rabbi.¹¹² His Birobidzhan pedigree might play a role in his career. The Soviet propaganda continued to cling to the essentially failed project of building a Jewish autonomy in Russia's Far East.

Not long before his death, Fishman joined the Anti-Zionist Committee of the Soviet Public, a propaganda body.¹¹³ He spoke in Hebrew on Soviet Radio, explaining that he did it because he remembered the hardship of working for Jewish capitalists in pre-World War II Poland.¹¹⁴ Shayevich inherited Fishman's membership on the Anti-Zionist Committee, as well as his membership on the Soviet Committee for the Defense of Peace. In October 1987, he received the Order of Friendship of Peoples. This state decoration marked his 50th jubilee and appreciated his "patriotic peace-building activities." In a conversation with a journalist, Shayevich was at pains to stress that he had no contacts with people, mainly refuseniks,

¹⁰⁹ "Moscow Rabbi Here on Visit," *The Jewish Exponent*, 1976, June 11, p. 19.

¹¹⁰ С. Рейтер, «Жизнь и судьба Адольфа Шаевича», Большой город. Текст, 29 сентября 2011, http://old.bg.ru/society/zhizn_i_sudba_adolfa_shaevicha-9169.

¹¹¹ "Soviet Student Ordained Rabbi," *The Australian Jewish News*, 1980, April 3, p. 35.

¹¹² Рейтер, «Жизнь и судьба Адольфа Шаевича», http://old.bg.ru/society/zhizn_i_sudba_adolfa_shaevicha-9169.

¹¹³ For the Anti-Zionist Committee of the Soviet Public, see e.g. T. H. Friedgut, "Soviet Anti-Zionism and Anti-semitism – Another Cycle," *Soviet Jewish Affairs*, 1984, 12:1: 3–22.

¹¹⁴ A. Jr. Barbieri, "Rabbi who Tried to Serve both Jews and Soviet State Is Buried," *The Baltimore Sun*, 1983, June 8, p. 2.

who hung around outside the synagogue, whereas those coming to him were people devoted to the country.¹¹⁵

In 1988, controversy surrounded the arrival of Shayevich in New York for intense Torah study at Yeshiva University. Rabbi Marc Schneier, Arthur Schneier's son, substituted Shayevich in Moscow during the Passover services.¹¹⁶ At the same time, activists of the movement for Soviet Jewry suspected Shayevich of collaborating with KGB and proclaimed that he could not be treated as a regular rabbi.¹¹⁷ Natan Sharansky, released from Soviet incarceration in 1986, was among those who criticized the decision to invite Shayevich to Yeshiva University.¹¹⁸ Shayevich later admitted that he, and for that matter, other clergymen, could not avoid contacts with KGB officers.¹¹⁹

The official attitude to religion began to change noticeably at the end of the 1980s, in the new climate ushered in by *perestroika*. After a process, usually fraught with red tape, the old and newly formed communities received synagogue buildings that had not been used for their original purpose for several decades. Thousands of people, including youth, participated in various programs sponsored by synagogues and religious communities. In early 1989, representatives from the whole country attended a congress in Moscow that created a coordinating body – the All-Union Council of Jewish Religious Communities. It elected Shayevich as Chief Rabbi of the Soviet Union.¹²⁰ By the end of 1991, when the Soviet Union crumbled, this title became irrelevant.

Conclusion

When the American Jewish journalist Ben Zion Goldberg came to Moscow in 1959, he "found the Soviet Union the only country in the world with no other Jewish address listed but that of the synagogue."¹²¹ In 1961, one more Jewish address appeared in Mos-

¹¹⁵ Г. Чародеев, «Разделяя высокую награду с простыми людьми», *Известия*, 1987, 28 октября, с. 3.

¹¹⁶ M. Schneier, "Awakening Soviet Jews to Judaism," *Jewish Advocate* 1988, April 28, p. 15.

¹¹⁷ D. Yellin, "Soviet Cantor and Rabbi – Suspected Association with KGB," *The Observer: the Official Newspaper of the Stern College for Women, Yeshiva University*, 1988, February 18, p. 3.

¹¹⁸ A. L. Goldman, "Warmth and Suspicion for Cantor and Rabbi from Soviet," *The New York Times*, 1988, February 3, pp. 1 and 24.

¹¹⁹ А. Шаевич, Весь сор в одной избе: библиотека компромата. Адольф Шаевич: «Да, я сотрудничал с КГБ». 22 июля 2002.; https://web.archive.org//; https://www.compromat.ru/page_12149.htm.

¹²⁰ S. I. Kozlov, "Russian Jews: The Confessional Situation in the Late Twentieth Century." In M. M. Balzer, ed., *Religion and Politics in Russia: a Reader*, London: Routledge, 2015, pp. 165–166.

¹²¹ B. Z. Goldberg, *The Jewish Problem in the Soviet Union: Analysis and Solution*, New York: Crown Publishers, 1961, p. 127.

cow: the editorial office of the Yiddish literary journal *Sovetish Heymland* (Soviet Homeland), edited by Aron Vergelis.¹²² For the authorities, the synagogue and the journal had the same principal *raison d'être*: to act as exhibits demonstrating to the Western public their positive attitude to the Jews. Hence, in particular, the Moscow rabbis' and Vergelis's international visits and their role in meeting with foreign visitors and journalists. It would be wrong, however, to see the Choral Synagogue and the journal as merely Potemkin villages, built for hosting foreign observers. Real life occurred behind their facades.

The Choral Synagogue and the journal attracted people who usually belonged to different cultural cohorts but shared a commonality – namely, still extant nostalgia for the traditional Yiddish-speaking world in which they or their parents once lived. One more similarity was that the number of people in both groups was declining due to mortality and emigration. Although the majority of Soviet Jews considered religion and Yiddish passé, the Moscow Choral and other synagogues, as well as the journal, played wholesome roles for many Jews, making their lives more meaningful and providing spaces for cultural and social interaction. Whereas the journal's editorial office attracted a limited number of visitors, the street at the Choral Synagogue, the "Gorka," hosted sometimes thousands of flooding visitors. In a way, it functioned as a *berze* (literally "stock market"), or a Jewish open-air meeting site that once existed in towns of eastern and central Europe. The end of the Soviet period brought radical changes to the Jewish landscape of Moscow. In the post-Soviet environment, *Sovetish Heymland* endured for several years as a floundering publication and then vanished without a trace, whereas the Choral Synagogue had cast off its Soviet-time propaganda function, becoming a normal place for worship and instruction, even if overshadowed in its significance by the Chabad movement.

Bibliography

"9 Soviet Clerics Arrive on a Visit: Rabbi Is Member of Mission Honoring Bicentennial," *New York Times*, 1976, May 11, p. 8.

"20,000 Moscow Jews Dance, March with Scrolls on Simchat Torah," *The Sentinel*, 1967, November 9, p. 5.

"A modner tsuful," *Forverts*, 1967, April 27, p. 13.

Altshuler, M., *Religion and Jewish Identity in the Soviet Union, 1941-1964*, Waltham: Brandeis University Press, 2012.

¹²² See Estraikh, *Jews in the Soviet Union*, pp. 189–221.

Appelbaum, P. S. "U.S. Jews' Reaction to Soviet 'Anti-Zionism,'" *Patterns of Prejudice*, 1978, no. 12.2: 2–32.

Avner, Y., "The Love of Golda's Life," *Jerusalem Post*, 2007, July 17, p. 16.

Barbieri, A. Jr., "Rabbi who Tried to Serve both Jews and Soviet State Is Buried," *The Baltimore Sun*, 1983, June 8, p. 2.

Bernstein, H., *Integration of Russian Jews into American Jewish Society* (1975), JDC Archives, NY AR197589 / 3 / 10 / 3 / 1056.

Bick, A. J., "Religye lebt oyf in Soviet Rusland," *Der Tog*, 1944, September 26, p. 7.

"British Communists in the Soviet Union: Jews in the Soviet Union," *World News*, 1957, January 12, p. 21.

"Budapest Tribute to Jewish Martyrs," *The Australian Jewish Times*, 1969, November 13, p. 5.

Budnitskii, O. et al., *Jews in the Soviet Union: War, Conquest, and Catastrophe*, New York: New York University Press, 2022.

"Clergymen Invite Soviet Church Leaders to U.S." *The New York Times*, 1968, March 25, p. 32.

Cohen-Almagor, R., "Israeli Democracy, Religion, and the Practice of Halizah in Jewish Law," *UCLA Women's Law Journal*, 2000, no 11.1: 45–66.

Corley, F., "Judaism in the Former Soviet Union: Three Snapshots," *East European Jewish Affairs*, 1995, no. 25:1, pp. 73–79.

Deutsch Kornblatt, J., "Jewish Converts to Orthodoxy in Russia in Recent Decades." In *Jewish Life after the USSR*, Z. Y. Gitelman, M. Glants, and M. I. Goldman, eds., Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 209–223.

Ellman, M., "The 1947 Soviet Famine and the Entitlement Approach to Famines," *Cambridge Journal of Economics*, 2000, no. 24.5: 603–630.

Estraikh, G., *Jews in the Soviet Union: after Stalin, 1953–1967*, New York: New York University Press, 2022.

"Farband fun rusishe yidn hot naye keyblos fun Rusland tsu kroyvim in Amerike," *Der Tog*, 1944, February 8, p. 4.

"Farbindungen mit über 2000 jidishe fliktling-familyes," *Forverts*, 1943, December 31, p. 7.

Feldman, T. B., "Nixon Spoke with Moscow Rabbi," *The Jewish Advocate*, 1974, July 11, p. 1.

Fernier, J., "Judaism with Embellishment," *Problems of Communism*, 1964, no. 13.6: 42–47.

Fletcher, W. C., "Soviet Sociology of Religion: An Appraisal," *The Russian Review*, 1976, no. 35.2: 173–191.

Friedgut, T. H., "Soviet Anti-Zionism and Antisemitism – Another Cycle," *Soviet Jewish Affairs*, 1984, 12.1: 3–22.

"Foreign News in Print," *The Reform Advocate*, 1938, September 30, p. 22.

"Froy fun Yisroel bakumt khalitse in Moskve," *Forverts*, 1957, June 21, p. 1.

Gitelman, Z., "Judaism and Jewishness in the USSR: Ethnicity and Religion," *Nationalities Papers*, 1992, no. 20.1: 75–86.

Goldberg, B. Z., *The Jewish Problem in the Soviet Union: Analysis and Solution*, New York: Crown Publishers, 1961.

Goldman, A. L., "Warmth and Suspicion for Cantor and Rabbi from Soviet," *The New York Times*, 1988, February 3, pp. 1 and 24.

Handler, M. S., "Levin and an Aid Leave for Canada," *The New York Times*, 1968, July 2, p. 8.

"Israel Widow Gets Halitsa in Moscow after 18-Month Search," *Jerusalem Post*, 1957, 21 June 21, p. 3.

Itzhaki, S., "Horav Shlifer, nayer Moskver rov hakohel," *Der Morgen-Zhurnal*, 1944, May 26, p. 7.

"Jewish Religion in Soviet [Union] Shows Signs of Revival," *The Atlanta Constitution*, 1944, September 17, p. 5.

"Jews in Russia," *The Reform Advocate*, 1942, August 21, p. 5.

Kaplan, J., *Judaïsme français et sionisme*, Paris: Albin Michel, 1976.

Kozlov, S. I., "Russian Jews: The Confessional Situation in the Late Twentieth Century." In Marjorie M. Balzer, ed., *Religion and Politics in Russia: a Reader*, London: Routledge, 2015.

"Large Crowds Celebrate Simchat Torah in Two Russian Synagogues," *The Sentinel*, 1963, October 24, p. 6.

"Leningrader shtot khazn oyfn veg keyn medinas Yisroel," *Forverts*, 1973, August 31, p. 10.

Levertov, M., *The Man Who Mocked the KGB*, Brooklyn: M. Levertov, 2002.

Macleod, A., "Moscow Synagogue," *New Statesman*, 1966, September 30, pp. 472–473.

Miller, D., "Moscow Jews and Their Synagogue," *The Sentinel*, 1959, October 1, p. 15.

Miner, S. M., *Stalin's Holy War: Religion, Nationalism, and Alliance Politics*, Chapel Hill: University of North Carolina, 2003.

"Moscow's Chief Rabbi Attends Yugoslavia Fete," *The Jewish Exponent*, 1970, September 11, p. 52.

"Moscow Chief Rabbi Sends Passover Greetings to Israel Leaders," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1967, March 13, p. 3.

"Moscow Jewish Community Joins in Fast Day Proclaimed by Chief Rabbinate of Palestine," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1945, March 6, p. 2.

"Moscow Jewish Community Resumes Activities in Tashkent; Will Find Americans' Relatives," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1942, January 2, p. 1.

"Moscow Rabbi Here on Visit," *The Jewish Exponent*, 1976, June 11, p. 19.

"Moscow Rabbi on Victory," *The Australian Jewish Herald*, 1945, August 17, p. 6.

"Moscow Rabbi Reported Surrounded by Suspected Government Agents," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1966, February 18, p. 3.

"New Chief Rabbi for Moscow," *The Jewish Advocate*, 1972, June 8, p. 3.

Newman, J., "Russia Uncensored: Plight of Jews," *New York Herald Tribune*, 1949, November 8, p. 1.

Novick, P., *Eyrophe – tsvishn milkhome un sholem*, New York: Yikuf, 1948.

"Novosti Names Members of Russian Jewish Delegation Who Will Visit America," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1968, May 28, p. 4.

"N.Y. Groups Offer to Provide Rabbis for the Soviet Shul," *The Jewish Exponent*, 1972, January 21, p. 21.

Pechenik, A., *Tsienizm un yidishkayt in Sovet Rusland: a rayze ibern Sovetn-Farband in 1940*, New York: Hapoel Hamizrahi of America, 1943.

Polakoff, J., "New President of Moscow Synagog Honored for Fighting against Nazis," *The Sentinel*, 1972, July 6, p. 32.

Poupko, B. A. [Borekh Arn], *In shotn fun Kremlin*, New York: Eynikayt, 1968.

Prashizky, A., "Live Chickens on the Balcony and Fish in the Bathtub: Private Upkeep of Jewish Traditions in the Post-War Soviet Union," *Journal of Modern Jewish Studies*, 2024, no. 23.3–4: 783–803.

Pres, N., "A historishe bagegenish in Paris tsvishn yidn fun mizrekh un mayrev," *Morgn-Frayhayt*, 1956, November 9, p. 5.

"Rabbi Makes Plea for Soviet Jews," *The New York Times*, 1966, November 20, p. 38.

"Rabbi of Moscow Arrives for a Visit," *The New York Times*, 1968, June 18, p. 1, 41.

"Rabbi Teitz Differs with Conference on Soviet Jewry on Simchat Torah Demonstrations," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1968, October 11, p. 4.

Rabinovich, E. M., "'Sentence: Execution': Secret KGB Files Document the Horrors Inflicted on My Family," *Moment*, 1999, no. 24.1: 38–43.

Redlich, S., *War, the Holocaust and Stalinism*, London: Routledge, 1995.

Ro'i, Y., "Jewish Religious Life in the USSR: Some Impressions," *Soviet Jewish Affairs*, 1980, no. 10.2: 39–50.

Ro'i, Y., "Kol Ya'akov Yeshiva," *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New Haven: Yale University Press, 2008, p. 919.

Ro'i, Y., "The Jewish Religion in the Soviet Union after World War II." In *Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union*, Y. Ro'i, ed., London: Routledge, 1995, pp. 263–289.

Rosen, A. (Alan), "Stealing the Fire: Responses to Jewish Persecution in the Life and Work of Elie Wiesel," *Antisemitism Studies*, 2017, no. 1.2: 280–304.

"Roshashone-vunshn fun Moskver rov tsum hoypt-rov fun Yisroel, horav Itshak Nisim," *The Australian Jewish News*, 1969, September 19, p. 48.

"Russia Cantor," *The Australian Jewish Times*, 1963, October 18, p. 3.

"Russian and Refugee Rabbis in Moscow Issue Joint Appeal to Jews in Democratic Lands," *JTA Daily News Bulletin*, 1944, March 3, p. 3.

"Russian Jews Seek Relatives," *The Jewish Exponent*, 1944, February 4, p. 2.

Salisbury, H. E., "The Days of Stalin's Death," *The New York Times*, 1983, April 17, p. 269.

Schneier, A. [Arthur], "Bay a tsuzamenfor fun yidishe firer in komunistishe lender," *Der Tog*, 1970, November 6, p. 5.

Schneier, M., "Awakening Soviet Jews to Judaism," *Jewish Advocate*, 1988, April 28, p. 15.

"Seek Relatives Here," *The Jewish Exponent*, 1943, April 16, p. 24;

Shabad, T., "Moscow's Jews Got a New Rabbi," *The New York Times*, 1972, June 4, p. 11.

Shapiro, L., "Soviet Jewry Since the Death of Stalin: a Twenty-Five Year Perspective," *American Jewish Year Book*, 1979, no. 79: 77–103.

Shapiro, L., "Soviet Union," *The American Jewish Year Book*, 1972, no. 73: 532–545.

Shrayer, M. D., *Leaving Russia: A Jewish Story*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2014.

Shurin, A. Ben-Zion, "Horav Yehude Leyb Levin," *Forverts*, 1971, November 23, p. 2.

Shurin, A. Ben-Zion, "Yidishe dervartungen un antoyshungen nokh horav Levins bazukh in Amerike," *Forverts*, 1971, November 30, p. 2.

"Soviet Agency Says Simchat Torah Observance Was 'Folk Custom', Not Religious," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1967, November 1, p. 3.

"Soviet Student Ordained Rabbi," *The Australian Jewish News*, 1980, April 3, p. 35.

Spiegel, I., "Audience at Hunter College Jeers Moscow Rabbi," *The New York Times*, 20 June 1968, 1, 21.

"The Position of Jews in the USSR," *Freedom of Information Act Electronic Reading Room*, <https://www.cia.gov/readingroom/document/cia-rdp71b00364r000500070003-3>.

"Thousands Jam Moscow Synagogue's Rosh Hashonah Services; Hundreds of Soldiers Attend," *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1944, September 20, p. 2.

Troper, H. *The Defining Decade Identity, Politics, and the Canadian Jewish Community in the 1960s*, Toronto: University of Toronto Press, 2010.

"Two Thousand Jam Moscow Synagog for 75th Birthday of Chief Rabbi Levin," *The Sentinel*, 1969, February 27, p. 26.

"U.S. Rabbi to Officiate at Levin's Funeral," *The Jerusalem Post*, 1971, November 21, p. 2.

"U.S. Visit Planned by Moscow Rabbi," *The Jewish Exponent*, 1972, September 29, p. 28.

Vinogradov, A., "Religion and Nationality: The Transformation of Jewish Identity in the Soviet Union," *Penn History Review*, 2010, no. 18.1: 51–69.

Vital, K. [Haim A. Hurwitz], "Yidishe fliktlinge in Sovet Rusland un zeyere kroyvim in Amerike," *Forverts*, 1943, May 11, p. 2.

Walters, P., "A Russian Jew in Quest of God: Interview with Michael Zand," *Religion in Communist Lands*, 1982, no. 10.2: 133–144.

Wiesel, E., *All Rivers Run to the Sea*, New York: Knopf, 2010.

Wiesel, E., *The Jews of Silence: a Personal Report on Soviet Jews*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.

"Wonder Man of Russian Jewry: Chief of Moscow's Great Synagogue," *The Australian Jewish Herald*, 1941, December 18, p. 14.

"Y. L. Levin's 75th Birthday Observed; Report Only 2 U.S. Rabbis Attend Event" *Jewish Telegraphic Agency: Daily News Bulletin*, 1969, February 24, pp. 1–2.

Yellin, D., "Soviet Cantor and Rabbi – Suspected Association with KGB," *The Observer: the Official Newspaper of the Stern College for Women, Yeshiva University*, 1988, February 18, p. 3.

Yodfat, A., "Jewish Religious Education in the USSR (1928–1971)," *Jewish Education*, 1972, no. 42.1: 31–37.

«Аудиенция московского раввина Йегуды-Лейба Левина у Ребе в 1968 году», *Лехаим*, январь, 2014, <https://www.lechaim.ru/ARHIV/261/poslaniya-lubavichskogo-rebe.htm>.

Бондарчук, П., «Особливості релігійної ситуації в Україні (друга половина 1960-х – середина 1980-х років)», *Український історичний збірник*, 2008, № 11: 294–316.

Гессен, В., «Борьба властей с хасидами в Ленинграде в 1920–1960-х гг. (по архивным материалам)». *Материалы Одннадцатой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике*, 2004. Т. 1: 281–293.

«Заявление раввина Фишмана», *Известия*, 1977, 11 августа, с. 3.

Зеленина, Г., «Горка И Овражки: Нахождение. Нации В Местах Вненаходимости», *Ab Imperio*, 2018, № 4: 207–251.

«Конференция европейских религиозных обществ», *Правда*, 1971, 24 марта, с. 4.

Костырченко, Г. В., *Тайная политика Сталина: власть и антисемитизм*, Москва: Международные отношения, 2015.

Куповецкий, М., «Людские потери еврейского населения в послевоенных границах СССР в годы Великой Отечественной войны», *Вестник Еврейского университета в Москве*, 1995. № 2 (9): 134–155.

Лобовская, М., *История Московской хоральной синагоги*, Москва: Дом еврейской книги, 2006.

Локшин, А. Е., «Иудаизм в оценке экспертов КГБ», *Восточный архив*, 2020, № 2 (42): 84–88.

Мицель, М., «Последняя глава»: Агро-Джойнт в годы большого террора, Кийв: Дух і літера, 2012.

Московские раввины, «Иосифу Виссарионовичу Сталину», *Правда*, 1943, 12 ноября, с. 4.

«О роли и задачах Совета по делам религиозных культов при СНК СССР и уполномоченных при нем», <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/19663>.

«Постановление о выделении материалов из следственного дела еврейских националистов в отдельное производство». Архив Мордехая Альтшулера, коллекция Р356, Р356-Cop-mat-21. Центральный архив истории еврейского народа, Иерусалим, <https://jdoc.org.il/files/original/d6143a0134501a7e2afba7da065c5964.pdf>.

Рейтер, С., «Жизнь и судьба Адольфа Шаевича», Большой город. Текст, 29 сентября 2011, http://old.bg.ru/society/zhizn_i_sudba_adolfa_shaeicha-9169.

Савин, А. И., «“Зигзаги” советской религиозной политики (1923-1966 гг.)», *Гуманитарные науки в Сибири*, 2018, № 25.4: 28–32.

Снопов, Ю. А., «Председатель Самуил Чобруцкий как деятель Московской еврейской религиозной общины: вторая половина 1930-х – первая половина 1950-х годов», Александр Локшин (ред.), *100 лет: Московская хоральная синагога*, Москва: Дом еврейской книги, 2006.

Снопов, Ю. А., «Посещаемость московских синагог в 1945–1950 годах по данным уполномоченного по делам религиозных культов по Москве и Московской области», *Тирош: Труды по иудаике, славистике, ориенталистике*, 2021, № 21: 170–195.

Справочник по истории Коммунистической партии и Советского Союза 1898 – 1991 (интернет-проект). Совет по делам религиозных культов при СНК. Биографии. Бесшапошников Спиридон Яковлевич, http://www.knowbysight.info/1_rsfsl/00326.asp.

Тошин, В., «Турне балаганной “звезды”», *Известия*, 1978, 24 июля, с. 4.

Чарный, С. А., «Проблемы издания иудаистской религиозной литературы в период “оттепели”», *Религиоведение*, 2008, № 2: 38–40.

Чарный, С. А., «Самиздатовский круг чтения позднесоветского религиозного еврея», *Acta Samizdatica/Записки о самиздате*, 2018, № 4: 220–230.

Чарный, С. А., «Советская контрпропаганда по «еврейскому вопросу» во время антирелигиозной кампании 1958–1964 гг.», *Новый исторический вестник*, 2007, № 1: 108–115.

Чародеев, Г., «Разделяю высокую награду с простыми людьми», *Известия*, 1987, 28 октября, с. 3.

Шаевич, А., Весь сор в одной избе: библиотека компромата. Адольф Шаевич: «Да, я сотрудничал с КГБ». 22 июля 2002.; <https://web.archive.org/>; https://www.compromat.ru/page_12149.htm;



BRIAN HOROWITZ

Sizeler Family Chair of Jewish Studies
Tulane University, USA

Squabbling Brothers and Overarching Unity: the Image of the 'Ideal Jew' as an Expression of National Self-Consciousness among Russian-Jewish Intellectuals in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth Century

Summary: This article examines how Russian-Jewish intellectuals of the late nineteenth and early twentieth centuries – liberals, Zionists, and Bundists alike – constructed the figure of the “ideal Jew” as a model of national self-consciousness. Despite ideological conflicts, these groups shared a vision of a modern Jew who embodied both Russian and Jewish cultural orientations. The ideal Jew was imagined as an educated, socially responsible individual, capable of elevating the Jewish masses, articulating communal values, and serving as a prototype for collective regeneration. Tracing this figure from the Haskalah of the 1860s and 1870s, through the rise of Jewish nationalism after 1882, and into the post-1917 emigration, the article shows how attitudes toward Russian culture, diasporic identity, and nostalgia shaped the evolving conception of Jewish selfhood. By analyzing literary criticism, historiography, social theory, and journalism, it reveals a persistent pattern of synthesis, Russian and Jewish, cosmopolitan and national, underpinning intellectual debates across generations.

Keywords: Russian-Jewish intelligentsia, Ideal Jew, Jewish nationalism, Haskalah, Diaspora identity, Russian-Jewish press

KŁÓTLIWI BRACIA I NADRZĘDNA JEDNOŚĆ: WIZERUNEK „IDEALNEGO ŻYDA” JAKO WYRAZ ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ WŚRÓD ROSYJSKICH INTELEKTUALISTÓW ŻYDOWSKICH POD KONIEC XIX I NA POCZĄTKU XX WIEKU

Streszczenie: W artykule analizuje się, w jaki sposób rosyjsko-żydowscy intelektualiści końca XIX i początku XX wieku – liberałowie, syjonisi i bundowcy – konstruowali obraz „idealnego Żyda” jako wyraz narodowej samoświadomości. Pomimo różnic ideowych grupy te podzielały wyobrażenie o nowoczesnym Żydzie, łączącym rosyjskie i żydowskie orientacje kulturowe. Idealny Żyd postrzegany był jako osoba wykształcona i społecznie odpowiedzialna, zdolna podnosić poziom żydowskich mas, formułować wartości wspólnoty oraz stanowić model dla zbiorowej odnowy. Śledząc ewolucję tego wyobrażenia od epoki rosyjskiej Haskali lat 60.–70. XIX wieku, przez rozwój żydowskiego ruchu narodowego po roku 1882, aż po emigrację po 1917 roku, artykuł ukazuje, w jaki sposób stosunek do kultury rosyjskiej, tożsamości diasporycznej i nostalgii kształtał koncepcję żydowskiego „ja.” Analiza krytyki literackiej, historiografii, myśli społecznej i publicystyki ujawnia trwały motyw syntezy – rosyjskiej i żydowskiej, kosmopolitycznej i narodowej – leżący u podstaw debat intelektualnych kolejnych pokoleń.

Słowa kluczowe: rosyjsko-żydowska inteligencja, Idealny Żyd, żydowski nacjonalizm, Haskala, tożsamość diasporyczna, prasa rosyjsko-żydowska

Братья-ворчуны и всеобъемлющее единство: образ «идеального еврея» как выражение национального самосознания русско-еврейской интеллигенции в конце XIX – начале XX века.

Резюме: В статье исследуется, как русско-еврейские интеллектуалы конца XIX – начала XX века – либералы, сионисты и бундовцы – конструировали образ «идеального еврея» как выражение национального самосознания. Несмотря на идейные разногласия, эти группы разделяли представление о современном еврее, сочетающем русскую и еврейскую культурные ориентации. Идеальный еврей мыслился как образованный и социально ответственный человек, способный возвышать еврейские массы, формулировать ценности общины и служить моделью для коллективного обновления. Про-слеживая эволюцию этого образа от эпохи русской Гаскалы 1860–1870-х годов через становление еврейского национального движения после 1882 года и до эмиграции после 1917 года, статья показывает, как отношение к русской культуре, диаспорной идентичности и ностальгии формировало концепцию еврейского «я». Анализ литературной критики, историографии, социальной мысли и журналистики выявляет устойчивый мотив синтеза – русского и еврейского, космополитического и национального – лежащий в основе интеллектуальных дискуссий нескольких поколений.

Ключевые слова: Русско-еврейская интеллигенция, Идеальный еврей, Еврейский национализм, Гаскала, Диаспорная идентичность, Русско-еврейская пресса

Introduction

An investigation of Russian-Jewish social thought at the middle of the nineteenth century reveals that Jews across the ideological spectrum – from integrationists to nationalists – conceived an ideal image of the Russian Jewish intellectual and that this image guided their thinking and helped direct their ideological programs. The ideal Jew was intended to serve as a model of the values of the group, the Russian-Jewish intelligentsia. This group was saddled with several tasks: educating the Jewish masses, promoting the right values (e.g. justice), and providing a prototype of the person to emulate. These goals could only be achieved, they considered, if a new kind of person appeared. Defining and giving birth to the new Jew became the essential task for several generations of Jewish intellectuals.¹

This paper makes a contribution because it shows that the concept of the ideal Jew was shared by groups that in all other things engaged in combat with one another. It also intervenes in the scholarship by demonstrating that many Jewish intellectuals loved Russia (or at least various aspects), despite the view dominant in the Cold War that Jews had a blanket negative view. I offer material from a variety of Jewish liberals, Zionists, and Bundists. Although one might wonder at the shared orientation, in fact all these groups at one time or another proclaimed their love for their Russian homeland and Jewish national self-consciousness,

¹ The term, “the new Jew,” is usually associated with the *Halutsim* (Pioneers) who cultivated land in Palestine at the end of the nineteenth-century. It is interesting in this context to realize that Jewish intellectuals in Russia were occupied with defining their own version of the new Jew.

and respect for the diasporic Jewish culture that they built. These attitudes helped form the nostalgia that emerged after many, if not most, of the central figures left Russia in the years after 1917. The role of nostalgia in defining cultural identity is explored in this paper as well.

What were the basic characteristics of the ideal Jew? Sometimes one imagined him or her leaning more toward the Russian side as fully integrated and embedded in Russian culture. At times, he was portrayed more as Jewish, the embodiment of an ancient national tradition. At all times, however, the figure blended two national and cultural orientations. The idea of a Russian-Jewish synthesis became a powerful element in the identity of Jewish intellectuals in Russia and, as we shall see, of those who left the country after 1917. In fact, we can speak of a motif that grew in importance as part of an overall value system that reflected positive attitudes toward Russian culture, although not concomitantly to its government.

In Russian-Jewish intellectual life of the nineteenth century, the central premise concerned the relation of knowledge to power, i.e. the struggle of Jews for civil or equal rights.² Since the government held a monopoly of political power well into the nineteenth century, Jewish intellectuals who favored secularism were aware to include government officials in their intended audience. Other members of the audience consisted of Russian "society": professors, journalists, lawyers, students, and a rising class of intellectuals and others without a definite social position.

Jewish social theory in this essay includes sociology and ethnography, as well as historiography.³ Indeed, the genres of non-fiction were themselves not clearly defined. In the Russian context, literary criticism often served the goals of politics as well as offering examples of incipient sociology. Therefore, my choice of texts does not conform to generic consistency. Instead, I focus on texts that best reflect the ideals and values of Jewish thinkers in the late-tsarist period.

In the first section of the essay, I examine the image of the Russian Jew in the 1860s–1880s. In the second section there is a break in the political positions of some thinkers, and the image of the

² The best discussion of knowledge and power is M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*, Vintage Books, New York 1980; in the Russian context see L. Engelstein, "Combined Underdevelopment: Discipline and the Law in Imperial and Soviet Russia," *The American Historical Review*, 1993, vol. 98, no 2, pp. 338–340.

³ An example of a model for "social theory" is Alexander Etkind's book *Internal Colonization: Russia's Imperial Experience*, London: Polity Press, 2011.

ideal Russian Jew changes to accommodate the turn in the direction of Jewish nationalism. The last section examines Russian-Jewish synthesis in the emigration as an indication of the persistence of certain attitudes long after the authors had left Russia.

Part ONE: Haskalah and Russian-Jewish Intellectual Life in the 1860s and 1870s

Judah Leib Gordon, the noted Hebrew poet and writer, offered a pithy definition of the Haskalah with his phrase, “Be a man in the streets and a Jew at home.” Although some interpret this as two selves for two different contexts, Michael Stanislawski considers that the phrase “was a call not for the bifurcation of Jewish identity, but for its integration.”⁴ It advocated being both a full-fledged man—a free, modern, enlightened Russian-speaking Mensch—and a Jew at home in the creative spirit of the Hebrew language. This central point that the maskil blended within himself two orientations is key to understanding Jewish thought in Russia. Although the content of “secular” and “Jewish” changed, the idea of a synthesis remained especially strong among Jewish thinkers for a century.

The 1860s in Russia were characterized by optimism as a result of Alexander II’s Great Reforms. Although Jews had not yet realized their dream of full legal rights, governmental policy was moving in a liberal direction. Already in 1856, Alexander II abolished some of the most burdensome anti-Jewish legislation of the earlier period, such as the recruitment of so-called “cantonists” (adolescent Jewish boys for army service of twenty-five years or more). He had also permitted improvements in the lives of so-called “privileged Jews,” such as the right of Jews of the First Merchant Guild or university graduates, to live permanently outside the Pale of Settlement in St. Petersburg or Moscow.⁵ In 1867, one of the most hoped-for decrees appeared: Jewish artisans were permitted to live outside the Pale as well. Jews thought that this rule would have substantial impact since a large proportion of the Jewish population were artisans. This would allow many thousands to move into Russia proper to practice their trade and enrich themselves and local communities throughout the country. For

⁴ M. Stanislawski, *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*, Oxford University Press, New York 1988, p. 52.

⁵ B. Nathans, *Beyond the Pale: the Jewish Encounter with Late-Tsarist Russia*, University of California Press, Los Angeles 2002, p. 53.

a variety of reasons the law had only modest effects.⁶ However, many Jews at this time, especially among the russified elite, felt optimistic about their future, the government's intentions, and their own role in promoting change.

Osip Rabinovich, the author and publisher of *Rassvet* (1860–61), Russia's first Jewish newspaper in the Russian language proposed that Jews, as members of the non-aristocratic class, should integrate into the new Russian intelligentsia formed from the raznochintsy (individuals of various social classes). This group, he argued, was gaining prestige and would soon overtake aristocrats in positions in the upper echelons of governmental service and populate the professions, such as medicine and law. Additionally, Jews could join the Russian intelligentsia as experts at politics and current events, as well as in the arts. Rabinovich, an Odessan, saw the need for a variety of Jewish experts to fulfill roles in commerce that was rapidly intensifying, but where ethnic divisions in the population were still distinct. He explained:

Where are the doctors, teachers, and pharmacists of our city? Why does society do without the help that the efforts of such individuals could bring; individuals who have received a systematic education and therefore are capable of everything wonderful and useful? In our opinion, this respected class of people has been unfairly removed from public activity and from now on should be invited to every meeting when we discuss the community's tasks. We are certain that these meetings will be reinvigorated thanks to these new activists. They will bring a new spirit, the European spirit of order and frankness, human dignity and independence; the meetings will acquire meaning and purpose, instead of chaotic meaninglessness in which up to now the best forces and intentions dishonorably die in isolation.⁷

Rabinovich envisioned a democratic future for Russia in which Alexander II's reforms were just the beginning. He conceived of a new leadership – Jews educated in universities who were comfortable in Russian, Russian literature, Western culture, and also devoted to Jewish social improvement and cultural accomplishment. This meant rabbis too. His modern vision looked to Germany and the rise of a bourgeois middle class to resolve the problems of Jewish isolation and poverty.

He believed as well that Jewish intellectuals would displace the Shtadlonim, the intercessors from among the richest who were the community's leaders. To his mind, with the passing of the feudal past, so too should disappear the position of the anti-demo-

⁶ J. Klier, "The Concept of 'Jewish Emancipation,' in a Russian Context," in *Civil Rights in Imperial Russia*, O. Crisp and L. Edmondson, eds. Clarendon Press, Oxford 1989, 144.

⁷ O. Rabinovich, "Odessa," *Rassvet*, 1960, no 7, p. 101.

cratic Shtadlan, who stood above the others and appealed for the mitigation of onerous decrees. In its place, Rabinovich imagined citizens with civil rights who insisted as well on national rights. Although it might seem premature in 1860 to worry about the assimilation of the Jewish elite, he was convinced that Jews who had done well economically would ignore their unfortunate brethren. "Some of our educated co-religionists remain apart, and they regard with icy indifference or even worse, arrogant contempt the battle of the brave ones who dare challenge publicly the numerous adherents of darkness and stagnation."⁸

Rabinovich was prescient that within a short time a Jewish intelligentsia would form and strive to attain leadership roles in the Jewish community. He was also right in predicting the enormous indifference of many privileged Jews to the Jewish plight. But he failed to see that the Shtadlan would remain an important figure in Jewish politics, education and social life. At the highest levels, the tsarist government and its ministries were usually aristocrats who preferred dealing with members of their own class rather than with liberals or worse radicals.⁹

In the 1870s Russia's Jews continued to believe in Russia's general modernization. The main difference was the realization that improvement in the Jewish condition would depend on more than the government's good intentions (which were already wavering), but on the Jews themselves. Additionally, Jewish thinkers realized the path would be more difficult and that forces antagonistic to emancipation were more entrenched than was previously considered. Several events prompted Jewish intellectuals to lower expectations. After the assassination attempt on Alexander II in 1866, reforms slowed and finally ceased. Additionally, hostile attitudes toward Jews continued to appear in the Russian press throughout the 1860s and early 70s.¹⁰ The pogrom in Odessa in 1871 shook the confidence of the Jewish intelligentsia, although hopes for the future had not been completely dashed.

Ilya Orshansky played a leading role in trying to improve the civic condition of Russia's Jews. Educated as a lawyer, he had also edited *The Day (Den')*, the Russian-language Jewish newspaper that began in 1869, but closed after the Odessa pogrom of 1871.

⁸ O. Rabinovich, "Intelligentsiia," *Rassvet*, 1860, no 31, p. 492. See also M. Polishchuk, *Evrei Odessy i Novorossii: sotsial'no-politicheskaiia istoriia evreev Odessy i drugikh gorodov Novorossii, 1881–1904*, Gesherim, Jerusalem 2002, pp. 100–110.

⁹ S. Zipperstein, "The Politics of Relief: the Transformation of Russian Jewish Communal Life during the First World War," in *Contemporary Jewry. Jews and the Eastern European Crisis, 1914–1921*, J. Frankel, ed., Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 22–40.

¹⁰ J. Klier, "The Jewish 'Den' and Literary Mice, 1869–1872," *Russian History*, 1983, no 10, pp. 31–49.

According to Orshansky, the Jewish question was first and foremost a legal issue that sprung from Russian jurisprudence. He concluded that the Russian law code was filled with inconsistencies and marked by religious obscurantism. Little could be done to help Jews unless it was entirely revamped.¹¹ At the same time, he was convinced that Jews would face pressure to assimilate because, just as in Western Europe, capitalism in Russia demanded uniformity. He maintained that positive incentives would encourage Jews to seek economic advantages, one of which was conversion to Christianity. He expected mass conversion, as he wrote in 1875:

Honestly, for a Russian Jew there is only one escape from this situation: adopt Christianity and especially Russian Orthodoxy. The results of this act for each Jew are two-sided. First of all, right away all the infinite persecutions and prohibitions that legally bind the Jew who remains in his religion disappear. A Jew who adopts Christianity immediately enters into that stratum of society to which he belongs by virtue of profession, education, and talent. Secondly, the law is formulated to give various kinds of support for the person. Converted Jews can join any social stratum that they find most appealing without requesting the agreement of those groups beforehand, as is generally required. They enjoy the privilege of not paying taxes to that social stratum for the first three years. From the state they receive as a benefit for their immediate needs from 15 to 30 rubles for each person.¹²

Orshansky, who died in 1878 at the age of 29, did not live to see the waves of emigration from Russia or the political alternatives to integration that appeared after 1882. "His reality" was of Jews facing an economic catastrophe. He feared that no people could live long under endless liabilities and discrimination.¹³ Although he acknowledged that the hostile feelings of the non-Jewish population impeded assimilation, he also maintained that the attempt to evade antisemitism would prompt Jews to assimilate. However, the government was not as supportive of Jewish conversion as perhaps he thought.¹⁴

It is characteristic of the optimism of the age of Alexander II that the Jewish historian Abraham Harkavy explored in archeology themes similar to those that interested Orshansky's. Harkavy supposedly found evidence of the assimilation of Jews in Russia before the arrival of Ashkenazi Jews. These "first arrivals" allegedly appeared on the shores of the Black Sea before the Crusades.

¹¹ I. Orshansky, "Russkoe zakonodatel'stvo o evreikakh," *Evreiskaia biblioteka*, 1875, no 3, p. 92.

¹² Orshansky, "Russkoe zakonodatel'stvo o evreikakh," p. 95.

¹³ I. Orshansky, *Evrei v Rossii: ocherki i issledovaniia*, St. Petersburg, 1872, p. 212

¹⁴ J. D. Klier, "State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia," in *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*, R. P. Geraci and M. Khodarkovsky, eds., Cornell University Press, Ithaca and London 2001, pp. 92–112.

Although he was a trained scholar, nonetheless, Harkavy wanted to legitimate Jewish presence in Russia in order to dispel arguments that Jews were outsiders. In his book, *On the Language of Jews Who Lived in Ancient Times in Russia*, he wrote:¹⁵

[...] We tried to prove that the first Jews in Southern Russia were not Asians who had come across the Caucasus. Now we look: on the basis of the historical evidence regarding the language that these earliest migrants spoke, can we not conclude [the following]? It is clear that we are dealing with the earliest epoch of migration for which we have evidence. It was before the flood of German Jews came during the time of the First Crusades because, beginning at this time, the native language of the latter was pushed out little by little by the German dialect and by the influence of German Jews who were much more numerous than their Slavic co-religionists...¹⁶

Harkavy maintained that these earliest Jews were part of a diaspora from the Mediterranean Basin. Using as his evidence daily-life artifacts, such as ancient coins, and descriptions about the group from outsiders, Harkavy asserted that these people quickly became "Slavicized." This permitted them to create a unique Jewish-Slavic language, a mixture of Greek, Hebrew, and Slavic, achieved by adopting new Slavic words and expressions into their vocabulary. The fate of the community was full assimilation into the local Slavic population. From his research, Harkavy concluded that the accusation that Jews were new comers, not native (korennyel), and therefore unworthy of equal rights, was false. In fact, because of their early arrival, Jews deserve special deference.

Part TWO: the Ideal Russian Jew in the Jewish National Movements After 1882

In the wake of the pogroms of 1881–82, Russian Jewry moved in various directions. From the point of view of ideology, the Bilu group of settlers, who emigrated to Palestine in order to realize the ideas of the recently formed Hibbat Tsion movement, were the most radical. They resolved not only to leave Russia, but also envisioned fulfilling the imperative of repopulating the ancient homeland with modern Jews.¹⁷ However, in the early 1880s, only

¹⁵ Harkavy's earlier studies appeared in the Hebrew newspaper, *Ha-Karmel*, 1864, no 31 and 43, and 1865, no 2, 3, 9, and 10.

¹⁶ A. Garkavy, "O iazyke evreev, zhivshikh v drevnee vremia na Rusi, i o slavianskikh slovakh, vstrechaemykh u evreiskikh pisatelei," in *Trudy Vostochnogo otdela Imp. Arkheologicheskogo Obshchestva*, 1865, p. 3.

¹⁷ J. Frankel, *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1981, pp. 115–117.

a few individuals actually took up this forbidding challenge. Palestine was located in a far corner of the Turkish Empire, was economically backward and filled with swamps and malaria. The Jews who lived there made up the so-called Old Yishuv. Religiously observant, they lived from the charity of co-religionists abroad (Haluchah).¹⁸

Another alternative for Russia's Jews was emigration, which ebbed and flowed in years of crisis.¹⁹ Jews from Russia emigrated to North America primarily, but also to Western Europe, Latin America (Argentina), Australia, and elsewhere. Although the primary motivation for the majority was greater economic opportunity, a few intellectuals formed the Am Olam movement, which set out to create collective Jewish farming communities in the United States. A Jewish farmer appealed to a dedicated few, such as Hermann Rosenthal, Israel Mandelkern, and William Frey, who facilitated the development of a physically strong Jew akin to Jean Jacques Rousseau's natural man.²⁰ Incidentally, a similar vision was promulgated by Zionists, especially Max Nordau, who spoke of "muscular" Jews. Several Russian Zionists, such as Micah Yosef Berdichevsky and A. D. Gordon, adopted and embodied this transformative vision of a closeness between the Jew and the soil.

It is hard not to see in these "agriculturalists" the influence of Russian Populism with its idealization of the Russian peasant. Although the Kibbutz movement was far more integral to the Zionist project than the socially marginal Am Olam, Jewish farming communities reveal a post-liberal alternative to Jewish integration whether in Louisiana, Oregon, New Jersey, or Rishon Le Tsion.

Among programs that envisioned Jews staying in Russia, these may be divided between those that planned for revolution and those that envisioned a gradual change in governing institutions, such as the transformation of autocracy into a liberal democracy. Liberals, in favor of gradualism, found themselves at the height of popularity at the time of the 1905 Revolution and just after.²¹ In contrast, the (non-Zionist) Jewish national movement gained

¹⁸ B. Halpern & J. Reinhartz, *Zionism and the Creation of a New Society*, Brandeis University Press, Hanover & London 2000, pp. 38–39.

¹⁹ J. Lestschinsky, *Jewish Migration for the Past Hundred Years*, Yiddish Scientific Institute, New York 1944.

²⁰ T. H. Friedgut, *Stepmother Russia, Foster Mother America: Identity Transitions in the New Odessa Jewish Commune, 1881–1891 & Recollections of a Communist*, Academic Studies Press, Boston 1914; also B. Horowitz, "Mandarin Jew: Herman Rosenthal's Peculiar Eastern-European Legacy in Progressive-Era New York (1881–1917)," *American Jewish Archives*, 2013, LXV, no 1 and 2, pp. 45–71.

²¹ Vladimir Levin, "Russian Jews and the Three First Dumas: the Elections and the Jewish Question in the Dumas (1906–1912)," an. M. A. Thesis, Hebrew University, 1998 (in Hebrew).

popularity as a result of liberalism's failure in the years following 1905 up through 1917.²²

Semyon Dubnov was the most significant theorist of Jewish nationalism in the post-1882 period. Although Dubnov valorized Jewish separatism, his own life and work reflects a vision of a Russian-Jew who strongly interacts with Russian and European culture in order to strengthen the consciousness of the modern secular Jew. Because this vision represents an emendation of the synthetic (Russian-Jewish) model and because Dubnov played such an important role in Russian-Jewish culture, it makes sense to examine the historian's evolution and his intellectual shifts from the early 1880s to 1921, when he left Russia for Berlin.

In his early works, Dubnov revered the Haskalah and placed his hopes on reason and cosmopolitanism.²³ With youthful obedience, Dubnov sought examples of the Haskalah in the history of Jews of Eastern Europe. The famous quotation from his essay on Shabbtai Zvi, written just after the pogroms in 1882, is paradigmatic. "The Jewish people stood at a crossroads. The Amsterdam philosopher called them to enlightenment, showed them the glowing dawn of a new life, new civilization. The kabbalist from Smyrna tempted them toward ignorance and darkness, the thick gloom of the past... A Judaism reborn cursed the former and followed the latter. It was a decisive, fatal step."²⁴ Not only did Dubnov prefer reason and secularism against the self-proclaimed messiah, but he also sided with the enlightened individual against the crowd.

Throughout the 1880s and 1890s, Dubnov began to perceive the flaws of this dogmatism. Dubnov's worldview was transformed and made more complex by his formulation of a philosophy of Jewish history. Under the influence of a number of thinkers and historians, including Heinrich Graetz, Sergei Bershadsky, Vasily Kliuchevsky, and Nikolay Kostomarov, Dubnov asked what makes Jewish history unique.²⁵ He claimed that Jewish history reached far back in space and time so that wherever civilization made its mark, Jews were present. True, Jews had always been a nation apart, but also moving in tandem with the people among whom they lived.

²² V. Levin, "Jewish Politics in the Russian Empire during the Period of Reaction, 1907–1914," a PhD thesis, Hebrew University 2007 (in Hebrew).

²³ Dubnov's attitude toward the Haskalah can be seen in his memoir, *Kniga zhizni: Vospominaniia i razmyshleniia: materialy dlia istorii moego vremeni*, 3 vols., Riga 1934–35 (vols. 1–2); and New York 1957 (vol. 3), republished, *Gesherim*, Moscow – Jerusalem 2004, pp. 30–45. See also V. E. Kel'ner, *Missioner istorii: zhizn' I Trudy Semena Markovicha Dubnova*, Mir, St. Petersburg 2008, pp. 26–65.

²⁴ S. Dubnov, "Sabbatai Tsevi i psevdomessianizm v 17 veke," *Voskhod*, 1882, no 7 and 8, p. 137.

²⁵ S. Dubnov, "Chto takoe evreiskaia istoriia? Opyt kratkoi filosofskoi kharakteristiki," *Voskhod*, 1893, no 11, p. 111.

This condition had given Jews a dual vision that permitted them to acquire the wisdom of every age and yet preserve an essential and particular way of life. Thus, Jews were present in Eretz Israel, Egypt, and Babylonia, as well as in medieval Spain, Italy, Germany, Poland, and now Russia and North America.

Far from an insignificant factor in the history of civilization, Jews occupied a major place for Dubnov. "If you conceive of world history in the form of a circle, then Jewish history would occupy the place of the diameter that runs across the whole historical circle. The histories of other nations make up lines running through one or another part of the circle. The history of the Jewish people runs through the whole history of mankind from one pole to the other like a central axis."²⁶ The realization that Jewish history included the entire "significant" world history led him to imitate Heinrich Graetz and commit to a multi-volume history of the Jews. It also convinced him that Jewish identity was formed not only on the basis of religion or ethnicity, but also on historical feelings. "Our inclinations, convictions, and character make up the complex product of the entire sum of impressions earlier experienced by us, our so-called experience of the past, which is shaped by ideas and crystallized by feeling, and this crystallization of spiritual elements signifies knowing oneself and understanding one's own development."²⁷ From this realization, Dubnov perceived the historian as a surrogate priest, a leader of the nation.

In the late 1880s, Dubnov recanted the hope for full integration and advanced the politics of Jewish cultural autonomy. These ideas would find their full expression in the essays published in *Voskhod* between 1897 and 1903, and appeared in a volume entitled *Letters on Old and New Judaism*.²⁸ Although the ideas were not limited to political strategies, but included social, historical, and ideological elements, perhaps the political claims were most significant: Jews should attain cultural rights, including Jewish courts and a parliament, in addition to basic civil rights as citizens of the Russian state. These ideas became embodied in the program of the Folks Partey, a political party that Dubnov helped to found and that vied unsuccessfully for seats in the Russian Duma.²⁹

Dubnov's conception of cultural rights within the Russian Empire was influenced by the Austrian theories of nationalism pro-

²⁶ Dubnov, "Chto takoe evreiskaia istoriia? Opyt kratkoi filosofskoi kharakteristiki," p. 114.

²⁷ S. Dubnov, *Ob izuchenii istorii russkikh evreev i ob uchrezhdenii russko-evreiskogo istoricheskogo obshchestva*, St. Petersburg, 1891, p. 2.

²⁸ S. Dubnov, *Pis'ma o starom i novom evreistve*, 2nd ed., Obshchestvennaia pol'za, St. Petersburg, 1907.

²⁹ V. Levin, "The Folks-Partey of Simon Dubnow – A Story of Failure?," *Tsion*, 1912, no 3, pp. 359–368.

moted by Otto Bauer and Karl Renner.³⁰ But it was also realities in Russia that drew his attention, such as the flourishing of national Jewish culture. In particular, Dubnov's work as the literary critic of *Voskhod* in the 1880s helped to form his vision of the ideal Russian Jew. In the middle of the decade, Dubnov became acquainted with the growing successes in Yiddish and Hebrew literature. He wrote enthusiastically about Mendele Mocher Sforim, Sholem Aleichem, Saul Tchernychovsky, and later Hayim Nachman Bialik.³¹ But the figure that he idealized most and praised ecstatically was not one of these super talents, but the far less accomplished poet Semyon Frug, his close friend who admittedly received popular acclaim in the years of the *fin de siècle*. Frug, perhaps better than anyone else, embodies Dubnov's conception of the ideal Russian Jew in a national framework.³²

Frug represented an artist who had penetrated Russian culture to such a degree that he used the Russian language and forms of Russian prosody to make his art. At the same time he was not assimilated. According to Dubnov, Frug used Russian in order to create something entirely original in Jewish culture:

[...] Frug is an atavistic partner of the best creators of our 'Selikhhot' and 'Kinot' [medieval religious poems], which have an elegiac beauty that only a few contemporary historians can appreciate... In him lives the vigorous soul of a 'Salakh,' the bard from the wonderful Sephardic school of Moses Ibn Ezra, but he managed to reach the poetic pathos of Judah Halevi. [...] Frug wrote primarily in Russian, masterfully using Russian poetic language, but nevertheless remained a Jewish national poet – this is his main characteristic and huge advantage. He stood on the border between two literatures – Jewish and Russian, and if he occupied himself solely with presenting general, I mean, exclusively poetic themes, he could occupy a central place in the 'Russian Parnassus,' where many people situated him.³³

For Dubnov, himself an advocate of diasporic Jewish nationalism, Frug expressed the voice of diasporic Jewry. Comparing Frug to Judah Halevi, Dubnov underscored the advantage in belonging to two cultures at once. Stating that Jews in Russia could contribute to Jewish literature to the same degree as Jews in Muslim Spain had contributed to Jewish culture in their day, Dubnov saw

³⁰ S. Rabinovich, "Alternative to Zion: the Jewish Autonomist Movement in Late Imperial and Revolutionary Russia," a PhD dissertation, Brandeis University, 2007, p. 48.

³¹ This insight was expressed earlier. See S. Niger-Charney, "Simon Dubnow as a Literary Critic," *YIVO Annual of Jewish Social Science*, 1946, no 1, pp. 305–317.

³² B. Horowitz, "Poet and Nation: Fame and Amnesia in Shimon Frug's Literary Reputation," in *Empire Jews: Jewish Nationalism and Acculturation in 19th– and Early 20th-Century Russia*, Slavica, Bloomington 2009, pp. 51–64.

³³ S. Dubnov, "Vospominania o S. M. Fruge," *Evreiskaia starina*, 1916, no 4, pp. 447 and 458.

Frug as an example of cultural synthesis. But his conception was not a synthesis for its own sake, but for the sake of reinvigorated creativity in Jewish culture.

In contrast to Frug, Dubnov offered a negative image of the synthetic Jew. He dedicated an entire chapter ("About a Despairing Intelligentsia") in his *Letters on Old and New Judaism* to Mikhail Morgulis.³⁴ Morgulis, whom Dubnov got to know in Odessa, was a well-known civic leader in the city for almost forty years, starting in the mid-1960s. However, Dubnov mocked him during the school debates in Odessa in 1902 as a hopeless assimilator.³⁵ Morgulis represented the position of the board of Odessa's Society for the Promotion of Enlightenment in the debates and spoke forcefully for schools with a majority of hours spent on secular subjects. He claimed that secular subjects were more important than Jewish classes because "Jews needed to be prepared to compete in a difficult job market."³⁶

Dubnov characterized Morgulis as an intellectual "at wits end," and wrote that such people "suffer from a dualism in their world view, in which national and assimilationist elements are mixed together."³⁷ This confused attitude, Dubnov wrote, can be seen in Morgulis's negative attitude towards a national school, a national political party, and Jewish cultural autonomy. According to Dubnov, assimilation was a natural process for minorities who did not pursue a national program, "the direct practical result of the rejection of the national idea."³⁸ For Dubnov, Morgulis portrayed more than a single example, but represented an entire generation for whom synthesis served the pragmatic purposes of integration rather than the advancement of Jewish nationalism.

PART THREE: the Image of the Ideal Russian Jew in Post-1917 Emigration

There were many other Jewish groups and individuals who had their own vision of the ideal Russian Jew in late-tsarist times. It is easy enough to recall a few such groups as the Jewish Bund, General Zionists, Poalei Tsion, Jewish Socialists, and liberals ("Jewish Kadets"). Despite ideological differences, their portraiture

³⁴ Originally published in volume 12, *Voskhod*, 1902.

³⁵ S. Dubnov, "O rasteriavsheisia intelligentsii," *Voskhod*, 1902, no 12, p. 87.

³⁶ Mikhail Morgulis, "Natsionalizatsiia i assimiliatsiia," *Voskhod* 1902, no. 5 pp. 110–111.

³⁷ S. Dubnov, "O rasteriavsheisia intelligentsia," in *Voskhod*, 1902, no 12, p. 87.

³⁸ Dubnov, "O rasteriavsheisia intelligentsia," p. 74.

would by necessity conform either to the liberal integrationist or the nationalist paradigm, albeit with various modifications. For the purposes of this essay, there is no need to go through the exercise of describing each group individually.

However, I would like briefly to examine what happened after 1917 in connection with some of the ideas described above. A process of canonization took place in which many leading émigrés held fast to their former ideologies and even intensified reverence for their former values. Among those values, they displayed nostalgia for the synthetic unity of a Russian Jew. This assertion is true regarding liberals, Bundists, and some Zionists.

Svetlana Boym, the author of *The Future of Nostalgia*, has written that nostalgia "is a longing for a home that no longer exists or has never existed. Nostalgia is a sentiment of loss and displacement, but it is also a romance with one's own fantasy."³⁹ As Boym points out, when a culture ends quickly, especially as a result of a revolution, nostalgia emerges. The Bolshevik revolution ended a living culture and sent its participants around the world with memories to commit to paper.

In the emigration, Jewish liberals from Russia did not turn their back on the past but occupied themselves with remembering. Instead of disappearing into the new environment, they remembered colleagues who embodied such ideals as respect for the rule of law, individual rights, and the democratic process. In 1939, Shaul Gintzburg in New York gave this evaluation of the former Russian-Jewish intelligentsia: "An intelligentsia that gave its people a pleiad of such activists as, for example, I. G. Orshansky, M. I. Kulisher, M. G. Morgulis, L. I. Katsenel'son, Ia. M. Halperin, N. I. Bakst, G. B. Sliozberg, and A. I. Braudo, does not have to feel ashamed of the road that it traveled. The future historian of Russian Jewry, if only he is not blinded by party loyalty or chauvinism, will give proper respect to their work and service."⁴⁰

In memoirs about tsarist times by Jewish liberals, writers also claimed that Russian Jews embodied the finest moral values by fusing the Russian and Jewish traditions. In *Evreiskii Mir* (1944), a volume published in the emigration, Grigory Aronson offers this praise for Leon B[ramson], the Petersburg lawyer, civic leader, and member of the First Duma. "L[eon] Bramson's spiritual development was formed under the sign of two principles – Jewish and Russian. As a result of the interaction and interpenetration of these two principles, an original human alloy was created that

³⁹ S. Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001, p. xiii.

⁴⁰ Sh. Ginsburg, "O russko–everiskoi intelligentsii," *Evreiskii mir*, 1939, no. 1, Paris, p. 40.

entered into history as the Russian-Jewish intelligentsia...”⁴¹ Jewish liberals emphasized their patriotism, civic mindedness, and self-sacrifice for Russia, at the same time praising their love for the Jewish people. Although they lost to the Bolsheviks, they viewed their values as eternal and alive in the present.

Bundists in the emigration also sought a synthetic Russian Jew for the emulation of their adherents. In 1943, the American representatives of the Bund published in Yiddish *Vladimir Medem zum zvantsikstn yortseyt*, a volume of essays about the former Russian-Jewish political leader. The book offered the chance to redefine the image of Vladimir Medem and presumably the Bund itself in the light of the end of independent Poland and Lithuania, the war against Nazism, and the Final Solution.

His former colleagues took advantage of the opportunity to criticize the Medem’s legend, which was growing in the United States. John Mill claimed that Vladimir Kossovsky thought up the Bund’s national program for which Medem received so much credit. Conversely, Kossovsky described his dissatisfaction with Medem’s reputation, saying that Medem had not been an effective spokesman for the Bund in its debates with *Iskra* and that Medem’s “neutralism,” his formulation of the national question, had not provided an effective statement of the Bund’s national program. Instead, it had caused unnecessary confusion.

These criticisms were undercut, however, in the introduction to the volume given under the byline – “the American publishers” – a group that emphasized Medem’s efforts to strengthen Jewish national identity. These unnamed individuals that likely included Noah Portnoy, lauded Medem’s labors to establish Jewish schools in Poland and his support for compromise with liberal Jewish groups in the realm of culture. They noted his increasing devotion to Jewish nationalism, from his early writings to his later articles, such as “Deeper in Life” or “Again, Ourselves and Our Nationalism.”

In short, the Medem that the publishers embraced was the familiar amalgam of Jewish nationalism and socialism. The publishers wrote:

During the forty years that have past since Medem entered the ‘Bund’ with a brilliance, and after almost twenty years was laid to rest in a New York cemetery, countless dreams have erupted and faded. The bloodiest storms in history have fallen upon us; worlds have gone down. If through his writings the veil from this time is torn off and sparks of light from Medem’s spiritual legacy

⁴¹ Grigorii A., “Zhizn’ I deiatel’nost’ Leontiia Moiseevicha Bramsona,” *Evreiskii mir: sbornik 1944 goda*, New York, [republished by Gesherim, Jerusalem 2001, pp. 13–14].

emerge, if through such an abyss and catastrophe Medem's colorful and novel image arises today as a consolation, then let it appear clearer what Medem meant for the Bund, for Jewish-Socialist thought and for the Jewish Workers Movement.⁴²

The image from the *Zohar* of "sparks of light" emphasizes the sacred attitude that the writers held regarding Medem. Such hagiography clearly reflects the need of Bundists in the United States to celebrate a hero. Additionally he was not tainted by collaboration with the Soviets, but had opposed Lenin and maintained the organization's independence. With the fate of Eastern European Jewry in the balance, the authors portrayed a Medem who embodied consolation between Jews and non-Jews, and among Jews of different groups for the defense of and national blossoming of Jewish life.

In the years after 1917, there was also an attempt among intellectuals to recapture, remember, and recount the achievements of the Russian past in the light of the present in Eretz Israel. Yosef Klausner, who had become a professor at the Hebrew University, clearly felt a deep connection to the world of his youth. More importantly, in his eyes Russia's Jewish culture had served as an incubator of modern Hebrew literature.

To say the obvious, many Zionists were ambivalent about *fin de siècle* Russia. While a few Zionists interpreted the Bolshevik take-over as a harbinger of great things for mankind, most viewed it negatively as leading to Jewish assimilation.⁴³ In the 1930s, many perceived the rise of a virulent form of antisemitism in Germany as a sign of the perspicuity of Zionism's condemnation of the Galut. Klausner felt similarly.

Nonetheless, some of Zionism's greatest writers, Yosef Brenner, Micha Berdichevsky and Hayim Nachman Bialik, showed enormous respect for and even nostalgia toward Russian-Jewish culture. Yosef Hayim Brenner, for example, wrote a great deal about Russian literature as a critic and in his notebooks.⁴⁴ Similarly in his seven-volume *History of Contemporary Hebrew Literature* (1930–1950), Klausner reflected on the influence on his work of Russian literature generally and Dostoevsky in particular. Klausner claimed, as Dostoevsky did in his "Pushkin Speech" (1880), that modern Hebrew literature incorporated in itself all of world culture – Kant,

⁴² V. Medem, *Medem zum zvantsikstn yortseyt*, American Representation of the General Jewish Workers' Union of Poland, New York 1943, p. 20.

⁴³ A. Shapira, *Land and Power: the Zionist Resort to Force*, Stanford University Press, Palo Alto 1999, p. 144.

⁴⁴ See J. H. Brenner, *Out of the Depths and Other Stories*, D. Patterson and E. Spicehandler, eds., Toby Press, New Milford 2008.

Goethe, Shiller, Corneille, Racine, Pushkin, Lermontov, Turgenev, and the ideas of socialism and communism.⁴⁵

In addition to these European sources, Klausner emphasizes Mendele Mokher Sforim's influence. Although Klausner criticized Abramovitch as a writer who remained for his whole life "in the framework of the Haskalah" and was lukewarm toward Zionism, Klausner expressed special love for Abramovitch, who above all others was able to show the importance of the old ghetto for modern Jewish culture. Klausner writes:

I know in my soul that I too 'rejected the Galut,' and I was opposed completely to many of its ideas and philosophical discourse that, it seemed to me, was at times rooted in the old maskilim generation and based on a point of view no longer relevant. Still I was influenced by the original thoughts that, like a genius Mendele had, especially the amazing brilliance that sometimes presented in a new light a complete set of phenomena that in old Judaism had appeared as unsolved mysteries before Mendele.⁴⁶

Klausner esteemed in Abramovitch the creativity and productivity of Jewish culture, in which he, Klausner, was himself a leading figure. In this light we can understand how Klausner could question the Zionist shibboleth, "negation of the Galut." By openly celebrating the literary achievements of Hebrew literature on Russian soil and especially Mendele Mokher Sforim's contributions, Klausner paid homage to the Russian-Jewish Galut.

In fact, he was not alone in lauding the creativity of Jews in Russia. If we examine closely the memoirs of other Zionists – Jabotinsky's *roman à clef*, *The Five*, or *Between the Revolutions* by Benzion Dinur (Dinaburg) – we will likely discover an undying appreciation for Jewish culture in Russia that inculcated high aesthetic demands and uncompromising moral values.⁴⁷ In the case of these books and in Klausner's writings, the homage to the past did not substitute for an empty present, but affirmed the tie between the past and present. Klausner wanted to bring the values from the Russian shore to Palestine for their expansion and propagation in the future Zionist Jewish culture there.

Although the three examples that I have chosen – by a Bundist, a liberal, and a Zionist – vary in genres (one is a volume of essays, the other a memoir, and the last a work of scholarship), this generic differentiation helps one see the growing idealization of Jew-

⁴⁵ J. Klausner, *Historiyah shel ha-sifrut ha-'Ivrit ha-hadashah*, 6 vols., Ahiasaf, Jerusalem 1949–1954, 6 vols., p. 456.

⁴⁶ Klausner, *Historiyah shel ha-sifrut ha-'Ivrit ha-hadashah*, 6 vols., p. 455.

⁴⁷ See V. Jabotinsky, *Piatero*, Ars, Paris 1936; B. Dinur, *Bimē milḥamā ū-mahpekhā: zikronot ū-rēšumot me-derek hayyim* (5674–5681), Mosad Bialik, Jerusalem 1960.

ish culture from tsarist times that took place outside Russia in the 1920s and 1930s. However, in each work, the authors depict a Russian-Jewish culture that conforms to their needs in the present. All of them embody nostalgia.

Nonetheless, the desire to unite Jewish culture with Russian had detractors. Religious Jews remained hostile to the idea of imitation, although some made compromises to advance political interests. For the most part, Zionists were faithful to the “negation of the Galut,” although there were many exceptions.⁴⁸

Nostalgia is perhaps an essential part of the motivation for idealization, yet it is not the only factor. The emigration was a complex phenomenon characterized by shared values, ethics, aesthetics, norms of personal behavior, and interpersonal relations that attempted to recapture a past that was quickly escaping their grasp. For that reason perhaps the past resoundingly served as a compass to define the present. Among shared values was the image cultivated initially by maskilim of the Jew in Russia as a unity of Jewish and Russian moral, cultural, linguistic, and ideological values. Jews in the second half of the nineteenth century and in the emigration in the twentieth century paid homage to an enduring, but increasingly fading ideal.

Bibliography

Grigorii Aronson, “Zhizn’ I deiatel’nost’ Leontia Moiseevicha Bramsona,” *Evreiskii mir: sbornik 1944 goda*, New York, [republished by Gesherim, Jerusalem 2001, pp. 13–119.

Boym, S., *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2001.

Brenner, J. H., *Out of the Depths and Other Stories*, D. Patterson and E. Spicehandler, eds., New Milford: Toby Press, 2008.

Dinur, B., *Bimē milhamā ū-mahpekā: Zikhronot u-reshumot me-derekh ḥayyim (5674–5681)*, Jerusalem: Mosad Bialik, 1960.

Dubnov, S., *Kniga zhizni: Vospominaniiia i razmyshleniia*, 3 vols., Riga, 1934–35 (vols. 1–2); New York, 1957 (vol. 3). Republished by Moscow – Jerusalem: Gesherim, 2004.

Dubnov, S., “Chto takoe evreiskaia istoriia? Opyt kratkoi filosofskoi kharakteristiki,” *Voskhod*, 1893, no. 1, pp. 111–114.

Dubnov, S., *Ob izuchenii istorii russkikh evreev i ob uchrezhdenii russko-evreiskogo istoricheskogo obshchestva*, St. Petersburg, 1891.

Dubnov, S., *Pis’ma o starom i novom ebreistve*, 2nd ed., St. Petersburg: Obshchestvennaia pol’za, 1907.

Dubnov, S., “Sabbatai Tsevi i psevdomessianizm v 17 veke.” *Voskhod*, 1882, no 7 and 8, p. 137.

⁴⁸ Y. Gorny, *Converging Alternatives: the Bund and the Zionist Labor Movement, 1897–1985*, State University of New York Press, Albany 2006.

Dubnov, S., "O rasteriavsheisia intelligentsii." *Voskhod*, 1902, no 12; reprinted in *Pis'ma o starom i novom evreistve*, 2nd ed., St. Petersburg: Obshchestvennaia pol'za, 1907.

Engelstein, L., "Combined Underdevelopment: Discipline and the Law in Imperial and Soviet Russia." *The American Historical Review* 98, 1993, no 2, pp. 338–340.

Foucault, M., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. Vintage Books, New York 1980.

Frankel, J., *Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917*. Cambridge University Press, Cambridge and New York 1981.

Friedgut, T. H., *Stepmother Russia, Foster Mother America: Identity Transitions in the New Odessa Jewish Commune, 1881–1891 & Recollections of a Communist*. Academic Studies Press, Boston, 1914.

Garkavy, A., "O iazyke evreev, zhivshikh v drevnee vremia na Rusi, i o slavianskih slovakh, vstrechaemykh u evreiskikh pisatelei." *Trudy Vostochnogo otdela Imperatorskogo Arkheologicheskogo Obshchestva*, 1865, p. 3.

Ginsburg, Sh. "O russko–evreiskoi intelligentsii." *Evreiskii mir*, no 1, Paris 1939, p. 40.

Gorny, Y., *Converging Alternatives: the Bund and the Zionist Labor Movement, 1897–1985*. State University of New York Press, Albany 2006.

Halpern, B. and Jehuda R., *Zionism and the Creation of a New Society*. Brandeis University Press, Hanover and London 2000.

Horowitz, B., "Poet and Nation: Fame and Amnesia in Shimon Frug's Literary Reputation." In *Empire Jews: Jewish Nationalism and Acculturation in 19th- and Early 20th-Century Russia*. Slavica, Bloomington 2009, pp. 51–64.

Horowitz, B., "Mandarin Jew: Herman Rosenthal's Peculiar Eastern-European Legacy in Progressive-Era New York (1881–1917)." *American Jewish Archives* 65, 2013, no 1 and 2, pp. 45–71.

Jabotinsky, V., *Piatero*. Ars, Paris 1936.

Kel'ner, V. E., *Missioner istorii: zhizn'i trudy Semena Markovicha Dubnova*. Mir, St. Petersburg 2008.

Klausner, J., *Historiyah shel ha-sifrut ha-'Ivrit ha-hadashah*. 6 vols. Ahiasaf, Jerusalem 1949–1954.

Klier, J. D., "State Policies and the Conversion of Jews in Imperial Russia." In *Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. R. P. Geraci and M. Khodarkovsky, eds., Cornell University Press, Ithaca and London 2001, pp. 92–112.

Klier, J., "The Concept of 'Jewish Emancipation' in a Russian Context." In *Civil Rights in Imperial Russia*, O. Crisp and L. Edmondson, eds. Clarendon Press, Oxford 1989, p. 144.

Klier, J., "The Jewish 'Den' and Literary Mice, 1869–1872." *Russian History* 10, 1983, no. 1, pp. 31–49.

Levin, V., "Russian Jews and the First Three Dumas: the Elections and the Jewish Question in the Dumas (1906–1912)." An M.A. thesis, Hebrew University, 1998 (in Hebrew).

Levin, V., "Jewish Politics in the Russian Empire during the Period of Reaction, 1907–1914." A PhD thesis, Hebrew University, 2007 (in Hebrew).

Levin, V., "The Folks-Partey of Simon Dubnow – a Story of Failure?" *Tsion*, 1912, no 3, pp. 359–368.

Lestschinsky, J., *Jewish Migration for the Past Hundred Years*. Yiddish Scientific Institute, New York, 1944.

Medem, V., *Vladimir Medem zum zvantsikstn yortseyt*. American Representation of the General Jewish Workers' Union of Poland, New York 1943.

Nathans, B., *Beyond the Pale: the Jewish Encounter with Late-Tsarist Russia*. University of California Press, Los Angeles, 2002.

Niger-Charney, S., "Simon Dubnow as a Literary Critic." *YIVO Annual of Jewish Social Science*, 1946, no 1, pp. 305–317.

Orshansky, I., *Evrei v Rossii: ocherki i issledovaniia*. St. Petersburg, 1872.

Orshansky, I., "Russkoe zakonodatel'stvo o evreikakh." *Evreiskaia biblioteka*, 1875, no. 3, pp. 92–95.

Polishchuk, M., *Evrei Odessy i Novorossii: sotsial'no-politicheskaiia istoriia evreev Odessy i drugikh gorodov Novorossii, 1881–1904*. Gesharim, Jerusalem 2002.

Rabinovich, O., "Odessa." *Rassvet*, 1860, no 7, p. 101.

Rabinovich, O., "Intelligentsiia." *Rassvet*, 1860, no 31, p. 492.

Shapira, A., *Land and Power: the Zionist Resort to Force*. Stanford University Press, Palo Alto 1999.

Stanislawski, M., *For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry*. Oxford University Press, New York 1988.

Zipperstein, S., "The Politics of Relief: the Transformation of Russian Jewish Communal Life during the First World War." In *Jews and the Eastern European Crisis, 1914–1921*, J. Frankel, ed., Oxford: Oxford University Press, 1988, pp. 22–40.

Recenzje



MAXIM D. SHRAYER

Boston College, USA



<https://orcid.org/0000-0003-0710-5318>

Ehrenburg and Lipkin, Englishly
Two Major Jewish-Russian Poets Survive in Translation
A review article*

Ilya Ehrenburg. *Babi Yar and Other Poems*. Translated by Anna Krushelnitskaya. Introduction by Joshua Rubenstein. [With parallel Russian and English versions]. Newcastle-Upon-Tyne: Smokestack Books, 2024.

Semyon Lipkin. *A Close Reading of Fifty-Three Poems*. Translated by Ivonne Green and Sergei Makarov. Introduction by Donald Rayfield. London: Hendon Press, 2023.

In 1979, the year Brezhnev's USSR invaded Afghanistan and the wave of Jewish emigration crested, 1,830,000 Jews were living in the USSR. There are about 120,000 Jews left in the post-Soviet states, the vast majority of them in Russia and a significant minority in Ukraine – two Jewish communities now living on opposite shores of a bloody war. Spurred by Putin's obsession with ghosts of the past, the war in Ukraine has thrown into yet the sharpest relief the finale of Jewish history in the lands of the former Russian Empire. Spaces of the former empire are not likely to produce another national poet of Jewish origin – the next Boris Pasternak or Osip Mandelstam, Boris Slutsky or Genrikh Sapir. At the same

* I would like to thank Dr Anna Balestrieri for her kind invitation to contribute to this special issue of *Iudaica Russica*, and the editors of *Iudaica Russica* for publishing my article. The research for this article was supported by Boston College.

Unless noted otherwise, all literary translations from Russian are mine. References to Ilya Ehrenburg's Russian originals are from: I. Ehrenburg, *Stikhotoreniya i poemy*, B. Ia. Frezinskii, ed., Akademicheskii proekt; Novia biblioteka poeta, St. Petersburg 2000. References to Semyon Lipkin's Russian originals are from S. Lipkin, *Pis'mena*, Khudozhestvennaya literatura, Moscow 1991.

time, Israel, North America and Germany have gained large Russophone Jewish communities. A growing number of ex-Soviets, whom one is tempted to call *heritage Russophones*, are writing in English, Hebrew, and German, translating into those languages, and shaping the literary canons of their countries. Translation of literary works by Jewish-Russian authors no longer remains the domain of a stray Slavic or Jewish scholar, or the wayward ardor of an Anglo-American poet who has fallen in love with a poem's shadow. Making Jewish-Russian literature, poetry especially, available in translation has become an urgent task of cultural preservation and transmission.

Both the Kyiv-born and Moscow-raised Ilya Ehrenburg (1891 – 1967) and the Odessa-born-and-raised Semyon Lipkin (1911 – 2003) originated from what is now Ukraine and subsequently made the Russian language their home.¹ The English translations of Ehrenburg's poetry (passionately transposed by the Russian-American poet Anna Krushelnitskaya) and of Lipkin's poetry (lovingly curated by the late Jewish-British poet Yvonne Green) could not have come at a better time for the heritage of Jewish-Russian culture and at a worse time for the worldwide standing of cultural Russian-ness. A judgment of Ehrenburg's and Lipkin's literary works is particularly complicated when Russian bombs are falling on Ukraine, and, as a backlash, when streets named after Russophone authors, some of them Jews, are being renamed in Ukrainian cities.

Joshua Rubenstein, Ehrenburg's biographer whose introduction adorns the new volume, offers this judgment: "[Ehrenburg] managed to survive Stalin, but in spite of his official conformity there was always a feeling about Ehrenburg that he was different."² Fiction writer, journalist, poet and memoirist, Ehrenburg possessed a peerless talent for articulating the vibes of history. Even before World War 2, Ehrenburg had already been well known outside the USSR, especially to left-leaning European and American intellectuals. In a letter to Walter Benjamin, dated 27 November 1937, Theodor Adorno drew on Ehrenburg's novel *The Extraordinary Adventures of Julio Jurenito and His Disciples* (published in Berlin in 1922 and based on Diego Rivera) to describe the position of the intellectuals exiled from Nazi Germany: "Dear Walter, [...] In all serious-

¹ For an overview of Ehrenburg's career, see M. D. Shrayer, "Ilya Ehrenburg" (1891–1967), in *Voices of Jewish-Russian Literature: An Anthology*, edited, with introductory essays, translations and notes by Maxim D. Shrayer, Academic Studies Press, Boston, 2018, pp. 205–209; 390–392. For an overview of Lipkin's career, see Shrayer, "Semyon Lipkin" (1911–2003), in *Voices of Jewish-Russian Literature*, pp. 611–613.

² I. Ehrenburg, "Babi Yar" and Other Poems, Anna Krushelnitskaya, trans., (with an introduction by Joshua Rubenstein), Smokestack Books, Newcastle-Upon-Tyne, 2024, p. 13.

ness, I can hardly imagine our relationship to Europe as other than that of Ehrenburg's travel company rummaging its way through her devastated cities.”³

During World War 2, Ehrenburg's journalism made him one of the most famous Soviets abroad. He was a principal cultivator of popular hatred against the German invaders, which he famously summed up in his article “Ubei” (“Kill!”) published in *Krasnaia Zvezda* (Red Star) on July 24, 1942, as the panzers pushed ahead toward the Caucasus and Stalingrad, and also in a poem of the same title included in the new volume: “Kak eta zhizn’ – ne esh’, ne pei/ I ne dyshi – odno: ubei!” (“Like life – don’t eat, don’t drink, keep still,/ No breath, no word, except for – kill!”).⁴ Growing up in Moscow, I heard from war veterans that only two sections of army newspapers were exempt from being rolled into cigarettes: Stalin’s portraits and Ehrenburg’s publications. Soon after Stalin’s death in 1953, Ehrenburg wrote the novel *Ottepel’* (*The Thaw*, 1954), which lent its title to the period of palliative de-Stalinization. Ehrenburg was never a dissident, yet his funeral in Moscow amounted, in the eyewitness account of my late father, the writer David Shrayer-Petrov, to a demonstration of dissent.

Unlike Ehrenburg’s fiction, nonfiction, and journalism, his poetry has yet to be discovered by the Anglo-American reader. Formally diverse and lacking a signature intonation, some of Ehrenburg’s poems are very accomplished, especially his lyrics of soul-searching. His influences represent the main currents of modernist Russian poetry, including Sologub, Blok, Mayakovsky, and Tsvetaeva. In 1923, he described himself as a “timid disciple”⁵ of Pasternak. In the anxious judgment of Ilya Selvinsky, a pillar of Soviet avant-garde and a national poetic witness to the Shoah in the occupied Soviet territories, Ehrenburg lacked the kind of virtuosic poetic technique that would make the reader forget about form and focus on the poetic message.⁶

Ehrenburg started out as a poet in 1910, publishing six collections in the pre-1917 period. Richly equipped to absorb artistic innovations from the air of culture, he approached style as a means and not an end of expression. Formal aspects of writing served to underscore Ehrenburg’s principal métier: a polemicist and a witness

³ Quoted in M. D. Shrayer, M.D., “Ilya Ehrenburg’s January 1945 *Novy mir* Cycle and Soviet Memory of the Shoah,” in *Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics*, Klavdia Smola, ed., *Die Welt der Slaven Sammelbände*/Verlag Otto Sagner, Munich-Berlin, 2013, p. 204.

⁴ Ehrenburg, *Stikhotvoreniia i poemy*, p. 497; Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 79.

⁵ From Ehrenburg’s letter to M. M. Shkapskaia, 18 July 1923, quoted in Frezinskii’s commentary, Ehrenburg 2000, p. 715.

⁶ See Frezinskii’s commentary in Ehrenburg, *Stikhotvoreniia i poemy*, p. 720

to his torrid times. With interruptions, Ehrenburg wrote poetry his whole life and also translated French and Spanish poets into Russian. As was the case with other prominent prose writers who also write poetry, such as Vladimir Nabokov, Ehrenburg often treated poems as public diaries, lyrical sketchbooks or rehearsals of future works of prose. His early Jewish-themed poems bring to mind the words of the philosopher Morris Feitelzohn in Isaac Bashevis Singer's *Shosha* (1974): "I love Jews even though I cannot stand them." From 1923 to 1939, he wrote virtually no poetry. Another gap followed from 1948 to 1957. Footlights of history – Spain, the Molotov-Ribbentrop Pact, the dark years for Soviet Jewry, and the Thaw – easily annotate both the silences and the poetic revivals.

According to Boris Frezinsky, Ehrenburg's leading student and commentator in post-Soviet Russia, Ehrenburg wrote about eight hundred poems, of which about two hundred forty were written after 1938.⁷ Without Ehrenburg's war and Shoah poems, we mostly have thousands and thousands of lines of average-quality verse. With them – in them – we have a monument to Isaian awakening. Ehrenburg's poetry is not infrequently self-indulging, narcissistic the way an avant-garde painter can often be, but a poet can rarely afford it. Yet there are moments of some supreme clarity of articulation, such as the untitled octave of iambic tetrameter, written in 1943 after Ehrenburg's visit to the then recently liberated areas of left-bank Ukraine. Although marred by formal blemishes, it belongs to Ehrenburg's greatest poems and deserves to be read and admired:

Был час один – душа ослабла.
Я видел Глухова сады
И срубленных врагами яблонь
Уже посмертные плоды.
Дрожали листья. Было пусто.
Мы простояли и ушли.
Прости, великое искусство,
Мы и тебя не сберегли!⁸

(In a literal translation: "There was the hour – the soul grew feeble./ I saw the orchards of Glukhov./ And on the apple trees cut down by the enemy/ [there were] now the posthumous fruits./ The leaves trembled. It was empty [all around]./ We stood a while and then left./ Forgive us, o great art,/ We haven't protected you, either").

⁷ See Frezinskii's commentary in Ehrenburg, *Stikhovoreniiia i poetry*, p. 641.

⁸ Ehrenburg, *Stikhovoreniiia i poetry*, p. 598.

The poet Aleksandr Mezhirov, a Russian Jew of Lipkin's generation and much finer craftsman than Ehrenburg, observed that in its unadorned syntax, this poem possesses a divine simplicity, targeting not the picky intelligentsia but the regular folk.⁹ Yet this short poem about violence, war, and the Shoah reveals layers of Jewish history. Located in the Sumy province of Ukraine, the town Glukhov (Hlukhiv) had been an important center of Jewish life. In 1904, one third of its population was Jewish. Jews of Hlukhiv had experienced Civil War pogroms and Soviet de-Judaization. The community was nearly wiped out during the Shoah. In 1989, there were 143 Jews in its whole population of almost 30,000 people. The most recent wave of devastation occurred during the Russian-Ukrainian war, when Russian shelling damaged the town's Jewish cemetery. When one revisits Ehrenburg's best poetry today, one sees more and more that for him a crisis of civilization was felt most acutely as a crisis of art and measured most precisely on the scales of Jewish history. The outward simplicity of diction and the deeply intimate, colloquial linkages between verbal texture and meaning make Ehrenburg's poetry particularly difficult to translate without formal losses or semantic excesses.

Anna Krushelnitskaya, a US-based bilingual poet and translator, selected forty-two poems by Ehrenburg for the new volume, about one third of them from the earlier work, and two thirds from 1939-1966. The title of the volume, *Babi Yar and Other Poems*, probably chosen for marketing reasons, is misleading and textually misguided. The first published poem about the murder of the Jews of Kyiv in September 1941 was the long docupoem *Babi Yar* by Lev Ozerov, which appeared in Moscow in 1946.¹⁰ Sensationalism hurts rather than helps the Ehrenburg volume by making the Western readers think of the *succès de scandale* of Evgeny Evtushenko's 1961 poem of the same title, which Dmitri Shostakovich set to music. Composed in 1944, Ehrenburg's own, untitled poem about Babi Yar (Ukrainian Babyn Yar) was first published in January 1945 in the Moscow flagship monthly magazine *Novyi mir* in a cycle of six untitled poems. A modified version, titled "Babi Yar," had not appeared until 1953.¹¹ While the word "Jew" did not

⁹ See Frezinskii's commentary in Ehrenburg, *Stikhotvoreniia i poemy*, p. 743.

¹⁰ On Ozerov's *Babi Yar*, see M. D. Shrayer, "Lev Ozerov as a Literary Witness to the Shoah in the Occupied Soviet Territories," in *The Holocaust: Memories and History*, Victoria Khiterer, Ryan Berrick, and David Misal, eds, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2014, pp. 176-187.

¹¹ For details on the history and structure of Ehrenburg's 1945 *Novyi mir* Cycle, see M. D. Shrayer, "Ilya Ehrenburg's January 1945 *Novyi mir* Cycle and Soviet Memory of the Shoah," in *Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics*, Klavdia Smola, ed., Verlag Otto Sagner, Munich-Berlin 2013, pp. 191-209.

figure in the poem, the line “I kazhdyi iar teper’ mne dom” (“And every *yar* [ravine] is now my home”) spoke to the national Soviet audience about the murder of Jews not only outside Kyiv in the autumn of 1941 but in countless ravines and anti-tank ditches across the occupied Soviet territories. Ehrenburg subsequently toned down his poignantly Judaic line “la govoriu za mertyvkh. Vstanem” (“I speak for the dead. Let’s rise”). In Krushelnitskaya’s translation, based on the 1953 version, the line “My ponatuzhimsia i vstanem” reads as “We’ll rise; we’ll strain with all our might.”¹²

Krushelnitskaya’s otherwise keen understanding of Ehrenburg’s originals sometimes lacks exposure to Judaism and Shoah history. Her approach privileges form over message and prosody over idiomacity. Many of Ehrenburg’s individual lines in Krushelnitskaya’s translation live and breathe poetry: “by the shallow creek where bulrush weaves” (“If you press your ear down to the ground...”); “And the roused monastery/ Plays its full carillon” (“Devichye Polye” [sic]); “The Kremlin’s pauper porphyry” (“Spring pushed around her snowfalls...”).¹³ The problem of excess and overwriting (over-translating?) reveals itself even without the readers’ access to the Russian originals. In seeking to capture Ehrenburg’s versification, Krushelnitskaya adds as much as 25 percent of extraneous material. “I’ll tell you of bygone childhood, of mama,/ and of mama’s black shawl,/ Of the dining room with a cupboard, with a big clock,/ And of a white puppy,” reads a word for word translation of the opening of Ehrenburg’s 1912 poem:

Я скажу вам о детстве ушедшем, о маме
И о мамином черном платке,
О столовой с буфетом, с большими часами
И о белом щенке.¹⁴

In the new volume, the opening receives the following treatment in Krushelnitskaya’s translation:

I’ll talk of past childhood, of Mamma; I’ll talk
Of the black shawl my Mamma wore up,
Of our dining-room hutch, of our grandfather clock,
Of our little white pup.¹⁵

I am very sympathetic to Krushelnitskaya’s ambition to preserve the vestments of Ehrenburg’s versification, including his feminine

¹² Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 85.

¹³ Ehrenburg, *Babi Yar*, pp. 33; 39; 57.

¹⁴ Ehrenburg, *Stikhovoreniiia i poemy*, p. 127.

¹⁵ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 27.

rhymes, his restless caesuras, and even his trochaic pentameters. What price is too high enough to pay for such formal preservation? Or, to put the question differently, how much is the translator prepared to alter Ehrenburg's diction and expand the information contained in his lines? What is the right balance of formal transposition and interpretation in translation? In "Boi bykov" ("The Bull-fight," 1939), an allegory of the Spanish Civil War, on which Ehrenburg reported from Republican strongholds. His voice is sparse and brittle:

Зевак восторженные крики
Встречали грузного быка.
В его глазах, больших и диких,
Была глубокая тоска.
Дрожали дротики обиды.
Он долго поджидал врага,
Бежал на яркие хламиды
И в пустоту вонзал рога.¹⁶

(Its literal translation is following: "The ecstatic screams of the gawkers/ Met the burly bull./ In his eyes, big and wild,/ There was a deep longing./ Darts of offense trembled./ For a while he had been waiting for the enemy,/ [He] ran at bright loose garments/ And thrust his horns into emptiness").

Krushelnitskaya's inspired translation preserves the iambic tetrameter and even some of the non-masculine rhymes:

The burly bull came out surrounded
By crowds excited, cheering, raucous.
His big wild eyes looked out, confounded
And deeply sad, upon the gawkers.
The darts of hurt stung sharp like needles.
He gave the foe a patient stare,
Ran charging at the bright muletas
And thrust his horns into this air.¹⁷

"Muleta" is a great retroactive restoration of the name of the cape employed by a *matador*. Yet it comes at the price of making Ehrenburg's austere verse appear purplish. How can *darts of hurt* possibly sting *like nettles*? (A rhyme is needed for *muletas*?)

The translator's propensity for overwriting and over-orchestrating is nowhere as jarring as in Ehrenburg's Shoah poems, where, like in Chekhov's prose, every word and every silence matters. Consider this excruciating poem composed in January 1941:

¹⁶ Ehrenburg, *Stikhotvoreniia i poemy*, p. 460.

¹⁷ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 59.

Бродят Рахили, Хаймы, Лии,
Как прокаженные, полуживые,
Камни их травят, слепы и глухи,
Бродят, разувшись пред смертью, старухи,
Бродят младенцы, разбужены ночью,
Гонит их сон, земля их не хочет.
Горе, открылась старая рана,
Мать мою звали по имени – Хана.¹⁸

(A word for word translation reads: “Rachels, Khayims, Leahs wander/ Like lepers, half-alive,/ Stones poison them, blind and deaf/ Having taken off their shoes before death, old women wander,/ Infants wander, having been awoken at night,/ Sleep chases them away, the earth does not want them./ Woe, the old wound has opened,/ My mother’s first name was Hannah.”)

Above all else, a poem like that commands simplicity and forbids ostentation. Krushelni-tsky’s metrically faithful version takes various liberties:

A great many Leahs, Haims, Rahels
Wander like lepers, ghosts of themselves,
Tortured by stones, blind, deaf,
Old women take off their shoes before death;
Sleep won’t take them, the earth won’t take them.
Woe, the leaking wound of old trauma.
My mother’s given name was Hana.¹⁹

Rhyming forces unwitting choices upon the translator. In the finale of the volume’s title poem, Ehrenburg, who as early as in December 1944 put an accurate number on the toll of the Shoah, speaks of the murdered Soviet Jews as a collective *we* – voice, bones, and living memory:

Мы понатужимся и встанем.
Костями застучим – туда,
Где дышат хлебом и духами
Еще живые города.
Задуйте свет. Спустите флаги.
Мы к вам пришли. Не мы – овраги.²⁰

(Very literally: “We’ll strain ourselves and rise,/ We’ll rattle our bones [and go] – there,/ Where breathing bread and perfume/[Are] the still alive cities./ Blow out the lights. Lower the flags./ We’ve come to you. Not we – ravines [yars]”)

¹⁸ Ehrenburg, *Stikhovoreniiia i poemy*, pp. 482–483.

¹⁹ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 73.

²⁰ Ehrenburg, *Stikhovoreniiia i poemy*, p. 512.

In Krushelnitskaya's version, Ehrenburg's lines gain the quality of a chorale, yet some of the lines would be difficult to say out loud or sing in English:

We'll rise; we'll strain with all our might;
We'll rattle with our bones, exhumed,
Toward the live cities filled with light,
With bread and sharp cologne perfumed.
Half-staff your flags. Blow out your stars.
We come to you – us gullies, *yars*.²¹

In 1950, while in Stockholm as a Soviet peace crusader, Ehrenburg met the left-wing activist Liselotte Mehr, a Jewish woman half his age who was married to Hjalmar Leo Mehr, a Swedish Social Democrat politician of Jewish-Russian origin. Liselotte Mehr became Ehrenburg's last love, and by some accounts, Ehrenburg's willingness to carry out official Soviet missions masked a desire to see her. In 1965, the ailing Ehrenburg, who had two years left to live, penned the poem titled "Posledniaia liubov" ("Last Love"):

Календарей для сердца нет,
Всё отдано судьбе на милость.
Так с Тютчевым на склоне лет
То необычное случилось [...].²²

In Krushelnitskaya's translation it takes the following form:

There are no seasons for the heart:
It's tossed by winds that fate will summon.
Tyutchev's was pierced by a strange dart
In his old age – a love uncommon [...].²³

In the poem, Ehrenburg tried on the destiny of Fyodor Tyutchev, one of Russia's greatest mid-19th century lyrical poets, whose love for and extramarital relationship with Elena Denisyeva, a much younger woman and a writer in her own right, resulted in the composition of one of the most profound pages of Russian love poetry. Soon after coming to America with a Jewish wife and son in 1940, Vladimir Nabokov would translate, brilliantly and precisely, with literalness and metrical nuance, Tyutchev's great lyric "Last Love":

Blue shade takes half the world away:
Through western clouds alone some light is slanted.

²¹ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 85.

²² Ehrenburg, *Stikhotvoreniia i poemy*, p. 545.

²³ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 115.

O tarry, O tarry, declining day,
Enchantment, let me stay enchanted.²⁴

Krushelnitskaya's translation, which is among the most accomplished ones in the new volume, recognizes the performative rather than imitative nature of translation. Here we have ageing Ehrenburg playing at ageing Tyutchev, and Krushelnitskaya in turn playing at American Nabokov playing at Tyutchev in translation. An assessment of how much of Ehrenburg's own voice survives, and how much of Krushelnitskaya's materializes instead, will, thus, depend on both the readers' familiarity with the Soviet and Jewish contents and their vision of modern Anglo-American verse aesthetic.

Through their lives and poetic oeuvres – and in their intergenerational dynamics – Ilya Ehrenburg and Semyon Lipkin betoken the contorted destinies of Jews in the former Russian Empire and the Soviet Union. Reading today their poetry in English translation helps us understand the historical and cultural baggage ex-Soviet Jews brought to Israel, North America and Germany. Ehrenburg and Lipkin came from very different backgrounds and, growing up, had drastically different exposures to Jewish culture and Judaism. Ehrenburg was raised in Moscow, in a deeply acculturated milieu and without Jewish religious observance. His youthful idols were Russian poets of the Silver Age, as well as revolutionary thinkers and doers. As a young author, he had made the international Parisian avant-garde his home, and he never really parted with it, even during the Stalinist period. After Ehrenburg's death, Pablo Picasso, his lifelong friend since their shared Parisian youth, announced to the press that he "had his telephone cut off [...] so he could mourn in private the death of Ilya Ehrenburg."²⁵ During bouts of insomnia in wartime Moscow, when Ehrenburg was not writing his searing articles against the German invaders, he translated his beloved French poets. He was, of course, an official Jew if not a court Jew who, starting with 1941, enjoyed Stalin's personal favor. Ehrenburg strove to speak not in code but directly, to power and Sovietness, despising the proverbial desk drawer and managing to steer into print the greatest number of Shoah-related works. Even though Ehrenburg had no traditional Jewish upbringing (or, perhaps, because of it), he regarded Jewishness to be an existential condition and, especially after the Shoah, an essential category of being.

²⁴ V. Nabokov, *Verses and Versions: Three Centuries of Russian Poetry*, Brian Boyd and Stanislav Shvabrin, eds., Harcourt, Orlando 2008, p. 257.

²⁵ "Picasso Is Mourning for Ilya Ehrenburg," *New York Times*, September 2, 1967.

With Semyon Lipkin, Ehrenburg's younger contemporary, things could not have been more different. As a child, he observed Hayyim Nahman Bialik in the courtyard of Odessa's Great Synagogue and remembered, rightly or wrongly, Bialik telling his father in Yiddish that a "poet must be a salesman." Until his latter days in post-Soviet Moscow, Lipkin continued to observe Jewish holidays in the privacy of his home. His translations from Yiddish included works by Perets Markish, Itsik Fefer and Shmuel Halkin. Having forgotten the alphabet, but not the language, Lipkin relied on phonetic transcriptions of the Yiddish originals. Taking to heart Pasternak's mythologized comment about Mandelstam's poem against Stalin, "How could he write these verses, he is a Jew," Lipkin kept his Jewish head down and only in the late 1970s he reluctantly became involved in unsanctioned literary performances. Jewishness, for Lipkin, was something of an accident of birth – not to be obfuscated or abnegated, and not to be touted with pride. Both Ehrenburg, who died three years after Khrushchev's deposition, and Lipkin, who outlived the USSR and witnessed the great exodus of Soviet Jewry, appreciated writing in Russian and Jewish. This is the reason why they are regarded to be the facets of the disappearing civilization.

Poet, translator, novelist, and memoirist, Semyon Lipkin moved from Odessa to Moscow in 1929. A protégé of the resplendent Odessan Jewish-Russian poet Eduard Bagritsky, Lipkin became a member of the Union of Soviet Writers in 1934. He had a difficult time publishing his original poetry and turned to literary translation. His Russian rendition of the Kalmyk national epic *Dzhangar* (1940) put him on the map. In his prolific career, Lipkin translated and adapted poets and heroic epics of ethnic regions in Central Asia, the Volga basin, the Caucasus, and the Far East. Lipkin was a military journalist during World War 2 and fought at Stalingrad. While he enjoyed a sterling career as a top literary translator, his first full collection of poems appeared only in 1967.

He showed great civil courage when he safeguarded a copy of his friend Vasily Grossman's *Life and Fate* following the novel's "arrest" by the KGB in 1961. He subsequently edited Grossman's four-volume *Works* (1998). In several works of poetry, notably "Kogda mne v gorode rodnom..." ("When in my native town you....," 1987), Lipkin called on key motifs of Grossman's writings, such as the recurrent image of the Sistine Madonna. In 1980, he and his second wife, the poet Inna Lisnyanskaya, resigned from Union of Soviet Writers to protest the expulsion of two fellow contributors to the *Metropol* collective (1979). He was temporarily

blacklisted in the USSR, but his books appeared in Russian in the United States, cementing Lipkin's reputation abroad. *Volia (Freedom [or Will,] 1981)*, a retrospective of Lipkin's poetry, was edited by Joseph Brodsky. Donald Rayfield, Chekhov's British biographer, writes in his preface to the new volume that "Lipkin [...] and his wife Inna Lisnyanskaya [...] formed one of the most extraordinary couples in the history of Russian literature," forcing a comparison to Osip and Nadezhda Mandelstam. Rayfield argues that as literary witnesses, "Lipkin and Lisnyanskaya deserve the rank of martyrs, even though they were both vouchsafed a longevity extraordinary for a Russian poet in any era."²⁶

The new volume features a number of Lipkin's Jewish and Judaic poems, notably "Vil'niusskoe podvor'e" ("The Compound at Vilnius"), *Moisei* ("Moses"), and "Odesskaia sinagoga" ("Odes[s] a's Synagogue"). In "Zola" ("Ashes," 1967), miraculously published in the USSR, the protagonist "whispers": "[...] Menia sozhgli./ Kak mne dobrat'sia do Odessy?"²⁷ ("They've incinerated me./ How can I reach Odessa?") Lipkin resorted to Christian imagery in memorializing victims of Nazism and Stalinism. Discussing what defines a Jewish writer in Russia, Lipkin told me when I visited him and his wife in Peredelkino outside Moscow in 2000 that: "The important thing is how a person perceives himself [. . .]. Not for a single moment have I felt myself to be *not* Jewish. But I love Christ [...] consider him the greatest Jewish prophet." Decades of translating the poetry and epics of different ethnic groups, including such victims of Stalinist collective punishment of nations as Crimean Tatars, Kalmyks, and Chechens, made Lipkin exceptionally attuned to the persecution of smaller nations. At the same time, Lipkin's writings about the Jews display an obsession with demonstrating that Jews are just as capable of wrongdoing as are non-Jews – as though such a truism required proof.

Traditionalists admire Lipkin's verse composed in the classical vein but occasionally betraying the modernist winds of his youth. He was hailed in post-Soviet Russia as a minor classic and an emblem of Jewish artists who had not emigrated. Russian by culture as they were, he preserved a Jewish spirit. "I cannot part with [the Jewish theme]," Lipkin told me in 2000. In the 1970s, Jewish motifs resurged in Lipkin's lyrics. That Lipkin was writing Judaic religious poetry in Moscow in the late Soviet period is in itself remarkable. His cycle "Posledniiiaia noch' Avraama" ("Abraham's Last Night,"

²⁶ S. Lipkin, *A Close Reading of Fifty-Three Poems*, Ivonne Green and Sergei Makarov, trans., (with an introduction by Donald Rayfield), Hendon Press, London 2023, p. xix.

²⁷ Lipkin, *Pis'mena*, p. 118.

1981) belongs to a series of meditations on episodes of the Torah. In several Jewish poems, Lipkin managed to steer past the censors as he resorted to subtle analogy, allegory, and Aesopian language. Perhaps most famously, a play on words and historical associations engendered his poem "Khaim" (1973) built around the coincidence between Khaím, the name of a river and a mountain pass in Eastern Siberia, and the Jewish name Kháim (*Hayim*, meaning *life* in Hebrew). Lipkin loved coded messages and puzzles and he resorted to devices of concealment in order to fool the Soviet authorities. He exemplified the method of writing and reading between the lines that Marat Grinberg recently explored in *The Soviet Jewish Bookshelf*.²⁸ Cognizant of complex ironies of history (and echoing Nabokov in *Pnin*²⁹), he *imagines Goethe strolling "v chase khod'by ot Veimara" ("an hour's stroll from Weimar") as death chambers of Buchenwald are being built*.³⁰ While Lipkin was superior to Ehrenburg as a master of verse, in many of his poems, including his biblical verse, Lipkin comes across as cold and cerebral. Yet his best poems possess exuberant descriptions while also radiating a Homeric simplicity of tone.

The cover of the Lipkin volume claims that the fifty-three poems collected in it were "selected by Alexander Solzhenitsyn." This is, in fact, an innocent marketing ploy. Solzhenitsyn never selected Lipkin's poems for a volume. In 1998, the Moscow magazine *Novyi mir* published Solzhenitsyn's essay titled "Four Contemporary Poets" (1995),³¹ which also appears in the new Lipkin volume in English translation. Solzhenitsyn's essay belongs to one of the orbits of his book *Two Hundred Years Together (1795–1995)* (2001–2002), in which he laid historical blame on the Jews, while seeking to prove to himself and to others that he was not a visceral antisemite. Solzhenitsyn's essay highlighted the work of four Jewish-Russian poems, Semyon Lipkin, (Lipkin's wife) Inna Lisnyanskaya, Naum Korzhavin, and Liya Vladimirova. For Solzhenitsyn of the post-American years, all of them embodied the good Jews, namely Jews whose hearts

²⁸ M. Grinberg, *The Soviet Jewish Bookshelf: Jewish Culture and Identity Between the Lines*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2022.

²⁹ About Nabokov's *Pnin* and the Shoah, see M. D. Shrayer, "Jewish Questions in Nabokov's Art and Life," in *Nabokov and His Fiction: New Perspectives*, Julian W. Connolly, ed., Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 73–91; M. D. Shrayer, "Raisa Blokh as an Historical, Literary and Emotional Source for Nabokov's *Pnin*," in *Skreshchenii sudeb. Literarische und kulturelle Beziehungen zwischen Russland und dem Westen. A Festschrift for Fedor B. Poljakov, Lazar Fleishman, Stefan Michael Newerkla, and Michael Wachtel*, eds., *Stanford Slavic Studies*, vol. 49, Peter Lang, Berlin 2019, pp. 619–656.

³⁰ Lipkin, *Pis'mena*, p. 202.

³¹ A. Solzhenitsyn, A., "Chetyre sovremennyykh poeta," *Novyi mir*, 1998, 4, https://magazines.gorky.media/novyi_mi/1998/4/chetyre-sovremennyyh-poeta.html, accessed March 9, 2025.

ached for Russia and her destiny, Jews who allegedly recognized that Russianness was always Orthodox Christianness, Jews who were baptized (as did Korzhavin, who emigrated to the US and lived in Boston), or Jews pined for Russia after moving to Israel. In the section on Lipkin, Solzhenitsyn quoted his works extensively and superficially, and the fifty-three poems he quoted from are the ones chosen for the new volume.

Yvonne Green worked on philological translations prepared by the Israel-based translator Sergei Makarov, who is married to Lipkin's stepdaughter Elena Makarova – a writer and Shoah cultural historian. In Greene, who had previously published two books of Lipkin's poetry and prose in translation, Lipkin found his principal Anglophone champion. Green formulated her method as follows: "...by audio taping Russian friends reading [Lipkin's poems] and using literal translations obtained word for word, line for line, most notably from Sergei Makarov, and by examining the evident patchwork of rhyme visible on the page and with the help of a phonetic copy of the Cyrillic alphabet, I began my search to understand Lipkin's poems and bring them to an English reader."³² Relying on interlinear translations may lead one astray, as in Lipkin's poem "Solikamsk v avguste 1962 goda" ("Solikamsk in August," 1962), where the poet envisions a visit to a labor camp town in the Urals. In Green's version, the text reads as: "To the right, the opera house, tribunal, reprisals [...]"³³ In Lipkin's original, the word *oper* appears as a colloquial abbreviation of *oberupolnomochennyi*, which is a Soviet law enforcement officer with special privileges.³⁴ Something along the lines of "domain of the police detective" might have captured Lipkin's intonation ironic but not absurdist.

Where, in translating Ehrenburg, Anna Krushelnitskaya adds to and ferments his text, Yvonne Green pares down and distills Lipkin. A case in point is the long poem *Tekhnik-intendant* (in Green's ornate translation, *The Technical Lieutenant-Quartermaster*, 1961–1963), which Lipkin regarded to be his "main" poetical work. Through the eyes of a young Jewish lieutenant, the poem depicts some of the worst fighting in the south of Russia during World War 2. Shifting between the spring of 1942 and the fall of 1942, and projecting onto the spring of 1945, Lipkin's poem pays tribute to Selvinsky's great wartime poetry of Shoah witnessing.³⁵ Green is both at her finest

³² Lipkin, *A Close Reading*, p. xvi.

³³ Lipkin, *A Close Reading*, p. 111.

³⁴ Lipkin, *Pis'mena*, p. 311.

³⁵ See M. D. Shrayer, *I SAW IT: Ilya Selvinsky and the Legacy of Bearing Witness to the Shoah*, Academic Studies Press, Boston 2013.

and her weakest as a poet writing on the stumps of Lipkin's verse.
Consider Lipkin's Rabelaisian Russian:

Адыгейские ряженки и сыры,
Сухофрукты в салетках, в бутылях вино
Местной давки – дешевое, озорное
И чуть мутное, цвета казачьей сабли.
На столах оцинкованных – светлое сало.
И гусиные потроха, и арбузы,
Что хозяйки зимой замочили к весне,
К нашей первой военной весне.³⁶

(In a literal rendition: "Adyghean fermented baked milk and cheeses./ Dried fruit in woven baskets with two handles, in flagons, wine/ Of the local pressing – cheap, roguish,/ And a little turbid, the color of a Cossack saber./ On the zinc top tables – gleaming salt pork./ And goose giblets, and watermelons/ The women [of the house] had canned back in winter for the spring,/ Our first wartime spring."

And now Green's version:

Baked milk and cheese from the Caucasus,
To reach into bins of dried fruit,
To choose bottles of cheap, mischievous, cloudy
Local wine, as red as the blood on the blade
Of a Cossack's shashka.
Zinc-topped tables heave with glowing lard, giblets,
And preserved watermelons the housewives
Soaked in salt water for this, the first spring of the war.³⁷

Displacing meaning to endnotes, Green parades a museumist habit of not translating items of local use and deliberate names. Sometimes, it betrays the utmost devotion to the poet and to the original. Sometimes, it takes away the integrity of Lipkin's design, as when a mare's name is Biryuza ("Turquoise") and it should be rescued rather than simply transliterated. Rendering idioms is tricky business. In "Osen' u moria" ("Autumn at Sea"), old men in Odessa play dominos, in Russian *zabivaiut kozla*, literally "slaughter a billy goat"; in Green's translation, they "score goat." *Score goat?*

In a key episode of *Lieutenant*, Lipkin negotiates his idea of Jewish Russianness in the autumn of 1942, as fierce fighting goes on and swaths of Cossack host land are lost:

Вы спите только днем – в сарае, в хлеву, в кукурузе.
А вечером один из вас

³⁶ Lipkin, *Pis'mena*, p. 258).

³⁷ Lipkin, *A Close Reading*, p. 37.

Вынужден спрашивать у станичника:
— Наши давно ушли?
— А кто это ваши?
— Красная армия.
— Так то не наши, а ваши.
Тогда, поумнев, уточняете по-иному:
— Наши – это русские.
— Так то не наши.
— А вы разве не русские?
— Не. Мы казаки. А скажите, товарищ, —
(А губы язвят, а в глазах – все, что зовется жизнью), —
Может, вы из жидов?
И вот что странно: именно тогда,
Когда ты увидел эту землю без власти,
Именно тогда,
Когда ты ее видел только по ночам,
Только по беззвездным, страшным, первобытным ночам,
Именно тогда,
Когда многолетняя покорность людей
Грозно сменилась темной враждебностью, —
Именно тогда ты впервые почувствовал,
Что эта земля – Россия,
И что ты – Россия,
И что ты без России – ничто [...].³⁸

(A word for word version reads: "You sleep only during the day – in a barn, in a cowshed, in a cornfield. And in the evening one of you/ Is forced to ask a resident of a small Cossack town:/ "Have ours left a while ago?"/ "And who are 'yours'?"// "Red Army"/ "So those are not ours but yours."// And then, having regained your wits, you clarify your thought in a different fashion: "Ours are Russians."// "So those aren't ours."// "Aren't you Russian?"// "No. We're Cossacks. Comrade, could I ask you?"// (And his lips are pursed with acerbity, and his eyes fill with everything they call life),// "Perhaps you come from the Kikes?// And here's the strange part: it was then// When you have seen this land without rule/ Right then,/ When you saw it only by night,/ Only on starless, scary, primordial nights,/ Right when/ The people's submissiveness of many years/ Had threateningly turned into dark hostility,/ – Right at that time you felt for the first time,/ That this land is Russia,/ And that you are Russia/, And that without Russia you're nothing [...]").

Green presents it in the following way:

In the evening, one of us goes to ask the villagers,
When did our people leave here?
Who are your people? Comes the question.
The Red Army.
So it is not ours but yours?

³⁸ Lipkin, *Pis'mena*, p. 273–274.

*Ours is Russian, we specify, wising up,
That's not ours either.
Aren't you Russian? We ask.
No. We're Cossacks, one says.
Then, with a sneer and flint-sharp eyes, he asks,
Maybe you're Jews?
And what is strange, just then,
As I see this land ungoverned,
Just then,
As I see it only at night,
In the starless, primitive, terror of night,
Just then,
When resignation
Gives way to dark, hostile, menace,
Just then is when I first fee,
This territory is Russia,
I am Russia.
That without Russia I am nothing [...].*³⁹

Is this a mournful celebration of Jewish survival? A paean of assimilation à la Pasternak in *Doctor Zhivago*? A hymn of filial, adoptive love for Russia? Here is Lipkin's original:

То померещится тебе—
Говорит песчинка другой песчинке:
«Мы одной крови — я и ты,
А все иное — не я и не ты,
Не нашей крови,
Задушим проточную воду,
Задушим все, растущее на земле,
Задушим грядущее на земле,
Пусть останется только то,
Что я и ты,—
Песок, песок!»⁴⁰

Based on the choices Green makes, she has trouble deciding what is happening in the original, and Anglophone readers will have trouble with the uncertainty of the diction:

Visions of one grain of sand,
Which speaks to another,
says, We're of one blood – you and I,
Everyone else is different from us [literally: Not of our blood],
So let's strangle the rush of water,
Strangle what grows on earth,
Survive alone,
The steppe's sand.⁴¹

³⁹ Lipkin, *A Close Reading*, p. 55–56.

⁴⁰ Lipkin, *Pis'mena*, p. 280.

⁴¹ Lipkin, *A Close Reading*, p. 63.

Green's approach to classical versification, in which the majority of Lipkin's poetry is composed, is almost the opposite of Krushelnitskaya's: freedom from formal constraints, and disregard of rhyme and prosody. Even basic stanzaic structures are disregarded. Whole stanzas are shifted around. "Kombinat glukhone-mykh" ("The Cooperative of Deaf-Mutes," 1960) in the original has four stanzas of trochaic tetrameter with alternating feminine and masculine rhymes. Green's version showcases sixteen lines with occasional trochees but also iambs and even anapests, with occasional shadow rhymes. Lipkin's poetic diction lives on, while his formal sophistication dies:

Southern hops, the world's midday
Breath, are we lost
You, my poor verse, and I?
Have we joined a mute cooperative?⁴²

This approach works with some of the shorter, allegorical poems. However, it does not work properly with a longer narrative or descriptive poems. In Green's version of "The Taiga," one of Lipkin's poems about the Gulag, raw beauty shines through:

[...] How long is it since felling's plague
Raged in the forest, since axe blows
Seemed wiser than sacred language,
Trees fell like Jews, and every ditch became a Babi Yar?⁴³

Left behind are Lipkin's sestets of iambic tetrameter. Obfuscated are Lipkin's closing two lines of the eighth sestet, "I valiatsia derev'ia, kak evrei,/ A kazhdyi rov – kak Babi lar"⁴⁴, translated literally as: "And trees fall like Jews,/ And each ditch – like Babi Yar." The line is directly in conversation with Ehrenburg's verse, which Krushelnitskaya translated truthfully as "I'm right at home in every *yar*." Green's abandonment of Lipkin's sestets is especially disappointing. For Lipkin, a translator and rescuer of voices, poetic texture was essential. Likewise, in the long poem *Nestor and Saria*, devoted to the history of Soviet Abkhazia, Green makes the choice to render Lipkin's unusual eleven-line stanzas of rhymed iambic pentameter in nine-line stanzas without a consistent meter or rhyme scheme.

⁴² Lipkin, *A Close Reading*, p. 72.

⁴³ Lipkin, *A Close Reading*, p. 83.

⁴⁴ Lipkin, *Pis'mena*, p. 93.

Lipkin's verse demands inventiveness from translators. In the new English-language volume, his poem "Soiuz" ("Conjunction" or "Union") is titled "And." Lipkin was taken with the fact that one character, both 夷 and 舜, in Chinese and one letter, И, in Russian capture the name of an entire people, the Yi (or Nuosyu) in southern China. When published, the poem was immediately attacked for its coded admiration for Israel ("Yi" as in Yisroel), which after 1967 was openly vilified by Soviet anti-Zionist propaganda. "And" with an endnote does not cut it, but what would actually do justice to Lipkin's translingual design?

One of the greatest challenges of literary translation is rendering imperfection. This is even more the case when one translates Jewish-Russian poets into English – going from a culturally conservative tradition to a formally liberal one, while also negotiating hybridity and otherness. Translators pay the double price for the choices they make: the original's flaws and the translation's infelicities. Ehrenburg sometimes allowed himself obvious imperfections, such as "Chuzhoe gore – ono kak ovod" ("Another's woe, it's like a gadfly"), which phonetically evokes defection (*kak o*), and which Krushelnitskaya neutralizes as "A grief not your own is a gadfly...."⁴⁵ Lipkin permitted himself lengthy meanderings that Green condenses. Imagine a poet in the English language as restrained and poised as Green is, and a poet in the Russian language as enthusiastic about writing Russianly in English as Krushelnitskaya is, who would miraculously team up. Such ideal translations would incarnate both Lipkin's desires for posterity and Ehrenburg's fervent pleas for artistic toleration. In 1984, Lipkin spoke directly of his legacy in the poem "Uzheli krasok nuzhen tabor..." ("Does one need the gypsy encampment of colors [...]?"):

О, если бы строки четыре
Я в завершительные дни
Так написал, чтоб в страшном мире
Молитвой сделались они [...].⁴⁶

Green rendered the stanza as:

If only four of the lines
I write in my old age
Could become prayers
In our horrible world.⁴⁷

⁴⁵ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 91.

⁴⁶ Lipkin, *Pis'mena*, p. 194.

⁴⁷ Lipkin, *A Close Reading*, p. 164.

In 1945, in the January *Novyi mir* cycle that also featured the poem about *yars* and “speaking for the dead,” Ehrenburg “beg[ged] not for [him]self – for them” – thus begging the censors, and ultimately the country’s tyrant, who as a young man had dabbled in Georgian poetry, to allow “nemnogo smutnogo iskusstva.”⁴⁸ Literally “a little bit of vague art” in Krushelnits-kaya’s version becomes “some unutterable art.”⁴⁹ Ehrenburg’s original alludes to *smutnoe vremia*, Russia’s “time of troubles” and interregnum, which led to the establishment of the Romanov dynasty. Krushelnitskaya’s translation discards the historical backdrop.

If getting “unutterable art” across the boundaries of history, language, and identity should be deemed the translator’s principal task, both Ivonne Green and Anna Krushelnitskaya have succeeded in their noble endeavors.

Bibliography

Ehrenburg, Ia., *Stikhotvoreniia i poemy*. B. Ia. Frezinskii, ed., St. Petersburg: Akademicheskii proekt; Novia biblioteka poeta, 2000.

Ehrenburg, Ia. [Il’ia Ehrenburg], *Babi Yar and Other Poems*, Anna Krushelnitskaya, trans., *Introduction* by Joshua Rubenstein, Newcastle-Upon-Tyne: Smokestack Books, 2024.

Grinberg, M., *The Soviet Jewish Bookshelf: Jewish Culture and Identity Between the Lines*, Waltham, MA: Brandeis University Press, 2022.

Lipkin, S. [Semen Lipkin], *A Close Reading of Fifty-Three Poems*, Ivonne Green and Sergei Makarov, eds., *Introduction* by Donald Rayfield, London: Hendon Press, 2023.

Lipkin, S., *Pis’mena*, Moscow: Khudozhestvennaiia literatura, 1991.

Nabokov, V., *Verses and Versions: Three Centuries of Russian Poetry*, Brian Boyd and Stanislav Shvabrin, eds., Orlando: Harcourt, 2008.

“Picasso Is Mourning for Ilya Ehrenburg,” *New York Times* September 2, 1967.

Shrayer, M. D., “Raisa Blokh as an Historical, Literary and Emotional Source for Nabokov’s *Pnin*.” In *Skreshcheniia sudeb. Literarische und kulturelle Beziehungen zwischen Russland und dem Westen. A Festschrift for Fedor B. Poljakov*, Lazar Fleishman, Stefan Michael Newerklia, and Michael Wachtel, eds., *Stanford Slavic Studies* Vol. 49. Berlin: Peter Lang, 2019, pp. 619–656.

Shrayer, M. D., “Ilya Ehrenburg” (1891–1967). In *Voices of Jewish-Russian Literature: An Anthology*, with introductory essays, translations and notes by Maxim D. Shrayer, ed., Boston: Academic Studies Press, 2018, pp. 205–209; 390–392.

Shrayer, M. D., “Semyon Lipkin” (1911–2003). In *Voices of Jewish-Russian Literature: An Anthology*, with introductory essays, translations and notes by Maxim D. Shrayer, ed., Boston: Academic Studies Press, 2018, pp. 611–613.

Shrayer, M. D., “Lev Ozerov as a Literary Witness to the Shoah in the Occupied Soviet Territories.” In *The Holocaust: Memories and History*, Victoria Khiterer, Ryan Berrick, and David Misal, eds., Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2014, pp. 176–187.

⁴⁸ Ehrenburg, *Stikhotvoreniia i poemy*, p. 520.

⁴⁹ Ehrenburg, *Babi Yar*, p. 95.

Shrayer, M. D., "Ilya Ehrenburg's January 1945 *Novy mir* Cycle and Soviet Memory of the Shoah." In *Eastern European Jewish Literature of the 20th and 21st Centuries: Identity and Poetics*, Klavdia Smola, ed.. Munich-Berlin: Verlag Otto Sagner, 2013, pp. 191–209.

Shrayer, M. D., *I SAW IT: Ilya Selvinsky and the Legacy of Bearing Witness to the Shoah*, Boston: Academic Studies Press, 2013.

Shrayer, M. D., "Jewish Questions in Nabokov's Art and Life." In *Nabokov and His Fiction: New Perspectives*. Julian W. Connolly, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 73–91.

Solzhenitsyn, A., "Chetyre sovremennykh poeta." *Novyi mir*, vol. 4 (1998), https://magazines.gorky.media/novyi_mi/1998/4/chetyre-sovremennyh-poeta.html, accessed March 9, 2025.



STEFANI HOFFMAN

The Hebrew University of Jerusalem (Israel)

 <http://orcid.org/0009-0004-2474-2102>

Review of the book:

Puteshestvie v stranu zeka; Doroga na zapad; Poeziiia
by Iulii Margolin

The recent three-part Russian compilation of Iulii Margolin's literary legacy (1901–1970) compiled and edited by Misha Shauli is a welcome addition to the corpus of Margolin's literary output. *Part 1*, the topic of this review, contains his most important works, such as *Puteshestvie v stranu zeka* (*Journey into the Land of the Zeks*¹ and *Back: A Memoir of the Gulag* in English) and *Doroga na zapad* (*The Road to the West* in English), as well as his camp poetry with an introduction by Vladimir Khazan, an eminent scholar of Margolin's opus.² An initial publication in Russian³ and one in French translation⁴ prepared by anti-Soviet émigrés severely reduced the scope of Margolin's story, focusing only on his Gulag experiences from 1940 to 1945. Thanks to Luba Jurgenson⁵, a literary scholar at the Sorbonne, and her work in archives, a French translation of the full Russian text was published in 2010. Later, a complete Russian edition appeared in Israel.⁶ The present edition, designed in an attrac-

¹ Zek – a slang term that derives from the Russian word *zakliuchyonnyi*. Its English equivalent is the word *convict*.

² *Путешествие в страну Зе-Ка, Дорога на запад, Поззия* is the first part of the whole series *Русская история и культура в архивах Израиля* published by Studio Click Ltd in Jerusalem in 2023. The other two publications of Margolin's legacy in this series are *Письма* and *Автобиографическая проза. Публицистика и литературуная критика*.

³ *Путешествие в страну Зе-Ка*, Изд-во им. Чехова, New York 1952.

⁴ J. Margolin, *La condition inhumaine: Cinq ans dans les camps de concentration soviétiques*, N. Berberova and M. Journot, trans., Calmann-Levy, Paris 1949. The omitted chapters differ in the publication of the émigré Chekhov Press and this French translation.

⁵ Conducting her research in the Central Zionist Archives in Jerusalem, she found the pieces of the original manuscript.

⁶ Ю. Марголин, *Путешествие в страну Зе-Ка и Дорога на запад*, 2 vols, M. Shauli, ed., Studio Click Ltd., Jerusalem 2016.

tive, reader-friendly print, contains the complete text of *Puteshestvie v stranu zeka*, some individual pieces that together constitute *Doroga na zapad*, and Margolin's camp poems.⁷ As in the 2016 edition, helpful notes elucidate unfamiliar names and events.

Khazan's informative introduction provides the biographical background on Margolin's multifaceted personality that derived from the Jewish backwater of the Russian empire where he was born, Russian culture, German philosophy,⁸ European literature, and Zionism. It also contains some information on his activities and publications after his return to Israel in 1946.

Margolin's narrative is not only a personal memoir but also a timeless literary and philosophical testimony to both the depths of human evil and the heights of human spirit. His perspective as a philosopher with a PhD from the University of Berlin (1929) enabled him to extrapolate the universal meaning from an individual experience. As the historian Tim Snyder noted in the introduction to the English translation (which was translated by the reviewer): "Tens of millions of people passed through the Gulag; only a few were able to write searching and reliable books about it. This one is perhaps the best."⁹

The philosopher's perspective is enhanced by Margolin's status as both an insider steeped in Russian culture and an outsider – a Jew and a Zionist. Indeed, the initial seven chapters omitted by the émigré Chekhov Press present a heartrending picture of the doomed situation of the Jews in Poland in 1939. Like the rest of the Polish population, Jews originally thought the Soviets arrived to help them fight against the Nazis, but they soon realized they were trapped between the Nazi invasion in the west and the Soviet takeover in the east, with no means of escape. Margolin deftly sketches the stories of personal friends forced to choose between the two hostile forces, a decision which almost inevitably ended tragically.

In the midst of this tragedy, Margolin has an eye for the ironic and absurd. He also keenly notes the remapping of social spaces in Pinsk that are subject to the Soviet invasion. Assigned by Soviet authorities to check whether piles of books are suitable for Soviet readers, he winds up working for Soviet authorities on the grounds of the Pinsk Catholic monastery where the books are lo-

⁷ The original publication of *The Road to the West* has not been located so far.

⁸ He received a PhD in 1929 from the University of Berlin (the Department of Philosophy).

⁹ T. Snyder, "Foreword," in J. Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back: a Memoir of the Gulag*, S. Hoffman, trans., Oxford University Press, New York 2020, p. x. The English quotations of Margolin's work come from this translation.

cated, a place that he instinctively avoided as a Jewish child. On the one hand, he enjoys discovering rare books printed before 1501. On the other hand, he quits the job when he discovers that his own book on Zionism is on the list of works to be destroyed.

Margolin describes antisemitism in Soviet Russia as both "massive and elemental,"¹⁰ and unchanged since tsarist times. As he reports, in the Gulag "once the fact of our Jewishness was established, it was used against us in everyday relations or at work – in daily discrimination, in minor quibbles, venomous remarks, in a thousand ways of poisoning one's life."¹¹

Margolin's return to post-Holocaust Łódź in *The Return to the West* is poignant from a Jewish perspective. Superimposed on the rebuilt city in Margolin's mind are the faces and places of the pre-war city as if in a kingdom of shadows. "There were more people close and dear to me in this shadow kingdom than among the living."¹² Aghast at the empty site where the monumental synagogue had existed, his mind cannot remap the space: "For me, the synagogue was standing as before in the empty space. I could not stop seeing it."¹³

The spatial-temporal element stands out also in the chapter titled "The Wandering Coffin," which contains Margolin's description of the prison train carrying Jewish detainees from the Pinsk prison to the alien expanses of the Soviet Gulag. He depicts the journey as a supernatural experience: "an unbridled descent; a demonic invisible force led us into the heart of night. [...] Our train was not moving in an ordinary human dimension. We had departed from human memory, from history."¹⁴

Margolin gave his fellow Polish Jews a damning description of "Eurasia," the country to which the wandering coffin was traveling, portraying it as the opposite of European civilization. He contended that instead of adopting European values of individual freedom and human dignity, Eurasians adopted negative aspects from both the East and the West: "They combined European anxiety, dualism, and torturous intellectual inquiries with Asiatic despotism and suppression of the personality. [...] Everything they take from Europe loses its European meaning in their hands."¹⁵ The grim picture of Russia permeates the Gulag section of the

¹⁰ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 232.

¹¹ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 232.

¹² Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 511.

¹³ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 519.

¹⁴ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 94.

¹⁵ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 96. This derogatory view of Russians may be a possible reason for Solzhenitsyn's failure to refer to Margolin in his later, comprehensive work *Arkhipelag gulag*.

work. Passing through the countryside during a transfer from one camp to another, Margolin remarked that Russia had probably not seen such poverty since the Middle Ages. The professional thieves in the camp who rob the Westerners of all their belongings are brutal savages. Despite the blanket condemnation of Soviet Russian society, Margolin's compassion for individuals is compelling. He acknowledges his Russian camp mates' profound misfortune. Sketches of various internees reveal his curiosity and empathy for people of all nationalities and faiths.

What makes Margolin's work exceptional among the Gulag stories is his powerful, analytic, detailed description of the process of dehumanization and depersonalization that all zeks undergo: "As long as he [the zek] still feels sorrow and pain, longing and regret, he has not been properly dehumanized."¹⁶ This process involves assigning work that is not only physically impossible, but also meaningless and degrading. As he observes, a camp term known as *man/horsepower [rabguzhsila]* "joins people and animals together for work tasks and equates them in dignity, value, and destiny."¹⁷ Hatred of the intelligentsia is pervasive while culture in the camps, he comments sarcastically, is equal to hygiene – "washing oneself, being clean, and not spitting on the floor."¹⁸

Margolin inserts personal examples of an individual loss of morality and dignity. Writing that he cannot erase the memory of an incident in which he hit another zek who had stolen his possessions, he notes: "On that day, I underwent another stage of dehumanization. I did something that was against my very essence [...] which for one short minute made me their [the camp's] accomplice, follower, and pupil."¹⁹ As a keen, compassionate recorder of the camp scene, he admits that in the course of his imprisonment, the observer himself is deformed and becomes abnormal: "All are victims; the government-issued jacket covered not only our bodies, but also souls."²⁰

Barely surviving intense hardship, Margolin was released from the Gulag in 1945 with a burning desire to live, to preserve the memory of the victims, and to expose the evils of the Soviet system in order to prevent similar future catastrophes. *The Road to the West* relates his reawakening to life, nature, and love, which is contrasted with his awareness of the obstacles – intellectual and

¹⁶ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 163.

¹⁷ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 114.

¹⁸ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 334.

¹⁹ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 212.

²⁰ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 352.

political – he faced when trying to accomplish his mission. Reading Sartre's *Being and Nothingness* and *La Nausée* while waiting for a boat to Mandate Palestine roused his ire at the philosophy of existentialism. Margolin declares indignantly: "France's defeat [in World War II] was predetermined in this book ... and more than that. The philosophy whose starting point was *la nausée*, physical disgust at life, inevitably led to its logical result – moral and political indifference and, politically, capitulation [...] to the brutal mass movements, full of primitive energy..."²¹ Analytically dismembering Sartre's philosophy and refusing to accept his negativity and "non-being," which was so antithetical to his post-Gulag state, Margolin affirms his desire to connect with others and to live life to the full.

The final chapter in *The Road to the West* foreshadows the formidable political obstacles that Margolin faced in trying to achieve his goals. Grateful for the Soviet contribution to the Nazi defeat, post-war Europe and socialist Israel did not want to hear the denunciations of the Soviet Union. In 1946, on a steamship back to Mandate Palestine, a prominent pre-state journalist warned him that people would not believe his allegations and would accuse him of slandering the Soviet state. Indeed, that was the state of affairs that he encountered upon his return to Tel Aviv. In Israel, he could not find a publisher for his story, which appeared finally in French translation in 1949 and as an abbreviated Russian book in 1952.

The camp poems in the present volume were published in 1974 under the title "From a Northern Country."²² Some of them appeared earlier in journals.²³ The poems are accompanied by helpful explanatory notes. Commenting upon the fact that they were not originally written for publication, Margolin stated that their value was more documentary than literary.²⁴ He saw them not only as a direct evocation of his pain and feelings of trampled dignity, but also as a testimony to the steadfastness of the human spirit.²⁵ The poems such as "Doroga v Kargopol'", "Pribytie v Medvezh'egorsk" or "V Ambulatorii" speak directly of the trials of camp life. Others such as "Obet", "Proshchanie", "Vospominaniia o Rodine" and "Dobavka" speak of his recollections, hopes, and determination to survive and return to his beloved family and homeland. Finally,

²¹ Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back*, p. 561.

²² Марголин, *Из северной страны*, MAOZ, Tel Aviv 1974. The pages ascribed to the poems in the references come from the reviewed volume.

²³ The notes in the volume on page 677 list earlier partial publications of the poems in the journal *Границы*, January–March 1957, pp. 139–41 and in the almanac *Воздушные пути*, 1963, vol. 3, pp. 84–97.

²⁴ Margolin, *Puteshestvie v stranu zeka; Doroga na zapad; Poeziiia*, p. 678.

²⁵ Margolin, *Puteshestvie v stranu zeka; Doroga na zapad; Poeziiia*, p. 647.

poems such as “Svoboda”, “Ne nado mne tsekhinov...”²⁶ and “Vozrashchenie” bring together his love of family, culture, the intellect, pre-state Israel and, above all, freedom. Margolin’s profoundly articulated belief in morality, civilization and the universal dignity of humankind, despite the reality of evil, makes this volume a timeless, incomparable addition to one’s own library.

Bibliography

Margolin, J., *Avtobiograficheskai proza. Publitsistika i literaturnaia kritika*. M. Shauli and V. Khazan, eds., Jerusalem: Studio Click Ltd., 2024.

Margolin, J., *La condition inhumaine: Cinq ans dans les camps de concentration soviétiques*. N. Berberova and M. Journot, trans., Paris: Calmann-Levy, 1949.

Margolin, J., *Journey into the Land of the Zeks and Back: A Memoir of the Gulag*. S. Hoffman, trans., New York: Oxford University Press, 2020.

Margolin, I., “Lagernye stikhi.” In *Grani*, January–March 1957, pp. 139–144.

Margolin, I., *Pis’ma*. V. Khazan, ed., Jerusalem: Studio Click Ltd., 2024.

Margolin, I., *Puteshestvie v stranu zeka*. New York: Izd. Chekhova, 1952.

Margolin, I., *Puteshestvie v stranu zeka i Doroga na Zapad*, 2 vols. M. Shauli, ed., Jerusalem: Studio Click Ltd., 2016.

Margolin, I., *Iz severnoi strany*. Tel Aviv: MAOZ, 1974.

Margolin, I., “Stikhi, napisанные в стране Зе-Ка.” In *Vozdushnye puti*, 1963, vol. 3, pp. 84–97.

Margolin, J., *Voyage au pays des Ze-Ka*. L. Jurgenson, N. Berberova and M. Journot, trans., Paris: Le Bruit du temps, 2010.

Snyder, T., “Foreword.” In J. Margolin, *Journey into the Land of the Zeks and Back: A Memoir of the Gulag*. S. Hoffman, trans., New York: Oxford University Press, 2020.

²⁶ *Zecchin* was the name of a gold coin in Italy and Turkey.



NOTY O AUTORACH

Gennady Estraikh is an emeritus professor of Hebrew and Judaic studies at New York University. From 1988 to 1991, he was Managing Editor of the Moscow Yiddish journal "Sovetish Heymland". In 1991, he settled in England, where he got a doctoral degree from the University of Oxford and worked at the Oxford Institute for Yiddish Studies and the School of Oriental and African Studies (London). His recent books include *Transatlantic Russian Jewishness: Ideological Voyages of the Yiddish Daily Forverts in the First Half of the Twentieth Century* (2020); *Jews in the Soviet Union. A History: After Stalin, 1953–1967* (2022); *The History of Birobidzhan: Building a Soviet Jewish Homeland in Siberia* (2023); *Yiddish Literature Under Surveillance: The Case of Soviet Ukraine* (2024). In the 2020s, he also co-authored and co-edited *Jews in the Soviet Union. A History: War, Conquest, and Catastrophe, 1939–1945* (2022); *The Soviet Geniza: New Archival Research on the History of Jews in the USSR* (in Russian, vol. 1 in 2024; vol. 2 in 2024), and *Building Modern Jewish Culture: The Yiddish Kultur-Lige* (2023).

E-mail: ge293@nyu.edu

Stefani Hoffman is a researcher, academic editor, and Russian to English translator in the field of Russian-Jewish studies. Current research interests include intellectual currents among the Soviet Jewish intelligentsia in the second half of the twentieth century and Jewish samizdat.

An essay reflecting these interests is *The World as Exile and the Word as Homeland in the Writing of Boris Khazanov in Spiritual Homelands* (2019). Her translations include *Journey into the Land of the Zeks and Back: A Memoir of the Gulag* by Julius Margolin (2020); *We Are Jews Again*, by Yuli Kosharovsky (2017).

E-mail: stefanihoff@gmail.com

Brian Horowitz holds the Sizeler Family Chair Professorship and is a full professor in Jewish Studies at Tulane University (New Orleans). He grew up in Roslyn, NY and attended New York University (B.A.) and University of California, Berkeley (M. A., PhD.), where he studied Slavic Languages.. He has directed Jewish Studies at Tulane for 16 years. He is the recipient of many major awards including Yad Hamadiv, Lady Davis, Alexander Von Humboldt, and Fulbright. He is the author of six books that include, *Vladimir Jabotinsky's Russian Years* (2020); *Russian Idea-Jewish Presence* (2013); *Empire Jews* (2009) and *Jewish Philanthropy and Enlightenment in Late-Tsarist Russia* (2009). He is presently working on radical right-wing Zionism in the Mandate period as well as Russian-Jewish cultural life. In an earlier time, he was a scholar of the poet, Alexander Pushkin as well as Russian intellectual history. In recent days he has published in popular newspapers, such as the "Jerusalem Post", "Times of Israel", "Mosaic", and "Jewish Review of Books". In addition to his 70+ original articles, he has published 100 book reviews for journals in Israel, Europe, Russia, and the United States.

E-mail: horowitz2@gmail.com

Roman Katsman / Роман Кацман — профессор кафедры еврейской литературы в Бар-Иланском Университете (Израиль); автор книг и статей по ивритской и русской литературе. В последние годы опубликовал ряд исследований по русско-израильской литературе: *Nostalgia for a Foreign Land: Studies in Russian-Language Literature in Israel* (2016), *Неуловимая реальность: Сто лет русско-израильской литературы (1920–2020)* (2020), *Высшая легкость созидания: Следующие сто лет русско-израильской литературы* (2021). В 2023 году под его редакцией (совместно с Максимом Шраером) вышел сборник статей *Очерки по истории русско-израильской литературы* (в двух параллельных томах – по-русски и по-английски).

E-mail: roman.katsman@biu.ac.il

Boris Lanin is a Professor at the Institute of East Slavic Philology at Adam Mickiewicz University in Poznań. His research focuses on utopias and dystopias, the methodology of teaching literature, the psychology and pedagogy of creativity, Russian émigré literature, and modern Russian literature. He has authored over two hundred publications, including a substantial number of books, and has held visiting positions at institutions such as Stanford, Waseda, Hokkaido, the British Academy, the Swedish Collegium in

Uppsala, the Paris Institute for Advanced Studies, CEU Budapest, the Woodrow Wilson Center, and the Kennan Institute.

E-mail: borlan@amu.edu.pl

Siarhei Padsasonny — adiunkt w Zakładzie Badań nad Komunikacją Literacką Instytutu Lingwistyki Stosowanej w Uniwersytecie Warszawskim. Filolog, historyk literatury rosyjskiej, kontekstów kulturowych literatury rosyjskiej, zagadnień mentalności rosyjskiej, rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, przekładu literackiego, kultury, recepcji. W jego dorobku naukowym znajdują się monografie *Grzech według Dostojewskiego* (2007) i *Współczesny polski Dostojewski: recepcja pisarza w „Gazecie Wyborczej” (1989–2019)* (2024). Redaktor naczelny Działu Informacji Telewizji Bielsat (TVP S.A.) w latach 2008–2025. Dziennikarz, twórca reportaży o tematyce politycznej, społecznej, kulturowej. Pracował jako reporter m. in. na Białorusi, w Rosji, w Ukrainie, USA, Kanadzie, Izraelu i Iraku.

E-mail: s.padsasonny@uw.edu.pl

Maria Gatti Racah holds a PhD from Ca' Foscari University of Venice, where she wrote her dissertation on the Jewish question in the *émigré* press between the two World Wars. She has held postdoctoral research positions at the University of Venice and at the University of Bologna. Her research focuses on Jewish and Russian *émigré* cultures, transnational networks, memory and diaspora studies, and ecocritical approaches in contemporary Russian literature. She is also the translator and editor of the Italian edition of Osip Mandel'stam's correspondence.

E-mail: maria.gattiracah@unibo.it

Aaron Schimmel is a researcher in Jewish history at Stanford University, focusing on the history of Jews in the Russian Empire. He is currently working on a large research project exploring the encounter between the Empire's Ashkenazic and Georgian Jewish communities, with an emphasis on how that intercommunal relationship was shaped by the imperial context, and how it influenced perceptions of Jewish identity. In the past, his research has brought him to study representations of Bukharian Jews in the Russian Jewish press.

E-mail: amschim@stanford.edu

Maxim D. Shrayer is a bilingual author and a professor of Russian, English, and Jewish Studies at Boston College. Born in Moscow in 1967 to the writer and medical scientist David Shrayer

er-Petrov and the translator Emilia Shrayer, Shrayer grew up as a refusenik and emigrated to the United States in 1987. He is a recipient of a National Jewish Book Award and a Guggenheim Fellowship. Shrayer is the author and editor of thirty books in English and Russian, most recently *Parallel'noe pis'mo/Parallel Letters* (Sandarmoehn Publishers), *Zion Square* (Ben Yehuda Press) and *Nabokov on the Heights: New Studies from Boston College* (Academic Studies Press). Shrayer's works have been translated into 13 languages. The Hebrew translation of Shrayer's book *I SAW IT: Ilya Selvinsky and the Legacy of Bearing Witness to the Shoah* was published by Yad Vashem in 2024.

E-mail: maxim.shrayer@bc.edu

Projekt okładki: Źmicer Šylo
Przygotowanie okładki do druku: Tomasz Kiełkowski
Redakcja i korekta: Miroslawa Michalska-Suchanek (teksty rosyjskie),
Marcin Gliński (teksty angielskie)
Łamanie: Tomasz Kiełkowski

Wersją referencyjną czasopisma jest wersja elektroniczna, ukazująca się na platformie
www.journals.us.edu.pl

Czasopismo wcześniej ukazywało się w formie drukowanej
z identyfikatorem ISSN 2657-4861.
Czasopismo dystrybuowane bezpłatnie.

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Jordana 18, 40-043 Katowice
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl
www.wydawnictwo.us.edu.pl

Ark. druk. 12,25. Ark. wyd. 13,5

W numerze m.in.

ROMAN KATSMAN

К разговору о теории русско-израильской литературы. Начало. В преддверии выхода новой книги автора *Истории русско-израильской литературы*
(Academic Studies Press, Boston)

MARIA GATTI RACAH

“Произведите нас в жиды!”: Émigrés’ Debates on Jewish Diasporic Solidarity

AARON M. SCHIMMEL

The Kingdoms of Ararat: Zvi Kasdoi, the Ten Lost Tribes, and Jewish National Identity

BORIS LANIN

Антисемитский дискурс в пьесе Фридриха Горенштейна *Споры о Достоевском* /
Antysemicki dyskurs w dramacie Fryderyka Gorenstejna *Spory o Dostojewskim* /
Antisemitic Discourse in Friedrich Gorenstein’s Play *Debates about Dostoevsky*

SIARHEI PADSASONNY

Достоевский Мечислава Вайнберга

GENNADY ESTRAIKH

The Moscow Choral Synagogue and Its Rabbinate, 1940s–1980s

BRIAN HOROWITZ

Squabbling Brothers and Overarching Unity: the Image of the ‘Ideal Jew’ as an Expression of National Self-Consciousness among Russian-Jewish Intellectuals in the Late-Nineteenth and Early-Twentieth Century

