

Центр научных работников и преподавателей иудаики
в вузах «Сэфер»

Институт славяноведения
Российской академии наук

*Контакты
и конфликты
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

ספס

Академическая серия
Выпуск 55

Москва
2017

Contacts and Conflicts in Slavic and Jewish Cultural Tradition



Collection of articles

*Контакты
и конфликты
в славянской и еврейской
культурной традиции*



Сборник статей

Редколлегия:

С.Н. Амосова, О.В. Белова (ответственный редактор),
И.В. Копчёнова, В.В. Мочалова, В.Я. Петрухин

Рецензенты:

кандидат филологических наук *О.В. Чёха*
кандидат филологических наук *Н.В. Петров*

**Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского научного фонда
(проект «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий
в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи»,
РНФ, 15-18-00143)**

На с. 2:

Артур Шик. «Казимир Великий подтверждает Калишский статут».
Миниатюра из цикла «Калишский статут» (1926–1928 гг.).
Из кн.: Atlas historii Żydów polskich. Warszawa, 2010. S. 44

На с. 3:

«Kozubales abo obrona wszystkich Żydów...».
Титульный лист анонимной антиеврейской брошюры. Краков, 1626 г.
Из кн.: Atlas historii Żydów polskich. Warszawa, 2010. S. 91

Верстка: *О.В. Волкова*

Корректор: *Е.Л. Чеканова*

Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. – М., 2017. – 384 с.

Сборник «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2016 г., и является продолжением серии изданий материалов конференций, с 1995 г. ежегодно проводимых Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и отражающих работу над фундаментальным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия». С 1998 г. вышло в свет уже 18 книг, посвященных анализу (историческому, философскому, лингвистическому, фольклорно-этнографическому, культурологическому) механизмов взаимодействия славянской и еврейской традиций.

В сборник вошли 19 статей ученых из России, Беларуси, Израиля и Украины, посвятивших свои исследования формам контактов и типам конфликтов в поликультурной и поликонфессиональной среде.

ISBN 978-5-7576-0393-3

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах «Сэфер», 2017

© Институт славяноведения РАН, 2017

© Коллектив авторов, 2017

© Центр «Сэфер», оригинал-макет, 2017

Содержание

Предисловие	7
<i>Константин Бурмистров</i> . Спиноза и каббала: Конфликты, влияния, источники	10
<i>Мария Эндель</i> . Станислав Пинес Эли — врач, масон и каббалист ...	33
<i>Елена Федотова</i> . Как превратить конфликт в дружеский контакт: Библейский пример (Быт 31)	50
<i>Константин Бондарь</i> . Тексты и их переводчики: К типологии переводов с древнееврейского на Руси	68
<i>Галина Зеленина</i> . «Ни страха божьего, ни стыда перед людьми». Маранская община – общество вины или общество стыда?	80
<i>Виктория Мочалова</i> . Предосудительные сексуальные контакты как источник конфликтов	93
<i>Андрей Шпирт</i> . Могилевский погром 1654 г. и религиозная политика русских властей в период русско-польской войны 1654–1667 гг.	112
<i>Виктория Герасимова</i> . «Заочное знакомство». Источники сведений о евреях в Российской империи в XVIII в. (до разделов Речи Посполитой)	139
<i>Дмитрий Прохоров</i> . Отражение этнических стереотипов в официальных печатных изданиях и периодической прессе Таврической губернии в конце XVIII – XIX в. (славяно-еврейско-караимский контекст)	158
<i>Борис Рашковский</i> . Письмо А.С. Фирковича М.С. Воронцову от 9 (21) февраля 1849 г.: Новый документ по истории контактов общинных лидеров российских караимов с высшей государственной администрацией	178

<i>Татьяна Хижская.</i> Контакты и конфликты: К вопросу о взаимоотношениях русских иудействующих и евреев в XIX – начале XX в.	203
<i>Елена Носенко-Штейн.</i> Реформистский иудаизм в современной России: Последствия контактов и конфликтов	223
<i>Дмитрий Шевелёв.</i> Белорусский ориентализм и «белорусско-еврейская утопия» (к постановке проблемы)	237
<i>Виктор Шнирельман.</i> Теория заговора и политика «последних времен»: Случай Назарова	258
<i>Дарья Анцибор.</i> Феномен «торгсина»: Образ еврея в нарративах о Голодоморе	282
<i>Мария Каспина.</i> Русские родственники советских евреев: Взаимовлияние и конфликт традиций	298
<i>Мария Ясинская.</i> Образ иноэтнического и иноконфессионального соседа в нарративах жителей бывшего местечка Бешенковичи	315
<i>Светлана Амосова.</i> «Свои-чужие» святыни: Случай Черновцов	333
<i>Ольга Белова.</i> Контакты и конфликты в устных нарративах и текстах фольклора	351

Предисловие

Сборник «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» (55-й выпуск Академической серии, издаваемой Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» и Институтом славяноведения РАН) включает материалы международной конференции, состоявшейся в Москве 7–9 декабря 2016 г.¹

Конференция «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» стала уже двадцатой в ряду ежегодных встреч ученых, с 1995 г. работающих над международным проектом «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», осуществляемым Центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН в сотрудничестве с различными научными и общественными организациями, проявляющими интерес к диалогу культур. Соответственно сборник, подготовленный по материалам конференции, стал 19-м выпуском серии, уже получившей признание научной общест­венности в России и за рубежом и имеющей свою читательскую аудиторию².

В сборник вошли 19 статей ученых из России, Беларуси, Израиля и Украины, посвятивших свои исследования формам контактов и ти-

¹ Хронику конференции см.: *Копченова И.В.* Конференция «Контакты и конфликты в славянской и еврейской культурной традиции» // *Славяноведение*. 2017. № 6. С. 117–119.

² Конференция проводилась в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143). Авторская работа участников проекта и издание сборника материалов также осуществлены при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках указанного проекта (РНФ, 15-18-00143).

пам конфликтов в поликультурной и поликонфессиональной среде. Изучение специфики славяно-еврейского соседства в свете этих двух типов коммуникационных моделей, неразрывно связанных, перманентно влияющих друг на друга и в конечном счете определяющих развитие иудео-христианского диалога в разные хронологические периоды, стало логическим продолжением темы предыдущей конференции (и соответственно сборника статей по ее материалам), которая была посвящена воплощению понятий нормы и аномалии (анти-нормы) в текстах устной и книжной культуры³.

В центре внимания авторов – историков, философов, лингвистов, литературоведов, фольклористов, этнографов – оказались такие вопросы, как взаимосвязь контактов и конфликтов в межконфессиональном диалоге и определение доминирующих тенденций в развитии культурного соседства (что и когда превалирует в межэтнической коммуникации – контакт или конфликт? что является нормой для этноконфессионального пространства – контакт или конфликт? что более значимо в национальной (этнической, конфессиональной) системе ценностей и что определяет доминантные точки в картине мира – контакт или конфликт? как контакты и конфликты определяют развитие культурного взаимодействия в периоды стабильности и кризисов?).

Таким образом, в статьях, представленных в сборнике, исследуется не только содержание концептов, описывающих сферу взаимодействия и противостояния культурных традиций, но и воплощение потенциального (идей, мифологем, стереотипов) в мире актуального. Все эти аспекты исследуются на материале устных и письменных текстов, памятников языка, фольклора, литературы, философии.

В книге можно условно выделить несколько тематических блоков.

Первый посвящен личности в истории, и героями его стали выдающиеся личности XVII–XVIII вв. – философ Барух (Бенедикт) Спиноза и масон-культуртрегер Станислав Пинес Эли. Для самоопределения и развития этических и политических взглядов того и другого значимыми оказались еврейские философские и каббалистические концепции.

³ См.: Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016.

Во втором разделе контактология и конфликтология рассматриваются сквозь призму письменных источников и документов (библейские и книжные тексты, полемические сочинения, публицистика). Взаимное восприятие христианской и иудейской традиций в рамках различных конфессиональных и идеологических течений представлено в широком хронологическом диапазоне – от древности до современности, а формы межэтнического культурного взаимодействия варьируют от слияния традиций до крайнего воплощения конфликтности, каковым в христианско-иудейском контексте является погром.

Третий блок статей посвящен традиционной культуре. В центре внимания авторов оказались следующие проблемы: как описываются механизмы взаимодействия в текстах фольклора (легенды, предания, поверья, слухи и толки); как развиваются и трансформируются этнические стереотипы в текстах устной культуры, как происходит изменение стереотипа под влиянием исторических условий (голодомор, советская действительность, разрушение традиционного уклада еврейского местечка); как в настоящее время формируется отношение к «чужому» культурному наследию в регионах, где когда-то этнокультурное соседство было базовым принципом сосуществования.

Как и предыдущие выпуски серии, книгу отличает большой объем полевых и архивных материалов, впервые вводимых в научный оборот.

Редколлегия надеется, что очередной сборник серии, уже ставшей популярной среди специалистов и нашедшей своего читателя, вызовет интерес у всех гуманитариев, работающих в области славистики и иудаики.

О.В. Белова (отв. редактор)

Константин Бурмистров
(Москва)

Спиноза и каббала: Конфликты, влияния, источники

Вопрос о возможном влиянии еврейских классических, философских или каббалистических текстов на философию Баруха (Бенедикта) Спинозы (1632–1677) ставился многими историками еврейской мысли и европейской философии, однако до сих пор не появилось исследования, в котором в виде целостной картины были бы представлены все аспекты этой темы. В данной статье мы рассмотрим вопрос о вероятных каббалистических источниках, которыми мог пользоваться Спиноза¹.

1. Каббала и спинозизм. В обширной литературе о Спинозе часто высказывается давнее убеждение, что именно каббале он был обязан своим так называемым пантеизмом и даже атеизмом. Вероятно, впервые эту идею выдвинул в конце XVII в. немецкий богослов и лингвист Иоганн Георг Вахтер (1673–1757), и именно работы Вахтера и выступившего в защиту Спинозы Г.В. Лейбница инициировали в конце XVIII в. дискуссию о Спинозе, пантеизме и каббале между Ф.Г. Якоби и М. Мендельсоном, имевшую продолжение и в XIX в. В XX столетии эта идея проникает в школьные учебники и энциклопедии. В своей книге «Спинозизм в еврействе» («*Der Spinozismus im Judenthumb*», 1699) Вахтер доказывает, что и каббала, и, по его мне-

¹ Статья во многом основана на докладе, прочитанном в 2013 г. на симпозиуме «Спиноза: между средневековьем и Новым временем» (Философский ф-т Санкт-Петербургского университета, 22–24 ноября 2012 г.). Литература о возможном влиянии каббалы на взгляды Спинозы достаточно обширна. Из последних публикаций см., прежде всего, монографию Мигеля Бельтрана [Beltran 2016], а также статьи: Porkin 1992; Idel 2000; Harvey 2007; Нечипуренко 2006, 317–368; Тантлевский 2016а; Тантлевский 2016б.

нию, выросшее из нее учение Спинозы являются по своей сути атеистическими и потому богопротивными². Несколько лет спустя Вахтер изменил свое мнение³ и во второй своей книге на ту же тему, «Объяснение каббалы» («*Elucidarius Cabalisticus*», 1706), по-прежнему выводя взгляды Спинозы из учения каббалы, доказывал, что они не являются ни атеистическими, ни пантеистическими, но, наоборот, благодаря разделению между творящей и творимой природами (*natura naturans et natura naturata*) четко отделяют Бога от мира и препятствуют всякому антропоморфизму, а потому содержат в себе зерна «истинного христианства»⁴. Несколькими десятилетиями позже активно включившийся в полемику о наследии Спинозы Соломон Маймон (1753–1800) писал по этому же поводу в своей «Автобиографии»:

В действительности каббала есть не что иное, как расширенный спинозизм (*In der That ist die Kabbala nicht anders als erweiterter Spinozismus*), в котором не только происхождение мира объясняется посредством «сжатия» [*Einschränkung*, ивр. *цмцум*] божественного существа, но и происхождение всякого существа и его отношение к остальным выводится из определенного атрибута Бога. Бог как конечный субъект и конечная причина всех вещей (*Gott als das letzte Subjekt und die letzte Ursache aller Wesen*) называется Эйн-соф (Бесконечное), однако в отношении к бесконечному количеству вещей ему приписываются положительные атрибуты [*Maimon 1792, 141*]⁵.

Все это, на мой взгляд, делает необходимым рассмотрение проблемы возможного влияния идей каббалы на философию Спинозы на основе современных представлений об истории и учении различных каббалистических школ и течений; однако прежде всего необходимо просто обозначить условия, благодаря которым могло произойти знакомство Спинозы с еврейской мистической традицией.

² Анализ критики Спинозы в этой ранней работе Вахтера см. в: Scholem 1984; Kitcher 1994; Wulf 2012, 99–108.

³ Вероятно, под влиянием бесед с Иоганном Петером Шпетом (1640?–1701), христианским мистиком и каббалистом, в 1696 г. принявшим иудаизм. См. о нем и его отношении к каббале: Бурмистров 2003.

⁴ Его писания «дают достаточно свидетельств его невинности, показывающих, что сам Спиноза едва ли отождествлял Бога и природу» Wachter 1706, 69.

⁵ О понимании Спинозы Маймоном см.: Wulf 2012, 353–371.

2. Из биографии Спинозы: иудеи и христианские мистики.

Как известно, Спиноза получил хорошее традиционное еврейское образование в Талмуд-торе амстердамской сефардской общины, а затем в одной из наиболее авторитетных иешив Амстердама «Кетер Тора». Талмуду, грамматике и риторике (а возможно, и каббале) его обучал р. Менаше бен Исраэль (Манозель Диас Сорейро, 1604–1657), выдающийся богослов, философ, талмудист, экзегет и каббалист [Nadler 1999, 99]. Он писал свои сочинения не только на иврите, но и на четырех европейских языках, а его философские и богословские труды, в особенности же комментарии к Писанию, были популярны и среди христиан⁶. Впоследствии Спиноза изучал Талмуд и еврейскую религиозную философию у крупнейшего амстердамского талмудиста и проповедника р. Шауля Леви Мортейры (1596–1660), с 1638 г. занимавшего пост главы (*хахам*) объединенной португальской общины Амстердама [Freudenthal 1899, 4–11, 113–114; Грец 1907, 151]. Вместе со Спинозой у Мортейры учился тогда Моше бен Мордехай Закуто (1625–1697), поэт, каббалист, ставший одним из духовных лидеров евреев Италии [Scholem 1974, 449–451], а также друг Спинозы еврейский мистик Ицхак Нагар [Грец 1907, 151]. Вероятно, именно в это время у Спинозы мог возникнуть интерес к каббале, в частности и под влиянием другого известного амстердамского раввина и каббалиста – бывшего маррана (и будущего саббатянца) Ицхака Абоаба да Фонсека (1605–1693), с которым он тогда познакомился⁷.

Чтобы понять отношение Спинозы к иудаизму, нужно сказать несколько слов и о его пресловутом «полном отлучении» от еврейской общины (*херем*) в июле 1656 г. Как известно, оно было объявлено двумя высшими руководителями общины – теми же Мортейрой (зачитавшим текст отлучения в синагоге) и Абоабом да Фонсека (в отсутствие третьего – Менаше бен Исраэля). Вообще говоря, процедура «отпадения» Спинозы от общины была достаточно продолжительной, и херем был лишь последней мерой, последовавшей за рядом более мягких⁸. В тексте херема говорится, что Спиноза «рас-

⁶ См. об этом в нескольких публикациях в сборнике статей: Menasseh ben Israel 1989.

⁷ Абоаб был судьей (даяном), а впоследствии хахамом амстердамской общины. Известен также как организатор массовой экспедиции в Бразилию, предпринятой с целью основать там новую еврейскую общину. См.: Nadler 1999, 52–54.

⁸ Подробнее см.: Nadler 1999, 116–154; Wulf 2012, 133–145.

пространял чудовищно ложные учения и не хотел оставить своего пути» [Грец 1907, 157]⁹. Однако мы не можем узнать из этого текста о действительных взглядах Спинозы. Информация о них сохранилась в несколько более поздних отчетах испанской инквизиции, согласно которым Спиноза, среди прочего, сомневался в том, что Моисей был автором Пятикнижия, что Адам был первым человеком и что закон Моисея обладает превосходством над «естественным правом». Возможно, эти еретические взгляды отражали влияние идей друга Менаше бен Исраэля французского маррана Ицхака ла Пейреры (Pererius, 1594/6–1676), чье сочинение «Преадамиты» («Люди до Адама») было напечатано в Амстердаме в 1655 г. и сразу же запрещено и сожжено: известно, что эта книга была в библиотеке Спинозы [Nadler 1999, 99].

Подобные «отлучения» выносились в сефардских общинах не так уж редко (так, в начале XVII в. амстердамский раввинат дважды отлучал другого «вольнодумца», Уриэля Дакосту, и дважды снимал с него отлучение). В принципе, любое решение общины публиковалось с угрозой отлучения за его неисполнение. Кроме того, вполне возможно, что причины отлучения Спинозы были не только и не столько идеологическими. Известно, что Спиноза был вовлечен в крупную тяжбу со своими сестрами по поводу наследования имущества своего отца; его сестры были состоятельными и уважаемыми членами общины, а потому отлучение могло быть вызвано и вполне материальными соображениями¹⁰. Кроме того, в тот момент наиболее свободомыслящий лидер общины Менаше бен Исраэль находился в отъезде, в Лондоне, да и Ицхак Абоаб, глава раввинского суда Амстердама, был вовсе не столь настроен в пользу херема; можно предположить, что этот вопрос был решен одним Мортейрой [Грец 1907, 396]¹¹. Интересно, что сам Спиноза явно не был согласен с таким решением. Сразу после херема он написал по-испански апологию своих взглядов («*Apologia para justificarse de su abdicación de la sinagoga*»)¹², доказывая, что они являются вполне ортодоксальными, т.е. он не считал себя отпавшим от общины или еретиком. Спиноза

⁹ Полный текст херема см. в: Грец 1907, 395–396.

¹⁰ Подробнее о семье Спинозы см.: Nadler 1999, 27–41.

¹¹ Ср.: Nadler 1999, 124.

¹² Текст «Апологии» не был опубликован, рукопись до сих пор не обнаружена, однако это сочинение известно в пересказах современников.

осуждал в этой апологии раввинов за то, что они обвинили его в совершении «ужасных практик и других чудовищных деяний» лишь потому, что он пренебрегал религиозными церемониями [Nadler 1999, 132–133]. После херема Спиноза был изгнан из города амстердамским магистратом, однако уже через несколько месяцев ему разрешили вернуться, а общине официально запретили издавать херемы против какого бы то ни было еврея (местного или иностранного), проживающего в Амстердаме (лишь в 1660 г. руководство общины добилось удаления Спинозы из Амстердама) [Грец 1907, 397].

Для понимания сложных отношений между Спинозой и единоверцами важно учитывать особенности еврейской жизни в Нидерландах той эпохи. Спиноза вырос в среде бывших марранов, т.е. евреев Пиренейского полуострова, вынужденных принять крещение и втайне сохранявших свою веру на протяжении нескольких поколений, а затем, при благоприятных условиях, вернувшихся к открытому соблюдению еврейской традиции. К этой среде принадлежали и учителя, и друзья Спинозы в еврейской общине Амстердама. Эти люди обладали особой ментальностью (так называемой *marrano mentality*), существенно отличавшейся от таковой ортодоксального еврейства других регионов (например, Восточной Европы)¹³. Они говорили на нескольких языках, хорошо знали христианское богословие и разногласия между разными направлениями христианства, европейскую литературу. (Так, учитель Спинозы Абоаб да Фонсека, вернувшийся из Бразилии за два года до херема, имел в своей библиотеке греческую и латинскую классику от Гомера и Аристотеля до Лукреция, сочинения Макиавелли, Монтеня, Гуго Гроция и даже Гоббса.) Интерес к взглядам и идеям христиан, к светским наукам был характерен для всего образованного еврейства в Амстердаме того времени, и Спиноза здесь едва ли сильно выделялся.

Можно предположить, что резкие слова Спинозы в адрес иудаизма, в частности в его «Богословско-политическом трактате», были вызваны конкретными притеснениями со стороны некоторых членов амстердамской общины, а также направлены против любого религиозного принуждения, и прежде всего – кальвинистского фанатизма.

¹³ О «марранизме» Спинозы см.: Wulf 2012, 146–151. Ср. также обзор интеллектуальной жизни амстердамского еврейства той эпохи в статье Р. Поупкина в: *History of Jewish Philosophy* 1997, 600–609.

О неприятии Спинозой последнего свидетельствует, в частности, тот факт, что еврейские ученые оставили публикацию в 1670 г. «Богословско-политического трактата» практически незамеченной: он мог вообще не рассматриваться ими как вызов иудаизму. В то же время среди кальвинистов поднялась настоящая буря, Спиноза был обвинен в богохульстве, и это, возможно, повлияло на его решение переселиться в Гаагу¹⁴. Вообще говоря, «Трактат» выглядит вовсе не «полемикой против иудейской религии», но достаточно традиционным еврейским сочинением, автор которого использует многочисленные еврейские источники (как водится, практически на них не ссылаясь)¹⁵. Сама логика рассуждений Спинозы в его сочинениях (и в «Трактате», но в еще большей степени в «Этике»), как заметил еще в XIX в. историк Генрих Грец (1817–1891), достаточно традиционна и в целом следует Талмуду [Грец 1907, 160]¹⁶.

Имеет смысл обратить особое внимание и на ту среду, в которую попал Спиноза после отлучения. Известно, что он продолжал общаться с некоторыми иудеями (например, со своим другом Хуаном да Прадо, осужденным в том же году, но вскоре раскаявшимся¹⁷) [Nadler 1999, 128–136]. Вместе с тем круг его знакомств значительно расширился за счет протестантов-милленаристов, которые придавали исключительное значение еврейскому мессианству и мистицизму и, возможно, именно в этом контексте воспринимали своего свободомыслящего друга-еврея.

Так, Спиноза близко знакомится с шотландским мистиком, коллегантом Петром Серрарием (1600–1669) и сложившейся вокруг

¹⁴ См. некоторые документы о гонениях после публикации «Богословско-политического трактата» в: Спиноза 1935, 384–392. Известен лишь один пример серьезной критики взглядов Спинозы со стороны иудеев: трактат «Certamen Philosophicum Propugnatae Veritatis Divinae ac Naturalis» (Amsterdam, 1684) р. Ицхака (Бальтазара) Оробио де Кастро (1617–1687), жертвы инквизиции и близкого друга Спинозы (см. о нем: Грец 1907, 179–180, 227, 398–400). Против взглядов Спинозы выступил и уже упомянутый выше Иоганн Петер Шпет (Моше Ашкенази) в трактате «Salus ex judaeis contra Spinosam» (это сочинение упоминается в: Wolf 1727, 742).

¹⁵ Спиноза говорит о мнениях «раввинов» вообще: «раввины утверждают», «раввины находят» и т.п. См., например: Спиноза 1935, 37, 45, 157, 161, 310.

¹⁶ Подробную библиографию по вопросу об отношении Спинозы к иудаизму см. в: Спиноза 1935, 405.

¹⁷ В донесении испанской инквизиции из Амстердама указывалось, что они отвергают закон Моисея и бессмертие души, а также считают, что Бог существует лишь в философском смысле.

него в середине XVII в. в Амстердаме группой «филоиудаистов» (в нее, в частности, входили Генри Джесси, Натаниэль Хомс, Самуэль Харлиб и Джон Дьюри). Связывая свои эсхатологические ожидания именно с евреями, Серрарий утверждал, что вскоре Бог исполнит все обещания, данные им избранному народу, будет восстановлено еврейское государство, вновь построен Храм и возобновлено левитское служение. В связи с его откровенно проиудейскими настроениями (а также резкой критикой им современного ему христианства) его называли полуевреем – *semi-Judaeus*. Серрарий поддерживал отношения не только со Спинозой (которого, в свою очередь, именовали «евреем-протестантом»¹⁸), но и с известными еврейскими деятелями той эпохи, в том числе с уже упоминавшимся Менаше бен Исраэлем, а также с р. Натаном Шапиро из Иерусалима, одним из идеологов саббатиянства – массового мессианского движения в Османской империи, в 1660-е гг. охватившего большинство общин еврейской диаспоры [Van der Wall 1988, 73–94]. Интерес к каббале как у христиан, так и у евреев этого круга достаточно очевиден (Менаше бен Исраэль даже написал на латыни специальное краткое изложение каббалистического учения) [Popkin, Van den Berg 1988]. Серрарий и его сторонники поддерживали отношения и с такими известными христианскими каббалистами, как Франциск Меркурий ван Гельмонт, Авраам фон Франкенберг (ближайший ученик и душеприказчик Якоба Бёме), богемский хилиаст и «филоиудаист» Павел Фельгенгауэр и др.

Серрарий выступал в качестве посредника и в отношениях между Спинозой и Генрихом Ольденбургом (в то время секретарем Лондонского Королевского Общества). Вовлеченный в мессианское движение (о чем свидетельствует его переписка с Менаше бен Исраэлем), Ольденбург в середине 1660-х гг. знакомится со Спинозой и вступает с ним в переписку, в частности запрашивая у него информацию о саббатиянстве¹⁹. Именно в эти годы саббатиянство достигает сво-

¹⁸ Прежде всего, за сходную идеализацию еврейского государства в 17-й главе «Богословско-политического трактата»; см.: Грец 1907, 165.

¹⁹ Ср. письмо Ольденбурга Спинозе от 8.12.1665: «Здесь распространились слухи, будто иудеи, более двух тысяч лет рассеянные по Земле, собираются вернуться в свое отечество. У нас немногие верят этому, но многие этого желают. Вы, конечно, сообщите Вашему другу все, что Вы слышали об этом деле, и все, что Вы думаете о нем... Желательно было бы знать, что слышно об этом у амстердамских евреев и

его апогея, группа последователей Шабтая Цви возникает и в Амстердаме, причем в число их сторонников попадают и Ицхак Абоа да Фонсека, и друг Спинозы р. Ицхак Нагар [Scholem 1973, 520–523]. Серрарий был чрезвычайно воодушевлен этим движением, считая Шабтая предтечей истинного Мессии (Иисуса Христа), который должен подготовить евреев к Его пришествию [Van der Wall 1988, 90]. Он подробно информирует о саббатинском движении Г. Ольденбурга и одного из крупнейших английских ученых того времени Роберта Бойля (1637–1691), пытаясь всячески помогать саббатинам даже после вероотступничества их лидера, в 1666 г. принявшего ислам.

Спиноза поддерживал отношения и с первыми квакерами, учение которых носило отчетливо эсхатологическую окраску [Popkin 1982; Popkin 1984]. Так, в 1657 г. он перевел с голландского на иврит два небольших трактата Маргарет Фелл (Фокс, 1614–1702), «матери квакеров», супруги основателя квакерского движения Джорджа Фокса [Popkin 1988, 14], с тем чтобы можно было распространять их среди евреев Голландии и Германии²⁰. Это сочинение стало первой опубликованной работой Спинозы, вышедшей сразу после его отлучения и за три года до «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье». В одном из писем квакер Вильям Эймс (W. Ames) писал М. Фелл, что Спиноза и есть тот «амстердамский еврей, которого евреи изгнали (как говорит он сам и как говорят другие) потому, что свет – его единственный учитель»²¹ (вспомним учение квакеров о мистическом «внутреннем свете»). В свою очередь, известно, что некоторые квакеры того времени (среди них – Ф.М. ван Гельмонт, «мистик Христа» Джордж Кейт, Уильям Кларк) проявляли значительный интерес

как они приняли это известие, которое – если только оно окажется верным – должно, по-видимому, повлечь за собой мировую катастрофу» [Спиноза 1957, т. 2, 518]. Ср. также: Scholem 1973, 543–545. Интересно, что в переписке с Ольденбургом (и других письмах того времени) обнаруживается интерес Спинозы не только к еврейскому мистицизму и эсхатологии, но и к алхимии: Спиноза не только со знанием дела обсуждает алхимические темы, но и ссылается на свое знакомство с некоторыми известными алхимиками того времени. См. об этом: Patai 1994, 395–398, 581–582.

²⁰ Интересно, что Спиноза был не единственным евреем, переводившим на иврит сочинения первых квакеров; тем же занимался в те годы польский раввин Шмуэль Леви бен Ашер [Katz 1988, 204].

²¹ *Jew at amsterdam that by the Jewes is Cast out (as he himselfe and others sayeth) because he owneth noe other teacher but the light* [Katz 1988, 204].

не только к эсхатологическим судьбам еврейского народа, но и к реальному каббалистическому учению²².

Таким образом, Спиноза оказался в самом центре мессианско-эсхатологического движения той эпохи, в котором принимали участие как евреи, так и христиане. Разумеется, он не мог не интересоваться саббатинским учением, действительно впитавшим в себя важные идеи каббалы. Однако повлияли ли какие-либо специфически саббатинские идеи на его собственную систему – неизвестно. Гершом Шолем писал о сходстве специфического саббатинского учения о двух «светах» внутри бесконечного Абсолюта, Эйн-Соф (свете, содержащем «мысль о творении», и свете, такой мысли не содержащем) с концепцией двух атрибутов у Спинозы («мышления» и «протяженности»)²³, однако это предположение выглядит слишком общим и труднодоказуемым.

Вопрос об отношении Спинозы к саббатинству остается нерешенным, однако в этой связи можно вспомнить полемику между Мартином Бубером и Гершомом Шолемом в середине XX в. [Buber 1948, 95–116]. Шолем утверждал, что восточноевропейский хасидизм XVIII в. был логическим развитием саббатинского движения, а последнее, в свою очередь, выросло из каббалы Ицхака Лурии и его школы. Не разделяя идей Шолема, Бубер рассматривал хасидизм именно как реакцию на спинозизм, как стремление к обновлению иудаизма и возврату к диалогу с Богом. Бубер называл подход Спинозы «стерилизацией человека» и говорил, что «подлинному иудаизму» (т.е. хасидизму) такая позиция чужда [Бубер 1995, 317]. Он, в частности, писал:

Спиноза... сохранил в своей душе того Бога, к которому он обращался в детстве, Бога, который является источником и целью всякого существования. Спиноза лишь хотел снять с Бога пятно – способность и готовность его общаться с людьми. Бог, разговаривающий с людьми, казался ему недостаточно чистым, недостаточно великим, недостаточно божественным» [Бубер 1995, 427]²⁴.

²² Подробнее см.: Coudert 1976; Coudert 1998; Nicolson 1930; Бурмистров 2013, 207–209. Подробную библиографию вопроса об отношении первых квакеров к евреям см.: Katz 1988 204–205.

²³ См. об этом: Scholem 1974, 269–272; о развитии этой концепции в парамасонском Ордене Азиатских Братьев в конце XVIII в. см.: Burmistrov 2016.

²⁴ Впрочем, по мнению Льва Шестова, и хасидизм не был ответом Спинозе, поскольку сами хасиды «были уже в каком-то смысле заражены его идеями» [Бубер 1995, 429].

3. Взгляды Спинозы и каббала. Поскольку Спиноза едва ли пользовался какими-либо специально каббалистическими приемами или комментариями в своем истолковании библейского текста, я не буду останавливаться на этой теме. Вероятно, именно к отвергавшимся им каббалистическим методам экзегезы относится неодобрительное высказывание в «Богословско-политическом трактате»: «Читал также и, кроме того, знал лично некоторых болтунов-каббалистов, безумию которых я никогда не мог достаточно удивиться» [Спиноза 1957, т. 2, 145].

Спиноза в целом принимает принципы рационалистического толкования Библии, выработанные Маймонидом, а также характерный для некоторых его последователей взгляд на Тору как на исключительно политический закон, однако расходится с ними, в сущности отвергая ее божественное происхождение. Идеи о редактировании и изменении текста Писания, разумеется, высказывались в еврейской традиции и раньше (например, Авраамом ибн Эзрой), однако Спиноза, уделяя этой теме особое внимание, в сущности, перевернул традиционное мнение о том, что еврейский народ является «продуктом» Торы. У Спинозы же, наоборот, Тора является производением, созданным еврейским народом: сам еврейский народ наделяет Тору «божественной санкцией». Позицию Спинозы, вероятно, можно лучше понять, если обратиться к другому традиционному мнению, выраженному Йефудой Галеви: «Если бы не сыновья Израиля, не было бы Торы» [Галеви 1998, 123]. Вообще говоря, представления Спинозы, в частности о сущности пророчества, обнаруживают явное сходство с идеями Галеви²⁵. Еще сильнее было влияние на Спинозу идей известного испанского талмудиста и философа Хасдая бен Йефуды Крескаса (1340–1410)²⁶. Если же говорить собственно о каббале, то вполне возможно предполагать влияние некоторых ее концепций на ряд ключевых моментов метафизики Спинозы.

3.1. Учение о субстанции. Монизм Спинозы, основные принципы которого изложены в восьми определениях «Этики» [Спиноза 1957, т. 1, 361–362], по всей видимости, скорее связан не с интерпретацией взглядов Декарта, но с истолкованием наследия иудаизма.

²⁵ Ср. гл. 1 «Богословско-политического трактата», например, с Кузари 3:73 [Галеви 1998, 212–216].

²⁶ Эта тема подробно рассмотрена в: Нечипуренко 2006, 222–251.

Согласно Спинозе, Бог является единственно существующей, необходимо-сущей субстанцией, ибо «всё, что есть, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» [Спиноза 1957, т. 1, 373]. В принципе, учение о такой единой субстанции встречается уже у Маймонида, но у него помимо Творца существует еще и творение – дух и материя (т.е. сохраняется определенный дуализм). Учение о материи как эманации Бога, понимаемого как абсолютное единство, развивается еврейскими неоплатониками, прежде всего Шломо ибн Габиролем. Однако Спиноза, по всей видимости, воспринял эти представления (называемые обычно пантеистическими) из каббалистической традиции.

В одном из писем Г. Ольденбургу, утверждая тезис о том, что «всё находится в Боге», Спиноза ссылается на мнение неких «древних евреев», под которыми, вероятно, он подразумевает именно каббалистов²⁷. Действительно, видимые противоречия между теистической и пантеистической концепциями волновали многих каббалистов и обсуждаются в их сочинениях. Различные пантеистические (или панэтеистические) утверждения постоянно встречаются в их сочинениях, чередуясь со строго теистическими формулировками. Так, например, о том, что «нет ничего вне» Эйн-Соф (бесконечного Абсолюта), заявлял в XIII в. один из первых каббалистов Азриэль из Героны. Меир ибн Габбай в начале XVI в. также утверждал, что «всё в Нем (в Боге) и Он во всем», а в «Книге Сияния» (Зофар, конец XIII – начало XIV в.) постоянно повторяется, что Бог – это всё сущее и всё в Нем соединяется [Scholem 1974, 144]. Однако едва ли из этого можно делать вывод о «пантеизме» как сущности каббалы: пантеизм и панэтеизм представляют собой здесь лишь аспекты теистического мировоззрения. Систематизировать и соединить их в некоем синтезе попытался один из крупнейших каббалистов XVI в. Моше Кордоверо, за сто лет до Спинозы пришедший к формуле: «Бог есть всё сущее, но не всё сущее есть Бог» [Шолем 2004, 317]²⁸. Однако

²⁷ «...Всё находится (esse) в боге и в боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями...» [Спиноза 1957, т. 2, 630]. Ср. также: Грец 1907, 162–163. Грец полагает, что Спиноза «по невежеству» принимает каббалистов за «древних евреев», однако, на мой взгляд, он вполне мог делать это, имея в виду традиционное для иудаизма представление о древности каббалы.

²⁸ Как замечает Шолем, именно эту формулу использует Шеллинг для определения отношения Спинозы к пантеизму; ср.: Schelling 1902, 44.

вероятнее всего, что Спиноза познакомился с каббалистическим «пантеизмом» в его более поздней версии, предложенной учителем Ицхака Абоаба да Фонсека, амстердамским каббалистом Авраамом га-Коѓеном Ѓерерой (ок. 1570–1639)²⁹.

Ѓерера сыграл уникальную роль в истории знакомства с каббалой европейских мыслителей того времени. Марран, вернувшийся в иудаизм после долгих лет скитаний, он был последователем каббалы Ицхака Лурии, учеником одного из главных ее пропагандистов Израэля Саруга. В своих сочинениях, написанных по-испански, он предложил систематическое изложение каббалистических доктрин, которые, по его мнению, прекрасно согласуются с идеями неоплатонической школы, в частности в версии флорентийской Академии Марсилио Фичино и Франческо Патрициуса. Следуя еврейским средневековым философам, Ѓерера развивал концепцию Бога как необходимо-сущего Бытия, в то же время признавая Его абсолютную непостижимость. Материя и дух у Ѓереры – не разные субстанции, но атрибуты одной и той же единой и единственной Субстанции.

Учение Ѓереры пользовалось исключительной популярностью в Амстердаме, где среди его последователей были главы общины Мортейра и Абоаб. Спиноза познакомился с учением Ѓереры по двум его наиболее известным книгам: «Puerto del cielo» («Небесные врата») и «Casa de la divinidad» («Дом Божий»), переведенным на иврит Абоабом да Фонсека и изданным в 1655 г. в Амстердаме под названиями «Шаар га-шамаим» и «Бейт Элогим»³⁰. Я приведу лишь один пример, указывающий на сходство между учением о субстанции и атрибутах в «Этике» Спинозы и в «Небесных вратах» Ѓереры³¹.

Спиноза заявляет: «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущ-

²⁹ Подробнее о Ѓерере и его учении см.: Йоша 1994; Ѓерера 2002, 3–19; Herrera 2002, XI–XXXIV; Altmann 1987; Шолем 1978.

³⁰ На зависимость учения Спинозы от идей Ѓереры указывал Иоганн Вахтер в трактатах «Der Spinozismus im Judenthumb» (1699) и «Elucidarius cabalisticus» (1706; см. гл. IV: «De consensu Cabalae et Spinozae» [Wachter 1706, 39–70]). См. также: Popkin 1992; Нечипуренко 2006, 338–367. Ср. также: Грец 1907, 161–163; Scholem 1974, 77, 144.

³¹ Подробнее см.: Beltran 2016, 41–82; Йоша 1994, 147–148, 361–372; Battisti 1985.

ность»³² [Спиноза 1957, т. 1, 361]; «Нет никакой причины, которая побуждала бы Бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы» [Там же, 378]; «Бог есть абсолютно первая причина»³³ [Там же, 386].

О совершенстве и вечности бесконечной абсолютной Первопричины Ґерера пишет уже в самом начале своей книги «Небесные врата»:

Теорема 1 утверждает, что существует необусловленное и необходимое первое бытие, вечное и в высшей степени совершенное. Необходимо, чтобы имелаь, а следовательно, очевидно, что была изначально и прежде всех иных вещей, а также есть и будет всегда – вечная и необусловленная Причина всего (*масбев эхад ле-холь*), каковая, поскольку она существует сама собой, в себе и для себя, а не в другом и не ради другого, есть необходимое бытие (*мацуи мехуяв га-мециут*)... Это бесконечное благо и простейшая Единица (*тов эйнсофи ве-эхад паиут легамри*), которая заключается... в бесконечном совершенстве и самодостаточности... [Ґерера 2002, 278]³⁴.

Далее, уже в заголовке 2-й теоремы, подчеркивается «бесконечность и все превосходящее совершенство Эйн-Соф, Первой причины» (*эт эйнсофиот ве-эт шлемуто га-эльона шель эйн соф*) [Там же].

Согласно «Этике» Спинозы, «в природе вещей не может быть двух или более субстанций с одной и той же природой или атрибутом»³⁵ [Спиноза 1957, т. 1, 363]. В доказательстве к этой теореме Спиноза говорит о невозможности представить существование нескольких субстанций и приходит к заключению, что «не может существовать несколько... субстанций, но только одна» [Там же, 364]. Практически такие же аргументы в пользу идентичного тезиса содержатся и в доказательстве 1-й теоремы «Небесных врат» Ґереры,

³² *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*

³³ *Deum esse absolute causam primam.*

³⁴ Мы цитируем текст Ґереры в переводе с испанского Ниссима Йоши. Перевод Абоаба да Фонсека, изданный в 1655 г., в некоторых случаях существенно отличается от него.

³⁵ *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attribute.*

который утверждает, что может быть лишь одно ничем не обусловленное необходимо-сущее (субстанция)³⁶. Наконец, в одной из теорем Спиноза заявляет о том, что «природе субстанции присуще существование» (*ad naturam substantiae pertinet existere*), и в доказательстве к ней пишет, что субстанция есть причина самой себя, а потому «ее сущность необходимо заключает в себе существование, иными словами, ее природе присуще существовать» [Спиноза 1957, т. 1, 364–365]. Как мы видели выше, Герера уже в самом начале своей 1-й теоремы говорит о «необходимо-сущей причине», которая «существует сама собой, в себе и для себя, а не в другом и не ради другого»³⁷.

Возможно, что в «Этике» содержатся отсылки и к другим каббалистическим текстам. Как отмечал еще в 1843 г. Адольф Франк в книге «Каббала, религиозная философия евреев» [Franck 1843, 27–28], Спиноза мог быть знаком с идеями уже упомянутого выше одного из самых влиятельных каббалистов XVI в. Моше бен Якова Кордоверо (1522–1570). Так, согласно схолии к 7-й теореме 2-й главы, «модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же»³⁸ [Спиноза 1957, т. 1, 407]. Это рассуждение чрезвычайно напоминает одно место в трактате Моше Кордоверо «Гранатовый сад» («Пардес римоним», шаар 8, перек 13), сочинении исключительно популярном и почти наверняка известном Спинозе:

³⁶ В переводе Абоаба да Фонсека: «Необходимо сущее не может быть иначе как единственным» [Герера 1655, л. 4].

³⁷ В переводе Абоаба да Фонсека: «...то, чьего существования нельзя никаким образом избежать» (*гу ашер мецуто билти нимна бе-шум офен*) [Герера 1655, л. 4]. Интересно сравнить теоремы 1-й главы «Этики» с во многом сходными с ними 16-ю аксиомами трактата кембриджского философа-платоника и христианского каббалиста Генри Мора (1614–1687) «Fundamenta Philosophiae Sive Cabbalae Aeto-Paedo-Melissaeae». Этот трактат, организованный по схеме, сходной с таковой в «Этике» и «Небесных вратах» (аксиомы и их доказательства), был опубликован во 2-й части (см. Pt. 2, s. 293–312) антологии «Kabbala Denudata» Кнорра фон Розенрота (Sulzbach, 1677) непосредственно перед латинским переводом «Небесных Врат» Гереры; очевидно, что именно книга Гереры оказала наибольшее влияние на понимание Мором каббалистического учения (как впоследствии и на Лейбница). См.: Hutin 1966, 74–75; Coudert 1998, 220–240; Бурмистров 2013, 190–191.

³⁸ *Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse.*

Знание Творца отлично от знания сотворенных [вещей], ибо у них знание отделено от познаваемого предмета... Творец же сам есть и знание, и познающий, и познаваемое (*га-даат га-йюдеа ве-га-йедуа*). Осознавая и зная себя, он осознает и познает все существующее, и все существующие вещи находятся в его сущности и соединяются с ней (*га-дварим ше-бе-мецут гем нимцаим у-меюхадим элав бе-эмцаут*). Он – прототип (*дфус*) всех существующих [вещей], и в нем все вещи пребывают в чистом и совершенном виде [Кордоверо 2000, 113].

3.2. Deus sive Natura. Ряд исследователей отмечают возможную зависимость знаменитой формулировки Спинозы «Бог, или природа» от содержащегося в философии Маймонида и воспринятого каббалой представления о связи между понятиями «Бог» (ивр. *элогим*) и «природа» (ивр. *тева*). В «Путеводителе растерянных» («Морэ невухим») Маймонид неоднократно приводит натуралистические интерпретации имени *Элогим*, которое содержится в рассказе о творении мира в 1-й главе книги Бытия, используя как синонимы термины *элоги* (божественный) и *тив'и* (природный). В частности, он называет образ Божий (*целем элогим*) природной формой, божественные действия (*га-неулот га-элогийот*) – естественными действиями (*га-неулот га-тивийот*) и т.д., полагая, что *божественная* деятельность является *естественной* в отношении человеческого разума, одушевленных тел и неодушевленных предметов³⁹.

Последователем Маймонида был влиятельный испанский и итальянский каббалист XIII в. Авраам бен Шмуэль Абулафия (1240 – после 1292 г.), написавший три комментария к упомянутой книге Маймонида. Учение Абулафии представляет собой необычный синтез радикального философского интеллектуализма с мистицизмом чисел, букв и имен. Именно Абулафия развил идею о тождественности Бога как *Элогим* и природы, используя в качестве доказательства гематрию (числовое тождество) двух этих слов: «Бог» и «природа» (сумма числовых значений букв слов *элогим* и *га-тева* равна 86). Абулафия неоднократно возвращается к этой теме (по его мнению, доказывающей возможность изменения природы при помощи имени *Элогим*) в своих трудах, и его понимание повлияло на многих каббалистов и философов более позднего времени, в частности на Моше Кордоверо, а также на философа Ицхака Альбалага, утвер-

³⁹ См. подробнее: Idel 2000, 89–90.

ждавшего в трактате «Исправление мнений» («Тикун га-деот»), что *Элоѓим* – это и есть мир природы, которым управляют силы десяти небесных сфер⁴⁰. Вероятно, такое понимание было свойственно и другим еврейским авторам XV–XVI вв. Так, в анонимном философском трактате середины XV в. в контексте обсуждения творения мира и, в частности, последнего, седьмого дня творения говорится: «Тайна *Элоѓим* – *ѓа-тева*, то есть можно сказать, что [в стихе Быт 2:3, где сообщается], как Бог почил от всего, что Он “творил, созидаю” (*ашер бара элоѓим лаасот*), [имеется в виду:] природа творила с этого момента» [Idel 2000, 97–98].

Спиноза мог воспринять эту идею из целого ряда известных ему трудов (Маймонид, комментарии к Аврааму ибн Эзре, различные комментарии к Танаху). Хотя сам он, безусловно, отказался от таких приемов герменевтики, как гематрия, но мог заимствовать саму концепцию отождествления Бога и природы. В качестве наиболее вероятного источника, однако, Моше Идель называет трактат одного из самых известных испанских каббалистов XIII в. Йосефа Гикатилы «Гинат эгоз» («Ореховый сад»), в котором неоднократно встречается уподобление творящего Бога природе. Этот текст был своего рода учебным, нормативным руководством для изучающих каббалу, и Спиноза вероятнее всего был знаком с ним⁴¹. Гикатила использует в нем терминологию, очень близкую к спинозовской, говоря о «природе порождающей» (*матбуа* = *natura naturans*, Бог) и «природе порожденной» (*мутба* = *natura naturata*, мир)⁴². Согласно Гикатиле, Бог-*Элоѓим* – это сила, которая проявляется в бесконечных свойствах природы, запечатленных в материи в процессе творения [Гикатила 1989, 104–107; Idel 2000, 95–96, 105; Harvey 2007, 89–90].

3.3. Amor Dei intellectualis. Как известно, Спиноза понимал под любовью к Богу путь познания истины. Любовь у Спинозы подразумевает нравственное совершенствование человека, приобщающегося истинному блаженству, освобождение от аффектов, духовное освобождение и восхождение к «адекватному познанию вечной и бесконечной сущности Бога» (*adaequata cognitio aeternae et infinitae essen-*

⁴⁰ См. о нем: Сират 2003, 356–364.

⁴¹ Подробнее об этом сочинении см.: Morlok 2011.

⁴² Ср.: Спиноза 1957, т. 1, 387–389.

tiae Dei) [Спиноза 1957, т. 1, 444]⁴³. Согласно Спинозе, тот, кто любит Бога чистой, неэгоистической любовью (так называемой познавательной любовью к Богу – *Amor Dei intellectualis*) [Спиноза 1957, т. 1, 610]⁴⁴, тот любит истину и добродетель, а это, в свою очередь, ведет его к высшей любви к человеку.

Во многом сходные взгляды высказывает в своих знаменитых «Диалогах о любви» («*Dialoghi d'amore*», 1502) еврейский философ Иегуда бен Ицхак Абарбанель (Леон Еврей, 1460? – 1530?), наставник гуманиста и христианского каббалиста Пико делла Мирандолы (известно, что эта книга тоже имела в сравнительно небольшой библиотеке Спинозы) [Fabry 1979, 53–54]. Согласно Абарбанелю⁴⁵, целью любви является не «обладание», но блаженство, обретаемое любящим, когда он соединяется с идеей красоты и добра, воплощенной в возлюбленном (т.е. в Боге). Высшая цель любви состоит в соединении всего творения с высшей Красотой (одновременно являющейся высшим Благом и высшим Разумом). Такое единение достигается в акте интеллектуальной любви к Богу (*amore intellettuale di Dio*), который поддерживает существование мира в величественном «круге любви» между вселенной и ее Творцом. Развиваемая Спинозой идея об интеллектуальном или философском познании всех вещей и всех явлений в акте любви чрезвычайно сходна с учением Леона Еврея⁴⁶.

Вместе с тем концепция «*Amor Dei intellectualis*» Спинозы близка к идее уже упомянутого основателя экстатической школы каббалы XIII в. Авраама Абулафии о «человеческой интеллектуальной любви» и «божественной интеллектуальной любви» [Idel 1988, 20]. Как пишет Абулафия в своем комментарии к «Путеводителю растерянных» Маймонида «Тайны Торы» («*Ситре Тора*»), «божественный

⁴³ Этой теме посвящена большая часть «Этики» – части 3, 4, 5.

⁴⁴ Как отмечает М. Бубер, «определение 'интеллектуальной' следует понимать, исходя из антиантропоморфной тенденции философа, для которого самое главное состояло в том, чтобы положить конец человеческим попыткам составить наглядное представление о Боге и тем самым дать наиболее широкое толкование библейскому запрету изображать Бога» [Бубер 1995, 349].

⁴⁵ В свою очередь, Абарбанель воспринял эту идею у Хасдая Крескаса; ср.: «Высшее человеческое совершенство достигается не через познание, а через любовь. Предельная цель человека, его высшее благо есть любовь, проявляющаяся в повиновении божественным законам» [Нечипуренко 2006, 321].

⁴⁶ Подробнее об этом см.: Beltran 2016, 325–361; Harvey 2007, 90–92.

отделенный разум (*сехель элоѓи нивдаль*) и материальный эманированный разум (*сехель хомри нишпа*) суть два ценных свидетеля, хотя они и едины» [Абулафия 2002, 59]. Рассуждая о «любви» между Отделенным Разумом и человеческим разумом, Абулафия пишет в трактате «Свет разума» («Ор ѓа-сехель»), что две эти сущности совершенно сливаются друг с другом в высшем акте божественной интеллектуальной любви (*аѓава элоѓит сихлит*):

Имя Божье состоит из двух частей, поскольку есть два рода любви [разделенной между любящими,] и [части] любви становятся одной [сущностью], когда любовь становится реальностью. Божественная интеллектуальная любовь (*аѓава элоѓит сихлит*) и человеческая интеллектуальная любовь (*аѓава эношит сихлит*) соединяются и становятся одним... [Абулафия 2001, 109].

Как отмечает Идель, идеи Абулафии оказали влияние не только на соответствующую концепцию у Леона Еврея, но и на философа Авраама Шалом (ум. 1492)⁴⁷, автора популярного, неоднократно переиздававшегося трактата «Долина мира» («Неве шалом»), который почти наверняка читал и Спиноза. Шалом пишет:

Благодаря одновременному восхождению человеческого разума и нисхождению разума божественного интеллектуальная божественная любовь (*ѓа-аѓава ѓа-элоѓит ѓа-сихлит*) соединяется с интеллектуальной человеческой любовью (*аѓава эношит сихлит*)⁴⁸.

Подобно Спинозе, Абулафия, а вслед за ним и Шалом ассоциируют любовь с интеллектуальной способностью [Idel 1988, 70–71]. Очевидно однако, что Абулафия и Шалом подразумевают здесь все же скорее именно любовь Бога к человеку, тогда как Спиноза – любовь человека к Богу, однако едва ли это ослабляет сходство их позиций. Согласно Спинозе («Этика», ч. 5, теор. 36), «познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя... познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя (*pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*)» [Спиноза 1957, т. 1, 612].

⁴⁷ См. о нем: Сираг 2003, 575–576.

⁴⁸ Цит. по: Harvey 2007, 91; ср.: Idel 1988, 66–67.

В королларии же к этой теореме Спиноза говорит прямо: «Любовь Бога к людям и познавательная любовь души к Богу – одно и то же» [Там же].

Идеи родоначальника экстатической каббалы Авраама Абулафии могли косвенным образом повлиять и на понимание Спинозой исторического Спасения. В частности, известно, что идеи Абулафии о человеческой природе оказали влияние на взгляды провансальского мыслителя конца XIII в. Йосефа Каспи⁴⁹. Каспи писал, что, размышляя о взлетах и падениях разных народов в ходе истории, он пришел к выводу, что восстановление еврейского государства вполне возможно. Шломо Пинес высказал предположение, что именно через Каспи эти идеи могли быть восприняты Спинозой, также писавшим в «Богословско-политическом трактате» о вероятном сценарии восстановления еврейского государства при определенных политических обстоятельствах [Спиноза 1957, т. 2, 61–62]⁵⁰.

4. Заключение. Как мы видели из нашего краткого обзора, для лучшего понимания философской системы Спинозы, его этических и политических взглядов вполне оправданно рассматривать их и в контексте иудейской традиции, с учетом всей широты и даже неортодоксальности того марранского мировоззрения, которое было свойственно многим голландским евреям середины XVII в. В некоторых случаях зависимость Спинозы от еврейских философских и каббалистических концепций выглядит несомненной. С другой стороны, важно учитывать и его контакты с протестантскими и еврейскими представителями миллениаристских и мессианских движений, с идеями которых у Спинозы могли быть определенные точки соприкосновения – как, например, явное сходство уже упомянутой выше концепции «внутреннего света» у квакеров с идеей «естественного света» в «Богословско-политическом трактате». Становится очевидным, что, учитывая «эзотерический контекст» жизни и творчества великого рационалиста, мы получаем возможность по-новому оценить его философское наследие.

⁴⁹ См. о нем: Сираг 2003, 478–489.

⁵⁰ См. об этом: Idel 1998, 81, 353; Пинес 1977, 277–305; Scholem 1973, 544.

Литература и источники

- Абулафия 2001 – *Абулафия, Авраам*. Ор га-сехель (Свет разума). Иерусалим, 2001 (иврит).
- Абулафия 2002 – *Абулафия, Авраам*. Ситре Тора (Тайны Торы). Иерусалим, 2002 (иврит).
- Бубер 1995 – *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Бурмистров 2003 – *Бурмистров К.* Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пнетизма к еврейской каббале // *Judaica Rossica*. 2003. Вып. 3. С. 51–79.
- Бурмистров 2013 – *Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М., 2013.
- Галеви 1998 – *Иегуда Галеви*. Кузари. Иерусалим, 1998.
- Герера 1655 – *Авраам Коген де Герера*. Шаар га-шамаим (Небесные врата). Амстердам, 1655 (иврит).
- Герера 2002 – *Авраам Коген де Герера*. Бейт Элогим. Шаар га-шамаим (Дом Божий. Небесные врата) / Пер. с исп., введ. и коммент. Н. Йоша. Иерусалим, 2002 (иврит).
- Гикатила 1989 – *Гикатила, Йосеф*. Гиннат эгоз (Ореховый сад). Иерусалим, 1989 (иврит).
- Грец 1907 – *Грец Г.* История евреев. Т. 11. Одесса, [1907].
- Йоша 1994 – *Йоша Н.* Митос у-метафора. Га-паршанут га-философит шель р. Авраам Коген Герера ле-кабалат га-Ари (Миф и метафора. Философская интерпретация Авраамом Когеном Герерой каббалы Ицхака Лурии). Иерусалим, 1994 (иврит).
- Кордоверо 2000 – *Кордоверо, Моше*. Пардес римоним (Гранатовый сад). Иерусалим, 2000 (иврит).
- Нечипуренко 2006 – *Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростовна-Дону, 2006.
- Пинес 1977 – *Пинес Ш.* Бейн махшевет исраэль ле-махшевет га-амим. Мехкарим бе-толдот га-философия га-йегудит (От еврейской мысли к мысли народов мира. Исследования по истории еврейской философии). Иерусалим, 1977 (иврит).
- Сират 2003 – *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2003.
- Спиноза 1935 – *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. М., 1935.
- Спиноза 1957 – *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
- Тантлевский 2016а – *Тантлевский И.Р.* Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «природы» // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 170–185.
- Тантлевский 2016б – *Тантлевский И.Р.* Сотериология Спинозы // *Вопросы философии*. 2016. № 5. С. 147–162.
- Шолем 1978 – *Шолем Г.* Авраам Герера – бааль шаар га-шамаим (Авраам Герера, автор «Небесных врат»). Иерусалим, 1978 (иврит).

- Шолем 2004 – *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004.
- Altmann 1987 – *Altmann A.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta Del Cielo* // Jewish Thought in the seventeenth century. Cambridge (Mas.), 1987. P. 1–37.
- Battisti 1985 – *Battisti G.S.* Herrera and Spinoza on divine attributes: The evolving concept of perfection and infinity, limited to only one genre // Italia. Studi e Ricerche. 1985. Vol. IV. No. 1. P. 21–58.
- Beltran 2016 – *Beltran M.* The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics. Leiden: Brill, 2016.
- Buber 1948 – *Buber M.* Hasidism. New York, 1948.
- Burmistrov 2016 – *Burmistrov K.* Kabbalah in the Doctrine of the Order of the Asiatic Brethren // Octagon. The Quest for Wholeness. Esoteric and religious studies research by academic authors / Ed. by H.T. Hakl. Gaggenau, 2016. P. 153–175.
- Coudert 1976 – *Coudert A.* A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's Reaction to Francis Mercury van Helmont // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1976. Vol. XXXIX. P. 171–189.
- Coudert 1998 – *Coudert A.* The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, 1998.
- Fabry 1979 – *Fabry J.* La Kabbale Chrétienne en Italie au XVIe siècle // Kabbalistes chrétiens / Ed. par A. Faivre, F. Tristan. Paris, 1979. P. 49–64.
- Franck 1843 – *Franck A.* La Kabbale ou La Philosophie Religieuse des Hébreux. Paris, 1843.
- Freudenthal 1899 – *Freudenthal J.* Die Lebensgeschichte Spinozas. Leipzig, 1899.
- Harvey 2007 – *Harvey W.Z.* Idel on Spinoza // Journal for the Study of Religions and Ideologies. 2007. № 6:18. P. 88–94.
- Herrera 2002 – *Abraham Cohen de Herrera.* Gate of Heaven / Transl. K. Krabbenhoft. Leiden, 2002.
- History of Jewish Philosophy 1997 – History of Jewish Philosophy / Ed. by D.H. Frank, O. Leaman. London; New York, 1997.
- Hutin 1966 – *Hutin S.* Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge. Hildesheim, 1966.
- Idel 1988 – *Idel M.* Studies in Ecstatic Kabbalah. Albany, 1988.
- Idel 1998 – *Idel M.* Messianic Mystics. New Haven, 1998.
- Idel 2000 – *Idel M.* Deus sive natura: The metamorphosis of a dictum from Maimonides to Spinoza // Maimonides and the sciences / Ed. by R.S. Cohen, H. Levine. Dordrecht, 2000. P. 87–110.
- Katz 1988 – *Katz D.S.* Quakers and Jews: A Hebrew Appeal from George Fox // Jewish-Christian Relations in the seventeenth century / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 201–206.

- Kilcher 1994 – *Kilcher A.* Kabbala in der Maske der Philosophie; zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur // Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte / Hrsg. v. H. Delf, J.H. Schoeps, M. Walther. Berlin, 1994. S. 193–242.
- Maimon 1792 – Salomon Maimons Lebensgeschichte. In zwei Theilen / Hrsg. v. K.P. Moritz. Theil 1. Berlin, 1792.
- Menasseh ben Israel 1989 – Menasseh ben Israel and His World / Ed by Y. Kaplan, H. Mechoulam, R.H. Popkin. Leiden, 1989.
- Morlok 2011 – *Morlok E.* Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics. Tübingen, 2011.
- Nadler 1999 – *Nadler S.* Spinoza. A Life. Cambridge, 1999.
- Nicolson 1930 – *Nicolson M.* George Keith and the Cambridge Platonists // Philosophical Review. 1930. № 39. P. 36–55.
- Patai 1994 – *Patai R.* The Jewish Alchemists. A History and Source Book. Princeton, 1994.
- Popkin 1982 – *Popkin R.H.* Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656–1658 // Manuscripto. 1982. Vol. VI. P. 113–133.
- Popkin 1984 – *Popkin R.H.* Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam // Quaker History. 1984. Vol. LXXIII. P. 14–28.
- Popkin 1988 – *Popkin R.H.* Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700 // Jewish-Christian Relations in the seventeenth century / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 3–32.
- Popkin 1992 – *Popkin R.H.* Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // Neoplatonism and Jewish thought / Ed. by L.E. Goodman. Albany (N.Y.), 1992. P. 387–410.
- Popkin, Van den Berg 1988 – *Popkin R.H., Van den Berg J.* Menasseh ben Israel, «Compendium Kabbalae» // Jewish-Christian Relations in the seventeenth century / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 171–186.
- Schelling 1902 – *Schelling F.W.J.* Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuerer Philosophie / Hrsg. v. A. Drews. Leipzig, 1902.
- Scholem 1973 – *Scholem G.* Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. London, 1973.
- Scholem 1974 – *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974.
- Scholem 1984 – *Scholem G.* Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen // Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung. Vol. XII. Heidelberg, 1984. S. 15–25.
- Van der Wall 1988 – *Van der Wall, E.G.E.* The Amsterdam Millenarian Petrus Serarius and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists // Jewish-Christian Relations in the seventeenth century / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 73–94.
- Wachter 1706 – *Wachter J.G.* Elucidarius cabalisticus, Sive Reconditae Hebraeorum philosophiae Brevis & Succincta recensio. Roma [Halle], 1706.
- Wolf 1727 – *Wolf J.Ch.* Bibliotheca Hebraea. Vol. III. Hamburg, Leipzig, 1727.
- Wulf 2012 – *Wulf J.-H.* Spinoza in der jüdischen Aufklärung: Baruch Spinoza als discursive Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nicht-jüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen. Berlin, 2012.

Konstantin Burmistrov
(Moscow)

**Spinoza and Kabbalah:
Conflicts, influences, and textual sources**

Benedict (Baruch) Spinoza (1632–1677) is rightfully considered one of the central figures in the European philosophy of modern times. His contribution to the history of philosophy has been well studied, but much less known is his role in the history of Jewish thought. In this article, examples of Spinoza’s acquaintance with the ideas of Jewish Kabbalah are examined, primarily the similarity of his ideas to the teaching of the Amsterdam Kabbalist Abraham Cohen de Herrera (1570–1635). In some cases, the dependence of Spinoza’s views on Jewish philosophical and kabbalistic concepts seems to be unquestionable. In addition, Spinoza’s connections with various trends of Christian mysticism, his acquaintance with representatives of Millenarian and Messianic movements in Protestantism are analyzed. It becomes obvious that, given the “esoteric context” of the life and work of the great rationalist, we have the opportunity to reassess his philosophical heritage in a new way.

Мария Эндель
(Москва)

Станислав Пинес Эли – врач, масон и каббалист

Предмет моего рассмотрения в этой статье – биография Станислава Пинеса Эли (Stanislaus Pinas Ely), личности весьма незаурядной, сыгравшей значительную роль как в развитии отечественной медицины, так и в истории русского масонства. Его биография – образец биографии еврея Нового времени: интеллектуала, ученого, космополита и патриота.

До сих пор о Станиславе Пинесе Эли было известно очень мало. Лишь отдельные упоминания о нем встречаются как в трудах по медицине, так и по истории русской мысли. Интересно, что сведения эти практически не пересекаются и содержат явные противоречия. Так, специалисты по истории масонства считают Эли поляком или крещеным польским евреем¹, а историки медицины – уроженцем Богемии [Чистович 1883, 352]. Для уточнения этих данных пришлось обратиться в архивы. Основные сведения о нем содержатся в РГАДА², ОПИ ГИМ³, рукописи его сочинения находятся в ОР РГБ⁴. Данная статья во многом опирается на эти и другие архивные источники, ранее не введенные в научный оборот⁵, а также научные и

¹ См., например: Серков 2001, 925; Смит 2006, 147.

² Диплом доктора медицины и документы о въезде в Россию – «О позволении Медицины доктору Станислаусу Эли в Российской империи управлять медицинскую практику в России на 20 листах». См.: РГАДА. Ф. 344. Оп. 1. Ч. 2. Кн. 159.

³ Это дневник на русском и немецком языках, который содержит подробности службы Эли в Медицинской коллегии [ОПИ ГИМ. Ф. 445. Д. 137].

⁴ См.: НИОР РГБ. Ф. 128 (не описан); НИОР РГБ. Ф. 14. № 1349.

⁵ Дела, связанные с именем Эли, также содержатся в: РГАДА. Ф. 344. Оп. 1, 2; ДАХО. Архив 1. Ф. 3. Оп. 8. Д. 32, 85.

библиографические исследования, так или иначе связанные с нашим сюжетом⁶.

Эли – врач и экономист

Нам известно, что Эли – уроженец богемского города Колин. В этом городе в середине XVIII в. проживала большая по тем временам и процветающая еврейская община (около 1500 человек), некоторые члены которой были саббатянами, а затем, к концу XVIII в., – последователями Якова Франка. Колин – второй крупный центр саббатянского и франкистского движения в Богемии после Праги [Kobler 1976, 96; Mahler 1971, 266]. С большой вероятностью Пинес Эли (или Эли Пинес – мы не знаем, какова именно была его фамилия до приезда в Россию) происходит именно из этой среды. Предположительно Эли не был крещен во младенчестве, подобно большинству чешских саббатянцев и франкистов, не покидавших свою общину и тайно исповедовавших саббатянство [Мачейко 2016, 430]. Павел Мачейко в книге «Разноплеменное множество» посвятил целую главу саббатянскому движению в Богемии. Его особенность состояла в том, что саббатянство здесь не принимает форму массового движения, а становится своеобразной квазирелигией наиболее влиятельных и образованных семей. Богемские саббатянцы – это не «прóстаки» Якова Франка, а, наоборот, люди высокоученые, приверженцы идей европейского Просвещения и впоследствии еврейской Гаскалы. Саббатянство понималось здесь как некое этическое учение и было лишено антиномических черт, столь характерных для польских евреев – последователей Якова Франка [Мачейко 2016, 442–444]. Оно дало толчок к «выходу из гетто» таким людям, как наш герой и ему подобные [Кац 2007; Scholem 1973, 798].

Нам ничего не известно о юности Эли, кроме того, что он отправился изучать медицину в университет Франкфурта-на-Одере. Начиная с середины XVIII в. этот университет, наряду с Гейдельбергским, принимал евреев на медицинские факультеты. Для того чтобы учиться в университете, а также получить ученую степень, вовсе не обязательно было быть крещеным⁷. В 1770 г. Пинес Эли успешно

⁶ См.: Смирдин 1828, 392, № 5060; Drozdek 2016.

⁷ Ранее евреев брали только в итальянские университеты. См.: <http://www.eleven.co.il/article/14218>.

защищает диссертацию «De orobalamo et oleo balanino»⁸. Оригинал диплома, выданного Эли в университете Франкфурта-на-Одере, находится в РГАДА в фонде Медицинской коллегии [РГАДА. Ф. 344. Оп. 1. Ч. 2. Кн. 159 за октябрь 1778 г.].

Далее Эли направляется в Польшу, где, по всей вероятности, принимает католичество. Трудно сказать, какими именно соображениями он руководствовался, карьерными или саббатинскими, но именно здесь к его имени прибавляется еще одно – Станислав: вероятно, по имени крестного отца. Отсюда, видимо, происходит обычная ошибка в вопросе о его происхождении. Нам ничего не известно о жизни Эли в Польше, кроме того, что он вел там медицинскую практику и получил титул надворного советника. В 1778 г. Эли, ненадолго остановившись в Могилёве и Шклове, переезжает в Петербург.

В проездном документе, «пашпорте» за подписью вице-губернатора Могилёвского наместничества, мы читаем:

Следующему из Польши в Белоруссию по данному пашпорту от пребывающего в Варшаве чрезвычайного и полномочного министра графа Стакельберга⁹ и отсюда в Санкт-Петербург надворному советнику и его Королевского Польского величества доктора Гдну Эли и будущим при нем чинить по тракту свободный пропуск без задержания... Сентября 8 дня 1778 года [РГАДА. Ф. 344. Оп. 1. Ч. 2. Кн. 159 за октябрь 1778 г.]¹⁰.

Находясь в Шклове Могилёвской губернии (на тот момент российский), теперь уже Станислав Эли составляет описание найденного им серно-железистого минерального ключа и в дальнейшем присылает пробу воды в Медицинскую коллегию для исследования [ОПИ ГИМ. Ф. 445. Д. 137]¹¹.

В 1778 г. он уже в Петербурге экзаменуется в Медицинской коллегии у Ашема и Пеккена на право практики в России, каковую и получает 2 октября 1778 г. Эли подробнейшим образом описывает

⁸ Оригинал его диссертация находится в Кливлендской ботанической коллекции [The Cleveland Herbal 1992, 475]. Адам Дроздек указывает, что диссертация была также напечатана небольшим тиражом [Ely 1770; Ely 1774].

⁹ Отто Магнус фон Штакельберг (1736–1800) – барон, потом граф, действительный камергер, дипломат.

¹⁰ Барсков ошибочно полагает, что Эли прибыл в Россию в 1776 г. [Барсков 1915, 310].

¹¹ См.: Ely 1806, 619.

свое продвижение по службе в дневнике, хранящемся в ОПИ ГИМ [ОПИ ГИМ. Ф. 445. Д. 137]. Он прошел долгий путь от советника при Экономической канцелярии Медицинской коллегии до директора этой канцелярии (1786 г.), был награжден за службу орденом Святого Владимира 4-й степени. Объездил множество российских городов, принимая расходы на свой счет, везде пытаясь оптимизировать и улучшить ведение дел. Как пишет он в одной из своих книг, «не нахожу себя в состоянии противоборствовать природной моей склонности быть полезным» [Эли 1785, III].

В дневнике Эли содержится среди прочего официальное донесение, написанное главным над Медицинской коллегией директором, действительным советником и кавалером фон Фитингофом¹² о пользе, которую надворный советник принес российской казне:

Находящийся в Медицинской коллегии при Экспедиции советник при Экономической первой Станислав Эли и второй о ревизии щетов Иван Дольст¹³ в продолжении Верноподданической Ея Императорскому Величеству службы, чрез отличных их труды и непрерывное прилежание Эли, который первый пресек еще в 1785 году несообразаемые Аптеками Ежегодно требование материалов Медикаментов и припасов с излишеством так что оставаясь в неупотреблении и теряя веществ свою силу наносили невозвратный только ущерб в чем ограничить почиталось до того невозможно: о чем оный Эли учинил приращение казне более нежели на двадцать пять тысяч рублей... [ОПИ ГИМ. Ф. 445. Д. 137. С. 53–54].

Перу Эли, члену Вольного экономического общества, принадлежат несколько трудов, которые находятся на стыке медицины и эко-

¹² Барон Иван Федорович Фитингоф (3 декабря 1722, Рига – 24 июня 1792, Санкт-Петербург), деятель Просвещения из остзейского рода Фитингофов, сенатор и директор Медицинской коллегии (с 1787 г.)

¹³ Барон Иоганн Август (Иван Богданович) Дольст (1747, Дрезден – 21 апреля (3 мая) 1813); хирург, в 1784 г. получил степень доктора медицины в Йенском университете. В 1770 г. во время Русско-турецкой войны вступил в 1-ю армию лекарем и находился при чумном госпитале. Штаб-лекарь при Коллегии иностранных дел, с 1778 г. – при С.-Петербургских департаментах Правительствующего Сената. С 1782 по 1793 г. член Государственной медицинской коллегии. С 1786 по 1794 г. экспедитор 2-й экспедиции о ревизии счетов. С 1785 г. – доктор департаментов Правительствующего Сената. С 1798 г. служил в Департаменте герольдии. С 1808 г. – директор 3-й С.-Петербургской гимназии и училищ С.-Петербургской губернии. Статский советник [РГИА. Ф. 1343. Оп. 46. Д. 1805. Л. 1–30].

номики. Он написал книгу «Изложение верной и неущербляемой прибыли, от овчарных заводов происходящей, в подробном ежегодном расчете представленной» [Эли 1796]. Он начинает ее словами:

Давно уже было для меня непонятно видеть мудрый и во всем странстве смысла весьма трудолюбивый народ в толь просвещенныя времена, производящий и поныне разведение своих овец с таким недостаточным рачением [Эли 1796, 5].

Далее в книге мы находим подробнейший бизнес-план для будущих заводчиков овчарен со скрупулезным подсчетом возможной выгоды и убытков.

Также перу Эли принадлежат первые в России исследования о пользе грудного вскармливания [Ransel 2000, 22–23] – «Физико-медические примечания о вреде, происходящем от употребления рожков для кормления младенцев, по проистекающих от того частию весьма жестоких, частию же и смертоносных детских болезней» [Эли 1785]. Он пишет в этой книге:

В разных губерниях Российской Империи, как в городах, так и в деревнях, да и в самой здешней достославной Императорской Столице, с крайним приметил я прискорбием, что многие младенцы лишены грудей, кормятся посредством орудия, которое будучи весьма вредно их здоровью, непременно причиняет не только весьма многие отяготительныя, но и смертоносныя детские болезни. Сие орудие состоит в следующем. Берут рог скотской и оборотя вверх широким отверстием, а в низ узким концом (на коем повертывают дырочку) привязывают к оному коровью титьку, по том наливши в рог молока, кладут в рот младенцу. Сие орудие вообще известно в России под именем рожка» [Эли 1785, IX].

Эли впервые изучил химический состав грудного и коровьего молока и пришел к выводу, что при таком типе вскармливания погибает до 70% процентов младенцев: «Я приметил, что при употреблении рожка из десяти младенцев редко вырастают трое» [Эли 1785, XI].

Эли осуждал богатых людей, которые потворствуют, а иногда и понуждают бедняков пользоваться рожками. Он пишет, что «намерение Творца и свойство нежных младенцев, конечно, требует того, чтобы воспитывать сих птенцов матернею грудью» [Эли 1785, 43].

В конце книги автор приводит несколько рецептов безопасного искусственного вскармливания, а уже в предисловии замечает: «И естлиб чрез сии примечания хотя один младенец исхищен был от гроба, то было бы для сочинителя довольное удовольствие, составляющее драгоценное трудов его возмездие» [Эли 1785, XVI].

Спектр интересов Эли, врача-практика и экспериментатора, очень широк. Здесь описание лечебных источников, экономические и социальные проблемы, вопросы педиатрии, медицинская статистика. Но этими интересами не исчерпывается личность этого удивительного героя эпохи Просвещения. Он предстает перед нами также энциклопедистом и масоном.

Эли – масон и учитель И.П. Елагина

Как мы уже указывали выше, Эли был практикующим врачом, а одним из его пациентов, успешно излеченным от смертельной болезни [Вернадский 1999 (1917), 135], был Иван Перфильевич Елагин (1725–1793) – екатерининский сановник, государственный деятель, поэт и франкмасон. С Елагиным Эли знакомится практически сразу после приезда в Петербург. И здесь открывается совершенно другая страница его биографии, связанная с масонством, которое в России переживает в это время бурный расцвет; в городах действуют десятки лож, практикующих разные системы: английскую, шведскую, а чуть позже розенкрейцерство. Кроме того, существуют русские изводы масонства, в частности Елагинская система. Что касается Эли, то официально он не принадлежал ни к одной из лож, хотя безусловно был масоном¹⁴. Николай Новиков называет доктора Эли среди членов елагинских лож [Попов 1868, 146].

История масонства в России вообще имеет множество белых пятен. Это связано отчасти со слабой изученностью архивных материалов, отчасти с тем, что многие материалы исчезли или были уничтожены, и т.п. Особенно слабо изучено собственно масонское учение, масонский гнозис¹⁵.

¹⁴ А. Серков считает Эли розенкрейцером [Серков 2001, 925].

¹⁵ Лишь в последнее время появляются работы, авторы которых описывают масонское учение подробно и непредвзято. См., например: Артемьева 1996; Аржанухин 1995; Халтурин 2010; Халтурин и др. 2015; Вагер 2007.

Каббале в этом смысле повезло больше остальных. Есть уже несколько относительно пространных статей на русском и на английском языках, посвященных как отдельным текстам, так и учению в целом¹⁶. Но до сих пор остается практически невыясненной одна из главных вопросов – о путях передачи этого учения от носителей традиции к реципиентам, т.е. русским масонам. Уже сейчас совершенно очевидно, что основным источником знаний о еврейской мистике был переведенный с европейских языков корпус текстов, так или иначе с ней связанный. Он включает в себя собственно каббалистические сочинения, такие как «Сефер Йецира» [Бурмистров, Эндель 2002, 49–80], отрывки «Сефер ха-Зохар», отрывки «Сефер ха-Бахир». Также есть тексты, переведенные непосредственно с иврита, например «Шаарей Ора» [Эндель 2000, 57–66; Эндель 2001, 37–50], и многочисленные сочинения христианских каббалистов. Но тем важнее уникальное свидетельство прямой передачи каббалистического знания от конкретного каббалиста конкретному масону. И это как раз случай Станислава Эли.

Необходимо сказать несколько слов об ученике Эли – И.П. Елагине [Бурмистров 2003], вернее о Елагине-масоне. Вступив в масонство еще в юности (в 1750 г.), вскоре он покинул ложу, не найдя в ней для себя ничего привлекательного. Недолгое увлечение Вольтером и Гельвецием сменяется повторным, уже более серьезным обращением к масонству. Он ищет учителей, которые могли бы обучить его тайнам Божественной науки, он всю жизнь готов учиться и учить. По его собственному признанию, именно высокое положение в масонстве принудило его «еще вяще напрягать всевозможныя силы, к разрешению сего таинственного умствования» [Елагин 1864, 103]. Ибо, как он пишет далее в автобиографическом предисловии к одному из своих сочинений, «чистосердечность моя не позволяла мне водить Братию мою путем самому мне неизвестным. Чего ради начал я с отменным тщанием и с превеликою потерей денег, собирать все, что по разным местам Европы, касательно до Масонства, учреждено и преподаваемо» [Елагин 1864, 103–104]. Однако результатом этих трат было понимание того, что истину за деньги не купишь и что за «существенное злато» получаешь лишь «искание

¹⁶ См. об этом, а также подробную библиографию вопроса: Burmistrov, Endel 1999, 9–59; Burmistrov, Endel 2004, 27–68.

многого злата». Отчаявшись, Елагин углубляется в чтение Ветхого и Нового Заветов, отцов церкви и начинает испытывать потребность в изучении греческого и иврита. На этом этапе он и знакомится с Эли, который в течение многих лет преподавал Елагину и объяснял ему смысл масонских и каббалистических книг. Сам Елагин пишет:

Блажен, кто в подлинниках читать их может! Коль великое получает он в трудах своих облегчение! Не остановится он известными нам сколькими темными столь неверными преложениями, особливо с еврейского и греческого языков: ему они всю точность смысла и красоту слога, от нас в переводах утраченные, живо изобразят и представят. Я по незнанию моему сих полезных языков испытал над самим собою, кол великое затруднение от сего происходить, и конечно б сего несчастья моего ради, шестивия и самым вернейшим путем, не достигнул и до воззрения на отдаленное храма премудрости здание, еслиб благоволящему о мне Всевышнему архитектору не соизволился даровать мне еще другого просвещеннейшего учителя и друга совершенного, а что паче, от смертного ода нет воздвигшего [Г. доктор медицины Станислав Ели. Творец между прочаго Братскаго увещания, в жесточайшей болезни моей избавил меня от смерти. – *Примеч. Елагина*]. Сей препочтенный брат... я нежности его ради, именем не называю, но кто знающий меня не знает в науке нашей, в науке врачебной совершенного, в знании языка еврейского и кабалы превосходного, в феозофии, в Физике и химии глубокого, в нравственном обхождении приятного?.. сей препочтеннейший, говорю, брат преподавал мне многое или паче сказать и ныне продолжает преподавать все, что к разумению таинственного смысла и речений инозначущих, чем Моисеевы и пророков писания преисполнены, нужно, потребно и необходимо.

Сим способом, люб. брат., открылся мне несколько тот свет, который при начальном в орден наш вступлении освобожденным от перевязки очам нашим показуется. Сим способом преодолел я распростертую пред нами тьму гиероглифов, символов, иносказаний и обрядов в ложах наших зримых и употребляемых, проразумел предания египетския, писания творцев *Des erreurs et de la verite*¹⁷, *Tableaux naturels* Велинга¹⁸, Роберта

¹⁷ Книга «*Des erreurs et de la verite*» («О заблуждении и истине») французского мистика Луи Клода де Сен Мартена (1743–1803). Елагин пишет обширный каббалистический комментарий к этому сочинению, составленный под руководством С. Эли. В архиве Елагина имеются несколько черновых и одна чистовая рукопись этого сочинения [РГАДА. Ф. 8. Д. 216].

¹⁸ «*Tableaux naturels*» («Таблица природы») – вероятно, также сочинение Сен Мартена [Saint-Martin 1782].

Флуктиба¹⁹, Елиас артиста²⁰ в его истине и заблуждениях и прочих, таинственными называемых. Сим способом объяснились мне многия притчи и слова. Спасителем нашим Иисусом Христом реченныя; открылось несомненное слова или первенца Сына Божия воплощение; его к нам пришествие, страдание и смерть; его живописнаго креста таинство; его воскресение от мертвых и вознесение на небеса» [Елагин 1864, 108–109].

Это свидетельство Елагина для нас очень важно. Мы видим, что Эли был наставником Елагина в течение многих лет, преподавал ему иврит и каббалу, толковал с ним вместе сочинения европейских мистиков и теософов. Результатом совместных занятий Эли и Елагина стало несколько рукописных сочинений последнего, посвященных каббале. Все эти сочинения находятся сейчас в фонде 8 РГАДА. В этом фонде содержатся также учебные тетрадки Елагина по ивриту, которым он до какой-то степени овладел²¹. Очевидно, тексты эти во многом свидетельствуют и об умонастроении и взглядах нашего героя, а не только его ученика.

Каббалистические штудии Елагина

О том, во что вылились занятия по каббале, мы можем судить по содержанию рукописной библиотеки Елагина и еще более по двум его собственным сочинениям. Одно из них, озаглавленное «Почерпнутое многими трудами из разных творцов, и собственными Размышлениями умноженное Богомудрие, в науке свободных каменщиков преподаваемое, в Пяти книгах на беседы разделенных. Написано И.Е. 1786 года», содержит многочисленные рассуждения о каббале и чрезвычайно интересные каббалистические толкования масонского обряда. Согласно плану автора, который приводится в начале трактата, третья его часть должна была быть посвящена Талмуду и каббале. Таковое сочинение находим отдельно, без всякой нумерации в том же фонде [РГАДА. Ф. 8. Д. 236. Л. 13об.–43об.]. В нем действительно довольно подробно расписывается, что такое Талмуд, Вавилонский и Иерусалимский, Мишна и Гемара. Там же

¹⁹ «Schutzschrift für Rosenkreutzer-Gesellschaft» английского врача и мистика Роберта Фладда (1574–1637) [Fludd 1782].

²⁰ Вероятно, имеется в виду книга И.Д. Мюллера [Müller 1767].

²¹ См.: РГАДА. Ф. 8. № 216. Ч. 7. Л. 68–90; отдельные листки с надписями на иврите, вероятно учебные.

достаточно подробно излагаются сведения о каббале, при этом автор делает значительный упор на каббалистические герменевтические техники, подробно и с примерами говоря о гематрии, нотариконе, тмуре и других методах толкования текста.

Другое сочинение под названием «Объяснения таинственного смысла в Божественном Писании о сотворении Селенныя, служащее ключом к разобранию книги истины и заблуждений» более чем наполовину посвящено каббалистическим изысканиям [РГАДА. Ф. 8. Д. 216. Ч. 6]. Оно представляет особую ценность еще и потому, что в нем вскрыт и расшифрован каббалистический подтекст книги Сен Мартена, который совершенно не очевиден непосвященному читателю, хотя и содержится там имплицитно. Что неудивительно, поскольку известно, что главный наставник Сен Мартена, Мартинец де Поскуалис, был крещеный еврей, мистик и каббалист [Паскуалис 2008].

Вот как Елагин определяет каббалу:

Каббала... есть Символическое или Образовательное от Бога полученное и воспринятое учение Божественных таинств, которое нам к священному Богозрению потребно и полезно. Чего ради почитается сие учение истинным познанием Аллегории и Символов и Гиероглифов Божественных словес... Главное Каббалы Существо состоит в том, чтоб в Божественном Писании и слове Божии наружного Буквенного смысла удаляться и вникать во внутренности Мыслей Духа [РГАДА. Ф. 8. Д. 216. Ч. 6. Л. 54–54об.].

Для примера приведем еще один отрывок из этого сочинения, демонстрирующий синкретичность взглядов Елагина, который объединял в своем учении каббалистические и христианские элементы:

Доколе Божественное Существо яко Ензоф в своей Единице пребывало, тогда было все в нем, или Бог был токмо Един. Но когда Божественная Его Воля благоволила на творение Вселенной, то учинил он Начало рождением из себя Сына, испусти его со Духом Премудрости в слове (Fiat) ДА БУДЕТ! [В результате образовался] первоначальный Союз Тройственной Единицы... Сия присносущная и нераздельная Троица [есть] Треугольник, известный искони всем народам: хотя точное знаменование Его, кроме людей Священных /inicie/ и мудрых никому не открывалось... Сей треугольник есть 3 первые Сефирота, из которых прочие 7 равные истекают [РГАДА. Ф. 8. Д. 216. Ч. 6. Л. 65–65об.]²².

²² См. также: Бурмистров 2003, 40.

В своих сочинениях Елагин подробнейшим образом и неоднократно излагает учение об Эйн-соф (Боге Бесконечном), сфирот, о предвечном человеке («Адам кадмон»), а также отдельные идеи и концепции христианской каббалы. Сочинения эти демонстрируют несомненный интерес к еврейской мистике, а также попытки комментирования в духе христианской каббалы [Бурмистров, 2003].

Эли – автор «Братских увещаний»

Сам Эли был автором одной, но очень важной масонской книги: «Братские увещания к некоторым братьям свбдн кмнцкм. Писаны братом Седдагом» [Эли 1784]. Авторство установлено благодаря указанию Елагина и еще некоторым источникам²³. Исследователь масонства А.Н. Пыпин отзываясь об этой книге как о «характерном образчике розенкрейцерского, мнимо-глубокого, теологического и алхимического вздора»²⁴. Мы считаем, что Пыпин ошибался, считая Эли розенкрейцером. По крайней мере, у нас нет никаких данных на этот счет, и это не следует из его книги. Хотя, по всей вероятности, она была очень популярна у московских розенкрейцеров. Это своеобразный «Путеводитель растерянных» для тогдашних братьев. Как замечает автор, «для слабого только пишу я сии братские увещания» [Эли 1784, 79]. С другой стороны, автор обращается и к широкой читающей публике, стремясь разоблачить и опровергнуть предрассудки, связанные с масонством и масонами. Книга, как показывает американский исследователь масонства Дуглас Смит, вопреки названию обращена не только к братьям, но и к критикам масонства [Смит 2006, 147].

²³ Известному библиофилу и библиографу Николаю Губерти принадлежал немецкий оригинал «Братских увещаний», снабженный интересными пометками: «Издатель немецкого подлинника, как видно из рукописной заметки на внутренней стороне переплета... был Д. Эли [видимо, Д. – это доктор. – М.Э.], крещеный польский жид, живший в Петербурге» [Губерти 1878–1891, 142]. Немецкий оригинал назывался «Bruderliche Vermahnungen an einige Bruder Freymaurer von dem Bruder Seddag. Philadelphia, 1781» [Ely 1781]. В конце немецкого экземпляра имеются пометки, которые не были переведены: «Написано в моей рабочей комнате 9 числа третьего месяца 1781», «мною истинным братом вашим живущим в Флейшбурге» (Петербург). Также на то, что Седдаг (Zadeyk) – масонское имя Эли, и на его авторство указывает в своем дневнике барон Шредер [Барсков 1915, 218]

²⁴ См.: Пыпин 1916, 132. Эта книга переведена с немецкого майором Оболюевым и напечатана в московской типографии Н. Разказова, см.: Нефедов 2015, 136–137.

Важнейшая метафора в этом сочинении – метафора света, который есть источник и конечная цель познания:

Ведай, что человек есть великолепный храм, не могущий однако видим быть, естли не сияет в нем ясный свет; храм, созданный премудрейшим Строителем, Самим всемогущим Богом; и ведай, что сам Строитель есть основательный камень храма сего [Эли 1784, 166].

Причину существования зла автор видит в удалении от света:

Бог, источник всякого блага, будучи самобытною причиною того, что никакого естественного зла не находится, не есть причина нравственных наших зол, но что причина их находится в тьме, как в своевольном удалении нашем от света, в которое мы ежедневно глубже впадаем [Эли 1784, 73].

Эли говорит об изоморфизме мира высшего и низшего, который делает возможным познание:

Устроенная всемогущим Богом натура есть живой, примерно научающий, повсеместно находящийся образец его [Эли 1784, 129–130].

Он подчеркивает важную как для масонского, розенкрейцеровского, так и для каббалистического гнозиса идею о двойственной, андрогинной природе человека и Бога²⁵:

Многие ли видят чудесное начертание всего мира, вышняго и нижняго, внутренняго и внешняго, хотя высочайшая благодать Всемогущего каждого человека без различия сим одарила, и через то сделала его образом своим? Многие ли, говорю я, видят сие великолепное начертание в себе самих запечатленное? Многие ли познают непостижимые всемогущество Всевышнего через дела Его? Ибо большая часть о себе, яко истинном изображении дел Его, менее всего размышляют и наблюдают? Многие ли примечают мужеский и женский образ вышняго и нижняго, наружнаго и внутренняго, содержимый человеком в себе и на себе? О чудесное творение! О Создатель сего чуднаго творения! Многие ли примечают в себе двойственный образ того, кто человека сугубо двойственно сотворил по своему образу, по образу Елогима, сотворил мужа и жену? Понимаешь ли меня, брат мой, или я тебе невразумителен? Если так, то должен я дотоле пребыть тебе невразумительным, доколе ты сам

²⁵ См. подробнее на эту тему: Бурмистров 2009, 62–63; Халтурин и др. 2015, 155–157, 179.

себе не будешь вразумительнее; ибо кто сам себе неясен, тому воистину пребудет все вне его сущее неясно [Эли 1784, 47–49].

В этой книге слово «каббала» имеет довольно узкое значение, обозначая масонское учение о числах.

Приводим здесь характерный образец отчасти каббалистических, отчасти «геометрических» рассуждений, взятый из книги С. Эли:

Простое только число 4 [Тетраграмматон (?).– М.Э.] (не проникая во внутренность сего слова...) свидетельствует о совершеннейшем числе 10 [10 сфирот (?).– М.Э.], а сие 10 паки 55 [$5+5=10$ (?)] составляет, число величайшего совершенства от 1 до 10; из коего 55, 5 внешнее, а 50 существо прямоугольного треугольника показывает. Впрочем состоит в 4 равенство 28, кое свидетельствует о силе четвертого 7 из 45, яко тройственнаго 3×5 [45 – по гематрии число Тетраграмматона и слова Адам, «человек». Формулой 3×15 обозначается «Высший Треугольник», т.е. Бог.]... [Эли 1784, 98–99].

Хотя каббала в книге содержится лишь имплицитно, сочинение демонстрирует интерес автора к числовым каббалистическим методам толкования текста, а также попытки синтеза каббалистических и масонских идей.

Рассуждая об отдельных веществах, важных для алхимического делания, Эли между прочим отмечает: «Иудеи и ныне еще имеют обычай не начинать ни обеда, ни ужина, не съев прежде куска хлеба в соль обмакнушаго» [Эли 1784, 123–124]. Разумеется, подобное замечание мог сделать только человек, хорошо знакомый с еврейскими обычаями, выросший в еврейской среде.

Книга Эли не лишена критики неправильного масонства и иронии по отношению к незадачливым братьям:

Древние мудрецы, писавшие о философском камне, говорят о соли, сере и ртути. Химисты, не разумея их загадочных и иносказательных речений, и не ведая философской соли, серы и ртути, работают без размышления на удачу, и вместо куч золота и всеобщего врачевства, вырабатывают себе дрожание членов и нищетскую суму. От чего же сие? Поистине не от иной причины, как только что прилепляются они к одному звуку слов, не стараясь исследовать смысл их прежде, нежели принимаются за уголья, выгоняющая наличные их деньги с дымом через трубу [Эли 1784, 117–118].

В книге не единожды подчеркивается интернациональный характер масонства, идея о равенстве всех людей в их способности познать истину: «Возможность истинно видеть находится в нас и в каждом человеке без различия» [Эли 1784, 69].

Масоны – это «такие мужи, которые желают всякие бездельства изгнать из отечеств своих и всех человеческих жилищ и привести в забвение. Сих просвещенных мужей видит каждый член нашего общества без различия породы или состояния, климата и обычаев наций...» [Эли 1784, 103].

Еще одно сочинение, автором которого мог быть Станислав Пинас Эли, – это издательское предисловие в «Магазине свободно-каменьчическом» за 1784 г. [Смит 1999, 211–212].

Содержания елагинских рукописей, а также «Братские увещевания» демонстрируют знакомство и интерес учителя Елагина как к каббале, так и к масонству, в связи с чем можно было бы предположить, что Эли – составитель и переводчик русского масонского каббалистического *Opus Magnum*, трактата «О Сфирот» [НИОР РГБ. Ф. 14. № 1655; НИОР РГБ. Ф. 147. № 208]. К сожалению, на данный момент можно с большой уверенностью сказать, что Эли не является автором этого сборника, о чем свидетельствует, прежде всего, разная транслитерация ивритских слов и выражений, имеющихся в книгах и рукописях Эли и Елагина и кодексе «О Сфирот».

В конце жизни мы находим надворного советника Эли в Харьковской губернии. Там, в Купянском уезде, он получил поместье²⁶. Известно, что Эли был женат и его сын, надворный советник Август Станиславович Эли, владел в Харькове жилым домом, который впоследствии был перестроен в первый римско-католический храм в Харькове²⁷.

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что Станислав Пинас Эли – человек эпохи Просвещения, эпохи энциклопедистов, с легкостью объединяющий в себе интересы к медицине, педиатрии, химии, экономике, социологии, но также к каббале и масонству. Это человек европейской культуры, получивший образование в одном из лучших немецких университетов, и яркий пример масона-культуртрегера²⁸,

²⁶ Документы об этом находятся в Государственном архиве Харьковской области: ДАХО. Архив 1. Ф. 3. Оп. 6. Д. 19; ДАХО. Архив 1. Ф. 3. Оп. 8. Д. 19, 38.

²⁷ См.: <http://www.slovosnami.narod.ru/history/Voznik.htm>.

²⁸ См. о роли масонов в распространении западной философии, ценностей, образа жизни в России: Вауг 2007, 1–26.

медиатора, через которого русская культура общается к европейским ценностям. Вместе с тем перед нами один из первых русско-еврейских интеллигентов, всю свою жизнь посвятивший науке, улучшению нравов, попыткам усовершенствовать хозяйство, быт, справиться с детской смертностью и социальной несправедливостью, тип, который так хорошо знаком нам по истории XX века.

Литература и источники

- Аржанухин 1995 – *Аржанухин С.* Философские взгляды русского масонства: По материалам журнала «Магазин свободокаменщицкий». Екатеринбург, 1995.
- Артемьева 1996 – *Артемьева Т.* История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996.
- Барсков 1915 – *Барсков Я.Л.* Переписка московских масонов XVIII-го века 1780–1792 гг. Петроград, 1915.
- Бурмистров 2003 – *Бурмистров К.Ю.* Каббала в космогонии русских масонов конца 18 в. // Россия и Гнозис: Материалы конференции ВГБИЛ. 21–23 апреля 2003 г. М., 2004. С. 95–102.
- Бурмистров 2009 – *Бурмистров К.Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М., 2009.
- Бурмистров, Эндель 2002 – *Бурмистров К.Ю., Эндель М.И.* «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях // *Judaica Rossica*. Вып. 2. М., 2002. С. 49–80.
- Вернадский 1999 (1917) – *Вернадский Г.* Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 1999 [1917].
- Губерти 1878–1891 – *Губерти Н.В.* Материалы для русской библиографии. Хронологическое обозрение редких и замечательных русских книг XVIII столетия, напечатанных в России гражданским шрифтом. 1725–1800 / Сост. Н.В. Губерти. [В 3 вып.] М., 1878–1891. Вып. I–III.
- ДАХО – Державний архів Харківської області (Харьков, Украина).
- Елагин 1864 – *Елагин И.П.* Повесть о себе самом // Русский архив. 1864. № 1. С. 93–110.
- Кац 2007 – *Кац Я.* Исход из гетто. Социальный контекст эмансипации евреев. 1770–1870. М.; Иерусалим, 2007.
- Мачейко 2016 – *Мачейко П.* Разноплеменное множество. Яков Франк и франкиское движение в 1755–1816. М.; Иерусалим, 2016.
- НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).
- Нефедов 2015 – *Нефедов А.В.* Торжество слова и дела. Книгоиздатель Николай Новиков: возвращение из небытия. М., 2015.
- ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея (Москва).

- Паскуалис 2008 – Каббала Мартинеса де Паскуалиса. Трактат о реинтеграции существ в их первоначальных качествах и силах, духов и божеств / Пер. с фр. Владимира Ткаченко-Гильдебранта. М., 2008.
- Попов 1868 – *Попов А.И.* Новые документы по делу Новикова // Сборник Российского Исторического Общества. СПб., 1868. Т. 2. С. 96–158.
- Пыпин 1916 – *Пыпин А.Н.* Русское масонство XVIII и первой четверти XIX вв. Пг., 1916.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва).
- РГИА – Российский государственный исторический архив (Москва).
- Серков 2001 – *Серков А.* Русское масонство. 1731–2000. Энциклопедический словарь. М., 2001.
- Смит 2006 – *Смит Д.* Работа над диким камнем: Масонство и общество в России XVIII века. М., 2006.
- Смирдин 1828 – *Смирдин А.* Роспись российским книгам для чтения. СПб., 1828 г. С. 392, № 5060.
- Халтурин 2010 – *Халтурин Ю.Л.* Философия русских масонов конца XVIII – начала XIX веков: критическая реконструкция. Екатеринбург, 2010 г.
- Халтурин и др. 2015 – *Халтурин Ю.Л., Кучурин В.В., Родиченков Ю.Ф.* «Небесная наука»: западная алхимия и российское розенкрейцерство в XVII–XIX вв. (Серия «Ариадна»: Научные исследования эзотеризма и мистицизма. Вып. 1). СПб., 2015.
- Чистович 1883 – *Чистович Я.* История первых медицинских школ в России. СПб., 1883.
- Эли 1784 – Брат Седдаг [Станислав Эли], Братские увещания к некоторым братьям св[об]од[о]дн[ы]м к[а]м[е]нц[и]кам. М., 1784.
- Эли 1785 – *Эли С.; Ely S.P.* Надворного советника, врачебной науки доктора, Медицинской экономической канцелярии, и Санктпетербургского Вольного экономического общества члена. Станислава Ели Физико-медицеския примечания о вреде произходящем от употребления рожков для кормления младенцов, и о проистекающих от того частию весьма жестоких, частию же и смертоносных детских болезнях. Переведено с немецкаго подлинника. СПб., 1785.
- Эли 1796 – *Станислав Эли.* Изложение верной и неущербляемой прибыли, от овчарных заводов происходящей, в подробном ежегодном расчете представленной, СПб., 1796.
- Эндель 2000 – *Эндель М.* Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе // Тирош: Труды по иудаике. М., 2000. Вып. 4. С. 57–66.
- Эндель 2001 – *Эндель М.И.* Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (кон. XVIII в.) // Тирош. Труды по иудаике. М., 2001. Вып. 5. С. 37–50.
- Bayer 2007 – *Bayer N.* Spreading the light: European Freemasonry and Russia in the eighteenth century. Houston, 2007.
- Burmistrov, Endel 1999 – *Burmistrov K., Endel M.* Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. Los Angeles, 1999. Vol. 4. P. 9–59.

- Burmistrov, Endel 2004 – *Burmistrov K., Endel M.* The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Masons // *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism.* Leiden, 2004. 4:1. P. 27–68.
- Drozdek 2016 – *Drozdek A.* Elagin: Between masonry and orthodoxy // *Slavia orientalis rok.* Pittsburgh, 2016. T. LXV. Nr 2. P. 239–261.
- Ely 1770 – *Pinas Ely.* Dissertatio inauguralis physico-medica de opobalsamo et oleo balanino. Francofurti ad Viadrum: typis I. Ch. Winters [1770].
- Ely 1774 – *Pinas Ely.* De opobalsamo // *Johann-Friedrich Cartheuser.* Dissertationes physico-chymico-medicae. Francofurti ad Viadrum, 1774. P. 51–79.
- Ely 1781 – Bruder Seddag [Stanislav Ely]. Brüderliche Vermahnungen an einige Brüder Freymäurer. Philadelphia, 1781.
- Ely 1806 – *Pinas Ely.* Beschreibung eines bey Posen entdeckten mineralischsalinisch-martialischen Gesundbrunnen, Jo[hann] von Boecler, Catalogus bibliothecae quoad maximam partem physico-medicae. Hamburg, 1806.
- Fludd 1782 – *Fludd R.* Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreutzergesellschaft. Böhme, 1782.
- Kobler 1976 – *Kobler F.* Napoleon and the Jews. Schocken Books, 1976.
- Mahler 1971 – *Mahler R.* A History of Modern Jewry: 1780–1815. New York, 1971.
- Müller 1767 – *Müller J.D.* Elias mit dem Buch der ganzen Welt. Б.М., 1767.
- Ransel 2000 – *Ransel D.L.* Village Mothers: Three Generations of Change in Russia and Tataria. Bloomington, 2000.
- Saint-Martin 1782 – Louis Claude de Saint-Martin Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l’homme et l’univers. Edimbourg [i. e. Lyon], 1782. Pt. 1–2.
- Scholem 1973 – *Scholem G.* Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–1676. Princeton University Press, 1973.
- The Cleveland Herbal 1992 – *The Cleveland Herbal, Botanical, and Horticultural Collections: A Descriptive Bibliography of Pre-1830 Works from the Libraries of the Holden ... and the Garden Center of Cleveland by Stanley H. and Johnston Jr.* Kent State University Press, 1992.

Maria Endel
(Moscow)

Stanislaus Pinas Ely – doctor, kabbalist and freemason

This article is dealt with the biography of Stanislaus Pinas Ely who played a significant role both in the development of Russian medicine and in the history of Russian Freemasonry. His biography is a sample of the biography of a Jew of modern times: an intellectual, a scientist, a cosmopolitan and a patriot. This article is based on previously unknown archival sources.

Елена Федотова
(Москва)

Как превратить конфликт в дружеский контакт: Библейский пример (Быт 31)

Герои библейских рассказов часто попадают в конфликтные ситуации, и эти конфликты – всегда прообраз тех проблем, что стояли перед еврейским сообществом, скорее всего, в после пленный период¹. Очевидно, что для авторов Танаха весьма значима тема напряженности межэтнических контактов, в том числе с родственным окружением, то есть с соседними семитскими племенами; и прецедент решения таких конфликтов автор помещает так или иначе в семью Иакова-Израиля.

В частности, немалую роль в культурной и политической жизни сиро-палестинского региона долгое время играли арамеи, вплоть до того, что арамейский язык стал *lingua franca* и даже языком канцелярии в огромной Персидской империи.

Исторически арамеи были тесно связаны с семитским населением Палестины. Их государство с центром в Дамаске появилось приблизительно в одно время с царством Израиль, и почти одновременно они и погибли от нашествия ассирийцев.

Если судить по Книгам Царей, Израиль и Дамаск были в натянутых отношениях и постоянно вели войны за территорию, в том числе в Заиорданье (1 Царей 20, 22; 2 Царей 5:2; 6–7). Однако внешние источники [Luckenbill 1927, ii78–102]² свидетельствуют, что войны начались позже, ближе к концу существования царств, а в IX – начале VIII в. до н.э. Израиль и Дамаск дружно выступали вместе против ассирийской угрозы и были близки по своей военной мощи.

¹ Возможны и другие датировки.

² См. надпись на камне, относящуюся к VI году правления Салманасара II.

Как сказано выше, еще долго после падения Дамаска арамеи вносили заметный вклад в культурную жизнь региона; евреи и говорили в основном по-арамейски, даже в период эллинизма. Можно заключить, что в исторической перспективе отношения с арамеями были не последним вопросом для еврейского сообщества. Посмотрим теперь, какую парадигму для этих отношений предлагает библейский нарратив.

В Библии предком арамеев выступает Нахор, младший брат Авраама. Их общий исток – юг Междуречья, Ур Халдейский (Быт 11:28). Но затем семья перебирается в Харран, который находится в северном Междуречье (Быт 11:31). Уже из Харрана Авраам направляется в Палестину. К внуку Нахора (и своему троюродному брату) Лавану попадает Иаков, когда бежит из Ханаана, спасаясь от гнева Исава.

Лаван живет в Паддан-Араме, тоже где-то вблизи Харрана. Почему не в Дамаске? Это вопрос. Но возможно, так лучше просматривается общий исток, а значит, параллельность генеалогических линий евреев и арамеев. В таком случае эта подробность указывает на озабоченность авторов созданием определенного впечатления, а именно впечатления равенства или даже старшинства евреев по отношению к арамеям.

В Паддан-Араме Иаков попадает в ситуацию, где-то среднюю между диаспорой и ассимиляцией: он, вообще говоря, находится среди родни и женится на местных девушках. Но при этом праотец опасно выделяется: богатеет при помощи хитрости, становится владельцем многочисленного скота, заводит большую семью; и вот местные парни уже завидуют, начинаются разговоры – в общем, назревает открытый конфликт.

Спасаясь от него, Иаков (в очередной раз) бежит, прихватив имущество и семью – и не предупредив Лавана. Тот пускается вдогонку с отрядом сородичей; вряд ли только для того, чтобы поцеловать дочерей и внуков (как он мотивировал свой поход впоследствии).

Через семь дней Лаван догоняет Иакова в горах Гилада (Быт 31:23). Надо отметить, что это число совершенно нереально; за семь дней из Харрана Иаков не добрался бы даже до Алеппо. А вот если бы он шел из Дамаска, то скорее мог бы достичь Заиордания за 7–10 дней. Приходится заключить, что либо автор грубо ошибается, либо он таким способом намекает на связь Лавана с Дамаском. По крайней мере, исторически проблемы с территориями Заиордания были у израильтян именно с Дамаском.

Итак, Лаван догоняет Иакова, и вот уже два лагеря располагаются в горах Гилада; начинается разборка. Братья осыпают друг друга упреками и обвинениями; от прямого нападения Лавана удерживает только виденный им сон, в котором Господь настоятельно советовал ему не трогать Иакова. Наконец, устав препираться, стороны решают просто разойтись, заключив договор о дружбе и ненападении, а фактически – о разделе территории.

Действительно, Гилад – территория то ли промежуточная, то ли пограничная между Сирией и Палестиной. Исторически эта область Заиорданья переходила из рук в руки: ею владел то Израиль, то Дамаск. И вот в нашем рассказе герои предлагают провести здесь демаркационную линию и заключить об этом договор.

Хороший выход из положения: договор – это мирный способ решения конфликта. Однако и здесь есть своя проблема: договора, как известно, нарушаются. Минимизировать эту опасность можно, пригласив авторитетного «супервайзера», который будет достаточным гарантом ненарушимости границ.

Есть сведения, что в древней Палестине за соблюдением таких договоров следили духи предков³. И в нашем эпизоде есть упоминания о предках как надзирателях за соблюдением договора. Они обозначены, прежде всего, формулой «бог отца»:

- אֱלֹהֵי אָבִי, «Элохе ави» – бог моего отца (Быт 31:5, 42);
- אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, «Элохе Аврахам» – бог Авраама (31:42, 53);
- אֱלֹהֵי נַחֹר, «Элохе Нахор» – бог Нахора (31:53);
- אֱלֹהֵי אַבִּיהֶם, «Элохе авихем» – их отчие боги (31:53).

Что означает эта формула? Ван дер Торн [Toorn 1996, 156–160] исследовал ее с помощью аналогичных конструкций в ряде древних языков (хеттском, угаритском, аккадском) и пришел к выводу, что она содержит «генетив отождествления» (*genetivus epexegeticus*): «бог отца» означает «бог-отец». Иными словами, это предок в его обожествленном состоянии. Можно думать, что когда-то и у евреев подобная

³ Об этом свидетельствуют как библейские тексты (см.: Исс Нав 24:30; Суд 2:9; 1 Сам 10:2), так и данные археологии и этнографии [Bloch-Smith 1992]. Г. Гункель утверждает (со ссылкой на устные сообщения Грессманна), что еще в современной Палестине (а у арабов – во всем мире) кучи камней (*галь*) считаются жилищем духов предков и воздвигаются на границе владений в качестве пограничных знаков [Gunkel 1922, 352].

формула имела сходное значение, хотя определенно утверждать, что оно сохранилось к библейским временам, вряд ли корректно. Однако косвенные данные о том, что такая коннотация существовала, все-таки есть. Например, в своем комментарии Раши упоминает, что «Бог такого-то» говорят только в отношении умершего [Маших 2010, 444].

Вместе с тем помимо формулы текст предлагает нам также зримое воплощение «супервайзера»: *мацеву*, *מַצֵּבָה* (то есть вертикально поставленный священный камень) и *галь*, *גַּל* (набросанную кучу камней). Именно эти каменные сооружения объявляются свидетелями договора, и возле них устраивается трапеза – скорее всего, жертвенная; жертва подчеркивает сакральность сооружений.

К данному сюжету есть хорошая библейская параллель (Исх 24), где описано, как Израиль заключает на Синае договор со своим Богом. Процедура также включает жертвоприношение и общую трапезу, а в качестве свидетелей на горе присутствуют 12 камней-*мацевот*; уже по их числу можно предположить, что они каким-то образом связаны с духовными покровителями колен израильских.

На самом деле по библейским контекстам мацева может совершенно не избирательно представлять разных богов – от Господа, Бога Израиля, до какого-то языческого бога или духа предка [Gamberoni 1997]; однако в данном месте наиболее вероятным кажется связать ее с репрезентацией предка.

Что касается *галь*, то это определенно могильное сооружение⁴, и тем самым оно имеет отношение к заупокойному культу. Вместе с тем Блох-Смит [Bloch-Smith 1992, 222–223] отмечает, что, судя по библейским контекстам вкупе с археологическими данными, каменные гробницы и другие заупокойные сооружения воздвигались на границе территории клана и служили свидетельством права клана на данную территорию. К этому можно присовокупить этнологические свидетельства: например, Гункель в своем комментарии, ссылаясь на некоторые устные сообщения, пишет, что еще в «современной Палестине» священные кучи камней служат пограничными знаками и местами поклонения [Gunkel 1922, 352].

⁴ См.: Исх Нав 7:26; 8:29; 1 Сам 18:17. В Иов 3:22 слово *גַּל* (*галь*, *гиль*) выступает как изолированный термин для обозначения могилы. В Библии есть также ситуации, когда словом *גַּל* названы руины (Исх Нав 25:2; Иер 9:10/11, 51:37 и др.), но это вполне можно соединить с образом могилы города. См. также: Munderlein 1988.

Таким образом, вполне резонно заключить, что Лаван и Иаков в качестве свидетелей договора призывают своих «отчих богов», то есть духов предков. Тем самым автор текста использует древнюю традицию: только так его читатели могли признать весомыми гарантии выполнения договора с арамеями.

Но было бы странно, если бы библейский автор этим ограничился. Ранее мы отмечали [Федотова 2016], что его обычная стратегия видится как одновременное использование традиции и ее затушевание – с целью подчинить силу традиции линии монотеизма. Нечто подобное, как мы увидим, происходит и здесь.

Действительно, ниже будет показано, что в качестве компенсации и уравнивания традиции автор выстраивает в тексте неоднородную конструкцию, которая, очевидно, призвана, с одной стороны, отождествить Господа с «отчими богами» (Авраама и Исаака), а с другой стороны – показать Его преобладание над предками, включая сюда предков арамеев. Тем самым Господь оказывается Первым из предков, как бы возглавляющим их ряд, и одновременно (что важно) Единственным, замещающим собой (еврейских) предков.

Выстроить столь сложную (и притом нелинейную) семантику в словесном тексте возможно, по-видимому, лишь путем особого структурирования текста. Ниже речь пойдет о том, что глава 31 построена в принципе нелинейно, и многомерная структура здесь закономерно порождает многомерные смыслы.

Многомерные тексты известны и обнаружены в разных традициях. Этим вопросом занимается с конца прошлого века Д.Л. Спивак [Спивак 1986; 1996; 1998] в связи со своей концепцией многоуровневой структуры языка (и, соответственно, сознания). Развитая им новая дисциплина – лингвистика (или филология) измененных состояний сознания – призвана, в частности, исследовать построение текстов, которые предполагают воздействие на глубинные уровни сознания⁵. Такие тексты используют многослойность системы языка и должны в своем построении отражать эту многослойность.

⁵ Отметим важный факт: термин «измененные состояния сознания» (ИСС) не предполагает (по крайней мере, в терминологии Спивака) патологии сознания или нервно-психических расстройств. Напротив, ИСС соответствует нормальной, общественно-целесообразной адаптации человека к необычным (стрессовым) ситуациям. Но вместе с тем сюда относятся состояния, возникающие под воздействием алкоголя, никотина, снотворных, транквилизаторов, различного рода стимуляторов или загрязнения окружающей среды. Это позволяет вызывать ИСС искусственно и изучать их в эксперименте.

Среди подобных текстов Д.Л. Спивак, в первую очередь, отметил очень непросто устроенные китайские философские тексты «цзин» [Спивак 1985]. В их основе лежит прямоугольная матрица, где иероглифы выстроены в столбцы и строки одновременно, а на их пересечении находятся определенные слова, которые могут быть вставлены в линейный контекст и одновременно в более глубокий, который задается взаимодействием слов, находящихся в разных местах текста. Текст содержит ключи, которые помогают искать в нужном направлении, однако построение само по себе очень сложно, так что его прочтение требует специальной подготовки. Можно привести здесь простейшую иллюстрацию матричного построения типа «цзин», взятую из работы Д.Л. Спивака [Спивак 1986, 83–84].

Например, где-то в тексте встречаются подряд три фразы с одинаковым и очень простым синтаксическим устройством; отличается только лексика: *Совершенствовать – себя. Почитать – истинно достойных. Относиться по-родственному – к родственникам*. Через шесть посторонних фраз, не имеющих отношения к данной теме, идет сегмент: *Если совершенствуешься сам лично, то график устанавливается. Если почитаешь истинно достойных, то сомнений не будет. Если по-родственному относиться к родственникам, то старшее и младшее поколения не ропщут*.

Очевидно, что каждая фраза этого сегмента поясняет соответствующую фразу первого сегмента в каузальном отношении. При этом ключевая лексика сохраняется, а синтаксис усложняется. Соответственно, весь блок занимает вторую, более глубинную плоскость многомерного конструкта. Еще через шесть посторонних фраз следует новый блок на ту же тему, еще более усложненный грамматически, и это наращивает глубину разработки темы. Подобное углубление темы может происходить многократно и соответствует определенным измерениям матричной конструкции.

Д.Л. Спивак обнаружил многомерные тексты и в других культурах, например у Тертуллиана, в средневековых европейских и славянских текстах, и это позволяет считать такие вещи филологической универсалией, которая может, конечно, по-своему преломляться в разных культурах и в разные эпохи.

О матричных текстах в средневековой арабской философии докладывал А. Хисматуллин [Хисматуллин 2016]; трактаты Талмуда, в трактовке А. Ковельмана и У. Гершовича, также представляют со-

бой типичные нелинейные тексты [Ковельман, Гершович 2011; Ковельман, Гершович 2014а; Ковельман, Гершович 2014б; Ковельман, Гершович 2015].

В свою очередь, итог моих многолетних исследований Библии фактически свелся к обнаружению определенных методов, при помощи которых библейские авторы создают нелинейные смыслы через нелинейные текстовые структуры. Не всегда такая структура определяется как матричная; иногда ее лучше описать на языке мотивной структуры Бориса Гаспарова [Федотова 2008] или как-то иначе [Федотова 2007; Федотова 2009; Федотова 2010; Федотова 2011; Федотова 2012; Федотова 2014]. Но что касается нашего исходного текста Быт 31, то здесь, по-видимому, можно попробовать применить матричный разбор.

Наш подход к этому разбору отчасти похож на то, что описывает Спивак для славянских текстов в стиле «плетения словес» [Спивак 1996]; несколько упрощенным способом идею можно передать так: по ходу линейного сюжета описание жизни святого доходит до места, где, по словам Спивака, «нужно выразить невыразимое». Тут текст начинает «буксовать»: одно и то же повторяется на разные лады; можно усмотреть некие маркеры в виде повторяющихся слов, созвучий, рифмы, особой ритмики, каких-то смысловых или формальных параллелей, которые следуют через определенные промежутки. И если, грубо говоря, нарезать текст на куски, отмеченные этими параллелями, и подставить их друг под другом, то получится нечто вроде таблички (или матрицы), где вдоль строк читается одно сообщение, а вдоль столбцов – другое, поскольку элементы матрицы вступают в разного рода соответствия: причинно-следственные – вдоль строк и коррелятивные – вдоль столбцов. Таким образом, разные смыслы сосуществуют, создавая эффект стереоскопичности, и весь текст получает несколько иное наполнение. Как правило, матричные построения связаны с функцией сакрализации каких-то элементов или мотивов текста. Конечно, предполагается, что выделяемые для элементов матрицы опорные признаки (или маркеры) соответствуют друг другу в рамках языковой интуиции авторов и читателей текста.

Эти идеи хорошо ложатся на интуитивное чувство амбивалентности (или даже поливалентности), присущей некоторым библейским текстам, в частности тексту Быт 31. Такое впечатление обычно возникает от присутствия в тексте странных или непонятных деталей,

а также игры слов, которая не кажется простым украшением сюжетной линии. Исходя из этого, я попыталась построить нечто вроде матрицы для текста Быт 31, имея в виду облегчить интерпретацию этого рассказа и сделать ее более наглядной. Полученный результат, как будет видно из дальнейшего, не совсем похож на матричные построения в древнерусской литературе, однако он имеет к ним определенное отношение и удовлетворительно объясняет многие странности текста.

Итак, для начала мы выделяем текст, подлежащий анализу: сюжетно и тематически это рассказ Быт 31:1–32:2. Он отличается особой концентрацией имен и символов Бога, поэтому очевидно, что их в первую очередь следует принять за опорные признаки. Весьма странным представляется появление по ходу сюжета таких символов и наименований обожествленных предков, как «терафим», «боги Нахора», особенно в одном ряду с именами «Бог Авраама» и даже «Господь».

Отметим также очевидное смысловое деление рассказа на три части. В части I (ст. 1–16) описаны причины и обстоятельства, по которым Иаков принимает решение об уходе из Месопотамии в Ханаан; часть II (ст. 17–41) – это собственно рассказ об уходе семьи Иакова и о ссоре с Лаваном, догнавшим их в горах Гилада; и наконец, часть III (Быт 31:42–32:2) представляет нам развязку конфликта – мирное решение проблемы путем заключения договора.

Внутри каждой части можно выделить три категории опорных признаков, которые выступают знаками происходящего: это топонимы, символы и божественные имена. Помещая их в таблицу (см. таблицу 1), мы получим девять групп имен, находящихся друг с другом в разных соотношениях вдоль строк и в направлении сверху вниз по столбцам.

Первая строка таблицы содержит завязку действия в относительно статическом состоянии героев (или в скрытой динамике назревающего решения). Неявно присутствующий топоним **Паддан-Арам** (арамейская часть Междуречья) обозначает начальную сцену. По контексту Паддан-Арам – место временного пребывания Иакова, такое лиминальное пространство, где зарождается семья – предшественник народа, который подобным образом родится в свое время в Египте. Паддан-Арам связан с повелением Господа Иакову уходить оттуда в Ханаан, и этот уход опять-таки видится прообразом Исхода из Египта. Функция прообраза очень важна для библейского повествования, и эта черта Паддан-Арама делает его настоящим пунктом зарождения сюжета.

Таблица 1 (к тексту Быт 31)

Топонимы	Символы	Священные имена
Паддан-Арам	Поле	Господь <i>Бог отца</i> Элохим (3 раза) Бог Бет-Эля (к Быт 28) Элохим (2 раза)
Уход		
Евфрат	<i>терафим</i> Река	
Гилад	Гора	
Гилад	Гора	Элохим <i>Бог отца</i> <i>Бог Нахора</i> (3 раза)
	<i>терафим</i> (2 раза)	
Договор		
		Бог отца, Авраама, Исаака (к Быт 12) Элохим
Гал-Эд Мицпа	Эд Мацева, галь Трапеза Галь Галь, Эд	Господь Элохим
	Галь (3 раза), Мацева (3 раза), Эд (2 раза)	<i>Бог Авраама, Бог Нахора,</i> <i>Боги их отцов</i>
Маханаим	Жертва Трапеза Гора	Элохим (ангелы) Элохим (стан)

В столбце символов можно поместить упоминание **поля** (הַשָּׂדֶה, «сад», 31:4). По библейским контекстам поле [BDB 1999, 961] – это нечто, противостоящее городу, поселению; пустое пространство, где можно решить проблему без свидетелей (вспомним, например, Каина

и Авеля, Давида и Ионафана; их проблемы решались в поле). В нашем случае там собирается семья Иакова и принимает решение последовать повелению Господа. Таким образом, здесь символически поле – это место ответного решения человека на призыв Господа.

Группа имен в первой строке содержит только **имена Бога**. Формула «Бог отца» (ст. 5), которая могла бы иметь коннотацию имени почитаемого предка, нейтрализована упоминанием «Бога Бет-Эля» (ст. 13). Разумеется, ст. 13 – явная отсылка к Быт 28:13, где Господь отождествляет себя с Богом Авраама.

Таким образом, распределение опорных признаков обнаруживает акцент этой части рассказа: именно Господь ответственен за решение вывести семью из Междуречья в Ханаан, и это, повторюсь, выглядит как прообраз подобного решения относительно Исхода из Египта.

Вторая часть текста, описывающая ссору арамеев с евреями, дает совершенно иную подборку опорных признаков. В столбце имен преобладают «**боги Нахора**» (ст. 30, 32, 32); «**бог отца вашего**», упомянутый в ст. 29, совсем неочевидно (для древнего читателя) относится к монотеистическому богу: защита членов клана была также функцией предков и племенного бога.

Господь по большей части присутствует здесь неявно, в виде своего символа – **горы**; об этом же свидетельствуют топонимы. Вместе с тем весь столбец символов охвачен сверху и снизу, как клещами, упоминаниями **терафим** (תַּרְפִּים, ст. 19, 34, 35), – полагают, что, вероятнее всего, это вещественные репрезентации духов предков [Тооп 1996, 203–221]. Однако же среди символов в самом начале появляется и **река** (נַחַל, «ханахар», 31:21); название ее не упомянуто, но известно: это **Евфрат**. Символически переход через Евфрат толкуется как обряд отделения: евреи отделяют себя от жизни среди арамеев, от статуса их работников. В определенном смысле переход через водную преграду содержит в себе точку невозврата: никогда больше не будут евреи подчиняться арамеям.

В итоге очевидным образом проявляется, что вторая часть текста просто насыщена атмосферой конфликта и угрозой для исполнения замысла Бога о судьбе семьи Иакова; ответственность за это, в мистическом смысле, ложится на богов Нахора. Однако евреи уже неотвратимо отделились от арамеев и разговор с ними ведут на равных. Присутствие Господа, хотя и неявное, тоже внушает надежду.

В третьей части, как и ожидается, наступает развязка – разрешение конфликта. Оно связано с решением о двустороннем наблюдении за выполнением договора: предки и Господь выступают здесь совместно в качестве свидетелей, но с преобладанием позиции Господа.

Чтобы увидеть этот смысл, так сказать, воочию, лучше всего совместить все три столбца и читать их вместе, поскольку топонимы «играют» в символическом смысле, а символы сопоставимы с божественными именами.

Прежде всего, топонимы (которые, по-видимому, представляют собой названия поселений, хотя контекстно они связаны с упомянутой кучей камней галь), а именно **Гал-Эд** и **Мицпа** (31:47–48, 49), значащие. Гал-Эд означает «Галь – свидетель» и относится к охранительной функции предков. Упомянув подобный топоним, автор, как уже говорилось, отдает дань традиции, которая заставляет считать предков гарантом выполнения договора о земельных правах. Однако этот смысл вырисовывается где-то на заднем плане, на уровне созвучий, а явно свидетелем договора назван Господь: именно Он будет наблюдать (רָצַף, «йицеф») за честным выполнением договора (31:49). Вместе с тем созвучия тоже дают некую параллельность функций Господа и предков: топоним Гал-Эд созвучен другому топониму – Гилад, который связан с Господом через Его символ, гору.

С глаголом רָצַף («йацаф», ‘наблюдать’) «играет» второй топоним – Мицпа (מִצְפָּה), что значит просто ‘наблюдение, наблюдательный пункт’. Такие названия давали небольшим приграничным крепостям, гарнизоны которых должны были наблюдать за перемещением войск на соседних территориях. Но на уровне графики здесь опять появляется двусмысленность, поскольку слово *мицпа* (מִצְפָּה) пишется очень похоже на слово *мацева* (מַצֵּבָה); таким образом, на заднем плане опять вырисовываются предки, которых как будто тоже призывают выступить свидетелями договора.

Что касается столбцов символов и божественных имен, то в них – в том же ключе – совершенно перепутаны имена и символы Бога с таковыми же характеристиками предков. Таким образом, читатель, который каким-то образом чувствует построение текста, с необходимостью придет к выводу, что договор подкреплён наблюдением с двух сторон, но с явным преобладанием полномочий Господа. Этот акцент достигается введением в текст таких деталей, как прямой призыв Господа в свидетели (ст. 49, 50), как созвучия, возвращаю-

щие читателя к мысли о роли Господа, не меньшей, чем роль предков, а также сильной позицией (начало и конец) всех маркеров, относящихся к Господу. Возможно, играет роль и сама динамика перехода сцены с ровного пространства, царства богов Нахора (поле в Паддан-Араме), в гористую местность, где обитает Бог.

В целом же получается, что каждая из трех частей текста передает атмосферу определенного этапа событийного процесса, а переход от одной части к другой (сверху вниз по таблице) дает динамику этого процесса: завязка, делающая событие прообразом Исхода, – конфликт как препятствие к исполнению воли Бога (тоже прообразная деталь) – и, наконец, разрешение конфликта в таком формате, что в явном виде гарантом соблюдения договора выступает Господь, а на заднем плане, на уровне созвучий и аллюзий, – почитаемые предки обеих сторон (как арамеев, так и евреев).

Дополнительный смысловой пласт в эту картину вносят два стиха (13 и 42) – через создание отношений интертекстуальности, но и логически несовместимых друг с другом толкований. Действительно, ст. 13 отсылает к Быт 28:13, где Господь прямо отождествляет себя с богом отца, богом Авраама и Исаака. Тем самым *genetivus epexegeticus*, если он существовал хотя бы на уровне коннотаций, превращается в простой *genetivus*, а «бог Авраам» – в Бога, которому поклонялся Авраам⁶.

В свою очередь, в стихе 42 впервые в данном сюжете упоминается имя Авраама, и это может быть отсылкой к Быт 12, где также впервые в библейском повествовании появляется Авраам. Контекст этого появления своеобразно переключается с мотивом сопоставления (или противопоставления) разных богов: в Быт 12 праотец отказывается от своего родства (тем самым от прежних богов) и переходит, так сказать, под юрисдикцию Господа. При этом сам Господь берет на себя функции божественного предка, гарантируя роду Авраама фертильность и права на Землю (12:2, 7)⁷. В этом качестве

⁶ Исаак, вообще говоря, еще жив в данном месте рассказа, и это обстоятельство препятствует пониманию формулы «бог Исаака» в смысле *genetivus epexegeticus*, способствуя как раз указанному отождествлению Господа с отчим богом. Отметим, что это единственное место в книге Бытия, где используется такая формула в отношении еще живого Исаака; в других местах (31:42, 53) его заменяет (не вполне понятное) словосочетание «Страх Исаака» (פחד יצחק, «пахад Йицхак»).

⁷ В традиционном обществе, как уже говорилось, бытует представление о том, что именно предки обеспечивают плодородие (людей, скота и земли), а также охраняют территорию клана.

Он выступает Первопредком, то есть ставит Себя в начало цепи предков – как Первый и наиболее почитаемый.

Нелишне отметить здесь, что упомянутые отсылки (31:13 и 31:42) выделены структурно, а значит – подчеркнуты: они находятся почти на равных (вернее, очень близких) расстояниях от начала и конца сюжетной линии рассказа соответственно.

В совокупности же получается, что Господь берет на Себя несовместимые роли и статусы, и передать этот нелинейный смысл, вероятно, можно только при помощи многоуровневого построения текста. В таком построении, как мы видели, замечательно сочетаются опора на традицию, которая отводит предкам обеих сторон роль гаранта договорных обязательств, и утверждение главенствующей, и в то же время исключительной роли Господа, Бога Израиля.

Очень интересно попробовать представить данные текста в несколько ином виде – выстроить таблицу, где опорными признаками, наряду с именами и символами, выступают интервалы между маркерами. В такой таблице (см. таблицу 2) хорошо видна упорядоченность интервалов. Упомянутые выше три части рассказа явно отделяются друг от друга удлинненными интервалами. Интервал между именами Господа (ИХВХ, Элохим) и Его символом (гора) почти постоянен, особенно в первой части, но делается менее упорядоченным во второй части, между упоминаниями богов Нахора. В третьей части все имена и символы практически слиты в две группы (ст. 42–44; 50–54) полным отсутствием заметных интервалов. Такое структурирование вполне способно подчеркнуть как выделенную позицию Господа, так и совместное осуществление – Господом и почитаемыми предками обеих сторон – функции надзора за нерушимостью границ и дружественных отношений сторон.

С другой стороны, увеличенные интервалы выглядят как разграничительные вехи между разными категориями имен. По этому признаку различными сущностями оказываются Элохим, Бог Бет-Эля, терафим, бог Авраама, бог отца, при том что эти же имена находятся в тесной близости друг с другом в третьей части текста (ст. 42–54). Таким образом, мы опять получаем несовместимые в линейной логике толкования, которые тем не менее выполняют свою задачу: совместить традиционные взгляды с монотеистическими и одновременно их разграничить и разделить.

Таблица 2 (к тексту Быт 31)

Стих	Имя	Интервал в числе буквенных знаков (х=10)
3	Господь	XXXXXXXXXX
5	<i>Бог отца</i>	XXXXXXXX
7	Элохим	XXXXXXXXXX
9	Элохим	XXXXXXXXXX
11	Элохим (ангелы)	XXXXXXXXXX
13	Бог Бет-Эля	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX Q (ссылка на Быт 28:13)
16	Элохим, Элохим	XXXXXXXXXXXXXXXXXX
19	терафим	XXXXXXXXXX
21	Гора, <u>Гилад</u>	XXXXXXXXXX
23, 24	Гора, <u>Гилад</u>, Элохим	XXXXXXXXXX
25	Гора, Гилад	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
29	<i>Бог отца (Авраама)</i>	XXXXXXXXXX
30	Боги Нахора	XXXXXX
32	Боги Нахора	XXXXX
32	(Боги Нахора)	XXXXXXXXXX
34	терафим	XXXXXXXXXXXXXXXXXX
35	терафим	XX
42	<i>Бог Авраама, Элохим</i>	XXXXXXXXXXXXXXXXXX Q (ссылка на Быт 12)
44–49	Эд (свидетель), мацева, галь, Гал-Эд, Мицпа, Господь	XXXXXXX
50–54	Элохим , галь, мацева, эд, <i>Бог Авраама, бог Нахора, Их отчие боги, Гора</i>	XXXXXXX
32:2	Элохим (ангелы), Маханаим	

Имена и символы, относящиеся к Господу, обозначены жирным шрифтом; к богу отца (Авраама) – курсивом; к богам Нахора и всем символам предков – обычным шрифтом.

Наш матричный разбор показывает, что библейское построение Быт 31 не вполне похоже на матрицы, выделенные Спиваком в древнерусской литературе. Здесь нет столь четкой нумерологии; текст подчинен не сакральным числам, а идее убедительного (для своего читателя) представления о совмещении таких функций и со-

стояний, которые вряд ли возможно совместить в линейной логике. Двумерное построение важных маркеров темы оформлено таким образом, что тема разделяется на ряд ситуативных состояний, скрепленных параллелизмами, каждое из которых представляет одну из стадий борьбы Бога с врагами и Его конечной победы. При этом в конечной стадии враги (боги Нахора) подчиняются Господу и становятся подчиненными Ему союзниками, заинтересованными, как и Господь, в мирном взаимодействии и сосуществовании евреев и арамейев. В таком аспекте борьба Иакова с Лаваном предстает как борьба Господа с богами Нахора, в которой «победила дружба» – при старшинстве Господа.

Д.Л. Спивак отмечал, что в нашей линейной культуре матричные тексты понимаются на 30–50%; в самом деле, современный читатель усваивает лишь один смысл: Господь и Бог Авраама – это одно и то же. В таком ключе Раши пишет: «Бог Авраама – Святой, а бог Нахора – идол» [Мацих 2010, 448]. Однако в представленной нами матрице читается, еще раз подчеркнем, более богатое сообщение: боги арамейев здесь оказываются ниже по статусу, чем Господь, и починяются Ему, но остаются божественными сущностями, достаточно авторитетными для того, чтобы пригласить их вместе с Господом быть свидетелями договора. В противном случае в традиционном обществе обе стороны, скорее всего, не могли бы признать договор законным.

В качестве резюме повторим, что в результате матричной структуры текста в Быт 31 читается неоднородное сообщение об одновременной исключительности Господа, о Его принадлежности к группе обожествленных предков и о Его ведущей роли в этой группе. Таким образом, традиционные представления где-то совмещаются с монотеистическими, а где-то вытесняются ими; трудно себе представить, как это можно было бы сделать на основе простой сюжетной линии.

После всего сказанного остается вопрос: на какой, собственно, умственный уровень читателя рассчитаны подобные многомерные тексты? Я приведу здесь ответ Д.Л. Спивака [Спивак 1986, 84–85]. Этот автор прежде всего подчеркивал, что многомерные тексты, как правило, имеют особый статус: сюда относятся тексты религиозные, традиционные, философские, эзотерические. Соответственно, их прочтение требует специальной подготовки, и традиция обычно предоставляет методы такой подготовки; это могут быть, например, приемы

специальной фонации с выделением ключевых маркеров, определенные парадигмы заучивания текста и т.д.

Но вместе с тем Д.Л. Спивак полагает, что принципиальная возможность понимать многомерные тексты коренится в многоуровневом построении системы естественного языка и, соответственно, сознания. Более того, сам факт использования многомерных текстов в различных культурах подкрепляет данную концепцию структуры языка и сознания.

Искусственного расслоения психики на уровни можно достичь в эксперименте, погружая человека в сон, например наркотический. Засыпая, человек проходит последовательно разные уровни измененных состояний сознания, которым соответствуют, по сути, разные языки: чем глубже уровень, тем речь беднее синтаксически и более эмоционально окрашена.

Измененные состояния сознания характерны для нормальной психики в условиях повышенных требований к ее адаптивным способностям; в частности, сюда входит напряжение религиозных или каких-то теоретических постижений. Соответственно, находясь в таком состоянии, человек способен в большей степени понимать тексты, обращенные к глубинным уровням сознания. Другой способ обнаружения сложной структуры текста и его глубинных смыслов, как уже сказано, это целенаправленный поиск с использованием особой техники.

Литература и источники

- Ковельман, Гершович 2011 – *Ковельман А., Гершович У.* Фармация Талмуда // Новое литературное обозрение. Т. 112. 2011. С. 121–140.
- Ковельман, Гершович 2014а – *Ковельман А., Гершович У.* Поэтика сокрытия: «Теэтет» и «Хагига» // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 149–162.
- Ковельман, Гершович 2014б – *Ковельман А., Гершович У.* Священный брак в Мишне и Бавли Киддушин // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 9–19.
- Ковельман, Гершович 2015 – *Ковельман А., Гершович У.* Война и мир в Талмуде: событие и его смысл // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 140–149; № 8. С. 144–158.
- Маших 2010 – Классические библейские комментарии. Книга Бытия / Рук. проекта Л.А. Маших. М., 2010.

- Спивак 1985 – *Спивак Д.Л.* Многослойный текст (цизи) как типологическая универсалия // XVI Научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М., 1985. Т. 4. № 1. С. 225–230.
- Спивак 1986 – *Спивак Д.Л.* Лингвистика измененных состояний сознания. Л., 1986.
- Спивак 1996 – *Спивак Д.Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 99–111.
- Спивак 1998 – *Спивак Д.Л.* Актуальные проблемы изучения нелинейных текстов // В лабиринтах культуры. СПб., 1998. С. 301–309.
- Федотова 2007 – *Федотова Е.* Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх 4:24–26 // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 59–80.
- Федотова 2008 – *Федотова Е.* Что заставило Пилата умыть руки? Из наблюдений над мотивной структурой «Повествования о Страстях» // Материалы XV ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2008. Ч. 2. С. 128–149.
- Федотова 2009 – *Федотова Е.* К интерпретации отрывка Ин 13:1–20 («Умывание ног») // Вопросы еврейской истории. Материалы XVI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2009. Ч. 2. С. 44–64.
- Федотова 2010 – *Федотова Е.* «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования // Научные труды по иудаике. Материалы XVII международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2010. Т. 1. С. 48–72.
- Федотова 2011 – *Федотова Е.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 1. С. 24–47.
- Федотова 2012 – *Федотова Е.* Лев и пчелы в загадке Самсона (Суд 14:8–14): от символа к интерпретации // Труды Русской антропологической школы. М., 2012. № 10. С. 224–241.
- Федотова 2014 – *Федотова Е.* Смех и игра в библейском мире // Круг жизни в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 20–40.
- Федотова 2016 – *Федотова Е.* Роль архаичных деталей похоронного обряда в библейском повествовании // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 33–49.
- Хисматуллин 2016 – *Хисматуллин А.* Линейные и матричные образы в сочинениях ал-Газали. Доклад на III Международной конференции «Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции». 10–11 апреля 2016 г., Москва.
- BDB 1999 – *Brown F., Driver S., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (Mass.), 1999.
- Bloch-Smith 1992 – *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains // Journal of the Biblical Literature. 1992. Vol. III. № 2. P. 213–224.

- Gamberoni 1997 – *Gamberoni J.* מצבה. Art // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1997. Vol. VIII. P. 483–494.
- Gunkel 1922 – *Gunkel G.* Genesis (GHAT). Göttingen, 1922.
- Luckenbill 1927 – *Luckenbill D.* Ancient Records of Assyria and Babylonia. Chicago, 1927. Vol. 2.
- Münderlein 1988 – *Münderlein G.* גל, גלל. Art // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1988. Vol. III. P. 20–23.
- Toorn 1996 – *Toorn K., van der.* Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden, 1996.

Elena Fedotova
(Moscow)

How to transform a conflict into a friendly contact: The Bible pattern in Gen 31

There is a good reason to take Gen 31 as a mythological precedent of solving a territorial dispute with regard to Gilad between Israel and Damascus. The present paper offers a structural analysis of Gen 31 which shows that the structure of its text is non-linear and can be considered a sort of a matrix texts. As a result, the message of this text is non-linear too: it allows combining traditional reverence for the forefathers and monotheistic worship of YHWH.

Константин Бондарь
(Тель-Авив)

**Тексты и их переводчики:
К типологии переводов с древнееврейского
на Руси***

Изучение еврейско-славянских культурно-литературных связей и контактов в Средние века как одно из направлений славистических исследований и в то же время полноправная отрасль Jewish Studies в настоящее время переживает расцвет. Такие события, как выход сборника «Кенааниты» [Кенааниты 2014] и актуализация интереса к доашкеназскому еврейству Руси; подготовка первого научного издания Палеи и уточнение наших представлений о мидрашистских и апокрифических текстах в составе Палеи и хронографов, главным образом в работах А.А. Алексеева [Алексеев А.А. 2014а; Алексеев А.А. 2014б; Алексеев А.А. 2016], расширение исследований движения «жидовствующих» и, прежде всего, издание «Логики иудействующих» М. Таубе [Taube 2016], но также и продолжение изучения около- и антиеретической литературы (труды А.И. Алексеева [Алексеев А.И. 2016]); возвращение к проблеме глоссирования восточнославянского Пятикнижия по масоретскому тексту (работы Т.Л. Вилкул, А.И. Грищенко, А.А. Пичхадзе, Б.А. Успенского [Вилкул 2015; Грищенко 2016; Пичхадзе 1996; Успенский 2012; Успенский 2014]) – все это и многое другое свидетельствует о том, что нынешняя иудеославика является полем живого приложения сил, появления новых находок и рождения новых концепций.

В предлагаемой статье обсуждаются культурно-исторические обстоятельства переводов с древнееврейского на славянские языки,

* Статья подготовлена в рамках проекта «Еврейско-славянские контакты в позднее средневековье» в Центре исследования еврейской диаспоры им. Гольдштейна-Горена Тель-Авивского университета.

типы переводчиков и способы их работы, иными словами, формы контактов как соавторства и организации труда в деле переводов с древнееврейского, редактирования и распространения текстов.

Из имеющихся в нашем распоряжении источников следует, что евреи в средневековых восточнославянских землях были причастны к местным наречиям в диапазоне от высокого литературного языка (церковнославянский в разной степени русификации) до повседневного (описываемого как «ханаанский», «западнорусский», «старобелорусский» или «староукраинский», «проста мова»). Релевантные книжные памятники не тождественны по времени и месту их появления, степени распространения и типу использования. Указанные обстоятельства позволяют предложить следующую типологию переводов и работы книжников.

Тексты Священного Писания на церковнославянском языке для еврейского богослужебного употребления. Ситуация в древнерусской еврейской общине, известной, согласно концепции М.А. Членова [Chlenov 2014], как кенааниты и состоявшей в основном из евреев – выходцев из Византии [Кулик 2010, 200 и след.], обусловила практику синагогального использования текстов на славянском языке, которые играли роль таргумов подобно тому, как это было принято в разные эпохи в других частях еврейского мира. Важнейшим текстом в данном типе переводов является Книга Есфирь в церковнославянском переводе XIII – начала XIV в., в некотором смысле ключевой памятник для иудеославики вообще [Мещерский 1978, 131–164; Altbauer, Taube 1984, 304–320; Lunt, Taube 1998]. Вопрос о языке оригинала / протографа ее церковнославянского перевода (еврейско-греческий или еврейский), как это видно на примере дискуссии иерусалимской и петербургской школ иудеославики [Алексеев А.А. 1987; Алексеев А.А. 2003; Кулик 1995; Lunt, Taube 1988; Lunt, Taube 1994], окончательно не решен, но ни у одной из сторон нет сомнений в еврейском характере и мотивировке перевода на церковнославянский, с какого бы языка он ни делался [Алексеев А.А. 2014а, 39]. Следует заметить однако, что, хотя представителям иерусалимской школы кажется, будто вопрос с языком оригинала Книги Есфирь решен окончательно, петербуржцы указывают на Тихонравовский хронограф (РГБ, Тих. № 704) как важный свидетель истории текста, который еще не привлечен к исследованию [Алексеев А.А.

2014б, 169]. Если придерживаться представления о Книге Есфирь как о таргуме, то этот текст попадает в типологический ряд известных еврейской традиции таргумов – по определению, конечно, арамейских, но также переводов на греческий Аквилы, Феодотия и Симмаха, на арабский Саади Гаона, на персидский и др. К нему же принадлежит и перевод Песни Песней в одном списке [Алексеев А.А. 2002], и перевод девяти книг Виленского кодекса, относящегося уже к другой эпохе и другому языку [Altbauer 1992]. Перевод книг Виленского кодекса, по поводу которого согласны все школы и направления, связан с еврейским населением, прибывавшим с конца XIV в. на земли Великого княжества Литовского, а с конца XV в. заметно увеличившимся. В переводе заметны характерные черты старобелорусской письменной речи; и лексика, и грамматика отражают живые черты языка начала XVI в. Все книги, представленные в Виленском списке, читаются вслух в годичном круге синагогального чтения. До появления полного церковнославянского текста Библии у восточных славян не было и полного текста названных книг, точно так же как до «еврейского» перевода Книги Есфирь не существовало ее церковнославянского текста.

Христианские тексты Священного Писания, имевшие хождение у евреев. Речь идет о Пятикнижии как едином сборнике, текст которого через кирилло-мефодиевскую традицию восходит к Септуагинте, но который при этом не имеет церковного, богослужебного употребления, так как ветхозаветные чтения православного богослужения представлены в отрывках в Паримейнике и других лекционариях. Назначение такого сборника – четье, для индивидуального чтения и комментаторской работы. Приходится признать, что еврейские книжники внимательно прорабатывали церковнославянский текст Пятикнижия и глоссировали его по масоретскому тексту, т.е. добавляли пометы на полях, разбивая при этом текст на *паршийот*. Сам сборник Пятикнижия, как до, так и после редактирования, вполне нормально использовался для чтения в православной среде и сохранил следы синагогального членения в ряде известных списков, как, например, в Геннадиевской Библии. Изучение еврейских глосс Пятикнижия по-настоящему только начинается [Алексеев А.А. 1999; Грищенко 2016; Успенский 2012; Успенский 2014] и обещает стать одной из плодотворных тем иудеославики. Это явление имеет па-

раллель в еврейской ученой среде других регионов – «Ашкеназа» (Северная Франция – Германия) или «Западного Ханаана» (Чехия), где изучение священных или раввинистических текстов сопровождалось глоссированием по местным говорам [Якобсон 2014]. Глоссы не только позволяют делать наблюдения и выводы об уровне образованности, социальной жизни общины и культурной среде ее обитания, но и являются ценными свидетелями синхронного им состояния языка.

Кириллические глоссы (их число превышает несколько сотен) – наиболее яркий диагностический признак славянских текстов Пятикнижия. Первоначально они могли быть записаны квадратным письмом (см. ниже). Сегодня становится понятно, что характер глосс соответствует еврейской традиции, а тематически они представляют несколько групп.

1. Тщательная и благоговейная передача имен Всевышнего:

Слав. текст	Глосса
<i>Азь Господь</i> (Исх 6:6)	<i>Ел шадаи</i>
<i>Сниде Господь</i> (Исх 19:11)	<i>Слава господня</i> (< араб. таргум – «шхина»)
<i>Азь есмь сын</i> (Исх 3:14)	<i>Еге еешеръ егее</i>

2. Объяснение еврейских религиозных представлений или введение терминологии из еврейской традиции:

Слав. текст	Глосса
<i>Оставление</i> (Лев 25:30)	<i>Евель</i> (юбилей)
<i>Седьмый день</i> (Исх 13:7)	<i>Суббота</i>
<i>И да будет вам день сей памятен</i> (Исх 12:14)	<i>Песах, змѣлование</i>

3. Тщательное устранение сомнений в монотеизме:

Слав. текст	Глосса
<i>Сынове божии</i> (Быт 6:2)	<i>Сынове сооудьнии</i> (как в араб. тексте)
<i>Видехъ бога лицемъ к лицу</i> (Быт 32:30)	<i>Аггла</i>
<i>Богу да не глаголете зъла</i> (Исх 22:28)	<i>Царю</i>
<i>Иже требу кладеть богомъ</i> (Исх 22:20)	<i>Болваном</i>

4. Вскрытие или устранение смысловой полисемии:

<i>Слав. текст</i>	<i>Глосса</i>
<i>Ядра</i> (Быт 49:6)	<i>Чьсть</i> («кавед / кавод», «печень» и «честь»)
<i>Священник</i> (Исх 2:16; 3:1)	<i>Воевода</i> («коэн», «священник» и «вельможа»)

5. Историко-политическая актуализация Писания, привнесение современных реалий, модернизация терминологии, ономастики:

<i>Слав. текст</i>	<i>Глосса</i>
<i>В землю ефрата</i> (ефрафа) (Быт 35:16)	<i>Домъхлѣбни</i> (букв. Вифлеем; обозначение того же селения близ Иерусалима)
<i>От Чермнаго моря</i>	<i>От Суфескаго</i> (< евр. <i>Ям Суф</i> – Красное море)
<i>Къ царю едему</i> (Числ 20:14)	<i>Римскому</i> (отождествление <i>Эдома</i> и <i>Рима</i> характерно для средневековой еврейской литературы)
<i>Амалик</i> (Числ 13:29, 14:43)	<i>Армения</i> мидраш приравнивает Амалика к Риму, а смешение «Арам», «Рим» и «Армения» происходит из-за сходства написания; ср. также замечание В.А. Дымшица об отождествлении армян и амалекитян в современной устной еврейской традиции
<i>Египеть</i> (Быт 12:10, 13:1)	<i>Мисурь</i> видимо, отражает средневековое еврейское (из арабского) название Каира, но также и синхронное употребление в русской деловой письменности
<i>Вавилонъ</i> (Быт 10:10)	<i>Багадат</i> видимо, влияние синхронной устной традиции

Неясно, было ли глоссирование единичным актом или оно производилось неоднократно разными редакторами. Судьба текстов с глоссами, по-видимому, была сложной: с поля они нередко попадали в самый текст, как, например: *азъ есмь сынъ азъ Агее Ашеръ Агее* (Исх 3:14), где «А» выглядит как разомкнутый равнобедренный треугольник (см., например, рукопись из собрания М.П. Погодина, со-

держашую Пятикнижие [РНБ. № 1435. Л. 455об.]). Начертание буквы «алеф» в ашкеназских почерках XI–XIII вв. напоминало такую фигуру с впоследствии утраченной тонкой косой чертой в правом верхнем сегменте. Этот пример лишний раз свидетельствует о том, что глоссы первоначально могли быть записаны квадратным шрифтом.

Еврейские литургические тексты, переведенные еврейским переводчиком (точнее, владевшим древнееврейским языком) для христиан на церковнославянский. Речь идет, в общем, об одном памятнике – о Псалтыри Федора, остающейся едва ли не единственным образцом «мирской» заказной литургической поэзии. На восточнославянских землях Федором, евреем, обращенным в христианство, был выполнен перевод с еврейского оригинала молитвенника ашкеназского обряда на Новый год и Судный день. Этот сборник молитв был совершенно неизвестен христианской среде, а между тем перевод, судя по колофону, был заказан митрополитом и посвящен великому князю. Предполагается, что Федор был жителем Киева, но в словарном составе и грамматике его перевода нет сходства с поздними еврейскими переводами, сделанными в Великом княжестве Литовском. Сегодня признано, что сам факт перевода не был связан с какой бы то ни было ересью, не осознавался и не оценивался как отступление от православия. Он был лишь искусно стилизован под псалмы [Zuckerman 1987, 77–99]. Псалтырь Федора демонстрирует еще один путь проникновения еврейских текстов в русскую книжность – по официальным церковным и властным каналам. Тем более убеждает в правильности такой трактовки «Послание Федора» [О ереси 1902, 97–109], в котором он советует евреям пойти по его стопам и креститься.

Тексты, которые, возможно, были заказаны христианами у евреев и подобраны специально для памятников, не имевших значения в еврейской традиции, например для Толковой Палеи и ее разновидностей, а также для хронографов. В то же время нельзя исключать участия новообращенных евреев в подготовке этих больших сводов. Здесь, прежде всего, идет речь об отрывках из Книги Иосиппон, средневековых мидрашах о Моисее и о Соломоне – произведений беллетристического и историко-легендарного характера.

Повествования представляют собою не столько перевод, сколько умелый пересказ на церковнославянском языке образованного и рационально мыслящего автора, в котором убран излишний нарративный материал, но хорошо сохранена сюжетная линия. В целом переводы с еврейского, вошедшие в Палею, отличаются занимательный стиль. Иноязычные заимствования или синтаксические обороты, которые выдавали бы иноязычный оригинал, не бросаются в глаза. Например, принимая от жены чашу с хмельным напитком, Ной («Сказание о Ноевом ковчеге») произносит следующую речь: «Се есть хмель рыванѣць – умному на веселье, на сватбу, на кумовство, на братство и на все доброе, безумному же на побои, на работу и на все злое. И испивъ три чашѣ, весельса створи» (Палея по Барсовскому списку [ГИМ. № 619. Л. 2об.–3]). По стилю этот фрагмент перекликается с подобной сценой в истории Китовраса, тоже переведенной с еврейского оригинала («Повесть о Китоврасе»): «И приде, перехотѣвъ воды и приникъ, видѣ вино и отвѣща и рече: Всакъ пьяи вино, не умудрит. Якоже перехотѣ воды и рече: Ты еси вино, веселашце срѣца члѣкомъ. И выпи всѣ три кладазѣ» (Палея по Барсовскому списку [ГИМ. № 619. Л. 234]).

С другой стороны, в Палее имеются авторские ремарки, призванные показать воображаемому еврейскому собеседнику недостаточное знание им собственных источников: «ты же убо жидовине скажи нам, како взяша кости иосифля, наидоша я грязяща в мори за 400 лет? Аще ли ты не веси, мы укажем ти» (Палея по Синодальному списку [ГИМ. № 210. Л. 205об.]). Предположение о том, что редактором Палеи мог быть крещеный еврей, сведущий в Талмуде и мидрашах, подкрепляется текстуальными совпадениями, например в «Исходе Моисея», после изготовления золотого тельца и уничтожения скрижалей: «и емъ обе досце повергохъ из руку мою и съкрушихъ предъ вами судивъ яко не достоини есте людие и естественаго закона положение, яко же невеста преже чертога своего съблудивши...» [ВМЧ 1868, 230]. Ср. с гемарой к трактату Гиттин 36б: «недостойна невеста, которая блудит около брачного балдахина» [Таубе 2010, 370]. Памятники, восходящие к Иосиппону, вероятно, служили источником знаний по древней еврейской истории, которых не было в других источниках (не будем забывать, что «священная», т.е. древняя, еврейская история воспринималась как прообраз и архетип христи-

анской, а значит, и русской истории). Помимо этого, отклик у древнерусского читателя могли вызывать героические эпизоды осады и сражений из рассказов о взятии Иерусалима. В них угадывается топос воинских повестей, а значит, отсылка к эстетическому идеалу героического самопожертвования.

Что касается культурно-исторических соображений возникновения апокрифов Палеи, А.А. Алексеев замечает: «Развитие библейского канона, а вместе с ним и неканонических писаний повторяло у славян в эти столетия черты, характерные для эпохи распространения христианства на востоке Римской империи. В древнем мире культурные эпохи сменяли друг друга... неспешно, хронологический разрыв между сходными событиями не следует воспринимать как указание на отсутствие культурно-типологического сходства или прерывность в процессе развития. С большим опозданием... восточноевропейские славяне все-таки приняли участие в общем цивилизационном процессе. Малочисленное еврейское население сыграло и здесь свою историческую роль» [Алексеев А.А. 2016, 302].

Наконец, **тексты научной традиции, переведенные с еврейского** (еврейские, в свою очередь, восходят к арабским) на «простую мову», известные под названием «Логики Маймонида» или «Логики иудействующих». Как и в случае Псалтыри Федора, эти тексты переводились евреями для христиан, однако целью переводчиков было приобщение читателей к высокой интеллектуальной культуре и представление еврейской традиции в выгодном свете, что, как показали исследования последних лет, было обусловлено конкретными историко-культурными обстоятельствами конца XV в.

Исследование данной группы переводов получило значительный импульс с выходом в свет книги М. Таубе «Логика иудействующих» [Taube 2016] – результата многолетней работы с трудными для понимания и сложными по происхождению текстами. Очевидно, что переводчик был хорошо образованным человеком, создавшим полноценную систему терминов и последовательно придерживавшимся ее, а также демонстрировавшим глубокое понимание философии еврейских текстов. М. Таубе допускает участие в работе двух переводчиков: еврей-переводчик мог устно перелагать текст на разговорный восточнославянский язык, а древнерусский переводчик записывал получившийся текст, обычно в соответствии с исходным

толкованием, но иногда не останавливался на этом и приближал его к славянской литературной норме [Taube 2016, 51]. В иллюстрациях правил логики переводчик иногда допускает красноречивые отступления от оригинала. Так, поясняя возможность применения одного и того же названия к отдельному предмету и классу предметов, он пишет «ізраиль всѣмъ намъ има и одному межѣ нами» в том месте, где в еврейском тексте повторяется пассаж из арабского: «кохав – имя звезды в небесах, так же, как и отдельной планеты; гашиш – любое растение и желтый цветок, используемый для крашения» [Taube 2016, 242]. Там, где еврейский текст упоминает средиземноморские города Безье, Нарбонну и Монпелье, в древнерусском переводе находим Иерусалим, Египет и Рим [Taube 2016, 478]. Еврейский переводчик, работавший не для удовлетворения своих нужд, а для интересовавшихся иудаизмом христиан, что подтверждается фактами правки содержания и формы, делал свое дело в то самое время, когда, с одной стороны, в Польском королевстве и Великом княжестве Литовском научная и философская культура находились на подъеме, с другой, в Новгороде и Москве появились новые течения в религиозно-философской мысли, общественной практике и отношениях между властью и церковью. М. Таубе принадлежит догадка, что этим переводчиком был Захария бен Аарон ха-Коэн из Киева [Таубе 2010, 388], тот самый «диаволов сосуд, изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологы», который описан Иосифом Волоцким как источник ереси в Новгороде. Если это так, то еретикам было, к кому обратиться – к высшему кругу власти и духовенства, интересующемуся наукой (вспомним, что среди книг, распространенных у еретиков и известных их противникам, архиепископом Геннадием названа «Логика»), а скрытой пружиной миссионерской деятельности членов киевского каббалистического кружка – учеников и сподвижников р. Моше ха-Голе – могло быть приближение конечного избавления народа путем приобщения к иудаизму неевреев в рамках осуществления доктрины «тиккун». Но как бы то ни было в конечном итоге, идеи «Логики» – универсализм премудрости, ее самостоятельность, гибкость в толковании религиозного закона – стали достоянием восточнославянских мыслителей и способствовали сохранению схоластической традиции в последующие столетия.

Евреи в Восточной Европе, как представляется, играли роль посредников культурного обмена между Византией, арабским миром и Древней Русью, участвовали в поиске знаний независимо от конфессии и идеологии вместе с христианскими книжниками, когда появились условия для контактов («[после] XV в. ... динамичная культура *Рутении*... сделала межконфессиональные контакты реальностью» [Пересветов-Морат 2010, 425]). Последнее соображение позволяет без предубеждений, но с необходимой осторожностью ставить вопрос об участии еврейских книжников в восточнославянском литературном процессе.

Литература и источники

- Алексеев А.А. 1987 – *Алексеев А.А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. XI. P. 1–20.
- Алексеев А.А. 1999 – *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. М., 1999.
- Алексеев А.А. 2002 – *Алексеев А.А.* Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. М., 2002.
- Алексеев А.А. 2003 – *Алексеев А.А.* Еще раз о Книге Есфирь // *Русский язык в научном освещении*. 2003. Т. 1 (5). С. 185–214.
- Алексеев А.А. 2014а – *Алексеев А.А.* *Adversus Ioudaeos*: восточнославянская версия XI–XV веков // Межэтнические и межконфессиональные связи в русской литературе и фольклоре. СПб., 2014. С. 25–49.
- Алексеев А.А. 2014б – *Алексеев А.А.* Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования // *Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире* / Под ред. В. Московича, А. Торпусмана, М. Членова. М.; Иерусалим, 2014 (*Jews and Slavs*. Vol. 24). С. 166–183.
- Алексеев А.А. 2016 – *Алексеев А.А.* «Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе // *Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика-эллинистика-сирология-славистика. Сборник научных статей (Петербургский институт иудаики)*. СПб., 2016 (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология». Вып. 4). С. 284–302.
- Алексеев А.И. 2016 – *Алексеев А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 2016.
- Вилкул 2015 – *Книга Исход: Древнеславянский полный (четий) текст по спискам XIV–XVI веков* / Сост. Т.Л. Вилкул. М., 2015.
- ВМЧ 1868 – *Великие Четьи Минеи*, сентябрь. М., 1868.
- ГИМ – Государственный исторический музей (Москва).
- Грищенко 2016 – *Грищенко А.И.* Следы раввинистической экзегезы на «Благословение Иакова сыновьям» (Быт 49) в апокрифических версиях Толковой

- Палеи и славяно-русском Пятикнижии, правленном по Масоретскому тексту // *Slavia*. 2016. № 3. С. 321–332.
- Кенааниты 2014 – Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире / Под ред. В. Московича, А. Торпусмана, М. Членова. М.; Иерусалим, 2014 (*Jews and Slavs*. Vol. 24).
- Кулик 1995 – Кулик А. О несохранившейся греческой книге Есфирь // *Славяноведение*. 1995. № 2. С. 76–80.
- Кулик 2010 – Кулик А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // *История еврейского народа в России*. Т. 1: От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. С. 187–211.
- Мещерский 1978 – Мещерский Н.А. Издание текста древнерусского перевода Книги Эсфирь // *Dissertationes Slavicae XIII*. Szeged, 1978. P. 131–164.
- О ереси 1902 – О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым и М.И. Соколовым. М., 1902. С. 97–109.
- Пересветов-Морат 2010 – Пересветов-Морат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века и раннее Новое время (до 1570 г.) // *История еврейского народа в России*. Т. 1: От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. С. 416–450.
- Пичхадзе 1996 – Пичхадзе А.А. Из истории четвего текста славянского Восьмикнижия // *Труды отдела древнерусской литературы*. СПб., 1996. Т. 49. С. 10–21.
- РГБ – Российская государственная библиотека (Москва).
- РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).
- Таубе 2010 – Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // *История еврейского народа в России*. Т. 1: От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. С. 365–395.
- Успенский 2012 – Успенский Б.А. Имя Бога в славянской Библии (к вопросу о славяно-еврейских контактах в Древней Руси) // *Вопросы языкознания*. 2012. № 6. С. 93–122.
- Успенский 2014 – Успенский Б.А. Из истории славянской Библии: славяно-еврейские языковые контакты в Древней Руси // *Вопросы языкознания*. 2014. № 5. С. 24–55.
- Якобсон 2014 – Якобсон Р.О. Из разысканий над старочешскими глоссами в средневековых еврейских памятниках // *Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире* / Под ред. В. Московича, А. Торпусмана, М. Членова. М.; Иерусалим, 2014 (*Jews and Slavs*. Vol. 24). С. 483–485.
- Altbauer 1992 – Altbauer M. The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem, 1992.
- Altbauer, Taube 1984 – Altbauer M., Taube M. The Slavonic Book of Esther. When, Where and from what Language was it Translated? // *Harvard Ukrainian Studies*. 1984. Vol. 8. P. 304–320.
- Chlenov 2014 – Knaananim – the Medieval Jewry of the Slavonic World // *Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире* / Под ред. В. Московича, А. Торпусмана, М. Членова. М.; Иерусалим, 2014 (*Jews and Slavs*. Vol. 24). С. 13–51.

- Lunt, Taube 1988 – *Lunt H.G., Taube M.* Early East Slavic Translations from Hebrew // *Russian Linguistics*. 1988. Vol. XI. P. 147–187.
- Lunt, Taube 1994 – *Lunt H.G., Taube M.* The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or Evidence for a Lost Greek Text? // *Harvard Theological Review*. 1994. Vol. LXXXVII/3. P. 347–362.
- Lunt, Taube 1998 – *Lunt H.G., Taube M.* The Slavonic Book of Esther: Text, Lexicon, Linguistic Analysis, Problems of Translation. Cambridge MA, 1998.
- Taube 2016 – *The Logika of the Judaizers: A Fifteenth-Century Ruthenian Translation from Hebrew / Ed. by Moshe Taube.* Jerusalem, 2016.
- Zuckerman 1987 – *Zuckerman C.* The “Psalter” of Feodor and the Heresy of the “Judaizers” in the Last Quarter of the Fifteenth Century // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 11. No. 1/2 (June 1987). P. 77–99.

Konstantin Bondar
(Tel Aviv)

Texts and their translators: On the typology of translations from Hebrew in Rus’

This article is devoted to cultural and historical circumstances of translations from Hebrew to Slavic languages, to types of translators and ways of their work, that is, to forms of contacts as co-authorship and organization of work in translating from Hebrew as well as texts editing and distributing.

Галина Зеленина
(Москва)

**«Ни страха божьего, ни стыда перед людьми».
Маранская община – общество вины
или общество стыда?**

Известный конфликт института инквизиции и испанских крещеных евреев, которых мы далее будем называть *конверсо* или *маранами*, разворачивался на разных уровнях. Это был не только конфликт религиозный – истребление победившим христианством подпольных остатков запрещенного иудаизма, но и конфликт социальный и финансовый – способ отъема денег у населения (именно такую мотивацию приписывали инквизиционерам многие конверсо), и конфликт – а также контакт, сосуществование, постепенное вытеснение одного другим – двух языков и двух регулирующих систем. Данный очерк, посвященный исследованию взаимодействия этих систем, построен преимущественно на материалах инквизиционного трибунала кастильского города Сьюдад-Реаль, открытого вскоре после введения инквизиции в Кастилии и действовавшего в 1483–1527 гг. [Records 1974–1985].

И грех, и смех

Если задаться вопросом: винопитие – это хорошо или дурно? – и искать на него ответ в инквизиционных документах, выяснится, что винопитие – дурно, причем по-разному, в зависимости от того, кто говорит: обвинение или защита. В открывающих дело обвинениях и в закрывающих дело приговорах часто упоминается «благословение вина» [Records 1974, 22, 242, 283]; свидетелей обвинения спрашивали, совершал ли обвиняемый кидуш, – это был один из признаков иудействования, который фигурировал в эдиктах веры, призывавших бдительных христиан обратить внимание на застоль-

ные практики своих соседей: «Или благословляют стол по еврейскому обычаю, или пьют вино *касер*, или совершают *бараху*, беря стакан вина в руку и произнося над ним определенные слова, а затем давая каждому присутствующему глотнуть»¹.

Если кидуш, субботнее ритуальное употребление вина, предписывалось еврейской традицией и, соответственно, осуждалось инквизицией как признак ереси, то регулярное и чрезмерное употребление вина, иными словами пьянство, практика, вызывающая социальное неодобрение и, возможно, осмеяние, не будучи связано с ересью, инквизицией не запрещается – напротив, согласно мнению защиты, используется ею, толкает машину сыска.

В *tachas*, отводе свидетелей обвинения, защита старается аргументировать, почему их показаниям нельзя доверять: либо потому, что они враги обвиняемого, либо потому, что вообще люди ненадежные. Во втором случае зачастую упоминается пьянство, как правило, вместе с другими предосудительными практиками: бездельем, воровством, богохульством, безответственностью, ленью и непослушанием хозяевам, развратным поведением и собственно лжесвидетельствованием. Например: «шлюха, и пьяница, и любовница монаха, и воровка, и из восьми дней семь пьяна, и отсюда ясно следует, что она женщина низкая и недостойна доверия»; «пьяница, и со злым умыслом, и дает ложные показания, и украла однажды чепец у жены Родриго де Чильона»; «эта Люсия пьяница и из дома этого свидетеля украла котел, и заложила его в таверне, и слышал, что говорят, что она лжесвидетельница»; «она пьяница, обжора, сумасшедшая, сплетница, лгунья, и когда она напивалась, то блевала и мочилась в юбки, и ее на руках несли домой, а она ничего не чувствовала»; «эта Мария Гонсалес <...> не боялась лжесвидетельствовать против любой католической христианки <...> и кроме того эта Мария Гонсалес, жена этого Педро де Вильяреала, женщина неосмотрительная, безрассудная и безумная, и пристрастная к вину, и очень порочная, и мочилась в постели» [Records 1974, 400; Records 1977, 404, 410, 411, 450–451]. В краткой форме та же мысль часто присутствует в сетованиях конверсо в формуле *el dicho de un borracho o de una borracha* (сказанное каким-нибудь пьяницей или какой-нибудь пьяницей [Records 1977, 85, 86, 99, 215, 219, 221, 233]). Конверса

¹ Эдикт веры, изданный в Куэнке в 1624 г. [Gitlitz 2002, 627].

Инес Лопес жаловалась, говоря: «посмотрите, в чем моя жизнь – в словах какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы», – уповала на то, «что Бог уберезет ее от ложных показаний», и предостерегала других: «пока мы сидим в наших домах, по словам какого-нибудь пьяницы или какой-нибудь пьяницы нам сделают плохо» [Records 1977, 77, 99, 100]. Мария Гонсалес, жена Педро Диаса де Вильярубиа, «говорила, что из-за слов какого-то пьяницы или какой-то пьяницы сожгли ее мужа, и он умер как мученик» [Records 1977, 221, 233].

Интересно было бы проверить соответствие этих высказываний реальности: действительно ли многие мараны совершали кидуш, а многие маранки пьянствовали по тавернам? Иными словами: действительно ли этот обычай в конце XV века входил в практику криптоиудаизма или уже давно был забыт (вместе с другими)? Действительно ли было распространено такое деструктивное и социально неодобряемое поведение и именно среди женщин и почему? На эти вопросы с помощью инквизиционных материалов (а зачастую и иных источников) ответить невозможно, но возможно задаться другим вопросом – о соотношении религиозной и социальной норм. К чему стремились конверсо Сьюдад-Реаля: к соблюдению закона или к сохранению чести?

«Все стремятся обесчестить»

В диаспоральных исследованиях общее место – противопоставление диаспоры национальному государству: современные диаспоры самим своим существованием бросают вызов национальному государству, размывая его устои – идею национальных границ и национальной гомогенности, единственности гражданства и верности родине, подрывая представление о нормативности жизни в рамках одной нации и одного государства². Еще до возникновения национального государства и связанных с ним понятий такая классическая

² См. программную статью [Tölölyan 1996, 3–36]; об этом как об устоявшемся мнении в диаспоральных исследованиях, которое можно использовать для проведения параллелей с другими областями, например квир-исследованиями, или, наоборот, которое следует пересмотреть путем того же интерсекционального анализа, см.: Ahmed, Castañeda, Fortier, Sheller 2003, 1–22; Weslig 2008, 30–47; Al-Ali 2010, 120.

диаспора со своим развитым законодательством, как евреи со своей галахой, подрывала нормативность местного закона. С одной стороны, никогда не отменялся принцип обязательности государственных законов (*дина ди-малхута дина* – «закон государства есть закон»), с другой, не утихали дискуссии о том, почему и во всех ли случаях нужно соблюдать «закон государства» и как быть, если он противоречит галахе [Стоу 2007, 215–216]. Иногда «законом государства» разрешалось пренебречь. К примеру, есть средневековые как ашкеназские, так и сефардские респонсы о судебной клятве, позволяющие давать ложную клятву в христианском суде, если по еврейскому закону в инкриминируемом поступке нет состава преступления и если неевреи об этом не узнают. Таким образом, евреи оказываются первыми релятивистами в отношении законодательной нормы, и вдвойне таковыми оказываются мараны. Мараны живут меж двух законов: еврейского и христианского. Соблюдение первого не обеспечивается более никакими институциями, он доживает свой век в качестве слабого внутреннего императива; второй – императив внешний, он не ослабевает, но его можно не интернализировать, то есть не считать для себя обязательным, и осторожно нарушать. В результате ключевым регулятором оказывается не какой-либо из двух религиозных законов, а социальная норма, нарушение которой – не грех, а ущерб своей и семейной чести и доброму имени.

Хотя в тех документах в составе инквизиционных дел, которые сочинялись самими инквизиторами, важнейшие категории – это закон (*ley*) и вера (*fe*), судя по признаниям обвиняемых и показаниям свидетелей, для конверсо они были далеко не столь понятны и релевантны, как честь (*honra*) и репутация, доброе имя (*fama, buena fama*).

В описании родственных и коммунальных конфликтов центральная категория – это бесчестье, включающее в себя все многообразие наносимого ущерба, от словесных оскорблений вплоть до убийства: «все ее братья суть ее враги <...> между ними была великая вражда и длится по сей день, и все они стремятся ее обесчестить (*desonrar*), карауля, чтобы зарезать ее и убить и сотворить другие бесчестья (*desonras*)» [Records 1974, 400]. Грубость может сопровождаться угрозами физической расправы, в том числе посредством трибунала: «называл ее старой волосатой шлюхой и говорил, что отрежет ей

нос», «и угрожал, что она ему еще заплатит» [Records 1974, 403, 406]; иногда прямо угрожают возведением на костер, что воспринимается как бесчестье, и, требуя оправдания, обвиняемый требует восстановления своей пострадавшей репутации и, наоборот, бесчестит тех, кто его до этого бесчестья довел. В деле Марии Гонсалес отрицание обвинений заканчивается следующими двумя пунктами: характеристикой свидетелей обвинения как «персон лакейских (*ceruiles*), лжесвидетелей, бесчестных (*infames*), лживых (*falsarios*) и моих смертных врагов (*enemigos capitales*)» и просьбой выпустить из тюрьмы и «восстановить меня в моей чести (*honra*) и добром имени (*buena fama*) и снять эмбарго или секвестр, который наложили на мое имущество» [Records 1977, 384]. То есть необходимым компонентом восстановления доброго имени оказывается диффамация врагов – тех, кто навлек на человека бесчестье, в данном случае – свидетелей обвинения.

Так же и восстановление чести святой католической веры и собственно инквизиции, поруганной маранами, возможно только через диффамацию самих маранов. Любая критика инквизиции из уст маранов, в частности, интерпретация ими ее целей как прагматических, квалифицируется как диффамация, например: «позорила святую инквизицию, бесчестила ее, говоря, что действует она ради того, чтобы грабить и получить имущество осужденных, а не ради возвращения их к святой католической вере» [Records 1974, 421]. И в качестве «мести» (*venganza*) этой конверсе на нее налагаются позорящие наказания: кляп в рот, гароту на голову, сто палок публично, прогулка верхом на осле по улицам и площадям города [Records 1974: 422]. Бесчестье от инквизиции можно было получить и другими путями. «В первую очередь, наставление и стыд, которые вы получаете этим актом», состоит в том, что каждую пятницу нужно ходить к мессе в определенную церковь; «в первую пятницу каждого месяца первого года будете выходить в процессии наказанных, с открытыми лицами, спинами и босиком, неся перед собой крест», и «ходить в церкви или вне ее в процессии с зажженными свечами в руках» [Records 1981, 275]. Назначая вещи позорные, инквизиция в то же время запрещала вещи престижные: занимать многие должности, церковные и светские, ездить верхом, носить оружие, носить украшения и драгоценные камни [Records 1981, 276]. В иных случаях запрещалось выходить за пределы дома и двора, и даже там требовалось носить

позорящее одеяние, «чтобы знала, ходит она на свету или во мгле, приказываем, чтобы дом ее стал ей тюрьмой и чтобы поверх всех своих одежд носила санбенито с двумя крестами» [Records 1981, 652].

Функция всех этих наказаний, в первую очередь, не причинение боли и не депривация каких-либо благ, а диффамация, лишение чести, долженствующее вызывать чувство стыда.

«Лучше стыд на лице, чем пятно на сердце»

Здесь уместно вспомнить важную в культурной антропологии классификацию обществ на общества стыда (*shame society, shame culture, honour-shame culture*) и общества вины (*guilt culture, guilt society*), прославленную книгой Рут Бенедикт «Хризантема и меч» (1946), в которой японская культура стыда сопоставляется с американской культурой вины:

В антропологических исследованиях разных культур важное место отводится различию тех из них, которые полагаются преимущественно на стыд, от полагающихся преимущественно на вину. Культура, насаждающая абсолютные стандарты морали и опирающаяся на воспитание у людей совести, является культурой вины по определению, но человек в таком обществе, например в Соединенных Штатах, может испытывать еще и стыд, когда обнаруживает свою неловкость, никоим образом не считающуюся грехом. <...> В культуре, где главной санкцией служит стыд, людей огорчают поступки, которые, на наш взгляд, должны заставлять их чувствовать себя виноватыми. Это огорчение может быть очень значительным, и его невозможно, как вину, облегчить исповедью или искуплением. Согрешивший человек, облегчив душу, утешит себя. <...> Там, где главная санкционирующая сила стыд, человек не получает поддержки, даже когда он откровенно признается в своей ошибке исповеднику. До тех пор, пока его скверное поведение не «становится известным миру», ему нечего беспокоиться, и исповедь представляется ему просто лишней обузой. <...> Настоящие культуры стыда, в отличие от настоящих культур вины, полагаются на внешние санкции за хорошее поведение, а не на внутреннее признание в грехе. Стыд – это реакция на критику других людей. Человек стыдится или из-за того, что его откровенно осмеяли и отвергли, или из-за того, что он дал повод себя осмеять. И в том и в другом случаях это мощная санкционирующая сила. Но она требует присутствия публики или, по крайней мере, воображаемого присутствия ее. Вина же этого не требует [Бенедикт 2004].

В нашем случае нельзя сказать, чтобы одно полностью исключало другое: чтобы маранское сообщество было чистой культурой стыда, а инквизиция навязывала бы ему стандарты культуры вины; скорее, следует говорить о сосуществовании двух регулирующих систем – возможно, в том смысле, как это видел Ю.М. Лотман:

Выделение в коллективе группы, организуемой стыдом, и группы, организуемой страхом, совпадает с делением «мы» – «они». <...> Культурное «мы» – это коллектив, внутри которого действуют нормы стыда и чести. Страх и принуждение определяют наше отношение к «другим». <...> между сферами стыда и страха складывается отношение дополнительности. Подразумевается, что тот, кто подвержен стыду, не подвержен страху, и наоборот. <...> Так, дворянская культура России XVIII века будет жить в обстановке взаимного напряжения двух систем: с точки зрения одной, каждый дворянин – подданный, принадлежащий к «ним», поведение которого регулируется страхом. С другой – он член «благородного корпуса шляхетства», входит в его коллективное «мы» и признает лишь законы стыда [Лотман 2000, 665].

В данном случае общая семиотическая схема сосуществования сопровождалась описанной на других примерах исторической динамикой – постепенным переходом от одной системы к другой, характерным для судопроизводства раннего Нового времени. Исследования средневековых и современных пенитенциарных систем и изменений в них, произошедших в этот переходный период, прежде всего, по части вовлеченности публики в наказания, показывают, что постепенно в осуществлении европейского правосудия «община теряет свою главную роль», диффамация – прежде сугубо общественная – институционализируется, становится обязанностью чиновников, властей, а не общества [Беттони 2011, 29]. Позорящие наказания, требовавшие участия общины, уходят в прошлое, уступая место «доминирующему правосудию», осуществляемому сверху, государством. Государство Нового времени «экспроприрует привилегии осуществления правосудия у общины» [Беттони 2011, 38], борясь с позорящими наказаниями, что «является хорошим примером медленного наступления на традиционные права общины» в целом [Килдей 2011, 152].

Испанская инквизиция – институт церковный и коронный, но в своей судопроизводственной практике отводящий существенную роль обществу, включая сбор информации (сыск в том или ином месте начинается на основании молвы, и улики против конкретных

людей собираются у населения) и систему позорящих наказаний, подразумевающих участие или хотя бы присутствие публики, иначе они не были бы позорящими. Судебное умаление чести (*infamia juris*) должно приводить к фактической, общественной диффамации «примиренного» еретика (*infamia facti*) [Беттони 2011, 22], к получению им социальной стигмы.

«Карательные режимы интерпретировали стыд как неотъемлемую и важную часть работы пенитенциарных систем. <...> Стоило бы узнать, насколько стыд функционировал именно так, как предполагали теоретики <...>? Действительно ли преступники в Европе приходили к осознанию своей виновности и порочности в результате систематического и продуманного навязывания стыда сознанию каждого заключенного?» [Нэш 2011, 55–56]. Согласно приведенному выше мнению Р. Бенедикт, стыд и вина функционируют автономно, одно не должно приводить к другому; интересно скорее, как функционировала собственно культура стыда: конвертировалась ли *infamia juris* в *infamia facti*, действительно ли позорящие наказания (участие в процессии со свечами и крестами, ношение санбенито и пр.) воспринимались как таковые – лишали чести и вызывали стыд.

По-видимому, бытовали разные представления о том, что более и что менее стыдно: бежать; не признавать свою вину и погибнуть; признать и подвергнуться позорящему наказанию, от которого, кстати, можно было откупиться (к примеру, освобождение от ношения санбенито стоило 15 динеро [Records 1981, 517]). Конверса Инес Лопес рассказывала, что «ее мать и сестры не делали ничего из того, за что их сожгли <...> во всем этом их оклеветали. <...> Ее мать и сестры хотели умереть, чтобы не признаваться в том, чего не делали, а она, чтобы не умереть, как мать и сестры, призналась в том, чего не делала» [Records 1977, 95, 101] и, соответственно, была «примирена» и носила санбенито. Соседки издевались: «Пришла арендовать дом, донья, меж двух крестов (т.е. в санбенито, где крест был изображен на груди и на спине)». «Ее неприятельница говорила: “Смотрите <...> зазнавалась как христианка, а теперь ходит в санбенито”. А Инес Лопес отвечала ей, что лучше быть примиренной, чем бежать с деверем в Португалию [как сделала мать этой неприятельницы]» [Records 1977, 107, 111]. В этом же деле многократно встречается пословица «лучше стыд, или румянец [стыда], на лице,

чем пятно на сердце» [Records 1977, 77, 87, 90, 92, 101, 102, 119], которой Инес Лопес объясняет свое (лже?)покаяние.

Конструирование вины, «чистых иудеев» и «верных христиан»

Карло Гинзбург поднял проблему перевода в работе инквизиторов, проанализировав перевод с языка народной культуры на язык церковной культуры в протоколах допросов *бенанданти* и Меноккио, мельника из Фриули [Ginzburg 1974; Гинзбург 2000], и обратного перевода с языка книжной культуры на язык народной в осмыслении и пересказе Меноккио прочитанных им книг.

В обсуждаемом здесь контексте можно говорить об осуществляемом инквизиторами переводе с языка социального и материального, привычного для маранов, рассуждающих преимущественно о родственных и коммунальных отношениях (зависти, вражде, сплетнях, ссорах, кражах), репутации, социальном статусе и имущественном положении, на необходимый им язык религиозного и правового – с языка стыда на язык вины, а также, по-видимому, об обратном переводе маранами деклараций инквизиции, выдержанных в религиозно-правовом поле, на язык социального и имущественного конфликта.

Инквизиция видит религиозную – еретическую (обвинение) или католическую (защита) – мотивацию у поступков, которые, вероятно, были мотивированы совсем иначе – социальной стратификацией и конфликтами. Каталину де Самора обвиняют в ереси, защита пытается доказать, что она, напротив, верная христианка, и задает своим свидетелям вопрос: «знают ли они, что Каталина де Самора, будучи доброй христианкой и поступая как таковая, общалась с христианами и плохо относилась к поведению конверсо и питала к ним отвращение?» Свидетели подтверждают коммуникативные приоритеты подзащитной, но не их религиозную мотивацию: «сказал, что знает, что она ссорилась с конверсо и была замужем за старохристианином и идальго». Круг общения обусловлен соседскими отношениями и матримониальным статусом, а не религиозными взглядами. Согласно ответам свидетелей на следующий вопрос, Каталина де Самора «наставляла в нашей святой католической вере и святой доктрине» раба свечницы, иудея, только не из миссионерского пыла,

как подразумевает защита, а чтобы насолить свечнице, с которой конфликтовала [Records 1974, 374–379]³.

Пользуясь и общепринятыми категориями чести и доброго имени, налагая позорящие наказания, приводящие к диффамации и чувству стыда, инквизиция в то же время навязывала чувство вины, утверждала не слишком релевантные для ее жертв категории закона и веры и конструировала идеальные сущности – «полного (чистого) иудея» и «верного католического христианина», чуждые как для общественного повседневного дискурса (который, по крайней мере, подразумевал промежуточные формы), так и до поры до времени для коронного правового. До учреждения инквизиции, когда категории «еретик» и «дурной христианин» утвердились в коронных документах разного уровня (от Эдикта об изгнании до локальных предписаний), королевские ордонансы, адресованные в Сьюдад-Реаль, оперировали категориями социальными. Хотя в историографии принято говорить о беспорядках в Сьюдад-Реале в 1449, 1464, 1467, 1469 и особенно 1474 году как об антимаранских погромах (убивали конверсо, грабили их дома и лавки, вынося мебель, домашнюю утварь, драгоценности, увозя стада с пастбищ, изгнали из королевской крепости, где они укрылись), примечательно, что современные документы, королевские ордонансы о возвращении имущества пострадавшим и наказании виновных, говорят преимущественно о социальной группе, об элите Сьюад-Реаля: «рехидоры, кабальеро, эскудеро, поверенные и судьи, торговцы и чиновники и добрые люди, жители Сьюдад-Реаля» [Records 1985, 19, 22], – а не о новохристианах. В королевском поручении следовательно ненависть погромщиков к пострадавшим характеризуется следующим образом: «совершали против них огромные преступления, как будто те были маврами» [Records 1985, 26]. Но не иудеями! Подразумеваются, скорее, чужие, гранадские, мавры, политические враги, а не иноверцы, инородчество и иноверие «рехидоров, кабальеро и эскудеро» никак не проговаривается.

³ Поскольку хозяева уже, по крайней мере, формально были христианами, решение раба не означало его освобождения из рабства (только иноверцы не имели права владеть рабами-христианами), но являлось «необходимой ступенью на пути к освобождению» [Phillips 2013, 92ff.]. Недовольство свечницы можно объяснить и тем, что крестившийся раб должен был стать менее лоялен к ее – предполагаемым – криптоиудейским практикам.

В инквизиционном судопроизводстве обвинение и защита конструируют идеальные категории иудея и христианина; каждая подразумевает определенный образ жизни, который и приписывается соответственно обвиняемому или подзащитному: «совершал церемонии иудеев», «соблюдал, как делают иудеи», «добрый, верный католический христианин, творил христианские дела и жил как христианин». В показаниях свидетелей, то есть в обиходе жителей Сьюдад-Реалья, эти категории зачастую сопровождаются указанием степени, то есть речь идет, скорее, не о стабильных сущностях, а о качествах, которые могут быть выражены более или менее: «все, кто их знал, считали их большими иудейками» [Records 1977, 160], «тот был чистым иудеем <...> соблюдал иудейские праздники и общался с иудеями» [Records 1974, 21, 23, 267], «имел обыкновение читать и молиться, как полный иудей» [Records 1974, 300]. Это качество не наследственное («не следует из того, что ее мать и ее сестры были иудейки, что она обязательно тоже была ею» [Records 1974, 398]), но может передаваться с воспитанием: «много раз слышал, что про нее говорили, что она иудейка, и этот свидетель этому верил, потому что ее отец был очень иудеем [sic], и думает, что она научилась от своего отца» [Records 1974, 114]. Примечательно, что общественное мнение допускает промежуточные формы между этими двумя категориями или довольствуется нечетким восприятием человека в этой плоскости, очевидно отдавая предпочтение другим (родственным, социальным, имущественным) характеристикам. «В этом городе его держали и принимали за иудея скорее, чем за христианина» [Records 1974, 555]; «Алонсо Гонсалес и его жена были больше иудеями, чем христианами, и такова была общественная молва и слух в этом городе» [Records 1974, 322].

Подобные наблюдения о навязывании инквизицией четких религиозных категорий делаются и на материале других трибуналов. «Сила инквизиции происходила из ее способности сконструировать различие из неопределенности. Занимаясь поисками намерения и проступка, инквизиторы в Гвадалупе и других местах создавали четко определенные категории невинности и вины, старых и новых христиан. <...> Все жители Гвадалупе должны были явиться пред инквизиторами, чтобы обвинить – и тем самым дать это определение – своим соседям, недругам, родственникам» [Starr-LeBeau 2003, 6]. Если каких-либо конверсо – обвиняемых или отводимых защитой как лжесвидетелей – пейоративно называют не имеющими «ни стра-

ха божьего, ни стыда перед людьми» [Records 1974, 410], то, как представляется, первая часть тут риторическая и больше предназначенная для ушей инквизиторов, вторая же затрагивает главный нерв городской жизни.

Литература и источники

- Бенедикт 2004 – *Бенедикт Р.* Хризантема и меч. М., 2004 (http://www.e-reading.life/bookreader.php/87000/Benedikt_-_Hrizantema_i_mech.html).
- Беттони 2011 – *Беттони А.* Фама, позорящие наказания и история правосудия (XVI–XVII вв.) // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 17–38.
- Гинзбург 2000 – *Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Пер. с итал. М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М., 2000.
- Килдей 2011 – *Килдей А.-М.* Травма, вред и унижение: реакция общины на девиантное поведение в Шотландии раннего Нового времени // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 135–154.
- Лотман 2000 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
- Нэш 2011 – *Нэш Д.* К вопросу о дальнейшем изучении стыда. Размышления на основе британских исторических источников XIX в. // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.) / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011.
- Стоу 2007 – *Стоу Р.* Отчужденное меньшинство. Евреи в средневековой латинской Европе. М., 2007.
- Ahmed, Castañeda, Fortier, Sheller 2003 – *Ahmed S., Castañeda C., Fortier A., Sheller M.* Introduction // Uprootings/Regroundings: Questions of Home and Migration / Ed. by S. Ahmed, C. Castañeda, A. Fortier, M. Sheller. New York: Berg, 2003. P. 1–22.
- Al-Ali 2010 – *Al-Ali N.* Diasporas and gender // Diasporas: Concepts, intersections, identities / Ed. by K. Knott and S. McLoughlin. NY: Zed Books, 2010.
- Ginzburg 1974 – *Ginzburg C.* I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600. Torino, 1974.
- Gitlitz 2002 – *Gitlitz D.M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002.
- Phillips 2013 – *Phillips W.D.* Slavery in medieval and early modern Iberia. University of Pennsylvania Press, 2013.
- Records 1974 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 1. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974.
- Records 1974–1985 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. 4 vols. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974–1985.

- Records 1977 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 2. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1977.
- Records 1981 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 3. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1981.
- Records 1985 – Records of the trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real / Ed. with introductions and notes by H. Beinart. Vol. 4. Jerusalem: Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1985.
- Starr-LeBeau 2003 – *Starr-LeBeau G.* In the Shadow of the Virgin: Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain. Princeton; N.J.: Princeton University Press, 2003.
- Tölölyan 1996 – *Tölölyan Kh.* Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment // *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*. 1996. Vol. 5. P. 3–36.
- Weslig 2008 – *Weslig M.* Why queer diaspora? // *Feminist Review*. 2008. Vol. 90. P. 30–47.

Galina Zelenina
(Moscow)

**“Neither fear of God, nor shame before men”:
Was Marrano community a guilt society or a shame society?**

The article examines Spanish converted Jews' (Marranos') behavior, axiology, and interaction with the Inquisition in the light of the binary opposition of guilt vs. shame societies that has been established in cultural anthropology due to Ruth Benedict. Analysis of the languages used in discourse on Conversos (the crown discourse, the Inquisition discourse, and the auto-discourse by Conversos themselves preserved in inquisitorial records) demonstrates that the Inquisition forced the religious notions of faith, law, and sin, as well as clear distinguishing between Christians and Jews, upon Marranos, who otherwise tended to use social categories of fame, honor, and dishonor. Carlo Ginzburg, having researched the translations from the vernacular of the interrogation records of a miller from Friuli into the language of the church, raised the issue of translation in the work of the Inquisition. This article reveals the bilingualism and translation mechanism of a different kind – translation of the social categories vivid in the Marrano parlance and mentality into the religious categories used and enforced by the inquisitors.

Виктория Мочалова
(Москва)

Предсудительные сексуальные контакты как источник конфликтов*

Транснациональные матримониальные связи уже в библейские времена рассматривались и оценивались в религиозном контексте, брак с идолопоклонником карался смертью. Библейская перспектива отношения к подобного рода контактам такова:

И не родись с ними, дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего, ибо отвратит это сына твоего от меня¹, и они будут служить иным богам, и возгорится гнев бога на вас, и уничтожит он тебя скоро [Дварим / Втор 7:3–4]².

Старый Авраам закликает своего управляющего всемогущим Богом небес и земли, чтобы он не брал его сыну Ицхаку жену из дочерей Кнаана, где Авраам живет, но пошел на родину Авраама и там взял ему жену, ибо заключение браков с представителями ханаанских племен не может принести ничего хорошего [см.: Брейшит / Быт 24: 1–9, 28].

Если заключишь ты союз с жителями этой страны, станут они **распутничать в служении божествам своим**, и приносить жертвы своим кумирам, и позовут тебя [пригласят присоединиться к праздничному веселью, в ходе которого едят мясо жертвенных животных], и ты станешь есть от жертв их [присоединение к празднеству идолопоклонников – ос-

* Работа выполнена в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143).

¹ Талмудическая трактовка этого места: ребенок, рожденный еврейской матерью, – еврей.

² Цитаты приводятся по изданию: Пятикнижие 1999.

квернение Имени, демонстрация, что еврею не чужды верования, идеи и обычаи язычников]. И возьмешь ты из их дочерей для сыновей твоих, и станут **распутничать** дочери их **в служении божествам своим**, и твоих сыновей **развратят они служением божествам своим** [Шмот / Исх 34:15–16; выделено мной. – В.М.].

Когда Моше сказал судьям: «Убейте каждый людей своих, прилепившихся к бааль-пеору», то один человек из сынов Израиля, Зимри из колена Шимона, который не стеснялся входить в шатры моавитянок и мидьянитянок, привел мидьянитянку на глазах Моше и всего общества сынов Израиля, заявив, что брак с идолопоклонницей не запрещен Торой, и тогда Пинхас убил их обоих копьем. После этого прекратился мор среди сынов Израиля, а те, кто поклонялись Бааль-Пеору, погибли [см.: Бемидбар / Чис 25:8].

Мы рассмотрим некоторые соответствующие эпизоды из истории восточноевропейского (польского) еврейства XVI–XVII веков, свидетельствующие о присутствии подобных представлений и их реализации в иных хронологических и географических обстоятельствах, используя раввинские респонсы [Lew 1944; Freehof 1973; Cygielman 1997, 333–400], а также тексты различного происхождения.

Самая ранняя известная легенда о любовной связи еврейки и христианина, польского короля Казимира III Великого (1310–1370), якобы имевшей место в XIV в., многообразно отразилась как в польском, так и в еврейском культурном круге [Shmeruk 1985; Rosman 2002, 116–117]. Первое свидетельство об этой легендарной связи обнаруживается у «отца польской историографии» Яна Длугоша (1415–1480), гневно осуждавшего ее спустя почти столетие после описываемых событий [Długosz 1978, 284–285]. Особый гнев историка, многолетнего секретаря краковского епископа Збигнева Олесницкого, вызывала объясняемая этой любовной связью благосклонность короля к евреям Польши. Длугош, таким образом, стоял у начала критической по отношению к королевской власти традиции, согласно которой беды Польши проистекают от созданного здесь по воле королей режима благоприятствования евреям, возникшего в результате предосудительной связи христианина с иудейкой. Позднейший приверженец этой традиции, ксендз Пшецлав Моецкий, прямо проводит параллель между польской Эстеркой и библейской Эсфирью, а короля Казимира сравнивает с Ахашверошем:

Мы знаем из хроник, что наш польский Ахашверош, Казимир Великий, вместо собственной жены... взял Эстер, родил с ней сыновей, Немира и Пелку, а также дочерей, которых, склонившись на уговоры Эстер, позволил воспитывать в еврейской вере, и также [обольщенный] ее ласковыми словами, велел составить эти гнусные законы... благоприятные для евреев [Mojecki 1589].

Поэт и познаньский воевода Кшиштоф Опалиньский (1611–1655) в своих «Сатирах» (1650) гневно обрушивался на Казимира, называя его «Великим только по прозвищу, а на самом деле – Малым», поскольку он, склонившись к просьбам своей наложницы из еврейского народа, предоставил ему большие свободы, хотя «в христианских городах» от них нет никакой пользы [Opaliński 1953, 241–242].

Таким образом, греховная связь христианского короля с еврейской любовницей осуждается многочисленными польскими авторами разного времени как бы не сама по себе (в конце концов, институт наложниц при королевских дворах был весьма распространен), но в силу ее нежелательных последствий – предпочтений, дарованных евреям в ущерб христианскому населению. Этот ущерб может пониматься польскими авторами антииудейской³ направленности как узко (конкуренция в торговле, ремеслах и т.п.), так и весьма широко – как навлечение гнева господнего на страну, где «не признающие Христа» пользуются широкими свободами, или в перспективе угрозы христианскому населению, которое могло бы отступить от своей веры в пользу иудейской. Тот неслыханный факт, что король Казимир Великий разрешил своим дочерям, рожденным от еврейки, воспитываться в иудейской вере (мы сейчас не обсуждаем вопрос, имело ли все это место на самом деле, важнее представляется то, что этот «факт» отразился во многих текстах разного происхождения, в польском историческом сознании), служил подтверждением опасений по поводу возможного перехода христиан в иудаизм. В 1559 г. архиепископский Синод в Плоцке провозгласил запрет на контакты между христианами и иудеями, ибо католическая церковь опасалась такой возможности, и это в огромной

³ Трудно согласиться с определением, вынесенным в заголовок антологического труда К. Бартошевича «Антисемитизм в польской литературе XV–XVII вв.» [Bartoszewicz 1914], поскольку данное явление относится к значительно более позднему периоду.

степени повлияло на отношение к евреям в последующие столетия [Венгжинек 2003].

XVI век в историю польского еврейства (как, собственно, и в историю Польши) вошел с эпитетом «золотой» – как эпоха процветания, развития науки, литературы и искусства под влиянием ренессансных тенденций, распространившихся из Италии. Этому еще более способствовал приезд в 1518 г. в польскую столицу значительной свиты образованных итальянцев (включавшей и группу евреев), сопровождавшей новую жену вдовствовавшего короля Сигизмунда Старого – дочь миланского герцога и Изабеллы Арагонской Бону Сфорцу (1493–1557). Итальянцы при дворе задавали тон [Synarski 2004, 15–16]. Королевский двор (и эту традицию позже продолжит сын Боны и Сигизмунда Старого, Сигизмунд II Август) становится местом забав, маскарадов, выступлений комедиантов, постановок итальянских комедий, турниров, включавших некоторые вольности, как, например, турнир 1547 г., во время которого известная проститутка Зофья Длуга общалась с придворными [Synarski 2004, 71–72]. «С распространением ренессансных веяний и прибытием итальянцев в Краков начинает расшатываться семейная жизнь среди христиан, и такое же ослабление норм обнаруживается среди евреев» [Bałaban 1931, 439].

Это падение нравов отразилось в раввинских «ответах» – респонсах на поступающие на рассмотрение раввинов вопросы, во вспыхивавших то тут, то там скандалах на сексуальной почве, сотрясавших польские еврейские общины. Раввины (например, р. Беньямин Аарон бен Абраам Слоник / Сольник, 1550–1619) сокрушались по поводу того, что традиционная скромность еврейской женщины [ср.: Brayer 1986] в это время все более уступает место моральной распущенности [Shulman 1986, 8], а исследователи указывают, что внебрачные отношения отнюдь не были неизвестны и чужды еврейскому обществу того времени [Lew 1944, 123; Fram 1997, 52]. Все вопросы, касающиеся жизни общины и отдельных ее членов, в том числе и вопросы морального характера, подлежали рассмотрению и оценке раввинов, исследовавших их на предмет соответствия Галахе. В респонсах отражаются и сведения о внебрачных детях, о поспешных браках, заключаемых с целью сокрытия уже существующей беременности, об адюльтерах. Р. Меир из Люблина (1558–1616) рассмат-

ривал, в частности, такие вопросы: о женщине, которая заявила, что сожительствовала с духом дьявола, явившегося сначала в облике ее мужа, затем – в облике владельца поместья (т.е. польского пана); о мужчине, заподозрившем свою жену в адюльтере и убийстве ребенка, родившегося спустя полгода после их брака; об уважаемом ученом еврее, который в состоянии алкогольного опьянения имел соитие с чужой женой, в чем впоследствии раскаялся и просил раввина назначить ему искупительное наказание (в этом случае р. Меир еще и обвинил женщину в намеренном соблазнении). Р. Моше бен Исраэль Иссерлес (между 1525 и 1530–1572) рассматривал обвинение некоей женщины в адюльтере, предъявленное ее соседом, который и был ее партнером в этой предосудительной связи [Shulman 1986, 11]. В некоторых раввинских высказываниях могло встречаться и изначальное недоверие к женскому благочестию: например, р. Моше бен Яаков из Киева (1449 – ок. 1520) полагал, что добродетельную женщину так же трудно найти, как и белую ворону, и даже если у нее нет реального адюльтера, то есть что-то близкое или подобное ему [Weinreb 1982, 99].

Применительно к сексуальной сфере личной жизни польские раввины неизменно стремились к соблюдению традиционных предписаний Галахи и предостерегали членов общины от нежелательных контактов (разного рода) с окружающим христианским населением, которые могли в итоге привести к сближению с иной верой и отходу от своей.

Судя по раввинским респонсам XVI–XVII вв., такие случаи тем не менее встречались и ставили руководство еврейских общин в затруднительное положение. Например, р. Меир бен Гедалья из Люблина (1558–1616, Махарам) рассматривал непростой вопрос о молодом еврее, который прибег к услугам нееврейской проститутки в Опатове, что стало известно городским властям. Его должны были приговорить к смерти, но в случае его перехода в христианство это наказание могло быть смягчено. Проблема, которую предстояло решить руководству общины: следует ли (и какой ценой) освободить молодого человека в соответствии с заповедью выкупа пленных (*pidiyon shevuim*)? Ведь если община примет такое решение, то последующие подобные случаи выкупа могут привести ее к тяжелым финансовым издержкам. Предположение, что такие случаи вовсе не

исключены, свидетельствует о распространенности сексуальных контактов между еврейскими мужчинами и нееврейскими женщинами.

Возможны были и обратные случаи: на раввинское рассмотрение было представлено обвинение еврейской девушки в том, что она якобы обещала перейти в христианство, чтобы выйти замуж за некоего христианина. Это, разумеется, было с воодушевлением воспринято в католических кругах, предоставивших всевозможную поддержку такого решения, и обеспокоило еврейских духовных лидеров, побуждая их стремиться к ограничению иудео-христианских контактов [Teter 2005, 72]. В обсуждении этого вопроса в еврейской среде звучит опасение, что к подобной нежелательной и далеко зашедшей близости могут вести случайные, непреднамеренные и кажущиеся безобидными контакты между евреями и христианами.

Р. Меир бен Гедалья из Люблина (1558–1616) отмечал, что «за великие грехи наши многие люди» оступаются и имеют сношения с нееврейскими женщинами, нарушая запрет раввинов. Поступающие так, как и еврейское общество в целом, полагают, что это менее предосудительно, чем безусловно порицаемая сексуальная связь между еврейским мужчиной и замужней еврейской женщиной (что есть нарушение 7-й заповеди). Автор моралистического трактата Биньямин Вольф предостерегал еврейских мужчин от соблазна соития с блудницей, хотя не уточнял ее национально-конфессиональной принадлежности [Fram 1997, 52–54].

В одном из более чем 250 респонсов знаменитого польского раввина Йозеля Сиркеса (1561–1640), родившегося в Люблине и служившего в Бресте и Кракове, отразился эпизод (предполагаемой) измены замужней женщины, получивший широкий общественный резонанс, который раввин также принимает во внимание. Женщина в отсутствие мужа в городе привела к себе в дом некоего мужчину. Свидетельницу этого подозрительного поведения охватил страх перед нечестивым поступком, тем более что она услышала, как пара спустилась в подвал. К свидетельнице присоединились другие женщины, ожидая выхода пары из подвала. Когда это наконец произошло, собравшиеся увидели сзади грязь на одежде женщины, очевидно оставшуюся от соприкосновения с подвальным полом. Исходя из этого, пишет Сиркес в своем респонсе, весь город заговорил об

адюльтере этой женщины с незнакомцем. Слух о бесчестии распространился далеко за пределы города благодаря купцам, возвращавшимся через него в Краков, так что и там все были оповещены [Gram 1997, 51–52]. Таким образом, молва, известность о грехе как бы усугубляют его, оскорбляя благочестивых людей и переводя сведения / слухи о порочном поведении в регистр повседневной практики, что, в свою очередь, может негативно повлиять на нравы.

Череда грехов, с которыми пытается бороться р. Сиркес, выступает в прискорбном и многоликом единстве: большинство отступников, согласно его оценке, переходит в христианство исключительно из жажды наживы, промискуитета и открытого потребления некошерных продуктов. Примечательно, что р. Сиркес тесно связывает распутство с отступничеством от веры отцов. Любовные связи между христианами и евреями (впрочем, не столь частые, чтобы вызвать масштабное возмущение консерваторов с обеих сторон) действительно касались преимущественно выкрестов⁴. Современный исследователь приводит ряд причин, побуждавших евреев принимать христианство: близость ко двору, преподавание в университете, личные убеждения, карьера, или – что непосредственно связано с нашей темой – брак. В Великом княжестве Литовском существовали монастыри, которые проводили систематическую миссионерскую деятельность среди еврейских девочек, содержали их в монастырях, крестили, а затем подыскивали им мужей-христиан. Такие неофиты довольно быстро ассимилировались [Bystroń 1994, 86–87].

Примечательный пример из жизни выкрестов – отхода от своей веры и возвращения к ней через поколения – содержится в одном из респонсов р. Иссерлеса: еврейский пьяница крестился, затем женился (по христианскому обычаю) на беспутной крещеной же еврейке; родившуюся у них дочь они выдали замуж за порочного человека, также выкреста. В свою очередь, родившийся у молодых сын «воспитывался среди них, ел их хлеб и пил из их стаканов», однако, повзрослев, он заметил, что похож на людей еврейского происхождения, и сердце его потянулось к наследию предков, хотя в поведении

⁴ О случаях насильственного или вынужденного крещения см., в частности: Bałaban 1931, 88–90. Исследование, реконструирующее поведение еврейских женщин, выходящее за рамки принятых в еврейском обществе норм, в России в XVII–XIX вв., осуществлено на основе разнообразных источников российскими учеными [Фельдман, Минкина, Кононова 2007].

он ничего не изменил. Он встретил такую же девушку (из семьи выкрестов), которая также хотела вернуться к вере предков, и они решили пожениться по еврейскому обычаю (в качестве свидетелей были приглашены два еврея и невесте было подарено обручальное кольцо). Вопрос, направленный раввину, заключался в следующем: можно ли считать этот брак законным, поскольку никто из молодоженов в тот момент не вернулся в иудейскую веру, невеста сделала это позже так, как полагается по еврейскому закону, а жених пока нет, поскольку он вынужден часто уезжать по делам в такие места, где не живут евреи [Cugielman 1997, 344–345].

Возможно, чемпионом в отступничестве от веры отцов можно считать состоятельного банкира Эфраима (после крещения – Стефана) Фишеля. Его брат был главой еврейской общины, зять Яков Поляк – видным раввинистическим авторитетом. Стефан был принят в круги польской аристократии и переменял свою веру, за что получил дворянство и герб (1507). Его жена и дети (за исключением двух сыновей) не перешли в христианство вслед за ним; он женился на аристократке из рода Ласких, а после ее смерти – еще дважды женился на аристократках и имел большое потомство [Bařaban 1931, 70, 90–91].

Брачные же перспективы межрелигиозных сексуальных контактов с точки зрения еврейского закона выглядели безнадежно. Согласно кодексу «Шульхан Арух», «если мужчина подозревается в интимных отношениях с нееврейкой, а она после того обратится в иудаизм, ему не разрешается жениться на ней»; «если нееврей имел интимные отношения с еврейкой и после этого принял иудаизм, ему не разрешается жениться на ней» [Киццур Шульхан Арух 439].

Опасения представителей раввинистического иудаизма по поводу возможного отхода от своей веры зеркально соответствовали подобного же рода страхам католических церковных иерархов, стремившихся, во-первых, оградить христиан от потенциальной привлекательности иудаизма и, во-вторых, привлечь иудеев к христианству. Каждая из сторон пыталась установить и максимально укрепить границы между своей и чужой общиной, что не всегда оказывалось простой задачей в условиях тесного соседства и многочисленных экономических, бытовых, соседских связей.

Политика католического костела была ориентирована на максимальное разделение христианской и еврейской общин. Так, в поста-

новлениях Вроцлавского синода 1267 г. прямо указывалась причина такой политики:

Поскольку польская страна – еще молодой росток на древе христианства, то христиане здесь могут легко попасть под влияние ложных верований и ущербной морали евреев, живущих рядом с ними. Чтобы христианская вера легче и быстрее проникала в души жителей этих земель, мы строго повелеваем проживающим здесь евреям, чтобы они не селились среди христиан... еврейский квартал следует отделять от христианских оградой, стеной или каналом [Grayzel 1933, 245].

Как христианские духовные руководители, так и раввинистические круги, в частности р. Иссерлес, были озабочены тем, что многие польские евреи внешне не отличались от христиан. Если еще с эпохи Средних веков существовали церковные предписания о ношении евреями и мусульманами специальных отличительных знаков на одежде (опустим сейчас уточнения об их соблюдении, важнее, что они зафиксированы в документах), то и «Ваад арба арацот» специальным постановлением (1607) запрещает мужчинам и женщинам носить нееврейскую одежду, чтобы избежать нежелательной случайной близости.

В 1607 г. люблинский синод издал постановление, запрещающее евреям посещать христианские питейные заведения, очевидно вызванное существующей практикой. Судя по раввинским документам, даже уважаемые члены еврейской общины были склонны к такой манере поведения, пьянству и игре в карты [Shulman 1986, 11; ср.: Freehof 1973, 209–210].

Если католические синоды запрещали христианам разделять с евреями трапезы, совместно посещать бани, участвовать в общих праздниках и танцевать, а христианской прислуге – оставаться на ночь в еврейском доме, то и с точки зрения раввинов подобные тесные контакты евреев с христианами, в том числе или тем более сексуального характера, были крайне нежелательны и понимались как потенциально угрожающие еврейской традиции и самой общине.

Примечательно перечисление возможных зон непосредственных физических контактов между представителями разных конфессий: баня, трактир⁵, дом (где могут присутствовать служанки, повитухи,

⁵ См. подробнее об отражении темы еврейского трактира в польской литературе XIX в. [Opalski 1986] и фольклоре [Wójcicki 1972, 272–274, 300–303].

кормилицы, принадлежащие к иной вере и иногда подозреваемые и обвиняемые в колдовстве). Преимущественно в этих зонах потенциально содержится опасность для благочестивой души, реализуемая через физический контакт с иноверцем.

Сюда следует отнести и пропагандируемый страх перед обращением христиан к еврейским врачам. Одним из наиболее последовательных и страстных пропагандистов этого рода был автор ряда трактатов на эту тему – Себастиан Шлешковский (Шлешковский, 1576–1648), доктор медицины и философии. В его пафосе можно различить стремление вытеснить более успешных конкурентов – еврейских врачей⁶. Шлешковский предостерегает своих единоверцев, прибегающих к их услугам, что они «не только свою душу, но и тело подвергают опасности вечной гибели», ибо еврейские врачи отравляют своих пациентов [Śleszkowski 1623]⁷.

Автор первого польского труда, посвященного евреям, Тадеуш Чацкий уделяет медицинскому аспекту иудео-христианских взаимоотношений особое внимание. В частности, он указывает на распространенность присутствия еврейских врачей при польских королевских дворах – Сигизмунда I, Стефана Батория, Сигизмунда III, однако с наступившим при этом последнем короле падением научного уровня (что Чацкий связывает с распространением мистицизма и каббалы) сами евреи стали предпочитать в серьезных случаях обращаться к христианским врачам; кроме того, «в каждом нашем местечке есть цирюльники, темнота которых равна беспримерной в других странах смелости в лечении» [Czacki 1807, 201–204; ср.: Węgrzynek 2012].

Обе – и еврейская, и христианская стороны – одинаково стремились к максимальному ограничению таких потенциально опасных физических и социальных контактов.

Так, знаменитый краковский раввин Моше бен Израэль Иссерлес упоминает в своем комментарии к «Шульхан Арух» о близких контактах с неевреями в банях, основываясь на более ранних раввини-

⁶ Примечательно, что в литературе респонсов, в свою очередь, рассматривается вопрос о еврейских врачах, которые, предоставляя свои услуги христианским пациентам, часто нарушают заповедь празднования субботы [Freehof 1973, 207].

⁷ О неослабевающем интересе к этой теме и популярности автора свидетельствуют переиздания этого труда в 1649 и 1758 гг.

стических установлениях: «Там, где обычно при посещении бани полагается быть без штанов, еврею запрещается идти в баню, где уже моются обнаженные неевреи, но если еврей уже находится в бане, и туда приходят неевреи, он не обязан уходить». При этом Иссерлес отмечает, что в настоящее время «мы не привыкли к столь строгим требованиям» [Teter 2005, 724; Rosman 2002, 111–112].

Евреям запрещалось оставаться наедине с гоями из-за их склонности к жестокости и кровопролитию [см., например: Cygielman 1997, 378–379]. В контексте этих запретов неевреи могут представлять как сексуальные развратники или возможные убийцы, а бани рассматриваются как место вероятного сексуального греха или даже убийства. В свою очередь, христианская сторона выражала страх по поводу возможного сексуального осквернения евреями, т.е. осквернения чистого от контакта с нечистым. В польском фольклоре отразился страх перед возможным убийством христиан в еврейском трактире как месте, находящемся на дороге и удаленном от населенных пунктов, на «границе миров» [Wójcicki 1972, 272–274]. В случаях подобных ситуаций «другой» описывается обеими сторонами как опасный, развратный и угрожающий.

Р. Иешуа Фальк Коген высказывает озабоченность по поводу возможных опасностей, подстерегающих еврейских женщин, которые в XVI в. становятся довольно независимыми и занимаются собственным предпринимательством (например, в Люблине женщина владела типографией) или участвуют в семейном бизнесе, выступая партнерами своих мужей. В связи со своей профессиональной деятельностью женщины могли сами отправляться в деловые поездки, или в одиночестве вести, например, торговлю в своих лавках, когда их мужья должны были уехать по делам. Владельцам отдаленных винных лавок и трактиров иногда приходится отправляться в деловые поездки, отмечает раввин, оставляя своих жен на милость христиан, которые там пьют и часто бывают нетрезвыми.

В свою очередь, самостоятельно отправляющиеся в деловые поездки женщины могут в приграничных областях быть захвачены в плен турками. Выкуп таких пленных становился в те времена довольно рутинной процедурой (например, еще р. Моше бен Яков из Киева выкупал своих угнанных крымскими татарами детей на собранные в еврейских общинах пожертвования). Вместе с тем в документах за-

фиксированы и исключительные случаи: например, одна из захваченных женщин, возвращения которой из плена ее муж добивался в течение шести лет, осталась в турецких руках добровольно, живя с захватившим ее в плен человеком как жена и родив ему двух детей [Shulman 1986, 22–23]. В одном из описываемых в респонсах случаев захваченная в плен турками жена еврея приняла мусульманство, и раввины обсуждали законные возможности нового брака ее мужа с другой [Freehof 1973, 197]. Таким образом, отношения с представителем иной веры действительно грозили отступничеством от собственной.

Опубликованные раввинские постановления по возникающим в общинах вопросам морального поведения содержат сведения о подозрениях замужних женщин в адюльтерах. Например, р. Йозель Сиркес должен был разрешать сложные вопросы галахического статуса таких женщин, т.е. постановить, могут ли их мужья продолжать состоять с ними в браке или эти жены уже «не чисты для них» [Fram 2002, 279–294].

Однако раввинская «битва за мораль» в условиях ренессансной Польши XVI в. проходила уже с некоторыми трудностями, что можно наблюдать на примере усилий р. Яакова Поляка (ок. 1460 – ок. 1532) [Bałaban 1913], ректора краковской ешивы и члена местной элиты (он стал зятем главы краковской общины Моисея Фишеля и его влиятельной, приближенной к королевскому двору жены Рахели / Рашки). Но даже столь прочное и высокое положение р. Яакова оказалось недостаточной броней перед веяниями времени. Распространение более либеральных и свободных взглядов оказывало определенное влияние и на позицию женщин в обществе. Младшая дочь Моисея и Рахели, Сара, рано выданная замуж за раввина Буды, вскоре решительно заявила, что не хочет больше с ним жить, а р. Яаков Поляк в 1508 г. выдал ей разрешение на аннулирование этого брака. По этому вопросу разгорелся большой международный раввинский конфликт, и усмотревшие в решении р. Яакова нарушение Галахи раввины Падуи, Праги, Нюрнберга предали его проклятию. Разразившийся скандал вышел за рамки раввинистического спора о праве женщины отказаться от мужа, и все члены краковской общины стали зрителями и судьями. Сара вскоре вышла замуж за своего избранника, а молва гласила, что их отношения начались еще в то время, когда она была замужней женщиной и влюбилась в юношу, который

столовался у них в доме, т.е. такое поведение толковалось как нарушение седьмой заповеди. Репутация юной Сары, как и «покрывшего грех» своим постановлением раввина, были погублены, а р. Яков потерял свое место и вынужден был покинуть город [Baġaban 1931, 109]. Вернувшись позднее (1509), благодаря протекции влиятельной тещи р. Яков продолжил руководство своей ешивой, однако позже он, явно не рассчитав свои силы, позволил себе выступить против придворного королевы Боны, Самуэля бар-Мешулама, и вновь оказался в центре скандала с сексуальной подоплекой. По еврейскому кварталу стали распространяться слухи о романе Самуэля с Кларой, женой его делового партнера, купца Моисея. «Для людских страстей это было время Ренессанса, для суда же имели значение канонические законы, а за супружескую измену полагалась смертная казнь через сожжение на костре или погребение заживо. Подозреваемые долго искали автора этого обвинения, пока наконец он не обнаружился сам в лице Якова Поляка». Яков Поляк придерживался постановления, согласно которому, если муж услышал (поэтому столь важны слухи, о которых упоминают в своих постановлениях раввины), что его жена совершила блуд⁸, то даже если ситуация ему неясна, он должен запросить раввина, можно ли ему продолжать жить с ней. И раввин якобы предписал Моисею не поддерживать со своей женой супружеских отношений по причине ее неверности. Это дело долго разбиралось в суде, р. Якова призывали поклясться в синагоге, что он не призывал купца Моисея оставить свою жену как «нечистую», однако он этого не сделал, а в результате был вынужден навсегда покинуть Краков и переселиться в Святую Землю [Baġaban 1931, 117–118].

Моше бен-Ханох в своем труде «Горящее зеркало» (т.е. увеличительное. – *В.М.*), посвященном этике светской жизни, призывал своих современников-единоверцев к нравственной чистоте [Моше Бен-Нанок 1602]. Одну из причин существующего морального разложения автор видит в чтении светских романов:

Сегодня хуже, чем было вчера, а завтра будет еще хуже, разве что придет Машиах. Ведь вот мы видим, как женщины толкуются среди мужчин на улицах и пирах, громко разговаривают и совершенно не стесня-

⁸ Блудницей, согласно руководству по исполнению заповедей, считается даже та, кого насильно заставили вступить в запретные половые отношения [Кишур Шульхан Арух, 439].

ются. Молодые замужние женщины одеваются в нарядные платья, украшаются серебром, золотом, жемчугами, что раньше делали только девушки, они смотрят мужчинам прямо в глаза и танцуют, из-за чего девушкам (на свадьбах) не хватает места для танца. Замужние не стесняются присутствием чужих мужчин, хвастаются своими поступками, а когда им делают замечания, не обращают на них внимания. Они не уступают дорогу мужчинам, даже седым, и все, что раньше считалось позором, теперь стало повсеместным [Balaban 1931, 440].

Распространение ренессансных нравов неизбежно сталкивалось с противодействием консервативных раввинистических кругов. Вместе с тем многие раввины в XVI–XVII в., ощущая, что уже не пользуются должным уважением, не имеют реального влияния на свою общину, а их указания не выполняются, находились в растерянности. Люблинский, позже острогский раввин Самуэль Эдельс (1555–1631) жаловался в своих трудах, что их протесты натываются на глухоту [Fram 1997, 48–49]. В респонсах Лурии часто встречается осуждение моральной распущенности женщин, неверности, злословия [Lew 1944, 123]. В XVI в. раздавались постоянные жалобы на замужних еврейских женщин, которые составляли конкуренцию молодым девушкам, в результате чего последним не было места для танца. Замужних женщин также упрекали в том, что они танцуют за деньги [Balaban 1932, 633].

«Моя душа пылает, как огненная печь, – сокрушался р. Шломо Лурия (Махаршал, 1510–1573), один из величайших раввинистических авторитетов своего времени, служивший в Бресте, Остроге, Люблине, – из-за этих так называемых Детей Бога, избранного святого народа, который пьет, поет и танцует с девицами... Сатан действует, и поколение ввергается в грех» [Shulman 1986, 11]. Он с горечью отмечал, что «рука толпы» стала более сильной, чем голос раввинов, и, как и многие из них, жаловался, что члены общины не слушают его, что он не обладает достаточной силой, чтобы изменить положение дел [Fram 1997, 49].

Вместе с тем р. Лурия встает и на защиту чести женщины, порицая непристойность, неприличное поведение некоего р. Якара бен Шимона, свидетельствующее о моральной распущенности. Р. Якар позволил себе нашептывать на ухо замужней женщине непристойные слова, «и если бы, – пишет р. Лурия в своем респонсе, – Тора не

предписывала должного наказания грешникам, я бы не повторил их даже письменно. Его слова на старом идише были таковы: “Почему ты не хочешь танцевать со мной? Ты это делаешь только за деньги? Хочешь три золотых монеты за это?” Таковы были его нечестивые слова. Он сделал все это, чтобы осрамить и опозорить ее, и я скажу, что его грех почти непростителен. Разве наши мудрецы не предостерегали против такого поведения в Трактате “Ктубот” 17а (“в день свадьбы нужно восхвалять и радовать невесту”)? Далее, говоря, что она берет за соитие три золотых флорина, он уподобил ее хозяйке публичного дома. А его объяснения, что он имел в виду ее мужа, от которого она ждет оплаты соития, это – оскорбительное неуважение. Этого не должно быть в Израиле. Поэтому я говорю, что этот Якар совершил позорный поступок в Израиле – могут ли с нашими сестрами обращаться как с проститутками?!⁹ Далее известный суровостью и бескомпромиссностью суждений Махаршал выносит свой суровый приговор нечестивцу [Cygielman 1997, 364–367].

Раввинские постановления XVI в. были направлены на предохранение от всякого возможного сексуального соблазна, при этом страх перед общественным осуждением, молвой, наконец, судебным разбирательством едва ли не превосходил страх перед нарушением галахических предписаний и небесной карой и оказывался сдерживающим фактором для подобного девиантного поведения [Fram 1997, 53–54].

Если обратиться к еврейским фольклорным источникам, в частности к рассказам, собранным Александром Элиасбергом [Eliasberg 1916], то здесь также обнаружится материал, отражающий предосудительные контакты. Один из представленных здесь сюжетов («Позор крови») можно назвать еврейским «Царем Эдипом»: присущее природе человека «злое начало» (*йецер а-ра*) – не только предосудительная физиологическая страсть, но и нежелание делить на двоих

⁹ Ср.: «Написано: “Они же сказали: “А разве можно поступать с сестрою нашею, как с блудницею!” А поляки говорят: “Шлюха не сестра”. Почему же братья Дины, когда за нее посватался сын иноплеменного вождя, утверждали, что он хочет сделать ее блудницей? Потому что, когда женщина целиком и исключительно предана своему мужу сердцем и умом, они – одно, но если это не так, то она – блудница”. А в притчах Соломона написано: “Скажи Мудрости: “Ты – сестра моя””. Но шлюха – не сестра. Если Мудрость наша – блудница, она не может быть сестрой. Слава Мудрости, которая не блудит!» [Бубер 2002, 292].

богатое родительское наследство – побуждает оставшихся сиротами брата и сестру к сожительству, в результате чего рождается ребенок, *мамзер*, который впоследствии становится знатоком Талмуда и – по неведению – женится на своей матери. Бесспорная «еврейская» составляющая этого рассказа об инцесте заключается в том, что здесь Бог воспрепятствовал физической близости супругов (матери и сына); что, узнав правду о своем происхождении (из рассказа самой «жены», ибо «у женщин обычно не очень много ума»), сын-муж немедленно покинул ее и предался длительному покаянию; что позднее за свои выдающиеся духовные заслуги он стал раввином некоего города; что рассказчиком постоянно отмечается влияние Бога на судьбы героев, а утешителем раввина оказывается сам Баал-Шем-Тов [Eliasberg 2004, 76–87].

В отличие от этого описания предосудительных связей внутри еврейской общины (и даже семьи) рассказ «Проданный грех» касается именно сексуального контакта еврейского купца в Остроге с польской княгиней, воспылавшей к нему непреодолимой страстью. Хотя некоторые элементы сюжета (инициатива женщины, ее несравненно более высокое социальное положение) могли бы побудить к уподоблению этого сюжета истории Иосифа и жены Потифара (или к возведению к ней), от этой соблазнительной параллели приходится отказаться, поскольку смысловой центр повествования связан с мгновенным переходом сюжета к искреннему раскаянию героя, «продажей» этого его греха компаньону и последующим длительным судом между ними [Eliasberg 2004, 176–182].

В сюжете рассказа «Заступничество пьяницы» присутствует мотив склонения к браку с польской графиней видного еврея, соблазненного перспективами повышения своего социального статуса и благосостояния. Однако он вовремя воздержался от греха, попутно совершив добрый поступок (отпустил на волю еврейских должников, узников этой графини).

«Что я тут делаю? – спросил он себя. – Неужели я действительно должен согрешить с дочерью чужого народа и за это терпеть вечные муки в аду? Нет, столь большого греха я не совершу!» Он уехал навсегда из замка графини, а на Небесном Суде было решено, что если он совершил два угодных Богу поступка – спас еврейские души от смерти и сожалел о своем намерении жениться на графине, против-

стоял искушению и не согрешил с чужой женщиной, – впредь все его молитвенные просьбы будут исполнены (правда, Небесный Суд вынес дополнительное решение, в силу которого этот человек станет пьяницей и не сможет помнить, о чем следует попросить или какое постановление Небесного Суда отменить) [Eliasberg 2004, 183–189].

В рассказе «О преувеличенном благочестии» муж, заподозривший жену в показном благонравии и намеренно сообщивший ей о своем (мнимом) отъезде, внезапно ночью вернулся домой и «увидел, что его жена грешила с гоем». Дальнейшее развитие сюжета подводит слушателей к мысли, что показное благочестие непременно соседствует с грехом [Eliasberg 2004, 198–202].

В польском фольклоре (рассказ «Рахиль») представлен своеобразный вариант популярного сюжета о «кровавой корчме», где происходят таинственные убийства. Хозяин корчмы, убийца Авраам, представлен в рассказе в духе существующих стереотипов как страшный еврей, чьи волосы, по словам окрестных жителей, покраснели от человеческой крови. Его молодая и красивая родственница, заглавная героиня рассказа, подает заезжему гостю, пану Янушу, знак о грозящей ему опасности, что позволяет ему ее счастливо избежать. Благодарный пан Януш увозит Рахиль с собой, помещает ее в монастырь, где она в течение года «обучается нашей религии», после чего женится на ней [Wójcicki 1972, 272–274]. Таким образом, рассказ отражает представления и об извечной еврейской порочности, и о благочестии поступка истинного католика, призываемого церковной пропагандой освободить иудеев от заблуждений их религии. Сексуальная же подоплека лишь помогает развитию моралистического сюжета.

Рассмотренные тексты, как представляется, свидетельствуют о том, что духовные лидеры иудейской и католической общин симметрично негативно оценивали интерконфессиональные сексуальные контакты, видя в этом угрозу своей вере.

Литература и источники

- Бубер 2002 – Бубер М. Гог и Магог / Пер. Е. Шварц. СПб.; Иерусалим, 2002.
Венгжинек 2003 – Венгжинек Х. Боялась ли католическая церковь в Польше XVI века обращения христиан в иудаизм? // Ксенофобия: история, идеология, политика. М., 2003. С. 7–16.

- Кишцур Шульхан Арух – *Ганицфрид С.* Кишцур Шульхан Арух / Пер. с ивр. под ред. Л. Городецкого. М., 2006.
- Пятикнижие 1999 – Пятикнижие и гафтарот / Коммент. Й. Герц. М.; Иерусалим, 1999.
- Фельдман, Минкина, Кононова 2007 – *Фельдман Д.З., Минкина О.Ю., Кононова А.Ю.* «Прекрасная еврейка» в России XVII–XIX веков: образы и реальность. Статьи и документы. М., 2007.
- Bałaban 1913 – *Bałaban M.* Jakob Polak, der Baal Chillukim in Krakau und seine Zeit // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* 1913. № 57. H. 1. S. 59–73; H. 2. S. 196–210.
- Bałaban 1931 – *Bałaban M.* Historia Żydów w Krakowie i na Kazimierzu. 1304–1868. Kraków, 1931. T. I (репринт 1991).
- Bałaban 1932 – *Bałaban M.* Umysłowość i moralność żydostwa polskiego // *Kultura staropolska.* Kraków, 1932. S. 606–639.
- Bartoszewicz 1914 – *Bartoszewicz K.* Antysemityzm w literaturze polskiej XV–XVII w. Kraków, 1914.
- Brayer 1986 – *Brayer M.M.* The Jewish Woman in Rabbinic Literature. Vol. II: A psychohistorical perspective. Hoboken, N.J., 1986.
- Bystroń 1994 – *Bystroń J.S.* Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI–XVIII. T. I / Wst. J. Tazbir. Warszawa, 1994.
- Cygielman 1997 – *Cygielman Sh.A.A.* Jewish Autonomy in Poland and Lithuania until 1648 (5408). Selected Documents on the Autonomy of the Jewish Community in Poland and Lithuania. Jerusalem, 1997.
- Cynarski 2004 – *Cynarski St.* Zygmunt August. Wrocław; Warszawa; Kraków, 2004.
- Czacki 1807 – *Rozprawa o Żydach przez Tadeusza Czackiego.* Wilno, 1807.
- Długosz 1978 – *Jan Długosz* [Ioannis Dlugossi]. Annales seu cronicae incliti regni Poloniae. Warszawa, 1978. Vol. 9.
- Eliasberg 1916 – *Sagen polnischer Juden / Ausgew. und übertrag. von A. Eliasberg.* München, 1916.
- Eliasberg 2004 – *Eliasberg A.* Legendy Żydów polskich / Tłum. M. Szkaga, posł. H. Halkowski, opr. i posł. L. Kośka. Kraków, 2004.
- Fram 1997 – *Fram E.* Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655. Cincinnati, 1997.
- Fram 2002 – *Fram E.* Two Cases of Adultery and the Halakhic Decision-Making Process // *AJS Review.* 2002. Vol. 26. № 2. P. 277–300.
- Freehof 1973 – *Freehof S.B.* The Responsa Literature and a Treasury of Responsa. Pittsburgh, 1973.
- Grayzel 1933 – *Grayzel S.* The Church and the Jews in the XIIIth Century / Ed. K.R. Stow. Philadelphia, 1933.
- Lew 1944 – *Lew M.S.* The Jews of Poland: Their Political, Economic, Social and Communal Life in the Sixteenth Century, as Reflected in the Works of Rabbi Moses Isserles. London, 1944.
- Mojecki 1589 – *Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony przez X. Przeclawa Moieckiego, opoczyńskiego i wolisborskiego kan. spisane.* W Krakowie... R.P. 1589.

- Moše Ben-Hanok 1602 – *Moše Ben-Hanok*. Sepher “Brantspiegel” Ueber Busse, sittlichen Wandel etc. in jüdisch-deutscher Sprache abgefasst. Basel, 1602.
- Opaliński 1953 – *Opaliński K.* Satyry / Opr. L. Eustachowicz. Wrocław, 1953.
- Opalski 1986 – *Opalski M.* The Jewish Tavern-Keeper and His Tavern in Nineteenth-Century Polish Literature. Jerusalem, 1986.
- Rosman 2002 – *Rosman M.* A Prolegomenon to the study of Jewish Cultural History // JCIJ. 2002. № 1. P. 109–127.
- Shmeruk 1985 – *Shmeruk Ch.* The Esterka Story in Yiddish and Polish Literature. Jerusalem, 1985.
- Shulman 1986 – *Shulman N.E.* Authority and Community. Polish Jewry in the Sixteenth Century. New York, 1986.
- Śleszkowski 1623 – *Śleszkowski S.* Jasne dowody o doktorach żydowskich, że nie tylko duszę ale i ciało swoje w niebezpieczeństwo zginienia wiecznego udają, którzy Żydów... za lekarzy używają. Kalisz, 1623.
- Teter 2005 – *Teter M.* Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2005.
- Węgrzynek 2012 – *Węgrzynek H.* Praktyki medyczne we wczesnonowożytnej Polsce i ich wpływy na funkcjonowanie oskarżeń o mord rytualny // Czasy Nowożytne. T. 25. S. 85–113.
- Weinreb 1982 – *Weinreb B.D.* The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800. Philadelphia, 1982.
- Wójcicki 1972 – *Klechdy: starożytne podania i powieści ludu Polskiego i Rusi / Zebr. i spis. K. Wł. Wójcicki.* Warszawa, 1972.

Victoria Mochalova
(Moscow)

Reprehensible sexual intercourse as a source of conflicts

Different texts on the Jewish-Christian contacts examined in the article (as rabbinical responses, as well as of folkloric provenance ones) seem to indicate that the spiritual leaders of the Jewish and Catholic communities symmetrically negatively appraised sexual contacts between Jews and non-Jews, seeing in them a threat to their respective faith.

Андрей Шпирт
(Москва)

Могилевский погром 1654 г. и религиозная политика русских властей в период русско-польской войны 1654–1667 гг.*

Русско-польская война 1654–1667 гг. давно привлекает внимание историков. Весьма подробно исследованы военные кампании, отдельные битвы, история дипломатических отношений. Демографическим последствиям войны посвящены работы Ю. Можи и В.И. Мелешко [Morzu 1961; Мелешко 1975]. Наиболее острые споры вызывает этноконфессиональная политика русских властей на захваченных территориях и религиозное насилие в годы войны. По этому вопросу в историографии прочно укрепилось представление об исключительно репрессивном характере царской политики особенно по отношению к неправославным жителям польско-литовского государства. По мнению некоторых историков, особенно жестоким репрессиям подвергались униаты и иудеи; преследований смогли избежать лишь те, кто под принуждением принял православную веру [Дубнов 1906, 288; Łowmiańska 1929, 76; Horn 1978, 107; Alexandrowicz 1996, 159; Саганович 1995, 17–32, 28]. Для А. Сулимы-Каминьского и Б. Пенджих важно показать, как жители многонациональной и поликультурной Речи Посполитой поднялись против авторитарного агрессора и защитили свои гражданские и демократические ценности¹. При этом

* Благодарю А.О. Крылова (ПСТГУ) и П.И. Прудовского (РГАДА) за помощь в работе над статьей и за возможность ознакомиться с трудно доступными источниками и материалами.

¹ См.: «From the Muscovite perspective, the Polish-Lithuanian Commonwealth loomed as a new Babylon, a haven for the vagabond nations of the world. Though Muscovy was beginning to expand during the seventeenth century, bringing different ethnic groups under the tsar's protection, it never perceived itself as a pluralistic entity: the recognized language, religion, culture and even history were imposed by the center on the outposts. Deviations were not tolerated. Homogeneity versus plurality; autocracy versus republicanism:

описываются преследования евреев только со стороны русских войск, которые якобы стремились к искоренению всех «неправославных». В то же время игнорируется информация об участии местных жителей в антиеврейских преследованиях [Penzich 1996; Penzich 2009; Kamiński 1999, 39–40].

Одновременно считается, что наиболее нетерпимую позицию по отношению к неправославным выражали украинские казаки. Как писал В. Васильевский, «война вообще велась со всеми ужасами войн столетия, со всеми кровавыми признаками национальной мести и религиозного ожесточения. Паны, поляки и евреи осуждены были заранее на беспощадную гибель там, где являлся Золотаренко со своими удалцами». Хотя суровые русские воеводы тоже не отличались человеколюбием, но Алексей Михайлович грозил смертной казнью тем, кто жег деревни и проявлял грубое насилие [Васильевский 1874, 51]. Во время погрома в Люблине в 1656 г. казаки искали даже тех евреев, которые скрывались от них в христианской части города. В это же время московское войско во главе с П.И. Потемкиным потребовало контрибуции, после чего пресекло погром². Сопоставляя отношение московской и украинской сторон к неправославным, следует отметить, что религиозная политика Б. Хмельницкого на втором этапе русско-польской войны во многом следовала за позицией московской власти, которая была готова признать права католической церкви, но не униатов. Так, в грамоте украинского гетмана от 8 июня 1657 г., которую он предоставил жителям Пинского повета, гарантировалось сохранение прав и имущества католиков, содержа-

these were the values at stake during the war of 1654 and these were the two systems that clashed throughout the ensuing thirteen years. In one form or another, this juxtaposition has lasted until the twentieth century» [Penzich 2009, 120].

² О люблинском погроме упоминают как христианские, так и еврейские источники. Один из них – «Хесед Шмуэль» Самуэля бен Давида Ауэрбаха. См.: Schall 1934, 93–94; Nadav 2003, 53–54; Weinryb 1973, 195. О еврейском погроме в Люблине вспоминает также немецкий современник. Он пишет о том, что еврейский квартал города подвергся грабежам, а затем в качестве контрибуции «было вывезено несколько возов драгоценных еврейских товаров». Выдачу евреев, «чтобы их убить», требовал П.И. Потемкин. По словам автора реляции, «был великий шум, когда их, как овец, молодых и старых, гнали из домов (в которых они у нас спасались и прятались из еврейского города) [sic!] как на бойню, с ужасным воем, но им впоследствии была выпрошена жизнь». На следующий день казаки сожгли еврейский квартал и синагогу с находившимся там евреями [Реляция 1910, 19–21].

лось обещание не принуждать их к принятию православия. При этом Хмельницкий обещал бороться с унией и «чужими сектами»³.

В последнее время появился ряд работ, пересмотревших взгляд на политику московских властей как исключительно репрессивную [Frick 2013, 290–321; Meilus 2000; Meilus 2006; Zakrzewski 2003]. О насилиях против простого населения, а также о мерах, принимаемых царскими войсками против грабежей, писал А.Н. Лобин. Он также показывает, что инициатива по преследованию евреев и униатов часто исходила от местного православного населения [Лобин]. На примере Вильны 1655–1661 гг. И.В. Герасимова дала разносторонний анализ социальных отношений, системы управления, религиозной политики, экономической и социокультурной истории литовской столицы под властью русских воевод [Герасимова 2015]. По ее мнению, зыбкое религиозное равновесие Вильны, державшееся благодаря особому политическому климату Речи Посполитой, не выдержало испытания военным временем. Между тем отсутствуют какие-либо подробные (помимо М. Надава) исследования о судьбе евреев во время русско-польской войны 1654–1667 гг.

Вызванная различными причинами война с Речью Посполитой сопровождалась ярко выраженной религиозной риторикой. На Земском соборе 1653 г. российская сторона заявила о готовности защитить православных Речи Посполитой от религиозных притеснений:

Великий государь... подвигся сам со всем своим царского величества синклитом и с воинством на тех проклятых еретиков ляхов на поругание Божиих церквей и за православную христианскую веру месть воздати, а церкви Божии и их православных христиан от них поганных еретиков ляхов свободити и соединити воедино с восточною церковью и с православными христианы Великия Росии. И преблагий Бог, видя такую его государскую ревность по святой и непорочной вере, покорил ему великому государю тех поганных ляхов многие грады и места [АЮЗР 1889, 373].

Врагами объявлялись не только «ляхи», но «жиды» и другие иноверцы, «гонители православной веры» [АЮЗР 1889, 88]. Под влия-

³ Не совсем ясно, что имеется в виду под «чужими сектами» и не следует ли их отождествлять с «унией»: «Powiniśmy obce jednak sekty y Unią, iako wiele złęgo podnieły, wykorzeniać zobopolnie stanowimy nie zagradzając do łaski naszej przystempu, jesliby który z Duchownych ku uznaniu prawdy przyszedzy y przy oddaniu należnemi Mitropolicie Kiiowskiemu posłuszeństwa porządną uczyniwszy pokutą, miał za sobą gorać Duchownych naszych zalecenie» [Памятники 1852, 148].

нием иерусалимского патриарха Паисия, посетившего Москву в 1649 г., Алексей Михайлович выступал как поборник и защитник православия и, видимо, считал себя царем, призванным править всем православным миром⁴. Важнейшее значение в утверждении нового титула русского царя, как собирателя православных земель, имели присоединение украинских земель в 1654 г. и захват Вильно в 1655 г. [Герасимова 2015, 52–63].

Многочисленные источники подчеркивают непримиримое отношение москвитян к католикам. Так, в универсале от 23 февраля 1655 г. Яна Казимира сообщалось: духовенство, шляхту и подданных – «одних выслали в Москву в неволю, других подвергли жесткой смерти, третьих заставили присягнуть царю и, что никогда не слыхано было в странах христианских, принудили вторично креститься, оскверняя при этом места посвящения Богу и искореняя святую католическую веру, на что не решился бы ни один язычник и тиран»[АВАК 1909, XXXV, 33–35]⁵.

Австрийский посол А. Мейерберг, посетивший Вильно в 1661 г., отмечал, что храмы «либо разорены, либо сожжены, либо же умышленно прорубы и проломаны насквозь молотами и топорами, и свидетельствуют, с какой дикой ненавистью исповедающие московскую веру преследуют христиан римско-католического исповедания», при этом лютеранской кирхе и кальвинистской молельне москвитяне якобы не сделали ничего плохого [Путешествие 1874, 209].

Какую религиозную политику проводили российские власти на завоеванных территориях, как они относились к неправославным и какие отношения складывались между православными, католиками, униатами, иудеями и московской властью в 1654–1660 гг.? В данной статье мы обратимся к могилевскому погрому 1654 г. и на основе различных источников покажем, как складывалась судьба евреев

⁴ Идея об особой миссии русского царя в православном мире исходила из греческого мира и нашла свое предметное выражение в виде привоза в Москву святынь с христианского Востока. О новом понимании царской власти в это время см.: Ченцова 2004; Ченцова 2011; Щедрина 2014; Успенский 1994, 123–124.

⁵ Ср. с записками А. Вимино о судьбе католиков в Смоленске в 1654 г.: «Доминиканцы и другие духовные лица, отказавшиеся принять второе святотатственное крещение, были уведены в Москву, а оттуда, говорят, в Сибирь. То же самое произошло со многими другими, не согласившимися коштунственно повторить крещение, и только 33 из 420 семей Смоленска согласились креститься второй раз» [Vimino 2004, 133] (перевод С. Полехова). Благодарю А. Крылова за указанную информацию.

в других частях Великого княжества Литовского, которые в годы русско-польской войны 1654–1667 гг. были захвачены московскими войсками.

В ходе первой и второй военных компаний 1654–1655 гг. русские и соединенные с ними казачьи войска захватили большую часть белорусских городов и даже столицу Великого княжества Литовского – Вильну (1655 г.). Мы располагаем лишь отрывочной информацией, которая могла бы пролить свет на отношении к евреям оккупационных властей. Как можно предполагать, некоторым евреям удавалось преждевременно покинуть опасные места, которым угрожали наступающие русские и казачьи войска. Об этом свидетельствуют источники, относящиеся к Полоцку [Гардзееў 1999, 204]⁶, Пинску [Nadav 2003, 52]⁷, Слуцку⁸, Гродно⁹ и Вильно¹⁰. Вместе с тем участь оставшихся евреев была различной.

Вокруг могилевского погрома 1654 г.

Более или менее подробно мы знаем о судьбе евреев Могилева.

Самый крупный город в Восточной Белоруссии капитулировал без боя 24 августа 1654 г. Бескровному переходу Могилева и окрестных местечек под царскую власть способствовал православный шляхтич и один из предводителей могилевского православного братства Константин Поклонский¹¹.

Летом 1654 г. он прибыл в ставку царя под осажденным Смоленском и предложил организовать сдачу Могилева. Царь согласился,

⁶ М. Гардзеев указывает, что большая часть жителей Полоцка покинула город перед его захватом.

⁷ Первоначально издано в: Nadav 1966.

⁸ О бегстве евреев в столицу Литовского княжества из Слуцка упоминается в анонимном письме из Вильно от 8 августа 1654 г.: «Шлѹцку такіе трвога wielka od Kozaków: żydzi do Wilna uciekają ztamtąd» [Ojczyście spominki 1845, 112].

⁹ В 1655 г. из города бежал почти весь патрициат и богатые евреи. В апреле 1656 г. во время разбойного нападения на Кременец были убиты гродненский раввин Лейб Гершович и судья Элия Моисеевич [Borowik 2008, 33–34].

¹⁰ Донесение Якушки Калчинского, слуги виленского епископа Е. Тышкевича, от 26 июля 1655 г.: «А жиды и мешанские жены из Вилни многие выбежали в Полшу в розные городаы» [Заборовский 1994, 8]. О бегстве жителей Великого княжества Литовского в Пруссию см.: Sahanowicz 2003. По воспоминаниям виленского раввина Моше Ривкеса, из города бежала вся еврейская община, см.: Герасимова 2011, 146.

¹¹ О его довоенной биографии (там же историография) см.: Кочегаров 2016.

пожаловал Поклонскому титул белорусского полковника, выделил 40 соболей, 50 рублей и разрешил набирать казачий полк из добровольцев. В августе к Могилеву подошел русский отряд М. Воейкова и после переговоров с участием К. Поклонского и настоятеля Кутеинского монастыря Иоиля город открыл ворота.

О ходе переговоров перед сдачей города Алексею Михайловичу сообщал М. Воейков из обоза в Печерске:

А ляхи, государь, и жида били челом, чтоб их выпустить совсем из Могилева в Польшу, а черныя, государь, люди единогласно били челом и присылали ктеиновского монастыря Иоиля и иных многих старцов, что они ради и хотят быть под твоей высокою рукою» [АЮЗР 1889, 227–228].

Однако после сдачи города присягу на верность царю изъявили желание принести не только православные люди, но и ляхи. Это вызвало затруднение у Воейкова, который не знал, как относиться к присягам неправославных:

А которые, государь, римские веры шляхта хотят быть под твоєю рукою и я холоп твой по той евангельской заповеди приводить их к вере не смею, что они не христиане (sic!) [АЮЗР 1889, 235–236].

В ответном послании 28 августа Алексей Михайлович писал: «А иноверцов бы еси, которые не нашей христианской веры, приводить к присяге велел перед собою, по их законом, их духовного чина людем, чтоб нам, великому государю, в службе были верны». Таким образом, русская сторона не настаивала и не принуждала католическую шляхту к православию. Царь также приказал Воейкову выслать поляков в лагерь русских войск под Смоленском. 31 августа бить челобитные перед царем поехали смоленский городничий Троян Суловский и королевский дворянин Бернат Белк Резицкий [АЮЗР 1889, 301]. Ничего не говорится об иудеях, которых, видимо, к моменту принятия присяги в городе уже не было. Одновременно с этим к царю начинают поступать многочисленные челобитные о передаче имущества, ранее принадлежавшего евреям и шляхте.

В начале сентября под Смоленск для подтверждения сословных привилегий и выработки текста жалованной грамоты городу прибыли делегации могилевской шляхты и горожан.

В царской ставке горожан спросили о судьбе евреев: «О жидях, что ныне побиты, сказали, что побии жидов Поклонского казаки,

а не мещане» [АЮЗР 1889, 259]. Иными словами, московская сторона не знала обстоятельств погрома, который, видимо, произошел недалеко от русского лагеря (Печерска). При этом в Могилеве произошел не только еврейский погром, но и истребление дворян, которых убивали целыми семьями. Могилевская шляхта добивалась смертного приговора для погромщиков: «Мучителей, которые нестерпимое мучительство, топление шляхты и шляхтянок учинили, чтоб казнены были» [АЮЗР 1889, 252]. По всей видимости, в беспорядках, охвативших Могилев после его сдачи, участвовали также и горожане; их обвинили в присвоении чужих лошадей. Дворяне (?) потребовали вернуть похищенное имущество: «Лошади, насилием побранные, которые у мещан суть, чтобы его царское величество отдати тем, чьи суть, повелели, унижено челом бьем» [АЮЗР 1889, 252]. Шляхта также просила сохранить религиозную свободу для католиков: «Римляне чтоб при вере своей пребываючи, костел и службу свою имети могли, особного призрения и щедрого разумного жалования вашего царского величества унижено с плачем челом бьют» [АЮЗР 1889, 252]. Каждая сторона добивались передачи им еврейских дворов¹².

Горожане попросили запретить евреям, «ляхам» и казакам проживать в городе; последним воспрещалось также вредить горожанам и заниматься винокурением. «Ляхам» не только воспрещалось жить в Могилеве, но также иметь в городе «старшинство». Алексей Михайлович согласился с просьбой горожан и ограничил их общественное и правовое положение: «Ляхом в начальных людех в городе не быть, искать и отвечать самим, а прокураторов не наймовать» [АЮЗР 1889, 265].

В жалованной грамоте от 15 сентября 1654 г. Алексей Михайлович принял сторону могилевских горожан. Он отменил гродский суд, подтвердил прерогативы магдебургского и войтовского судов. По желанию могилевских горожан царь запретил евреям жить в городе, их дворы распределялись между ратушей и русскими «ратными людьми», а также «приезжими», которые «будут посланы для наших дел и для наши службы» (так, видимо, решался вопрос об

¹² Шляхта: «О дворах жидовских, чтоб есмь по счастливому государствованью вашего царского величества отстояния больши как прежде по ефимку не платили, чтоб нам розданы шляхте были». Горожане: «о еврейских домах и землях жида и шляхта отбегли, до места приворочены были, или також тем мещаном, которым жида должны были, проч отъехали, в тех же долгах отданы и присуждены были» [АЮЗР 1889, 262–263].

обременительной постоянной повинности) [АИ 1842, 227]¹³. В августе 1655 г. после снятия осады города могилевский магистрат раздал ряд шляхетских и мещанских и один еврейский дом уже в вечное пользование их новым собственникам [АЮЗР 1889, 805; АВАК 1909, 40]¹⁴.

О том, что происходило в Могилеве во время сдачи города, мы узнаем из статейного списка ближнего стольника И. Шеина и дьяка Томила Перфирьева, составленного 16–24 сентября 1654 г. Уже в августе царю от П.В. Шереметьева поступила жалоба на М. Воейкова, которого могилевские горожане якобы обвинили в том, что он за взятки выпускал из города поляков и евреев и теперь те угрожали могилевским жителям расправой. В ходе расследования горожане отвергли, что жаловались Шереметьеву на Воейкова, но сообщили, что К. Поклонский перед сдачей Могилева выпустил из города эконома Киндила Петровского с челядью из 15 человек. За это могилевский эконома передал Поклонскому «серебряное суденко», которое тот вручил Воейкову. После сдачи Могилева шляхта принесла присягу, а «евреи все на имя великого государя остаться не хотели и не присягали, и они де их в Могилеве задержали» [АЮЗР 1889, 378–379].

Интересно отметить, что казаки не предоставили могилевским евреям, как и большинству поляков, право свободного выхода из Могилева. Это право, как правило, даровалось в случае добровольной сдачи города, например Смоленска или Велижа¹⁵. Поклонский так-

¹³ «Дворы жидовские половину отдать в ратушу, а другая половина держати для наших всяких приезжих людей, которые присыланы будут для наших дел и для наши службы, а три двора лутших оставить для наших воевод и приказных людей» [АИ 1842, 227].

¹⁴ В этом отношении ситуация в Могилеве весьма заметно отличалась от положения в Полоцке или в Вильне. В октябре 1655 г. Алексей Михайлович запретил конфискацию собственности бежавших из города мещан: «Из Полоцка сбежали в Литву, а после их остались в городе Полоцку дворы, и лавки, и огороды копать им, покаместа сродичи их в Полоцкой будут, а им тех дворов не продавать, и обжигать и лавком и огородом никакой порухи не делать» [АЮЗР 1889, 296]. Как отмечает Д. Фрик, за годы оккупации Вильны русскими властями по праву *jus caduco* было конфисковано только три дома [Frick 2013, 305–309].

¹⁵ В послании мозырскому ловчему боярин Артемон Матвеев сообщал, что те, кто захочет в Смоленске «великому государю служить и быти под его царского величества высокою рукою, и тем на свое царского величества имя останися позволил; а которые похотят ехать в Польшу и в Литву, и тех пожаловал, выпустить и проводить до рубежа вцеле» [АЮЗР 1889, 66]. Царская грамота Велижу: «И мы, Великий Государь, наше Царское Величество нашу Государскую милость над ними показали: которые похотели нам Великому Государю служить, а тем на наше Царского Величества имя останися

же, видимо, не заключал какого-либо договора с могилевскими горожанами и шляхтой наподобие того, какой был заключен между казаками и жителями Кричева. Переговоры о сдаче Кричева начались в конце сентября 1654 г. Город представляли делегации от шляхты, горожан и даже еврейской общины. Вскоре к царю были посланы две челобитные от шляхты и горожан. Кричевская шляхта просила отпустить униатов, но сохранить права католического населения («чтоб костелы все цело пребывали, дети католицкие чтоб в костелах крещены были, а потом их не принуждали до греческие веры») и евреев («за жидов, чтоб при вере и волностях своих пребывали»). Горожане проявили к евреям равнодушие; в отличие от могилевских жителей они не были против их присутствия в местечке: «о подстаросте кричевском, чтоб здоров и с маетностью своею и с жидами, которые в месте Кричева суть, выпровожены были до Литвы или по милости вашего царского величества в Кричеве жити поволено было» [АЮЗР 1889, 409–416]. В государевых грамотах религиозные требования были проигнорированы: католики упоминались только в следующем контексте: «которые римские веры, и тех к присяге по их вере» [АЮЗР 1889, 419–420]. Кроме царских грамот казаки и горожане заключили договор о гарантиях безопасности, о котором упоминал десять лет спустя кричевский бургомистр. Эти договоренности были впоследствии нарушены¹⁶.

поволили и в службу их принять велели, а которые похотели ехать в Польшу и в Литву и тех велели выпустить» (4 октября 1654) [АИ 1842, 233]. Право свободного выхода в Литву также неоднократно предлагалось «сидельцам» Старого Быхова [АЮЗР 1889, 243, 693, 742], хотя во время посольства к Б. Хмельницкому Д. Тургенев заявлял, что не выпустит из города «гонителей православной веры» [АЮЗР 1889, 88].

¹⁶ «Рады не рады мусели не поддаючысе московитину, але поддалисе в моц козаком, розумеючи и сподеваюче, што они на нам милосерде и литост и бачене мет будут... не дбаючи на боязнь Божую и писмо светлое и на сумнене и шлюбоване свое, шлюбуючи нам ни в чом не зрадит, выпровадивши нас всех мешан Кричевских за замку Кричевского на посад на помешкане и дома наше, а сами в замку zostали... жадного з нас не zostавили, толко душами выпровадили и до маетностей худобы наше, в заховано в замку будучое, не допустили, а потом взявши умысл свой злый небогобаязненный, мешкаючи колко недел в том замку, маетност нашу, што им уподобало, то собе брали, а подобравши и замок спалили» [АВАК 1909, 329]. О том, что договоренности нещадно нарушались, писал австрийский посол Мейерберг: «Москвитяне только что войдут в раскрытые ворота какого ни будь города или городка после сдачи его доверчивыми гражданами, тотчас же истребляется всякое подобие католической веры в пренебрежение всяких договорных условий, скрепленных како бы то ни было клятвой» [Путешествие 1874, 199].

Некоторую информацию о судьбе могилевских евреев также предоставляет письмо командующего литовскими войсками Януша Радзивилла от 21 февраля 1655 г. Яну Казимиру. Литовский гетман пишет об утоплении обвиненных Поклонским в измене евреев в Днепре, несмотря на то что прежде они приняли православие [Vobiatyński 1993, 190]. Это сообщение перекликается с жалобой могилевской шляхты о том, что многие дворяне и дворянки были утоплены казаками после сдачи города.

О судьбе могилевских евреев можно также узнать из более поздних нарративных источников. Так, например, согласно хронике Сурты и Трубницкого, перед сдачей Могилева русским войскам К. Поклонский предложил тем могилевским евреям, которые не желали оставаться в городе, «уйти в Литву» под конвоем казаков. Предложение оказалось ловушкой: неподалеку от Печерска они были ограблены и убиты. Те же, кто остался в Могилеве, из-за страха приняли христианство. Авторы «Могилевской хроники» также доносят до нас городскую легенду о богатстве могилевских евреев, которые «где могли червонное золото прятали, в хлебы запекали, невесты и девки в косы заплетали»¹⁷. Могилевские хронисты также упоминают еврейскую традицию отмечать годовищину резни у могильных курганов за Печерском. В свою очередь Орест, могилевский игумен и компилятор XIX в., отмечает, что убийство евреев произошло в поле у Печерска, «близ того места, где ныне дом и роща мещанина Чешка, живущего за городом при Польшковицкой дороге, каковое место и до нынешнего времени от могилевских жителей называется Поклонскую стеною» [АСЗД 1867, XIII]¹⁸.

¹⁷ Начальная часть «Могилевской хроники» датируется концом XVII в. «Nim przyszedł Radziwiłł do Mohylewa, Pokłoński, zebrawszy hultajstwo zkąd mógł, uprzątnowwszy sobie fantazją, zęby się zbogacić z łupow, umysłił żydow jakoby do Litwy wyprowadzić, kazał wszystkim żydom w drogę gotować się, którzy z skarbami swemi wybierając się, gdzie mogli czerwone złote chowali, w chleby zapiekali, niewiasty i dziewczki w kosy zaplatali. I tak wyprowadziwszy za Pieczersk wszystkich żydow poscinać kazał i w mogiły (których i teraz kopcy są) pozasypali, i wiele u nich bogactw w różnych splendorach poznachodzili. Siła też na ten czas zydowstwa pozostałego, którzy z Pokłońskim nie szli do Litwy, pookszczyło się, z których i dziesiątey części nie umarło w chrześciaństwie, znowu potym żydami pozostawali» [ПСРЛ 1980, 242].

¹⁸ По словам Ореста, Поклонский разделил евреев на три группы: первая остановилась у деревни Тарасовичи, вторая – в поле у Печерска, третья осталась в Могилеве и после резни их единоплеменников приняла православие. Орест также дает дру-

Ряд историков также пишут об убийстве по приказу царя евреев в Смоленске в 1655 г. [Pendzich 1996, 160–161; Schall 1934, 92]. Об этом сообщает Павел Алеппский, в 1656 г. посетивший Москву. По его сведениям, евреи, передевшиеся в христиан, были вычислены по неумению креститься и были сожжены в деревянном доме [Павел Алеппский 1898, 176]. Источники, которыми руководствовался арабский путешественник, нам неизвестны. Вместе с тем, как показывает исследование В. Думина, в самом Смоленске в XVII в. не было евреев, а в Смоленском воеводстве их число было весьма незначительным [Думин 1980, 97]¹⁹. Возможно, события в Могилеве по неизвестной причине были перенесены арабским путешественником в Смоленск. Любопытно также отметить, что собеседники Алеппского объясняли антиеврейское насилие религиозными причинами и царским разрешением.

Таким образом, казаки К. Поклонского устроили в Могилеве погром после того, как город был сдан без боя. Во время погрома была истреблена часть шляхты и большинство еврейского населения города. Его причины, обстоятельства и участие в нем горожан остаются неясными. Возможно, агрессия была вызвана тем, что евреи и некоторые католические шляхтичи отказались приносить присягу и ждали свободного выхода в Литву. Также непонятно, сопровождались ли акты религиозного насилия крещением евреев или перекрещиванием католиков и униатов. В последующей исторической традиции убийство евреев объяснялось желанием казаков и гулятьства обогатиться, при этом в памяти не сохранилось уничтожение шляхты. Антиеврейские настроения православных жителей Могилева,

гую причину антиеврейского насилия. Если, согласно «Могилевской хронике», Поклонским двигало желание наживы, то по Оресту могилевский полковник стремился избавиться от лишнего населения в условиях осады – события лета-осени 1654 г. автор перенес на время начала 1655 г., когда город был осажден литовскими войсками Радзивилла. Поклонский также заподозрил евреев в сношении с врагом [АСЗД 1867, XIII–XIV]. Обращение евреев в христианство и замечание, что только десятая их часть умерла в православии, видимо, имеет своим источником «Летопись Самовидца». Ср.: «И многие на тот час з жидов, боячися смерти, християнскую виру приняли, але зась знову, час углядивши, до Полци поутикавши, жидами позоставали, аж ридко которий додержал виры християнской» [Літопис 1971, 52].

¹⁹ В 1650 г. Красном было всего 7 еврейских домов, в Зверовичах – 17, в Жарновках – 4, в Катъни и в Цехановичах по 5 домов. См. список осажденных русским царем Алексеем Михайловичем, составленный 9 июня 1654 г. [АСЗД 1904, 18–37]. В нем нет еврейских имен.

видимо, не стоит преувеличивать, хотя в 1645 г. в городе произошли антиеврейские беспорядки, инициатором которых назывался бургомистр Богдан Ребрович [ИЮМ 1877, 295–509]²⁰. Горожане просили царя запретить евреям проживать в Могилеве, желая привести в действие привилегию *de non tolerandis Judaeis*, которую предоставил городу Стефан Баторий еще в 1585 г. [АЗР 1846, 296].

Вильно и города «за Березой»

Религиозная политика России на захваченных землях Великого княжества Литовского не была однородной. Начиная с переговоров с А.М. Саковичем и П.Я. Ролей (лето 1655 г.) царские власти были готовы удовлетворить некоторые религиозные требования католической шляхты «по Березу», т.е. для земель княжества, находящихся к западу от реки Березины²¹. В то же время к востоку от Березины восстановление католических и униатских церквей строго запрещалось: «по сю сторону Березы их набоженству не быть». При этом в начале переговоров русская сторона выступала за запрещение католического «набоженства» в Вильно, Троках и Гродно. Однако затем московские представители пошли на уступки, и в окончательной версии царской грамоты упоминается только Вильно, в котором все униатские церкви и половина католических костелов должны были быть переданы православным, в том числе и костел в виленском замке [Заборовский 1998, 236]²².

²⁰ Во время праздника Суккот Ребрович вместе с челядью и «служными» людьми напал на еврейскую процессию. Христиане ограбили, избили и не пускали евреев перебраться на другой берег Днепра. Ночью Ребрович вместе со своими людьми напал также на синагогу, ожидая, что евреи будут отмечать праздник, но, никого не застав, выбил в синагоге окна и разогнал стражу, охранявшую здание. О пожертвованиях Ребровича львовскому православному братству см.: Архив ЮЗР 1887, 182. См. также судебное определение по жалобе Лазаря Ескевича и его жены Марианны на членов магистрата, которых они обвинили в нападении на их дом и краже имущества [ИЮМ 1877, 318–328], а также статьи могилевского цеха солодовников, ограничивавшие контакты с евреями (1647 г.) [ИЮМ 1877, 528].

²¹ По Березине проходила символическая граница между «Литвой» и «Русью», представление о которой сложилось еще в XV в. При каких обстоятельствах эта граница была вновь актуализирована и каким именно образом она понималась русской стороной в середине XVII в., нам не известно.

²² «По Березу, кроме Вилни, Трок и Гродни духовенству быть по их прошенью»; «а унейским церквам нигде не быть и их снести» [Заборовский 1998, 233, 235]; «уни-

Во время переговоров 1655–1656 гг. польско-литовская сторона достаточно редко обращалась к теме евреев и защите их религиозных прав. Одним из исключений может стать заметка о евреях в соглашении, заключенном между командующим посполитым рушением лидского, гродненского и волковыского поветов Я. Кунцевичем и воеводой С.А. Урусовым 6 ноября 1655 г. В статьях этого договора шляхта предусматривала сохранение своих сословных и имущественных прав, а также прав католиков и «всяких какова ни есть набоженства и веры людей христианские». Нехристианские группы населения Великого княжества Литовского были защищены последним, 17-м параграфом: «Также татаровя и жидаы, чтоб против прав старожитных давных были по прежнему» [Заборовский 1994, 106; Заборовский 1998, 247]²³. Появление параграфа, в котором гарантировались права нехристианских групп населения (в то время как права мещан никак не определялись), возможно, было обусловлено тем фактом, что евреи находили убежище от неприятеля, прежде всего, в частных владениях шляхты [Nadav 2003, 52–55]²⁴.

Боярская дума, рассматривавшая в Москве условия литовской шляхты, оставила помету:

А о сём у них царского величества милость объявляем, чтоб вер их и прав и волностей ни в чем нарушить не велит. А мещанам и приезжим людям к домовствам своим и татаром, и жидом царскому величеству да-

акие костелы обратити в греческие церкви, в королевском замку костелу не быть, а быть церкви соборной, и костелов и кляштуров половина в греческие церкви» [Заборовский 1998, 235]. Перед захватом Вильно царская ставка не ответила на просьбу жителей города сохранить за ними магдебургское право и не разорять город [Герасимова 2011, 140]. Во время переговоров о сдаче Витебска в 1654 г. царская ставка под просьбой шляхты сохранить права католической церкви оставила помету: «костелу не быть, а петь у себя в домех» [АЮЗР 1889, 289]. В середине XVII в. царские власти запрещали в Москве публичное исповедание католической веры, а протестанты могли иметь свои храмы только за городской чертой. Похожие запреты по отношению к протестантам действовали в Западной Европе и в Речи Посполитой (например, в Вильне после 1639 г.). В этом контексте любопытно отметить практику конфискации колоколов из костелов, которую применяли русские власти, например в Ошмянском повете, т.е. на территории, где католическая церковь была формально разрешена [АЗР 1853, 104–105; Maskvos okupacijos 2011b, 703–704].

²³ Ср. также с челобитной кричевской шляхты [АЮЗР 1889, 413].

²⁴ Как указывают исследователи, шляхетские владения наименее пострадали в результате войн середины XVII в. [Morzy 1961, 208; Topolski 1960, 467]. Горожане также искали убежища в частных шляхетских владениях [Borowik 2008, 33].

ни, и оброки, и всякие подати платить так давать, как они плотили полскому королю [АМГ 1894, 483]²⁵.

Реакцию московского правительства на предложение польско-литовской стороны о сохранении прав нехристианского населения можно также узнать из ряда сохранившихся документов, относящихся к Вильне²⁶. Столица Великого княжества Литовского значительно пострадала от захвата города в 1655 г. Захват города имел весьма важное политическое значение, а чинимые насилия были вызваны не только сопротивлением на рынке или жаждой наживы, но и имели под собой ярко выраженные религиозные мотивы. Русские солдаты и казаки разоряли храмы, гробницы знати, совершали насилия над католическим и униатским духовенством²⁷.

Русское правительство было заинтересовано в привлечении населения в опустошенную столицу (как и в другие города княжества). Уже в октябре 1655 г. в царской грамоте содержится призыв к «шляхте, мещанам и пашечным крестьянам» возвращаться в их прежние жилища и требование присягать царю. В грамоте ни слова не говорится о евреях. О них не упоминается и в аналогичном указе, отправлен-

²⁵ О принесении присяги шляхтой и горожанами в октябре 1655 г. см.: АМГ 1894, 444–445, 454, 456; Maskvos okupacijos 2011b, 111–112, 151–153, 162.

²⁶ За последнее время Э. Мейлус издал три тома источников по периоду оккупации Вильно в 1655–1661 гг. [Maskvos okupacijos 2011a; Maskvos okupacijos 2011b; Maskvos okupacijos 2015]; 4-й том посвящен судьбам виленских беженцев в Пруссии [Maskvos okupacijos 2016].

²⁷ Более подробно о захвате Вильны и о погроме см.: Герасимова, 2011. Литовский гетман Януш Радзивилл на переговорах ставил в укор русским посланникам чрезмерные жестокости, которые учинили московские войска во время взятия литовской столицы: «Наши дома, и белогловы бабы, и робяты малыя за што сечь и дома палить: нигде такого разорения нет». Царский посланник В. Лихарев дипломатично отвечал: «А тово посеченье не ведаю, авось будет и то есть: война без тово не живет» [Герасимова, 2011, 150]. При этом не все католические и даже униатские церкви были разрушены [Васильевский 1874, 52–54]. В 1656 г. на верность царю присягнуло несколько униатских священников. Неясно, сопровождалась ли присяга обращением в православие или перекрещиванием, поскольку все виленские униатские церкви и монастыри стали православными [Герасимова 2015, 83–84]. В списке принявших православие униатов в 1658 г. оказались православный (лавник Павел Синчило), католик (бурмистр Стефан Жепницкий) и священник Николай Рыбинский. Последний фигурировал в списке виленских жителей, принесших присягу царю в 1656 г. Видимо, в этот промежуток времени он отправлял униатское богослужение [Герасимова 2015, 135]. О масштабах разрушения костелов и репрессиях против униатского духовенства в Гродно см.: Worowik 2008, 37–39.

ном в Минск. В декабрьской отписке виленского воеводы М. Шаховского царю, в которой он пишет о возвращении жителей города, также нет упоминаний о евреях. Однако тогда же в городе появляются первые евреи. В отписке от 13 февраля 1656 г. виленский воевода сообщал царю, что 28 декабря к нему пришли два еврея и «били челом, чтоб им жить в старых своих домех». Они также сообщили, что «будет их много». М. Шаховской разрешил им поселиться «в посаде» [АМГ 1894, 483]. Как отмечал В.Н. Сторожев, а затем Э. Мейлус, несмотря на ярко выраженное желание московского правительства вернуть жителей и заселить разоренные города, виленский воевода не решился без указа царя поселить евреев на прежнем месте: «И впредь, которые жиды учнут приходить к твоей государевой милости в Вильну и мне их принимать или нет, и в прежних их домех жить велеть ли?» [АМГ 1894, 483; Сторожев 1894, 134; Meilus 2009, 62]. Такое положение дел, видимо, не стало правилом для других городов Литвы. Так, летом 1656 г. в одной из ковенских камениц жил еврей Егупка Симанов, и только ссора с ковенским старостой Яном Гейштором, который хотел его из той каменицы «выбить», вынудила еврея обратиться с жалобой к ковенскому воеводе и написать челобитную на имя русского царя [Maskvos okupacijos 2011b, 165–167]²⁸.

12 февраля 1656 г. в Вильно вернулся Самолко Исаков. Под наблюдением пушкαρα и караульчиков из судной избы он откопал во дворе своего дома спрятанное перед бегством имущество, в том числе три «паникадила» (!?) [Maskvos okupacijos 2011b, 241]²⁹.

Из сохранившихся документов Виленской съезжей избы видно, что местные и приезжие евреи не раз обращались в суд и получали в нем справедливое решение дела или примирались с предполагаемыми обидчиками. В феврале 1657 г. суд под предводительством

²⁸ При этом Егупка не ссылается на какое-либо разрешение проживать в каменном доме, которое бы он получил от ковенского воеводы.

²⁹ Практика закапывания имущества перед занятием города неприятелем была повсеместной. Иногда имущество перепоручалось соседям, которые, впрочем, могли его потерять во время разорения города. После окончания военных действий горожане возвращались в город и возвращали свое имущество чаще всего без каких-либо конфликтов. Ср.: Rosman 2003. Еврейские общины даже включали в договора с магистратами условие, по которому городские власти во время беспорядков брали на себя обязательство следить за оставленным еврейским имуществом. См.: Naverkamp 2014, 55–69.

русского воеводы рассматривал дело об убийстве двух слонимских евреев, в котором был обвинен лидский мещанин Миколай Тибурский. Обвиняемый отрицал свою вину, и две стороны пошли на примирение [Maskvos okupacijos 2011b, 239–240]. В том же месяце два рожанских еврея заявили, что из двора Израила на Жидовской улице у них украли двух коней, и привели вора из окрестного села. В апреле 1657 г. виленская еврейка Шейна, жена Моисея, привела в суд солдата Мишку Исакова, который ее избил. Тот оправдывался, что избил потому, что она его выругала. Суд наказал солдата битьем батогами, «за то (что) не управился собою». В апреле 1658 г. записана памятка, что проданная виленскому мещанину Григорию Грыжевскому «витина» (судно для перевозки хлеба) прежде принадлежала еврею Абраму [Meilus 2009, 66; Maskvos okupacijos 2011b, 206, 235, 248–251, 266, 339–340]. О евреях также изредка упоминают магистратские книги города [Maskvos okupacijos 2011, 346; Maskvos okupacijos 2015, 115–116]³⁰.

Присутствие евреев в Вильне вызывало неприятие со стороны христиан. Просьба выселить их из города за реку, там, где их кладбище, т.е. в Шнипишки, содержится в петиции, поданной виленскими мещанами Алексею Михайловичу 24 мая 1658 г.³¹ Показательно,

³⁰ В 1658 г. (?) один из виленских винокуров, Захарий Канецкий, держатель аренды, нанял еврея смотреть за протекающим котлом, что вызвало протест со стороны его конкурента Стецевича. В апреле 1657 г. виленский воит отказал еврейке Гадаске в рассмотрении дела о краже ее сундучка, серебряного стакана и золота на том основании, что он «прихожих людей и приезжих судить не повинен». Дело было направлено в судную избу, где его разбирал М. Шаховской [Герасимова 2015, 185; Maskvos okupacijos 2011b, 274]. В соответствии с правом судебных разбирательства между евреями и христианами должны были проходить в городском или замковом суде, где их дела разбирал представитель местной администрации – воевода или староста.

³¹ «Ponieważ Żydzi Wilenscy Mieszczanom, Kupcom y Rzemieslnikom w handlach, kupiectwach, szynkach, rzemioslach, przeszkodę czynili i teraz czyniąc Chrzescianom pozwienie odeymują do tego w mieście mieszkając różnemi infectiami y chorobami nic Magistratowi y kożdemu Urzędowi nie oznaymując, ludzie zarazali, a o co większa ludzi lożnych y rzeczy kradzionych Koscielnych, Cerkiewnych y Swieckich receptaorami bywali, przez co do niemałej szkody miasto przychodzilo. Zaczym barzo upraszac maią PP Poslowie Naiasnieyszego Cara JE Mci Pana nam młciwego, aby tak oni sami iako y zaraza z chorob y gnoiow ich pochodząca, za miasto, za Wilią, do ogrodu, gdzie grobowiska swe maią, przeniesieni byli» [Maskvos okupacijos, 2011b, 461]. Любопытно отметить, что петиция виленских горожан не содержит каких-либо религиозных требований в защиту католической веры и ограничивается просьбами подтвердить или расширить экономические привилегии города.

что просьбу изгнать евреев горожане объяснили тем, что евреи создают конкуренцию в торговле и ремесле, а также являются источником заразных болезней (в эти годы Вильно серьезно страдал от морового поветрия)³² и скупают краденое церковное имущество. Царской грамотой от 30 июня 1658 г. московское правительство удовлетворило просьбу виленских жителей [Maskvos okupacijas 2011b, 567]³³. Требование жить в пригородах являлось частью традиционных ограничений, которые налагали на евреев городские магистраты и некоторые королевские указы³⁴. Кроме того, следует учитывать весьма прочную конфликтную традицию между виленским магист-

³² Евреев не обвиняют в отравлении колодцев, следуя распространенному средневековому антиеврейскому стереотипу, но тем не менее они главная причина распространения болезней. По всей видимости, здесь можно говорить о попытке химерической рационализации. Так, например, магистрат мог быть против скупки евреями зараженного скота из соседних сел, поскольку эта торговля проходила без контроля со стороны христианских цехов и корпораций. Обвинение в скупке церковной утвари возникло, видимо, не без влияния католической церкви, которая неоднократно инициировала процессы против святотрацев и обвиняла в этой деятельности в том числе и евреев. См.: [Teter 2011].

³³ Еще раньше, летом 1657 г., покинуть город было предписано виленским униатам. Однако после окончания морового поветрия они снова поселились в Вильно, и Шаховской спрашивал у царя, что с ними делать [АИ 1842, 261; Maskvos okupacijas 2011b, 347]. О вынужденном крещении униатов и членов магистрата в православие в это время и о реакции униатской церкви, Гавриила Коленды и Якова Суши, см.: Васильевский 1874, 59–60.

³⁴ Любопытно отметить, что магистрат также просил царя выслать из Вильны англичан и шотландцев, которые так же, как евреи, создавали виленским купцам конкуренцию в розничной торговле и в том, что не принадлежали к купеческим гильдиям и не несли городских повинностей: «...z krobeczka u drobnemi towarami przyszedzsy, niemafe summy pod roznemi Jurisdictioniami mieszkaiac y kramy trzymaiac zbierali, potom roznemi towarami handlowali, Magistratowi y miastu posluzentwa nie oddawali, ciezarow pospolu z mieszczanami nie ponosili, a o co wieksza dobra y summy w Miescie nabrane z Wilna wywozili» [Maskvos okupacijas, 2011b, 463]. Однако в отличие от евреев они подлежали изгнанию, но не переселению. В царской грамоте вместо англичан и шотландцев фигурируют «немцы»: «Которые немцы приезжают в Вильну из иных окрестных государств и тех до мещанского права припускать и в Вильне торговать им ни в чем не велеть» (видимо, московские власти не вполне точно понимали, о чем идет речь в петиции). В царской грамоте также упоминаются приезжие купцы из других городов: «приезжих бы мещан из Вильны выслать в те города, где кто жывал» [Maskvos okupacijas 2011b, 569]. Кроме того, любопытно заметить, что если прежде московские власти были заинтересованы в привлечении жителей в Вильно, то теперь были согласны на высылку людей, которые жили в городе, но не являлись членами городских корпораций. Тем более что моровое поветрие 1657–1658 гг. унесло значительное число жизней.

ратом и еврейской общиной, нередко перераставшую в форму погромов (1633, 1634 г.).

Как указывает Э. Мейлус, несмотря на запретительные предписания русского царя, евреи продолжали жить в городе. В сохранившихся доходных и расходных книгах города упоминается, что с 1658 по 1661 г. за городской водопровод платили «жидовка вдова Маркова и жидовка Израелова» [Meilus 2009, 64]. Осенью 1658 г. с еврейского квартала («на Жидовской») планировалось собрать «двести (?) по сороку коп в год», а с «интересу жидовского»(?) – «по девяносто, по 6 коп в год» [Maskvos okupacijos 2011b, 617]³⁵.

Как отмечает Э. Мейлус, а затем И. Герасимова, в отличие от местных жителей московские власти лояльно смотрели на присутствие еврейской общины в Вильне, считаясь с ней как со значительной финансовой силой. Так, в 1658 г. дьяки посоветовали виленскому воеводе М. Шаховскому обратиться за займом к богатым виленским семьям, в том числе и евреям, для того чтобы выплатить жалование солдатам [Герасимова 2015, 197].

Еврейское население Вильны, видимо, продолжало увеличиваться. В послужном списке, составленном после возвращения Шаховского в Москву, указывалось, что с 20 февраля по 10 июня 1660 г. помимо «литовской шляхты, и благочестивых веры чернецов и литовских ксенж и мещан и поветных людей» «учинились под государевою высокою рукою» и несколько евреев. Общее количество людей, принявших присягу, оценивается в 1968 человек [АМГ 1901, 40]³⁶.

³⁵ Сложно судить, платили ли евреи по сравнению с христианами повышенные налоги. Ср., например: «с двух волок за каменным мостом – по 4 копы». Доход, получаемый с евреев, совпадал с суммой, которую русские власти планировали собрать с «каменицы Лянгурковской». Неясно, что обозначает первое число – количество налогоплательщиков? Также не вполне понятно, что имелось в виду под «интересом жидовским» и почему эта сумма выделялась в отдельную строку дохода. В росписи присягнувших царю евреев в 1656 г. фигурируют 46 фамилий (43 из них были жителями Вильны, 3 – из окрестных поветов). Как считает И. Герасимова, речь идет о домохозяевах, следовательно, численность еврейского населения города могла достигать 215 человек [Герасимова 2015, 81, 84–85]. В первые годы после освобождения города в 1662 г. в Вильне жило более 400 евреев [Meilus 2009, 58]. В 1676 г. в городе насчитывалось чуть больше 1000 евреев, что составляло только половину от их довоенной численности [Cieśla 2015, 265].

³⁶ Весьма интересным может показаться письмо находившегося в это время в эмиграции виленского раввина Моисея Ривкеса амстердамскому раввину Аврааму Пинто, написанное в 1658 г. В нем Ривкес призывает евреев вернуться в Вильно. Вместе с тем остается неясным, знал ли польский раввин, что город еще находился под властью московских войск [Rosman 1986, 442].

Согласие на проживание евреев было также получено гродненским воеводой Б. Апрелевым. В царской грамоте от 27 июля 1657 г. указывалось, что «которые жиды придут в Гродно и учнут нам, великому государю, бить челом, чтоб им быть под нашу царскую высокую рукою, ты б тех жидов принимал и к вере по их закону приводил, и велел им жить в Гродне по-прежнему, да и о том к нам писал» [АМГ 1894, 520].

Весьма сложно представить, что имело в виду московское правительство, предоставляя свое согласие на право жить евреям «по-прежнему». Подразумевало ли это, кроме того, что им разрешалось исповедовать свою веру, возрождение автономных институтов самоуправления и право аренды земельной собственности?

Уже после освобождения польскими войсками местечка Долгинова в Оршанском повете его жители 10 июня 1660 г. подали жалобу на евреев Абрама Якубовича и его сына Моисея. По их свидетельству, Абрам Якубович получил от виленского воеводы Д. Мышецкого право арендовать их местечко. Вместе со своим сыном он начал «тиранским способом разрушать и опустошать» их городок [АВАК 1909, 146–147, 151]. Если верить поданной информации (которую можно расценить как нежелание принять прежнего арендатора путем обвинения его в сношении с врагом), то можно считать, что московские власти разрешали евреям заниматься прежними профессиями и иметь высокий социальный и правовой статус.

Присутствие евреев в Новогрудке во время оккупации города московскими войсками подтверждает Б. Маскевич. В 1660 г., находясь в городе, вместе с другими шляхтичами повета он приносил дары русскому воеводе Хованскому. При этом Маскевич отметил, что евреи и мещане города «отдельно подносили свои дары» [Pamiętniki 1961, 284]³⁷.

Следует отметить, что евреи проживали не только на западных территориях Великого княжества Литовского. После взятия Старого Быхова в 1659 г. почти все жители этого города, в том числе и евреи, были убиты русскими войсками [Kossarzecki 2005, 386]³⁸. Тем не

³⁷ Богуслав Маскевич также вспоминает, как присланный Хованским в Новогрудок Голенищев требовал от «нас, шляхты и мещан и евреев» толстых канатов, но, не добившись результата, уехал [Pamiętniki 1961, 298].

³⁸ О разгроме Быхова пишет также Иегуда Проховицер [Коган 1911, 114–116]. Пинский раввин, оказавшийся вместе со своей семьей в Быхове, вспоминает о своем чудесном спасении. Он пишет об убийстве жителей без различия их религии, а также о сожжении города. Число евреев, погибших в Быхове, оценено Проховицером в 300 человек.

менее жалоба царю старобыховской мещанки Богданы Мордухаевой (май 1663 г.) на русских солдат, ограбивших ее, когда она направлялась на базар купить привозного из Смоленска хлеба, указывает, что евреи вскоре вернулись в прежде разрушенный город. Богдана определяет себя как «сирота, старобыховская мещанка еврейской породы», а русские источники, отписки о проведении расследования, пишут о ней как о «жидовке еврейской породы» [АМГ 1901, 523, 524]. Это определение может указывать, что Богдана не была крещеной еврейкой. Еврейка также пишет, что после ограбления она осталась без средств, «помирала с голоду» и «скиталась» «промеж своей братьи». Это замечание доносит нам информацию о том, что в Старом Быхове проживало еще некоторое количество некрещеных евреев³⁹. О готовности бороться против грабежей, направленных против еврейских купцов, сообщает думный дьяк А.Л. Ордин-Нащокин в своем письме Богуславу Радзивиллу от 6 января 1661 г. В письме Радзивилла Нащокину сообщалось об ограблении купца из Вижун [АСЗД 1870, 117]. Таким образом, евреи, независимо от своей конфессиональной принадлежности и места проживания, становятся объектом защиты со стороны московских властей.

³⁹ Ср. с сообщениями письма Яну Казимиру польского офицера Войши из Могилева от 25 августа 1662 г. В нем он упоминает быховских насильно крещеных евреев, которые находятся в Смоленской тюрьме. Бывший комендант Могилева Гроховский, попавший в плен и также находящийся в Смоленске, передает через них (?) Войше различного рода сообщения. Так, московский инженер майор Яков Штерг вместе с заранее подговоренными евреями (?) стремится отправиться на службу к польскому королю. Из текста письма видно, что быховские евреи, хотя, возможно, и были насильно крещены, тем не менее обладали большей свободой, чем можно было бы ожидать от заключенных в тюрьме людей [Памятники 1859, 194–195, 197]. В 1655–1656 гг. на царское имя были поданы две челобитные крещеной еврейки Настасьи Моисеевой. Потеряв в 1654 г. мужа (при взятии Витебска он был взят в плен и сослан в Россию), она перешла в православие и теперь хлопотала о выдаче ей денежного вознаграждения за крещение в размере 10 рублей. Эти деньги были выплачены лишь в 1656 г. [Крылов 2009, 148] (благодарю А. Крылова за предоставленный текст его дипломной работы). То, что Настасье Моисеевой пришлось в течение двух лет добиваться денежной выплаты, по мнению А. Крылова, говорит об отсутствии целенаправленной политики денежного поощрения перехода евреев в православие. Впрочем, проблемы с финансовым обеспечением крещеных евреев были характерны и для католической церкви, проводившей активную миссионерскую политику. О положении евреев в Москве и случаях крещения см.: Фельдман 2005а; Фельдман 2005б; Фельдман 2009; Фельдман 2017.

Источники, в которых рассказывается о бунте жителей Могилева против московского гарнизона в 1661 г., показывают, что евреи в это время также проживали в городе (возможно, в тюрьме?) [Mieses 1939, 155–156; Horn 1978, 114–115]. Некоторые из них, видимо, приняли участие в восстании, за что были упомянуты в жалованной грамоте могилевской общине в 1678 г.⁴⁰

Религиозная политика русских властей на захваченных территориях Великого княжества Литовского не была ни статичной, ни исключительно репрессивной. На восточных землях княжества Москва проводила репрессивную политику по отношению ко всем неправославным, к западу от Березины была готова сохранить и подтвердить права католической церкви и даже еврейских общин. Наиболее жесткую позицию русские власти выражали по отношению к униатам, при этом декларации следует отличать от практики, и отношение к униатам русских воевод, например М. Шаховского, полностью зависело от позиции центральных властей [АИ 1842, 261].

Евреи, как и остальное население Великого княжества Литовского, серьезно пострадали от действий московских войск, в том числе были подвергнуты насильственному крещению. Вместе с тем их судьба часто не отличалась от доли других жителей Великого княжества Литовского. Военные действия разоряли города и деревни и сопровождались многочисленными проявлениями насилия к простому населению, часто без различия пола, возраста и религии. Московское правительство проводило политику выселения жителей городов Белоруссии в глубь России. Такая участь постигла и некоторых евреев. Как защитники городов, они оказывались в плену и вместе с другими пленными, поляками и литовцами, вывозились в Россию⁴¹.

⁴⁰ В привилегии могилевской общине, предоставленной на Гродненском сейме 1678 г., говорится: «Znaczną przysługę, którą Żydzi mohilowscy do rekuperacji tej fortece pod ten czas tam zostający są kooperati...» [Sejmy i sejmiiki 2006, 112].

⁴¹ Отписка нижегородского воеводы И. Бутурлина царю от 11 июля 1655 г. об отправке евреев и литовцев в Казань: «...велено литовских людей и жидов, которые взяты в языцах и которые в городех в осадах сидели и с твоими государевыми ратными людьми бились и с челядью, и тюремных людей из Калуги сослать в Казань» [АМГ 1894, 428–429]. Об участии евреев в защите городов от русских войск (Витебска и Старого Быхова) см.: Mieses 1939, 147–151; Horn 1978, 107. О высылке евреев Кричева, Шклова и Витебска в Московское государство см.: АВАК 1909, 346–347; АВАК 1871, 173–176. Ицка Нахимов из отписки нижегородского воеводы И. Бутурлина (11 июля 1655 г.) рассказал, что «его жена была в Шклове и как де Шклов сдался и жена его послана с шкловскими жидами вместе» [АМГ 1894, 428].

Вместе с тем характеризовать отношение русских властей к евреям как исключительно враждебное было бы преувеличением. Евреи проживали не только на захваченных западных землях Великого княжества Литовского, но и к востоку от Березины, т.е. на тех территориях, на которых московские власти официально разрешали жить только православным жителям Речи Посполитой. Положение неправославных зависело от позиции центральной власти и русских воевод, вершивших власть на захваченных территориях; говоря о судьбе евреев следует учитывать отношение к ним местного населения, которое в сложных для себя условиях пыталось воплотить в жизнь строгое антиеврейское законодательство.

Литература и источники

- АВАК 1871 – Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильно, 1871. Т. 5.
- АВАК 1909 – Акты, издаваемые Виленской Археографической комиссией. Вильно, 1909. Т. 34.
- АЗР 1846 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1876. Т. 3.
- АЗР 1853 – Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1853. Т. 5.
- АИ 1842 – Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1842. Т. 4.
- АМГ 1894 – Акты Московского государства, изданные императорской академией наук. СПб., 1894. Т. 2.
- АМГ 1901 – Акты Московского государства, изданные императорской академией наук. СПб., 1901. Т. 3.
- Архив ЮЗР 1887 – Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Т. 7. Ч. 1.
- АСЗД 1867 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной России. Вильно, 1867. Т. 2.
- АСЗД 1870 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной России. Вильно, 1870. Т. 7.
- АСЗД 1904 – Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной России. Вильно, 1904. Т. 14.
- АЮЗР 1889 – Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. СПб., 1889. Т. 14.
- Васильевский 1874 – *Васильевский В.Г.* Вильно под Русской властью (1655–1661) // Памятники русской старины в Западных губерниях империи. СПб., 1874. Вып. 6. С. 48–77.

- Гардзееў 1999 – *Гардзееў М.* «Под час небеспеченства од Москвы» (актовая книга полацкага магистрату за 1656–1657, як крыніца на вывучэнні вайны 1654–1667 // Беларускі Гістарычны Агляд. 1999. № 6. С. 202–221.
- Герасимова 2011 – *Герасимова И.В.* Занятие Вильны русскими войсками 8 августа 1655 г.: сопоставление нарративных и документальных источников // *Senoji lietuivos literatura*. 2011. Кн. 32. S. 135–154.
- Герасимова 2015 – *Герасимова И.В.* Под властью русского царя. Социокультурная среда Вильны в середине 17 века. СПб., 2015.
- Дубнов 1906 – *Дубнов С.* Всеобщая история евреев (на основании новейших исследований). СПб., 1906. Кн. 3.
- Думин 1980 – *Думин С.В.* Социально-политическое развитие городов Смоленского воеводства в составе Речи Посполитой (1618–1654) // Проблемы истории античности и Средних веков / Под ред. Ю.М. Сапрыкина. М., 1980. С. 95–111.
- Заборовский 1994 – *Заборовский Л.В.* Великое княжество Литовское и Россия во время польского Потопа. Документы. Исследования. М., 1994.
- Заборовский 1998 – *Заборовский Л.В.* Католики, православные, униаты: проблемы религии в русско-польско-украинских отношениях конца 40-х – 80-х гг. XVII в. Документы. Исследования. Часть 1: Источники времени гетманства Б.М. Хмельницкого. М., 1998.
- ИЮМ 1877 – Историко-юридические материалы, извлеченные из актов книг губерний Витебской и Могилевской, хранящихся в Центральном архиве в Витебске / Под ред. А.М. Созонова. Витебск, 1877. Вып. 8.
- Коган 1911 – *Коган Д.* Московский разгром Быхова в 1659 // Еврейская старина. 1911. № 2. С. 114–116.
- Кочегаров 2016 – *Кочегаров К.А.* Константин Поклонский и события в Могилеве накануне русско-польской войны 1654–1667 гг. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 3 (61). 2016. С. 56–63.
- Крылов 2009 – *Крылов А.О.* Религиозная политика русских властей в Великом княжестве Литовском и в Прибалтике в 1654–1660 гг. М., 2009 (дипломная работа).
- Літопіс 1971 – Літопіс Самовидця / Вид. Я.І. Дзира. Київ, 1971.
- Лобин – *Лобин А.Н.* Неизвестная война 1654–1667 г. (рецензия на книгу Г. Сагановича) (http://scepis.net/library/id_1104.html).
- Мелешко 1975 – *Мелешко В.И.* Очерки аграрной истории Восточной Белоруссии (вторая половина XVII–XVIII в.). Минск, 1975.
- Павел Алеппский 1898 – *Павел Алеппский.* Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII в., описанное его сыном Павлом Алеппским / Пер. Г.А. Муркос. СПб., 1898. Вып. 3.
- Памятники 1852 – Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1852. Т. 3.
- Памятники 1859 – Памятники, изданные Временной комиссией для разбора древних актов. Киев, 1859. Т. 4.

- ПСРЛ 1980 – Полное собрание русских летописей. М., 1980. Т. 35.
- Путешествие 1874 – Путешествие в Московию барона Августина Майерберга и Горація Вильгельма Кальвуччи. М., 1874.
- Реляция 1910 – Реляция или обстоятельное описание ужасного и печального разрушения и сожжения варварски произведенного москвитами и казаками при взятии прекрасного города Люблина 1656 года // Чтения в Имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1910. № 2. С. 4–26.
- Саганович 1995 – *Сасановіч Г.* Невядомая вайна 1654–1667. Мінск, 1995.
- Сторожев 1894 – *Сторожев В.Н.* Московское управление в Вильне XVII в. М., 1894.
- Успенский 1994 – *Успенский Б.А.* Царь и Бог // *Успенский Б.А.* Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 123–124.
- Фельдман 2005а – *Фельдман Д.З.* «Бьют челом сироты старозаконные»: Дело по челобитным бреславльских евреев об их крещении в православие в 1659 г. // Исторический архив. 2005. № 1. С. 198–202.
- Фельдман 2005б – *Фельдман Д.З.* К истории появления крещеных евреев в Московском государстве XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 4. С. 21–27.
- Фельдман 2009 – *Фельдман Д.З.* Редкий документ о службе выкреста-еврея в русской армии во второй половине 17 в. // Единорог. М., 2009. С. 148–152.
- Фельдман 2017 – *Фельдман Д.З.* Евреи – жители московских слобод XVII века (Мещанская и Бронная слободы) // Труды по еврейской истории и культуре. Материалы XXIII Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2017. С. 87–103.
- Ченцова 2004 – *Ченцова В.Г.* Митра Паисия Иерусалимского – не присланный русскому государю венец “царя Константина” // Патриарх Никон и его время: Сборник научных трудов (=Труды ГИМ. Вып. 139) М., 2004. С. 11–39.
- Ченцова 2011 – *Ченцова В.Г.* Писец Николай Армириот и Крест царя Константина: К истории связей Ватопедского монастыря с Россией в XVII в. // *Palaeoslavica*. 2011. Vol. XIX/2. P. 60–109.
- Щедрина 2014 – *Щедрина К.А.* Регалии царя Алексея Михайловича и облачения патриарха Никона. Репрезентация власти в искусстве середины XVII в. // Вопросы истории и теории христианского искусства. 2014. Вып. 1 (13). С. 47–55.
- Alexandrowicz 1996 – *Alexandrowicz S.* Rola miasteczek w gospodarczych uwarunkowaniach rozwoju ludności żydowskiej Wielkiego księstwa Litewskiego w XVI–XVIII w. // Regiony pograniczne Europy Środkowo-Wschodniej w XVI–XX w. Społeczeństwo-gospodarka-polityka. Zbiór studiów / Pod red. M. Wojciechowskiego i R. Schattkowsky’ego. Toruń, 1996. S. 153–161.
- Bobiatyński 1993 – *Bobiatyński K.* Kampania zimowa-wiosenna wojsk J. Radziwiłła 1654–1655 // Staropolska sztuka wojenna XVI–XVII w. Prace ofiarowane Prof. J. Maciszewskiemu / Pod red. M. Nagielskiego. Warszawa, 1993. S. 173–198.

- Borowik 2008 – *Borowik P.* Funkcjonowanie samorządu miejskiego w Grodnie podczas «potopu moskiewskiego» (1655–1661) oraz kilka uwag o zniszczeniu miasta przez Moskali // Гарадзенскі палімпсест. XII–XX стст. Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі. Горадня, 7 лістапада 2008 г. Горадня; Беласток, 2008. С. 29–39.
- Cieśla 2015 – *Cieśla M.* Liczebność Żydów w Wielkim Księstwie Litewskim w XVII w. // *Kwartalnik historyczny.* 2015. T. 72. № 2. S. 245–268.
- Frick 2013 – *Frick D.* Kith, Kin, and Neighbors. Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno. Cornell University, 2013.
- Haverkamp 2014 – *Haverkamp A.* Jews and Urban Life: Bonds and Relationships // *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries).* Proceedings of the International Symposium held at Speyer, 20–25 October 2002 / Ed. by Christoph Cluse. Turnhout: Brepols, 2014. P. 55–69.
- Horn 1978 – *Horn M.* Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku. Warszawa, 1978.
- Kamiński 1999 – *Kamiński A.S.* Imponderabilia społeczeństwa obywatelskiego Rzeczypospolitej Wielu Narodów // *Rzeczpospolita Wielu Narodów i jej tradycje. Materiały z konferencji «300 lat od początku unii polsko-saskiej. Rzeczpospolita Wielu Narodów i jej tradycje. Kraków, 15–17. IX. 1997»* / Pod red. A.K. Link-Lenczowskiego i M. Markiewicza. Kraków, 1999. S. 3–58.
- Kossarzecki 2005 – *Kossarzecki K.* Działalność wojskowa pułkownika Iwana Nieczaja na Białorusi w latach 1657–1659 // *Україна в Центрально-Східній Європі. Студії з історії XI–XVIII ст.* Київ, 2005. Вип. 5. S. 359–391.
- Łowmiańska 1929 – *Łowmiańska M.* Wilno przed najazdem moskiewskim. Wilno, 1929.
- Maskvos okupacijos 2011a – XVII a. vidurio Maskvos okupacijos Lietuvoje šaltiniai / Sud. E. Meilus. Vilnius, 2011. T. 1: 1657–1662 m. Vilniaus miesto tarybos knyga.
- Maskvos okupacijos 2011b – XVII a. vidurio Maskvos okupacijos Lietuvoje šaltiniai / Sud. E. Meilus. Vilnius, 2011. T. 2: 1655–1661 m. Rusų okupacinės valdžios Lietuvoje dokumentai.
- Maskvos okupacijos 2015 – XVII a. vidurio Maskvos okupacijos Lietuvoje šaltiniai / Sud. E. Meilus. Vilnius, 2015. T.3: 1657–1662 m. Vilniaus miesto tarybos aktu knyga.
- Maskvos okupacijos 2016 – XVII a. vidurio Maskvos okupacijos Lietuvoje šaltiniai / Sud. E. Meilus. Vilnius, 2016. T. 4: Pabėgėlių iš Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės Prūsijoje 1656 m. sąrašai.
- Meilus 2000 – *Meilus E.* Przynależność etniczna wilnian i ich lojalność względem władzy w czasie wojny z Moskwą w połowie XVII w. Rozważania nad tematem // *Kultura Litwy i Polski w dziejach. Tożsamość i współlistnienie* / Pod. red. J. Wyrozumskiego. Kraków, 2000. S. 91–103.
- Meilus 2006 – *Meilus E.* Życie codzienne w Wilnie w czasie okupacji moskiewskiej 1655–1661 // *Litwa w epoce Wazów. Prace ofiarowane Henrykowi Wisnerowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin* / Pod red. W. Kriegseisena i A. Rachuby. Warszawa, 2006. S. 129–143.

- Meilus 2009 – *Meilus E.* The Jews of Lithuania During the Muscovite Occupation (1655–1660) // *Lithuanian Historical Studies*. 2009. Vol. 14. P. 53–70.
- Mieses 1939 – *Mieses M.* Udział Żydów w wojnach Polski przedrozbiorowej. Warszawa, 1939.
- Morzy 1961 – *Morzy J.* Kryzys demograficzny na Litwie i Białorusi w drugiej połowie XVII w. Poznań, 1961.
- Nadav 1966 – *Nadav M.* Kehillat Pinsk be-*tkufa she-mi-gzeirot Ta''kH-Ta''T* ad shlom Andrushov // *Zion*. 1966. Vol. 31. P. 153–196.
- Nadav 2003 – *Nadav M.* Kehillat Pinsk be-*tkufa she-mi-gzeirot Ta''kH-Ta''T* ad shlom Andrushov (Еврейская община Пинска от погромов Б. Хмельницкого до Андрусовского перемирия) // *Nadav M. Pinkas Patuach. Mehkarim be-toldot yehudi Polin ve'Lita*. Tel-Aviv, 2003. P. 29–72.
- Ojczyste spominki 1845 – *Ojczyste spominki w pismach do dziejów dawnej Polski. Dyaryusze, relacje, pamiętniki i t.p., służyć mogące do objaśnienia dziejów krajowych: tudzież listy historyczne do panowania królów Jana Kazimierza i Michała Korybuta, oraz listy Jana Sobieskiego marszałka i hetmana wielkiego koronnego* / Wyd. A. Grabowski. Kraków, 1845.
- Pamiętniki 1961 – *Pamiętniki Samuela i Bogusława Maskiewiczów. Wiek XVII* / Wyd. A. Sajkowski. Wrocław, 1961.
- Pendzich 1996 – *Pendzich B.* Los Żydów na Białej i Czarnej Rusi w czasie «Nieznanej wojny» 1654–1667 // *Żydzi i Judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji*. Kraków. 21–23 XI. 1995. Warszawa, 1996. S. 155–161.
- Pendzich 2009 – *Pendzich B.* Civic Resilience and Cohesion in the Face of Muscovite Occupation. From the Muscovite perspective, the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Citizenship and Identity in a Multinational Commonwealth. Poland-Lithuania in Context, 1550–1772* / Ed. by K. Friedrich, B. Pendzich. Leiden, 2009. P. 103–128.
- Rosman 1986 – *Rosman M.* Dimuyo shel Beit-Israel be-Polin ke-Mirkaz Torah achari gezeirot Ta''kH-Ta''T (Образ польского еврейства как центра изучения Торы после погромов 1648 г.) // *Zion*. 1986. Vol. LI. P. 435–448.
- Rosman 2003 – *Rosman M.* Dubno in the Wake of Khmel'nyts'kyi // *Jewish History*. 2003. Vol. 17. № 2. P. 239–255.
- Sahanowicz 2003 – *Sahanowicz H.* Wychodźcy z Wielkiego Księstwa litewskiego w Prusach 1656 roku // *Lituanica Slavica Posnaniensia. Studia Historica*. Vol. IX (2003). S. 48–77.
- Sejmy i sejmiki 2006 – *Sejmy i sejmiki koronne wobec Żydów. Wybór tekstów źródłowych* / Wyb. i oprac. A. Michałowska-Mycielska. Warszawa, 2006.
- Schall 1934 – *Schall J.* Historia Żydów w Polsce, na Litwie i Rusi. Lwów, 1934.
- Teter 2011 – *Teter M.* Sinners on Trial. Jews and Sacrilege after Reformation. Cambridge, 2011.
- Topolski 1960 – *Topolski J.* Uwagi o badaniach nad wpływem zniszczeń wojennych połowy XVII w. na sytuację ekonomiczną kraju // *Studia i materiały do dziejów Wielkopolski i Pomorza*. Poznań, 1960. T. 6. Z. 1. S. 463–478.

- Vimino 2004 – *Vimino A. (Bianchi M.)* Trumpas pasakojimas apie Lietuvos ir Lenkijos karą su Maskva XVII a. viduryje / Breve racconto della guerra di Lituania e Polonia contro Mosca alla metta de XVII secolo / Sud. V. Dolinskas; Kom. parašė A. Tyla. Vilnius, 2004.
- Weinryb 1973 – *Weinryb B.D.* The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jews Community in Poland from 1100 to 1800. Philadelphia, 1973.
- Zakrzewski 2003 – *Zakrzewski A.* Sądownictwo w Wielkim Księstwie Litewskim «pod wysoką carską ręką» // Świat pogranicza / Pod. red. M. Nagielskiego, A. Rachuby, S. Gorzyńskiego. Warszawa, 2003. S. 282–295.

Andrey Shpirt
(Moscow)

**Mogilev pogrom of 1654
and religious politics during Polish-Muscovite war,
1654–1667**

The article deals with the problem of conflicts and contacts between Muscovites, Ruthenians, Poles and Jews during Polish-Muscovite war of 1654–1667. The Russian authorities began war against Polish-Lithuanian Commonwealth under strongly marked religious rethorics with evident anti-Catholic and anti-Uniate connotations. The war has been accompanied by several acts of religious violence. There are two general plots in the paper: the first one is the history of Mogilev pogrom of 1654 and the second one is a difficult religious coexistence in Wilno of 1655–1660. Situation of Non-Orthodox depended on the position of central and local Russian military authorities; attitudes of local Christian population must be kept in mind especially when Jews are in question.

Виктория Герасимова
(Омск)

«Заочное знакомство».
Источники сведений о евреях
в Российской империи в XVIII в.
(до разделов Речи Посполитой)

Интеллектуальная традиция и евреи

Традиционный исторический нарратив о русско-еврейской истории обычно характеризуется двумя основными чертами: во-первых, хронологически насыщенное описание событий начинается с последней четверти XVIII в., то есть с появления в составе Российской империи значительного по численности еврейского населения, инкорпорированного в результате трех разделов Речи Посполитой; во-вторых, авторы, пишущие о евреях в указанный период, опираются преимущественно (а чаще всего исключительно) на законодательные акты и официальное имперское делопроизводство [Дубнов 1912; Гессен 1916; Клиер 2000; Фельдман 2005]. Нисколько не умаляя значения этого типа источников, заметим, что обращение к более разнообразному спектру материалов и привлечение комплексной источниковой базы в рамках единого исследования может позволить получить ответы на новые вопросы. Так, например, нам довольно подробно известно о том, какова была позиция российских властей в отношении евреев в XVIII в., однако о том, что и откуда знали о евреях жители империи, неизвестно практически ничего. В рамках представленной статьи мы попытаемся реконструировать возможные источники сведений о евреях, которые могли почерпнуть представители российского социума в период, когда еврейское население еще проживало за пределами Российского государства.

Нетрудно догадаться, что в отсутствии контакта с «реальными» евреями основным источником формирования представлений о них стала книжная традиция. Евреи как носители ветхозаветной тради-

ции, предшествовавшей Иисусу Христу, являлись неотъемлемой частью православного дискурса, испытавшего огромное влияние византийской традиции. Евреи выступали в качестве оппонентов в религиозной полемике, значимых «чужих», являя собой пример антиповедения в поучениях и проповедях.

Заметим при этом, что присутствие евреев в религиозной полемике вовсе не предполагало физического присутствия евреев в государстве. Русско-еврейская средневековая полемика была адресована прежде всего православным читателям и, по сути, являлась органической составляющей русской канонической литературы, выполняя апологетическую функцию [Pereswetoff-Morath 2002].

Смысловая нагрузка «еврейского» в рамках русской религиозной традиции разнообразилась в контексте возникновения новых социокультурных явлений. Например, появление так называемой ереси жидовствующих (где, собственно, масштаб «еврейского» влияния остался под вопросом) обусловило появление целого направления в русской литературе¹. Ярчайшим полемическим памятником, посвященным «жидовствующим», стал «Просветитель» Иосифа Волоцкого. В этом сочинении, по мнению М.В. Дмитриева, выразилось традиционное для восточнохристианского (в отличие от западнохристианского) отношение к евреям. В этой связи обвинения в адрес еретиков внутри православной церкви по большому счету аналогичны обвинениям в адрес евреев: неприятие Христа, приоритет десяти заповедей над Новым Заветом, непоклонение иконам и т.д. [Дмитриев 2011, 110–112]. Эти пункты обвинения, вполне традиционные для православного дискурса, и далее будут проходить красной нитью через сочинения разных авторов.

Проявилась еврейская тема и в ситуации другого социокультурного явления – церковного раскола середины XVII в. В полемических сочинениях представителей обоих лагерей (последователей как протопопа Аввакума, так и патриарха Никона) образ «жида» и «жидовствования» возникает весьма часто и используется в качестве риторического приема для очернения оппонента.

¹ Об этом феномене существует весьма обширная литература. Классическим исследователем истоков возникновения и степени участия евреев в зарождении ереси «жидовствующих» является С.Я. Лурье [Казакова, Лурье 1955]. См. также: Таубе 2010.

Те, кто впоследствии получили название старообрядцев, выдвигали обвинения в адрес окружения патриарха Никона, в частности, книжный справщик при патриархе Арсений Грек именовался «жидовским обрезанцем» [Каптерев 1996: 460; Биллингтон 2001, 183]. Но особенно распространена была обратная связь: полемическая литература, направленная против старообрядцев, не раз прибегала к уподоблению их иудеям. Так, митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий обвинял раскольников в том, что они польстились «учением бесовским Венгерскаго, родом жидовина, и лжечернеца Оски армянина, учащим церковь святую пренебрегати, и священников законоставленных не чтити» [Мельников 1911, 11; Филарет 1884, 237].

Еврейская тема то и дело всплывала в дискуссии между старообрядцами и никонианами. Так, обе стороны считали собор 1666–1667 гг. «еврейским сборищем», а в официальном постановлении собор обвинял своих противников в том, что они стали жертвами «лживых еврейских словес» [Биллингтон 2001, 201]².

Семантическая связь «евреи – ересь “жидовствующих” – расколичество – секты “жидовствующих” (субботников)» не раз воспроизводилась в разных сочетаниях, причем не только в трудах интеллектуалов, но и в повседневной жизни [РГИА; Иоаннов 1795; Хижая 2007]. В отсутствии «реальных» евреев их место в картине мира частично занимали «свои» чужаки: носителями «еврейскости» оказывались бывшие единоверцы – сектанты и раскольники. Вполне возможно, что присутствие этих маргинальных групп и их активность в разные периоды могли, пусть и не напрямую, на уровне культурных кодов, затруднять проникновение иудеев на территорию России.

Другим важным источником о евреях становились проповеди. Русская православная проповедь эпохи раннего Нового времени становилась объектом исследования как источник по истории литературного языка, развития русского ораторского искусства, а также отдельных концептов и представлений, характерных для русского политического сознания [Живов, Успенский 1994; Кислова 2011]. Между тем работ, которые были посвящены православной проповеди как отдельному феномену и как части интеллектуальной культу-

² Церковный собор 1666–1667 гг. известен в истории также как «большой собор». Кроме суда над Никоном, собор известен установлением многих канонических норм и началом активной борьбы со старообрядчеством.

ры, практически не существует [Кагарлицкий 2000, 243]. Еврейская же тема в русской проповеди XVIII в. не разработана вовсе.

Тем любопытнее обратиться к тексту проповеди игумена Виленского монастыря Святого Духа Сильвестра Добрыни, которая была произнесена перед императрицей Елизаветой Петровной в присутствии ее племянника Петра Федоровича (будущего императора) и его супруги Екатерины Алексеевны (будущей императрицы), а затем напечатана в Московской синодальной типографии.

Тот факт, что автор проповеди – воспитанник, а затем преподаватель Киевской академии, заслуживает отдельного внимания [Акты 1904, 297–298]. В XVIII в. Киевская академия стала одной из основных «кузниц кадров» для религиозных учебных заведений не только на польско-литовской территории, но и во внутренних губерниях Российской империи. Большое число выпускников Киевской академии вошли в преподавательский состав Московской академии и других православных учебных заведений империи, так что влияние носителей украинско-белорусской православной традиции было интенсивным [Посохова 2010; Посохова 2016].

Как отмечают исследователи, еще к началу XVIII в. проповедь как жанр «не была укоренена в великорусском церковном обиходе» и воспринималась как некоторое новшество, тогда как белорусско-литовские интеллектуалы активно использовали его для борьбы с религиозными оппонентами и (анти)прозелитической деятельности [Кагарлицкий 2000, 244]. Как представитель этой среды, имея за плечами серьезное схоластическое образование и риторическую подготовку, Сильвестр Добрыня и был, очевидно, избран в качестве оратора в кульминационный для православного церковного календаря день – Страстную пятницу – для придворной проповеди.

Насколько нам известно, этот текст еще не фигурировал ни в одном исследовании, посвященном еврейской теме в русской интеллектуальной культуре. Указание на него содержится в труде митрополита Филарета (Гумилевского) в его «Обзоре русской духовной литературы» с кратким названием «О неблагодарности иудейского народа» [Филарет 1884, 337]³. Это придворная проповедь, полное название которой «Слово в Великий пяток о неблагодарности воз-

³ В обзоре Филарета допущена ошибка: автор в качестве места издания проповеди указал Санкт-Петербург, тогда как на самом деле она напечатана в Москве.

любленного Божьего рода иудейского в Высочайшее присутствие Ея Императорского Священнейшаго Величества, Благочестивнейшая Самодержавнейшая Великия Государыни наша Императрицы Елисаветы Петровны всея России, и наследника Ея, внука Петра Перваго, благоверного государя Великаго князя Его Императорскаго Высочества Петра Федоровича и супруги его, Благоверныя Государыни Великия Княгини Ея Императорскаго Высочества Екатерины Алексеевны, проповеданное в Санктпетербурге в придворной Ея Величества большей Сретения Господня в Зимнем дворце Церкви игуменом и Благочестиваго от святаго Духа польской области Великаго Княжества Литовскаго столнаго города Вилны Монастыря Старшим Сильвестром Добрыною». Проповедь была произнесена 5 апреля 1751 г., а уже в августе напечатана.

Практика проповеди должна была гибко соединять в себе придворно-церемониальные, официозно-пропагандистские, политико-идеологические и духовно просветительские функции [Кагарлицкий 2000, 245]. Проповедь была призвана выполнять посреднические функции, адаптировать традиционные ценности к меняющейся действительности. Именно поэтому в XVIII в. тексты проповедей активно публиковались как отдельно, так и целыми собраниями.

Очевидно, тираж анализируемой нами проповеди был небольшим: издание отсутствует в фондах Российской государственной библиотеки, Российской национальной библиотеки, Государственной публичной исторической библиотеки. Анализируемый нами экземпляр находится в отделе редких книг Национальной библиотеки Украины. Проповедь, как явствует из названия, произносилась в Великий Пяток, т.е. в Страстную Пятницу, в конце Страстной недели, посему выбор тематики был очевиден. Эпиграфом и основным мотивом текста стала цитата из Пс 34:12 – *Воздаша ми лукавая возлагая*. В этом псалме речь идет о неблагодарности, проявленной царем Саулом в отношении Давида, повергшего великана-филистимлянина Голиафа. Перенесение аналогии с ветхозаветного сюжета на Новый Завет не было новшеством Сильвестра Добрыни: автор, вслед за Кириллом Александрийским проводит параллель с неблагодарностью иудеев в отношении Христа, который пришел в мир как Мессия. Подобный прием со всем основанием можно охарактеризовать как традиционный академический, не выходящий за рамки византийской традиции, что неудиви-

тельно, поскольку проповедь в XVIII в. представляет собой «принципально несамобытный текст» [Кагарлицкий 2000, 251].

Сильвестр Добрыня предлагает слушателям «взыскать вины» с тех, кто был непосредственным виновником, фактически убийцей Христа. Автор наделяет евреев такими качествами, как «злоба», «свирепство», «дерзость», «гордость», «зависть» и даже «безумие». Упоминания о еврейском народе сопровождаются яркими эпитетами: «пламеннаяростный», «богоубийственный», «каменносердечный». Евреи выступают как орудие Сатаны, который «приступая к нему [Христу] в собственных оружиях и орудиях своих иудеех свои и действовал» [Добринина 1751, г^р]. Однако никаких следов так называемого химерического антисемитизма, столь ярко представленного, например, в «Мессии правдивом» И. Галятовского, в тексте не обнаруживается. Более того, нет вовсе никаких отсылок или намеков на «реального» еврея, современника; цель проповеди Сильвестра выражается в пастырском призыве: быть благодарными Спасителю и не следовать примеру «возлюбленного рода иудейскаго» [Добринина 1751, 3–3об.].

Можно предположить, что проповедь Сильвестра Добрыни не была единственной проповедью, касающейся еврейской темы в XVIII в.; массив русской проповеднической литературы является перспективным объектом исследования.

Особое место в русской литературе занимали переводные сочинения. Перевод часто был вольным и представлял собой в конечном итоге самобытный текст. К такому роду переводов относится сочинение Гуго Гроция «Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и махометан» в переводе Петра Алексеева, ключаря Московского Успенского собора [Гроций 1768]. Однако для нас важнее не сам перевод, а добавленные к сочинению авторские примечания и комментарии и также «Указания вещей, содержащихся в книге Истиннаго Христианскаго Благочестия с показанием числа страниц» переводчика Алексеева.

Текст сочинения Гуго Гроция, переведенный с латыни, Алексей снабжает многочисленными комментариями, которые советует читателю просматривать уже после прочтения основного текста. Наибольший интерес для нас представляет та часть сочинения, которая посвящена евреям. Среди ссылок мы обнаруживаем упоминания таких авторитетных для еврейской традиции трудов, как Талмуд с на-

званием трактатов, например мидраши (Берешит Раба, Шмуэль Раба), а также «Вождь сумнящихся» («Путеводитель растерянных») Маймонида, комментарии к книге Бытия Иехуды ха-Леви и Авраама ибн-Эзры и др. При этом Алексеев не указывает, пользуется ли он собственно сочинениями, на которые ссылается, или вторичными компиляциями; остается неизвестен нам и язык этих сочинений.

При общем явно негативном отношении к евреям как к религиозным оппонентам, Петр Алексеев, в отличие от многих других авторов, демонстрирует редкость высокий уровень осведомленности и эрудиции. Особенно обращает на себя внимание указатель, помещенный в конце книги. В нем переводчик приводит лексические значения слов из основного текста. Так, слово «каббала» автор разъясняет как «жидовскую науку, которая толкует Священное писание на Еврейском языке глубочайшим образом, и исчислением лет о будущем рассуждает. Знающие сию науку называются каббалисты» [Алексеев 1768, 213], а Талмуд «есть великой состав учения Жидовскаго от некоторых ученых раввинов собранной, которой содержит в себе многообразное знание а особливо право гражданское и духовное, по которому весь народ Жидовской и сонмище их поступает. Оной состав учения так у них знатен, что почитают его не меньше писанного закона. А он есть двоякой: Иерусалимской, сочиненной для жидов во Иудеи живущих, и Вавилонской для жидов же в плене Вавилонском или инде где пребывающих и сей последний славнее перваго» [Алексеев 1768, 217].

Оба приведенных толкования еврейских понятий отличаются удивительной ясностью и адекватностью, выдержаны в нейтральном стиле и не носят пейоративной окраски.

Однако в историю русской литературы Петр Алексеев вошел как автор-составитель «Церковного словаря, или Истолкования речений славенских древних, тако ж иноязычных, без перевода положенных в Священном писании и других церковных книгах» – «своеобразной энциклопедии гуманитарных наук того времени». Точная дата написания текста нам неизвестна, однако в рукописи фигурирует 10 ноября 1794 г. как дата представления текста на рассмотрение Синоду [ГИМ]⁴. В статьях словаря, составленных Алексеевым, не остается и следа от прежней сдержанности и академичности в описании

⁴ О самом Петре Алексееве см. подробнее: Лихоткин.

еврейской традиции. В статье «Жи́ды, или иудеи» помимо традиционных для православного дискурса обвинений в адрес евреев в распятии Христа, суевериях, упрямстве и жестокосердии автор демонстрирует «знание» современных ему реалий: «Они [евреи] разделяются на раввинитов, какие живут в немецкой земле, и караитов, находящихся в литовских и польских землях» (при этом не делая никаких различий между раввинистами и караимами и обвиняя их коллективно) [ГИМ, 88об.].

Однако наибольший интерес вызывает трансляция Алексеевым мифа о кровавом навете: «Сказывают об них, что они ежегодно пьют кровь христианскую и мертвецов своих ею помазуют, и для того нарочно младенцов христианских закалывают» [ГИМ, 90–90об.]. Автор не указывает источник своей информации об употреблении евреями крови в ритуальных целях, но сам по себе факт воспроизведения мифа в фундаментальном труде, написанном воспитанником московской традиции (не белорусско-литовской!) заслуживает внимания, поскольку наглядно демонстрирует проникновение мифа в православный дискурс Российской империи⁵. Словарь Алексеева – компилятивный, а не авторский труд, однако именно за составителем оставалось право отбора материала, и его выбор пал именно на эти тексты. Однако «Церковный словарь» Алексеева остался в итоге лишь рукописью, он не был опубликован, тогда как его перевод Гуго Гроция был напечатан, а значит, доступен не нескольким интеллектуалам, а более широкому кругу читателей.

«Реальные» евреи

Распространенное утверждение о том, что евреев в России вплоть до последней четверти XVIII в. не было, в целом можно считать

⁵ Источник знаний Алексеева о кровавом навете установить довольно сложно, учитывая широту его эрудиции, однако стоит отметить, что тексты о ритуальном использовании евреями христианской крови циркулировали в православной среде, в том числе и по-русски. В одной из коллекций религиозных рукописей второй половины XVIII в. в Киеве нами был обнаружен перевод на русский язык краткого предисловия / конспекта утраченного сочинения Я. Серафиновича «Сознание окрещенного равина, первоначалуствующего над прочими равинами в княжестве Литовском, которой после же де зостал езуитом» [ИР НБУ]. Исчезнувшее сочинение Серафиновича легло в основу «классического» наветного текста Г. Пикульского «Злость жидовская».

верным. При этом важно понимать, что речь идет именно о массовом еврейском населении, тогда как наличие небольших групп евреев и отдельных персонажей принято называть «еврейским присутствием» [Калик 2010]. А эти небольшие группы и отдельные евреи действительно в России «присутствовали» и порой производили неизгладимое впечатление на россиян.

Разумеется, зоной контакта становилось, прежде всего, русско-польское пограничье и столицы. Нам известно о небольших еврейских общинах и разгоревшихся в них межконфессиональных конфликтах на Смоленщине (1722 г.) и в слободе Ракитной, имении графа Б. Юсупова в Слободской Украине (1738 г.)⁶.

Чем далее от пограничной зоны, культурного «фронттира», тем меньше россияне знали о евреях. Ярким подтверждением этого тезиса может служить тот набор обвинений, который предъявляет, например, Алена Возницына мужу Александру Возницину, отпавшему в иудаизм под влиянием Бороха Лейбова в 30-е гг. XVIII в. Заявив в Тайную канцелярию об отступничестве мужа, женщина привела аргументы в пользу своих подозрений: он молился не к иконам, а к стене, ел отдельно от всех, а затем заставил свою жену замешивать ему лепешки и «пестрить деревянную гребенкою» (печь мацу); на этом ее знания об иудейских обычаях исчерпываются [Дело о сожжении 1912, 11–13].

Повседневное взаимодействие представителей российского социума с евреями отнюдь не сводилось к взаимной ненависти и конфронтации. Из материалов дела о сожжении Возницына и Лейбова мы узнаем, что последний не раз бывал у жителей Москвы в качестве гостя: «да и у прочих, кто к нему Бороху были благоприятны был же, а у кого имянно не упомнить, в том числе дому господ Нарышкиных у управителя Козьмы Никитина был» [Дело о сожжении 1912, 48]. Находились в непосредственной близости к евреям и служители культа. Например, отношения с евреями поддерживал Феофан Прокопович, пользовавшийся особым доверием Петра I. Для совершенствования своих знаний в области древнееврейского языка Прокопович прибегал к помощи евреев, для чего привез их даже с собой в Петербург [Нічик 2002, 15].

⁶ О сюжете на Смоленщине см.: Герасимова 2012.

Ценный и весьма разнообразный опыт по взаимодействию с носителями еврейской традиции приобретали россияне, оказавшиеся за рубежом в качестве военнослужащих, слуг, купцов. При этом полученный опыт был весьма разнообразен: от насилия до любопытного наблюдения. Так, например, солдаты российской армии, квартировавшей в Шклове, отняли в результате конфликта у местного еврея Кушнеля Гиршева его малолетнего сына, и в дело пришлось вмешаться высшему руководству [Опись дел 1910, 176]. Большинство контактов, вероятно, носило нейтральный бытовой характер: сюжет, описанный Соломоном Маймоном в своей «Автобиографии», когда он и его братья покупали старое обмундирование у русских солдат [Маймон 2016, 69–70], выглядит вполне типичным.

Русские солдаты и купцы брали еврейских детей, оставшихся без родителей, в свои семьи (правда, в этом случае им приходилось креститься). Так оказались в России два еврейских мальчика, получившие в крещении имена Кирилл Федоров и Онуфрий Иванов: их родители были иудеями и погибли в разные годы и в разных населенных пунктах от рук гайдамаков, а российские торговцы приняли их под свое покровительство [Рибинский 1927, 90–93]. Встречался и классический сценарий иудео-христианских контактов на почве романтических отношений. Далеко от российской границы, в Кракове, где проживала двадцатилетняя еврейка Хрума, остановились российские войска, и девушка, познакомившись с русским военным, решила связать с ним свою жизнь; несмотря на разрушенные планы из-за смерти возлюбленного, она все же попала в Россию, приняв православие и воспользовавшись покровительством другого россиянина [ЦГИАУ, 1].

Приведенные выше эпизоды свидетельствуют о многообразии индивидуального опыта взаимодействия россиян и евреев, проживавших в соседней Польше-Литве, на повседневном уровне. Однако эти контакты не оказывали практически никакого влияния на формирование общего представления жителей страны о евреях. Но в редких случаях индивидуальный опыт трансформировался в литературный текст и тогда становился источником сведений о евреях и их традициях для более широкого круга людей. Таким редчайшим для XVIII в. примером передачи в литературной форме своего личного опыта взаимодействия с еврейской традицией стало сочинение рус-

ского офицера Болотова «Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков». Андрей Тимофеевич Болотов родился в 1738 г. в Тульской губернии. По происхождению он из дворян средней руки, поступил на военную службу и вместе с армией участвовал в заграничном походе. Посещая города и местечки Польши, а также прусский Кенигсберг, Болотов неоднократно встречал местных евреев, заходил в синагоги. Находясь в Польше, он и его товарищи неоднократно «для любопытства» бывали «в жидовских синагогах или домах, где они поучаются слову Божию, читают священное писание, приносят свои молитвы – вместо храма, кои в священном писании упоминаются под именем сонмищ или училищ» [Болотов 1870, 634]. А позже, уже в Кенигсберге, Болотов описывает польских евреев, приехавших на ярмарку в 1759 г.:

Паче всего обращали внимание мое на себя польские жида, которых съезжается на ярмонку сию до нескольких тысяч. Странное их, черное, по порту испещренное одеяние, смешные их скуфейки, и весь образ их имел столько странного и не обыкновенного, что мы не могли довольно на них насмотреться [Болотов 1870, 717].

Неизгладимое впечатление на Андрея Болотова произвела еврейская свадьба, на которую он пришел со своим немецким товарищем. Рассказчик посетил не саму свадьбу, а лишь празднество после хупы (религиозный обряд бракосочетания), но был весьма удивлен, увидев в зале евреев, непохожих на тех, что он видел на ярмарке:

Я удивился, увидев, что между всеми ими не было ни одного человека из самой подлости, но все люди были порядочно одетые и наблюдавшие всю благопристойность. Иные из них сидели подле стен на стульях, иные расхаживали и разговаривали между собой, другие же и множайшие стояли кучами и смотрели на танцующих посреди залы в несколько пар и порядочно менуют... Все сие по нечаянности своей поразило меня до бесконечности. Что ты это братец, говорил я тихо своему товарищу: куда ты меня заташил? это не походит на свадьбу, это суший бал!» [Болотов 1870, 829].

Вероятно, русский офицер ожидал увидеть несколько иное мероприятие: евреи из Польши, а может быть и немногие виденные им в России (например, в Малороссии), в корне отличались от тех, кого он увидел здесь. Очевидно, евреи, встреченные Болотовым на свадьбе, принадлежали к местной элите, испытавшей существенное влия-

ние прусской культуры, а не к традиционным польским евреям. Но тот факт, что свадьба и внешний вид гостей произвели на него столь сильное впечатление, говорит о том, что это было непривычное зрелище, в известной степени нарушившее его представление о евреях. Образ, представленный Болотовым, лишен негативной окраски: осозная евреев как «чужих», автор тем не менее занимает позицию путешественника, стороннего наблюдателя, а не судьи. Описывая чужое богослужение, автор проявляет известную корректность: «все сидели с кротостью и благоговением и не было во всем сонмище ни малейшего шума и крика» [Болотов 1870, 883]. К еврейской жизни Болотов проявляет скорее интерес исследователя, чем апологета другого вероисповедания. При всех оговорках относительно специфики мемуарного жанра (ретроспективность взгляда, цель написания и т.д.) можно заметить, что сочинение Болотова стало уникальным источником сведений о евреях для своих читателей и конструировало образ иудея, лишенный всякой пейоративной окраски.

Евреи в новой имперской культуре

Образ жизни и интересы россиян в XVIII столетии претерпели колоссальные изменения, во всяком случае, это утверждение справедливо в отношении элиты (политической, интеллектуальной, социальной). Привлечение широкого круга иностранных специалистов, введение новых форм придворного досуга знакомили российскую элиту с принципиально новыми культурными измерениями. Евреи, разумеется, не были в авангарде событий, по-прежнему оставаясь экзотикой в России, но все же экзотикой не далекой и совершенно непонятной, а частью общей картины мира, в которой они по праву занимают свое место. У реальных исторических персонажей иудейского вероисповедания шансов обосноваться в России и законно вести бизнес все еще не было⁷. Но еврейская тема нашла отражение в совершенно неожиданном и нетривиальном ракурсе – смеховой и карнавальная культура. Классическим примером здесь является

⁷ В 10–20-х гг. XVIII в. зафиксированы сразу несколько эпизодов, связанных с обращением иностранных евреев к российским властям. Об эпизоде 1711 г. с лондонским евреем Исааком Бернардом см.: Бернад 2000. О предложении еврейских торговых домов из Германии см.: Регесты и надписи 1910, № 1643.

придворный шут Петра I Лакоста (Ян Д'Акоста), крещеный еврей, выходец из Европы. О его происхождении при дворе было известно всем, при этом современники подчеркивали, что «жид Лакоста» не только развлекал публику, но и вел беседы на библейские темы с государем [Markova, Vinogradov 2000, 172–173].

Из дневника придворного камер-юнкера И. Берхгольца мы узнаем о другом «перевернутом» присутствии евреев в новых российских придворных практиках – в виде маскарадных костюмов. Так, среди маскарадных костюмов на придворном балу в 1723 г. были представлены костюмы «жидовский венецианский» и «жидовский польский», причем эти костюмы носили исключительно иностранцы (восемь человек) [Берхголец 1857, 276, 282].

В XVIII в. постепенно набирало обороты новое для простых читателей явление – периодическая пресса. Главным печатным изданием на протяжении всего столетия были «Санкт-Петербургские ведомости». Масштаб газеты рос постепенно: начавшись с нескольких десятков экземпляров, тиражи газеты достигали нескольких тысяч к концу столетия [Чеботарев 2006]. Материал газеты был призван знакомить читателя с различными сюжетами из жизни за рубежом (политика, экономика, стихийные бедствия и курьезные происшествия), разделы же о внутрироссийской жизни ограничивались официальными актами и объявлениями. Если изначально содержание газеты практически полностью формировалось на основе переводов зарубежной прессы, то с течением времени начали появляться и самостоятельно написанные сотрудниками газеты материалы. Сведения о евреях встречались во всех разделах газеты за исключением официальных российских документов. Впервые на еврейскую тему на страницах «Санкт-Петербургских ведомостей» обратил внимание М.И. Фундаминский, именно ему принадлежит очень удачное выражение, вынесенное в заглавие данной статьи, о «заочном знакомстве» россиян с евреями при их фактическом отсутствии [Фундаминский 1992]. Однако в своей краткой статье Фундаминскому удалось проанализировать лишь один тип сообщений о евреях в газете – о сюжетах, связанных с евреями в контексте внешней политики. Проанализировав сообщения такого рода с упоминанием евреев за 1728–1745 гг., автор пришел к выводу, что в большинстве газетных сообщений о евреях в исследуемый период преобладало ней-

тральное описание евреев как участников описываемых событий, несмотря на то что в целом в газете можно было обнаружить весь спектр оценок евреев: от симпатии и сочувствия до открытой неприязни [Фундаминский 1992, 383–384].

Помимо информации о пожарах, изгнаниях, военных действиях и судах инквизиции в отношении евреев «Санкт-Петербургские ведомости» публиковали сообщения о «куриозах» вроде добычи евреем ананаса для беременной жены французского дофина, приключений еврея-пирата из Алжира или еврейской инициативы по внедрению лотереи в Англии. Однако находилось на страницах газеты место и для новостей из ближайшего зарубежья. Так, в сообщении из Вильны говорилось о странном для русского понимания обычае евреев вступать в браки в возрасте 7–12 лет и беспрецедентном масштабном венчании 80 пар накануне официального запрета на ранние браки [Ведомости от 25 января 1765].

Несмотря на острую реакцию на случай Лейбова и Возницына, погибших на костре в 1738 г., спустя 15 лет аналогичный эпизод в Речи Посполитой транслировался изданием довольно сдержанно, а возможно и с ноткой сочувствия к евреям:

Экстракт письма из Митава от 27 марта 1753 г. Некой знатный воевода в Польше публично принял жидовской закон и для того взят под арест и ежели это правда, то с жидами в Польше чаятельно худо поступлено будет [Ведомости от 27 марта 1753]⁸.

Важным блоком сообщений о евреях в «Санкт-Петербургских ведомостях» стали уведомления о крещениях. Практика публикации подобной информации была введена по инициативе Синода по указу от 17 мая 1744 г. С этого момента в течение двадцати лет в «Ведомостях» публиковались краткие объявления о крещении иноверцев (в том числе евреев) с указанием места крещения и полученного имени. Среди вполне рядовых эпизодов с крещением иудеев выделяется (в том числе и по количеству отведенных для него строк в газете) сюжет о торжественном обращении в православие рижской еврейки в присутствии самой императрицы Елизаветы [Ведомости от 11 декабря 1752].

⁸ Кстати, этот эпизод, видимо, косвенно может служить подтверждением небезосновательности легенды о графе Потоцком, принявшем иудаизм. Подробнее о нем см.: Teter 2005.

Наконец, в частных объявлениях еврейское как нечто далекое и российская реальность смыкаются: здесь мы видим сообщения о проживавших в столице евреях: купцах Леви Вульфе, Хацкеле Калманове и др.

Заключение

Массовое еврейское население в Российской империи появилось лишь в последней четверти XVIII в. Однако российско-еврейские отношения строились не на пустом месте. Эта статья – лишь первая попытка осмысления того культурного «багажа», с которым российское население встречало иудеев. От содержания и окраски предварительных сведений россиян о будущих соотечественниках зависело, как будет происходить дальнейшая межкультурная коммуникация. Российское население имело очень ограниченный набор возможностей познакомиться с евреями и их традициями. В подавляющем числе случаев знакомство с будущими соседями (если речь идет о евреях, покинувших места традиционного проживания) происходило заочно: из проповедей, переноса маркера «еврейскости» на своих «чужих» (раскольников, сектантов), религиозных сочинений. Безусловно, проведенный в рамках статьи анализ книжной традиции не может претендовать на полноту (для этого требуется более тщательное отдельное исследование), однако изученные источники позволяют сделать предварительный вывод о скудости знаний о евреях и иудаизме, главенствовании традиционной византийской модели восприятия евреев прежде всего как «жестоковыйных» упрямцев и «врагов Христовых». Отдельного внимания заслуживает факт начала проникновения идей кровавого навета в российскую интеллектуальную среду (П. Алексеев).

Единичный индивидуальный опыт межличностного взаимодействия главным образом военнослужащих и торговцев с иудеями, безусловно, оказывал влияние на формирование их представлений друг о друге, однако он не получал распространения в более широких слоях населения и в абсолютном большинстве случаев оставался лишь индивидуальным опытом отдельных людей. Исключения могли составлять лишь те случаи, когда участники взаимодействия транслировали свой опыт, например в литературной форме (А. Болотов), увеличивая таким образом круг потенциальных читателей.

В новых культурных формах Российской империи (маскарады, развивающаяся пресса) тема «еврейского» приняла совершенно иное выражение. Оказалось, что иудеи могут быть не только «неверными», оппонентами и врагами Христа, но и персонажами экзотических историй, участниками исторических событий и просто соседями.

При всем многообразии источников сведений о евреях в Российской империи XVIII в. основной массе населения государства доступен был лишь ограниченный набор шаблонов для восприятия иудеев, почерпнутых из проповедей и повседневной действительности, а не из книг и даже не из реального общения. Возможно, именно отсутствие сложившихся этноконфессиональных стереотипов о евреях у россиян в XVIII в. обусловило столь высокий уровень рецепции стереотипов, распространенных в соседней Польше-Литве.

Литература и источники

- Акты 1904 – Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отделение второе (1721–1795). Т. 1. Ч. 2. Приложения. Киев, 1904.
- Алексеев 1768 – *Алексеев П.* Указание вещей содержащихся в книге Истинного Христианского Благочестия с показанием числа страниц // *Гроций Г.* Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и махометан. М., 1768. С. 313–828.
- Бернард 2000 – «Желаю стать вашим комиссионером»: Мемориалы лондонского еврея И. Бернарда царю Петру I 1711 г. / Публ. Д. Фельдмана и Е. Герасимовой // *Источник.* 2000. № 5 (47). С. 5–8.
- Берхгольц 1857 – *Берхгольц Ф.* Дневник камер-юнкера, веденный им в России в царствование Петра Великого, с 1721–1725 год. М., 1857. Ч. 3. Приложение.
- Биллингтон 2001 – *Биллингтон Дж. Х.* Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.
- Болотов 1870 – Жизнь и приключения Андрея Болотова, описанные самим им для своих потомков // *Русская старина.* 1870. Т. 1–3. Приложение.
- Ведомости – Санкт-Петербургские ведомости (газета).
- Герасимова 2012 – *Герасимова В.А.* К истории иудео-христианских взаимоотношений в России в первой половине XVIII века // *Россия XXI век.* 2012. № 1. С. 160–179.
- Гессен 1916 – *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. Пг., 1916.
- ГИМ – Государственный исторический музей. Собрание Черткова. Д. 99. Алексеев П. «Церковный словарь, или Истолкования речений славенских древних, тако ж иноязычных, без перевода положенные в Священном писании и других церковных книгах».

- Гроций 1768 – *Гроций Гуго*. Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и махометан / Пер. П. Алексеева. М., 1768.
- Дело о сожжении 1912 – Дело о сожжении отставного морского флота капитан-поручика Александра Возницына за отпадение в еврейскую веру и Бороха Лейбова за совращение его (1738 год) / Публ. и вступление И.Ю. Маркона // *Пережитое*. СПб., 1912. Т. 2. Прил. С. 3–48.
- Дмитриев 2011 – *Дмитриев М.В.* Структура антииудейского дискурса в «Просветителе» Иосифа Волоцкого и «Послании» Инока Саввы (конец XV – начало XVI в.) // *Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы*. М., 2011. С. 110–112.
- Добрина 1751 – *Сильвестр Добрина*. Слово в Великий пяток о неблагодарствии возлюбленного Божьяго рода иудейскаго в Высочайшее присутствие Ея Императорского Священнейшаго Величества, Благочестивнейшая Самодержавнейшая Великия Государыни наша Императрицы Елисаветы Петровны всея России, и наследника Ея, внука Петра Перваго, благовернаго государя Великаго князя Его Императорскаго Высочества Петра Федоровича и супруги его, Благоверныя Государыни Великия Княгини Ея Императорскаго Высочества Екатерины Алексеевны, проповеданное в Санктпетербурге в придворной Ея Величества большей Сретения Господня в Зимнем дворце Церкви игуменом и Благочестиваго от святаго Духа польской области Великаго Княжества Литовскаго столнаго города Вилны Монастыря Старшим Сильвестром Добрыною. М., 1751.
- Дубнов 1912 – *Дубнов С.М.* Краткая история евреев для школы и самообразования. СПб., 1912. Ч. 2.
- Живов, Успенский 1994 – *Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // *Успенский Б.А.* Избранные труды: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. Т. I. С. 110–218.
- Иоаннов 1795 – *Иоаннов А.* Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках. СПб., 1795.
- ИР НБУ – Институт Рукописей Национальной библиотеки Украины. Ф. 312. № 499. Религиозные сочинения второй половины XVIII в. Л. 348–349 («Сознание окрещенного равина первоначальствующего над прочими равинами в княжестве литовском, которой после же де зостав езоитом»).
- Кагарлицкий 2000 – *Кагарлицкий Ю.В.* Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. // *Лингвистическое источниковедение и история русского языка*. М., 2000. С. 243–258.
- Казакова, Лурье 1955 – *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955.
- Калик 2010 – *Калик Ю.* Еврейское присутствие в России в XVI–XVIII вв. // *История еврейского народа в России*. Т. 1: От древности до раннего Нового времени. М., 2010. С. 321–344.
- Каптерев 1996 – *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996 (Репринт). Т. 1.

- Кислова 2011 – *Кислова Е.И.* «Гражданское» и «церковнославянское» издание проповедей в XVIII в.: к вопросу о статусе двух типов орфографии // Проблемы изучения русской литературы XVIII века. СПб.; Самара. 2011. Вып. 15. С. 78–89.
- Клиер 2000 – *Клиер, Дж.* Д. Россия собирает своих евреев (Происхождение еврейского вопроса в России: 1772–1825). М., 2000.
- Лихоткин – *Лихоткин Г.А.* Алексеев Петр Алексеевич // Словарь русских писателей XVIII века (<http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=488>).
- Маймон 2016 – *Маймон С.* Автобиография // Соломон Маймон / Пер. с нем. М., 2016. С. 69–70.
- Мельников 1911 – *Мельников Ф.Е.* Участие иудеев и иноверцев в делах церкви. (К вопросу присоединения митрополита Амвросия.) М., 1911.
- Нічик 2002 – *Нічик В.* Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. Київ, 2002.
- Опись дел 1910 – Опись документов и дел, хранящихся в сенатском архиве. Т. 1. Отдел 2. СПб., 1910. С. 176, № 2598 (4 августа 1734 г.)
- Посохова 2010 – *Посохова Л.* Православные коллегиумы Российской империи (вторая половина XVIII – начало XIX века): между традициями и новациями // *Ab Imperio*. 2010. № 3. С. 85–112.
- Посохова 2016 – *Посохова Л.* Православные коллегиумы Российской империи на пересечении культур, традиций, эпох (вторая половина XVIII – начало XIX века). М., 2016.
- РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 37. Д. 433 «Дело по доношению ростовского митрополита Арсения с мнением, чтобы раскольников называть жидами, ибо таким по его мнению является приказчик Демидовых Клемент Баклыков» (1756 г.).
- Регесты и надписи 1910 – Регесты и надписи: свод материалов для истории евреев в России. Т. 2 (1671–1739). СПб., 1910.
- Рибинський 1928 – *Рибинський В.* До історії жидів на Лівобережній Україні в половині ХУІІІ ст. // Збірник праць жидівської історично-археографічної комісії. Київ, 1928. Кн. 1. С. 1–97.
- Таубе 2010 – *Таубе М.* Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. Т. 1: От древности до раннего Нового времени. М., 2010. С. 367–397.
- Фельдман 2005 – *Фельдман Д.З.* Страницы истории евреев в России XVIII–XIX веков: опыт архивного исследования. М., 2005.
- Филарет 1884 – *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. Кн. 1.
- Фундаминский 1992 – *Фундаминский М.* Заочное знакомство (Сведения о еврейской диаспоре на страницах русской газеты первой половины XVIII века) // In honor of Professor Victor Levin. Russian Philology and History. Jerusalem, 1992. P. 375–384.
- Хижая 2007 – *Хижая Т.И.* «Еврейская вера» как отражение духовных исканий в России в эпоху барокко // Человек в культуре русского барокко / Отв. ред. М.С. Киселева. М., 2007. С. 332–342.

- ЦГИАУ – Центральный государственный исторический архив Украины (Киев). Ф. 127. Оп. 166. Д. 95. Дело о крещении еврейки Хрумы Ейвиновой.
- Чеботарев 2006 – *Чеботарев А.М.* Значение газеты «Санкт-Петербургские ведомости» в информационно-просветительной деятельности XVIII века в России // Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. 2006. № 17 (72). С. 123–126.
- Markova, Vinogradov 2000 – *Markova A., Vinogradov O.* Tsar Peter I the Great and the Sephardic Jews // Studies on the history of Portuguese Jews from their expulsion in 1497 through their dispersion / Co-edited by Israel J. Katz and M. Mitchell Serels. N.Y., 2000. P. 165–174.
- Pereswetoff-Morath 2002 – *Pereswetoff-Morath A.* A Grin without a Cat. I. Adversus Judaeos texts in the literature of medieval Russia (988–1504): II. Jews and Christians in medieval Russia – assessing the sources. Lund, 2002.
- Teter 2005 – *Teter M.* The legend of Ger Zedek of Wilno as Polemic and Reassurance // *AJS Review*. 2005. No. 29:2. P. 237–263.

Victoria Gerasimova
(Omsk)

“Distance acquaintance”.
The sources of information about Jews
in the 18th century Russian empire
(before the partitions of Polish-Lithuanian Commonwealth)

The paper analyzes various types of information about Jews in the Russian Empire in the 18th century (the main attention is paid to the period before the partitions of the Polish-Lithuanian Commonwealth). The author draws a wide range of both published and little-known archival materials. Several “zones of interaction” with the Jewish topics in the Russian society are considered: intellectual tradition, everyday practices and new forms of Russian imperial culture.

Дмитрий Прохоров
(Симферополь)

**Отражение этнических стереотипов
в официальных печатных изданиях
и периодической прессе Таврической губернии
в конце XVIII – XIX в.
(славяно-еврейско-караимский контекст)***

В статье рассмотрены проблемы, связанные с формированием в российском обществе конца XVIII – XIX в. общественного мнения о евреях и караимах, отражение этих процессов в официальной прессе, а также мероприятия властей, предпринимавшиеся в сфере гражданского законодательства относительно евреев и караимов.

В конце XVIII – первой половине XIX в. внутренняя политика Российской империи характеризуется антиеврейскими настроениями властей. Одним из направлений в национальной политике русских властей после присоединения в 1783 г. Крыма к России стала разработка караимского и еврейского вопросов. Например, за караимами закреплялись права, которых были лишены евреи, что не могло не повлиять негативно на взаимоотношения этих двух этноконфессиональных общностей; причем усугублялись именно те противоречия, которые впоследствии ярко проявились в теологических и научных дискуссиях конца XIX в. (в первую очередь, это касалось вопросов этногенеза караимов и времени их появления на Крымском полуострове) [Прохоров 2015, 76–88].

Заметную роль в контексте славяно-еврейско-караимских взаимоотношений сыграли официальные печатные издания, а также государственная и частная российская пресса. Еврейский вопрос занимал важное место в острополюемических дискуссиях, получивших отражение на страницах газет, журналов и других изданий. Причем

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Проблемы интеграции Крыма в состав России, 1783–1825» (№ 15-31-10112).

сюжеты для подобных публикаций зачастую заимствовались из «фольклорных» представлений юдофобской направленности, распространенных среди определенных слоев населения. Так, о представителях еврейского населения Таврической губернии в официальных изданиях того времени писали, что после переселения в конце XVIII в. в «южный край» «они находятся почти повсюду, занимаются торговлею, ремеслами, маклерством, а главное, водочною и другою питейною продажею. С некоторого однакож времени занялись они и другими видами промышленности, содержанием почтовых станций и мелкими подрядами», а также огородничеством и извозом [Военно-статистическое обозрение 1849, 104].

В целом официальная печатная продукция того времени отражала антиеврейскую направленность внутривосточного курса государства, поэтому и в других изданиях о евреях был дан довольно негативный отзыв. Например, в ряде выпусков «Военно-статистического обозрения Российской империи» констатировалось, что «евреи составляют самое вредное народонаселение»; утверждалось, что евреи хотят «всеми средствами разбогатеть за счет принявшего их народа» [Военно-статистическое обозрение 1848а, 33]. Тем не менее авторы подобных очерков вынуждены были признать за евреями и наличие ряда, по их мнению, положительных качеств, но использовавшихся ими не во благо. Например, относительно евреев, проживавших в губерниях Северо-Западного края России, сообщалось следующее:

Еврей, поверенный пана, лестью и хитростью копает ему яму; в местечке он водкой и бубликами выманивает последнее достояние у распутного или простодушного поселянина; в деревне тот же еврей записывает счета двойным мелом, и во время жатвы собирает долги еще вдвое. Неумолимо предприимчивостью евреев перетаскивается из-за границы на огромную сумму контрабанды. Конечно, бывают честные и даже великодушные евреи, но едва ли наберется таких сотня в целой губернии. Инстинктивное влечение к сильнейшему, или лучше, знание политического состояния края делают их приверженцами русских [Военно-статистическое обозрение 1848а, 33].

Хитрость, лукавство, лезть, обман, ложь внушается им с малолетства, с намерением усиливается и совершенствуются воспитанием. Погруженные в невежество, отчужденные фанатизмом от благотворного света просвещения, ограниченные в своих правах и действиях, они, будучи одаренными быстрым, гибким умом, пламенным сердцем, живым воображением,

обширною памятью и другими хорошими способностями, изощряют эти свойства на простоте, доброте и откровенности христиан и доводят их до вредного обществу совершенства. Для опытного еврея не существует никакого затруднения: он найдется, извернется и выпутается в самом трудном, критическом положении [Военно-статистическое обозрение 1848б, 23].

Что касается караимов, то они, по мнению составителей «Военно-статистического обозрения Российской империи», отличались «особенной честностью, кротостью и смирением характера», «всегдашней покорностью характера»; они были «весьма искусны в торговле и даже сельской промышленности», владели большими участками земли (которые смогли приобрести после эмиграции значительной части крымских татар) и занимались «исключительно хлебопашеством и огородничеством» [Военно-статистическое обозрение 1848б, 23]. Относительно этнических признаков был сделан вывод, что «черты лица караимов весьма приятны и даже красивы», но при этом констатировалось, что «по очерку глаз они сходны с Евреями», но образ жизни, одежда и понятия «совершенно отличают [их] от талмудистов» [Военно-статистическое обозрение 1849, 104]. Но при этом сообщалось, что караимы находятся на весьма низкой степени образования [Военно-статистическое обозрение 1848б, 23].

Избежать негативной оценки при упоминании о деятельности представителей крымской общины евреев-раввинистов не удалось даже представителям Таврического губернского статистического комитета – официальной инстанции, созданной при Таврическом губернском правлении. Так, в очерке, помещенном в первом издании «Памятной книги Таврической губернии» (1867 г.), сообщалось, что лишь некоторые из евреев «стремятся стать в числе передовых в стремлении к общеевропейскому образованию»; остальные же, по мнению автора очерка, мало отличались от своих единоверцев, проживавших в других губерниях, и занимались «с той же лихорадочной деятельностью и какой-то неестественной торопливостью торговлей, крупной и мелкой промышленностью, ремеслами и факторством» [Памятная книжка 1867, 202].

В свою очередь, о караимах губернскими статистиками был составлен вполне благожелательный отзыв. В частности, указывалось на то обстоятельство, что они были задействованы во многих сферах хозяйствования в Таврической губернии (в числе основных отраслей экономики, где были заняты караимы, назывались торговля, садовод-

ство, виноделие, овцеводство и хлебопашество). «Караиты пользуются и нравственно <...> большими правами и преимуществами, нежели еврей-раввинисты, и материально», – утверждалось в очерке секретаря Таврического губернского статистического комитета К.В. Ханацкого. – Мнение о высокой честности караимов едва ли не самое распространенное». И хотя автор подчеркивал, что караимы «в собственном образе жизни крайне воздержаны, трезвы и вообще опрятны», далее он констатировал, что они «употребляют все усилия поддерживать, “не вынося из избы сору”, посредством будто бы отчуждения своего от евреев-раввинистов, где и когда это необходимо, умеют представиться сочувствующими и содействующими общеевропейскому образованию, но на самом деле очень недружелюбно встречающие своего единове́рца-прогрессиста, в чем-нибудь выступающего из заколдованного круга скрытного, но самого упорного консерватизма¹. Они также честолюбивы и готовы на веские пожертвования для получения внешних знаков отличия, напр.[имер], медалей и т.п., как и все азиатские народы» [Памятная книжка 1867, 202].

Близкий по смыслу тезис позднее был приведен в очерке крымского краеведа, писателя, этнографа В.Х. Кондараки, который утверждал, что караимы «народ бодрый, серьезный, честный, справедливый, веселый, миролюбивый, чистоплотный, разумный и деспот, чрезвычайно преданный своему хозяйству. Всех этих качеств нельзя найти в евреях» [Кондараки 1875, 7]. При этом автор резюмировал, что караимы считали «неприличным» внедрять даже самые лучшие привычки передовых наций. По мнению В.Х. Кондараки, представители караимской общины «с каким-то неудовольствием принимают у себя русского гостя, не обещавшего принести им очевидной выгоды, ни за что не примут в товарищество или содействие христианина и всего замечательнее, что на Россию смотрят как на страну, где легко наживаться, но не мешает чувствовать отвращения к ее обитателям» (последнее утверждение было довольно распространено в общественном мнении, о чем речь пойдет ниже) [Кондараки 1875, 10,

¹ Справедливости ради следует сказать, что в конце XIX – начале XX в. идеи европейского просвещения настолько глубоко проникли в караимскую среду, что среди национальностей, представители которых проживали в Таврической губернии, процент грамотности у караимов был самым высоким: 70,5% среди мужчин, а среди женщин – 50%; общая же грамотность караимов достигала 60% (7747 чел.) относительно их общего числа [Синани 1911, 33].

11]. Однако после перечисления основных особенностей образа жизни караимов следовал вывод в лучших традициях ксенофобии:

Вот все, что мы можем сказать о караимах, не только чуждых нам и малодостойных нашего внимания, но совершенно бесполезно проживающих в нашем отечестве в качестве паразитов, но авось близко то время, когда образование заставит их понять необходимость дружественного слияния с другими национальностями и убедить, что христианский мир мало обращает внимания на религиозность иноверца, потому что ему нужны люди, которых он мог бы полюбить и которые сумели бы чистосердечно отвечать ему тем же чувством [Кондараки 1875, 19].

Вообще, у большинства авторов подобных очерков середины XIX – начала XX в. прослеживается явная ангажированность в освещении того или иного аспекта жизни иудейских общин России, выражавшаяся, прежде всего, в явном предубеждении против караимов или же евреев-раввинистов. Так, экс-сотрудник МВД Российской империи писатель Ф.В. Ливанов (который, по словам современников, в своих сочинениях только к духоборцам и молоканам относился не только «беспристрастно, но и с уважением» [Ливанов 1896, 645]) в своей брошюре «Чуфут-Кале (иудейская крепость) в Крыму: с присоединением истории малоисследованной еще в России секты караимов» (1874 г.) в основных чертах разделял мнение о замкнутом образе жизни караимов, их консерватизме и патриархальности. Он утверждал, что караимы всегда отличались «величайшим дружелюбием между собою, искренней общительностью с иноверцами», а также «трудолюбием, безукоризненным поведением и совершенною честностью», но при этом заявлял, что «вообще караимы не враги науки, как тупые Евреи, и обнаруживают большое расположение к образованности» [Ливанов 1874, 42]. Подобные суждения явно контрастировали с данными официальной статистики, в соответствии с которыми уровень образованности евреев в 60–70-х гг. XIX в. был довольно высоким, когда в результате либеральных реформ Александра II было улучшено гражданское положение евреев, а широкое распространение просветительских идей в еврейских общинах оказало серьезное влияние на систему еврейского образования [Прохоров 2016, 183].

Любопытно, что в середине XIX в. в официальных изданиях, печатавших очерки по истории караимов, был сделан вывод не только об особенностях образа их жизни и нравах, но также об уровне благосостояния караимских общин Российской империи:

В Литве занимаются Караиты преимущественно огородничеством и отчасти торговлею и подрядами; в Вольни – огородничеством, извозом и мясничеством; в Новороссии – кроме упомянутых промыслов, содержанием ханов (караван-сараев), променом монеты и другими мелкими городскими занятиями, но преимущественно торговлею, как с Внутренними Губерниями, так и внешнею с Турецкими Владениями. В Крыму многие из Караитов имеют большие фруктовые и виноградные сады и обширные пространства земли: есть такие, которые владеют почти десятками тысяч десятин; другие богаты значительными капиталами [Григорьев 1846, 46].

Евпаторийские караимы, как утверждалось в статистических обзорах по Таврической губернии в 30-х гг. XIX в., занимались «внутреннею и заграничною торговлею, имея постоянные связи с Константинополем и пользуясь там особенным приемом»; крупные земельные владения, «содержание ханов, промен монет и другие городские занятия составляют источники всегдашнего благосостояния караимов» [А.Ш. 1838, 180]. При этом подчеркивалось, что «в Новороссии и Литве все вообще Караиты более-менее зажиточны; Вольнские – беднее других, но совершенно бедных, тем более нищих, между Караитами вовсе нет; обедневший собрат, пока дела его не поправятся, получает вспомоществование и содержание от общины» [Григорьев 1846, 47]. Многими авторами, настроенными по отношению к караймам вполне лояльно, было замечено, что они «одеваются по-Татарски, говорят и пишут Турецко-Татарским языком, употребляют не Арабскую, а Еврейскую грамоту, и богослужение отправляют на древне-Еврейском языке» [Военно-статистическое обозрение 1849, 104]; караимы, проживавшие в Новороссийском крае, носили «костюм Татарский», причем отличались «опрятностию, как по наружности, так и в домашнем быту» [Григорьев 1846, 47].

Характерно, что при составлении различных прошений и ходатайств во властные структуры караимские светские лидеры также использовали формулировки, которые должны были продемонстрировать их отличие от евреев-раввинистов и, напротив, подчеркнуть близость с крымскими татарами. Например, в одном из таких прошений, авторство которого принадлежит Таврическому и Одесскому караимскому гахаму Симхе бен Шломо Бабовичу, речь шла о том, что «с самого переселения своего в Крым караимы приняли одежду татар, от коих не разнятся и нравами. Преимущественно они занимаются извозом, частью земледелием и обработыванием огородов. По поко-

рению Крыма Россией главное местное начальство неоднократно свидетельствовало о хорошем их поведении, честности и трудолюбии». В свою очередь, в заключении министра внутренних дел Л.А. Перовского, составленном в 1847 г. о трокских караимах, был сделан вывод, что они «занимаются хлебопашеством, огородничеством, мелкою торговлею, ремеслами, подрядами <...> и письмоводством, преданы престолу, трудолюбивы, ведут себя благопристойно, в общении человеколюбивые, не замечаются в преступлениях и вообще отличаются честностью» [ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1. Л. 77, 136].

В 1843 г. российский тюрколог и гебраист, профессор Санкт-Петербургского университета В.В. Григорьев, известный своими юдофобскими взглядами, в «Журнале министерства народного просвещения» опубликовал заметку под названием «Еврей-караимы», в которой подчеркивал, что «происхождение караимов чисто религиозное» и что они являются иудейской сектой, отличаются от евреев-раввинистов не только религиозными обрядами и догматическими установлениями, но и тем, что караимы «себя держат и ведут себя гораздо человечнее, общительнее, искреннее и дружелюбнее Раввинистов, охотнее применяются к нравам и обычаям того народа, среди которого живут», и даже «без упорства принимают местный костюм» [Григорьев 1843, 111]. В труде «Еврейские религиозные секты в России», изданном в 1846 г., относительно истории еврейско-караимских контактов В.В. Григорьев заметил, что караимы «везде, где сталкивались и селились вместе с Раввинистами, становились во враждебные с ними отношения и были ими тесными и выживаемы»² [Григорьев 1847, 26]. Далее автором был сделан вывод

² Тем не менее подобный конфликт имел и обратную сторону. Так, 7 января 1835 г. по решению Государственного Совета в Департаменте законов и по определению общего собрания первых трех департаментов Правительствующего Сената все привилегии трокских караимов, данные «им прежними польскими королями», были подтверждены, а евреям было рекомендовано «избрать себе другое место пребывания». Тем из евреев, которым было разрешено оставаться в г. Вильно, дома и лавки на двух улицах города, где проживали караимы, власти иметь запретили. Это высочайше утвержденное положение Комитета министров было опубликовано 20 октября 1836 г. Несколько позднее «Уставом о паспортах и беглых» (1857 г.) вышеуказанные привилегии вновь получили свое подтверждение. В 1835 г. 192 еврея-ашкеназа вынуждены были покинуть г. Троки, в котором тогда проживало 172 караима (евреям вновь было разрешено селиться в Троках лишь в 1862 г.) [ПСЗРИ 1835, 123–125; Сборник 1890, 121; Троки 1912, 30; Гессен 2014, 219, 220].

о том, что «Караиты наши всегда отличались величайшим дружелюбием между собою, искреннею общительностью с иноверцами, деятельностью, трудолюбием и совершенною честностью», чем заслужили расположение и уважение соседей, а российское правительство, «отдавая справедливость нравственному превосходству Караитов перед братьями их Раввинистами, оказывало им постоянное покровительство и предпочтение». Большая часть присущих караимам «добрых качеств», по мнению В.В. Григорьева, были обусловлены тем, что они, «верные духу Библейского учения, умели сохранить себя от губительного влияния Талмудических нелепостей и Раввинистического фанатизма» [Григорьев 1847, 48–49]. Следует заметить, что выдержки из официальных печатных органов середины XIX в., где подчеркивался антагонизм между евреями и караимами и указывалось на их кардинальные различия, впоследствии перекочевали в более поздние русскоязычные караимские издания [Ред. 1911, 51].

Отмечались подобные факты и в трудах других ученых и краеведов; например, по утверждению русского историка литературы и археолога Г.Э. Караулова, караимы не имели свойственных евреям «нахальства, лживости и привычки ко всяким обманам и низостям <...> притом вовсе не грязны, подобно польским евреям и соблюдают опрятность, как по наружности, так и в быту» [Караулов 1883, 102]. Даже в официальных документах того времени нередко можно было встретить подобные пассажи. Например, в «Высочайше утвержденном мнении Государственного Совета» от 11 декабря 1850 г. о «Невоспрещении евреям-караимам продажи горячих напитков и жительстве по деревням и селениям» упоминалось, что караимы «стремятся к оседлой жизни и сближению с обычаями местных жителей, занимаются охотно земледелием и известны своим трудолюбием и строгостью правил жизни <...> По сим уважениям правительство всегда их отличало [от евреев-раввинистов]» [ПСЗРИ 1850, 282]. Подобные проявления антисемитизма и ксенофобии не были редкостью в официальной прессе и законодательстве того времени.

Что касается некоторых аспектов взаимоотношений между еврейскими и караимскими общинами Юга России в конце XVIII – начале XX в., то они были обусловлены рядом факторов. Так, относительно полемической, философской, исторической и доктринальной литературы караимов В.В. Григорьев замечал, что она была

«направлена против Раввинизма; во всем, что ни писали Караиты <...> всегда они имели в виду опровержение талмудического учения» [Григорьев 1847, 31–32]. Действительно, подтверждение этому можно найти в истории караимских и раввинистических общин XIX в. [Кизилов 2013, 127–140]. В основанной караимами в Евпатории в 1830-х гг. типографии тираж полемического сочинения караимского богослова, ученого-историка, писателя и педагога Мордехая Султанского «Сэфер Тетиб Даат» («Руководство ума», 1858 г.), направленного против еврейской религиозной философии и хасидизма, был, по решению Таврического и Одесского караимского духовного правления (ТОКДП), изъят «во избежание повода для вражды между караимами и талмудистами» [Приднев 1996, 60]. Сфальцованный, но не обрезанный лист этого сочинения ныне хранится в фонде 241 ТОКДП Государственного архива в Республике Крым [ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1471. Л. 5–8]. Несколько ранее та же судьба постигла и труд А.С. Фирковича «Масса у-мерива» («Искушение и спор», 1838 г.), в котором автор подверг радикальной критике хасидизм; тираж книги, вызвавшей серьезный скандал в караимской общине, был по распоряжению гахама Симхи Бабовича уничтожен [Гаммал 2012, 290–293]. Произведению А.С. Фирковича «Хотем тохнит» («Печать совершенства», 1834 г.), напротив, удалось избежать участи «Масса у-мерива», хотя основным содержанием этой книги также стала антираввинистическая полемика, которая «вырастает из библейского комментария, из отношения к тексту письменной Торы» [Гаммал 2012, 295–297].

В трехтомном труде «История иудаизма и его сект» немецкого историка, филолога, переводчика и педагога Исаака Маркуса Йоста³ (сокращенный вариант которого в русском переводе увидел свет в 1864 г.) были определены основные, по мнению автора, различия между евреями-раввинистами и караимами. Так, если о первых сообщалось, что среди них есть «каллиграфы, резчики, музыканты, математики и ремесленники всякого рода», а также врачи, которые «могут приближаться к земным владыкам и распределять их заня-

³ Исаак Маркус Йост был известен публикациями по истории еврейского народа: он активно отстаивал иудаизм от негативно настроенных по отношению к этому вероучению христианских авторов, хотя, по словам современников, его труд «История иудаизма и его сект» (1857–1859 гг.) все же стоит ниже научного уровня того времени.

тия», то о караимах И.М. Йост заключал, что они «никогда не переходят черту круга», занимаясь исключительно земледелием и торговлей. По поводу расхождений в религиозных обрядах и догматических правилах в книге утверждалось, что «караим знает только один Закон и скорее оставит больного умереть в субботу, чем приготовит для него лекарство», тогда как евреи живут «по преданию», которое в затруднительных случаях предоставляет им путь ко спасению [Йост 1864, 77–78]. Что касается правового статуса караимов в Российской империи, И.М. Йост предположил, что, «вероятно, безмолвное миролюбие <...> составляет основание благосклонности, которой они пользуются у правительств»; а заметное сближение караимов и евреев-раввинистов в середине XIX в. на почве распространения идей Гаскалы, введение в образовательные программы караимских школ «ремесел и научных знаний раввинистов», по мнению И.М. Йоста, должно было способствовать тому, что «караимы победят свое предубеждение» [Йост 1864, 79].

Трибуной для полемических выступлений и дискуссий между представителями интеллектуальных элит евреев-раввинистов и караимов, а также их сторонников стали периодические печатные издания, выходившие в XIX – начале XX в. на Юге России. В таких газетах, как «Новороссийский телеграф», «Одесский вестник», «Ведомости одесского градоначальства» (г. Одесса), «Таврические губернские ведомости», «Таврида», «Крым», «Салгир», «Южное слово» (г. Симферополь), «Крымский вестник» (г. Севастополь) и др., в 1860-х – начале 1900-х гг. опубликовано большое число статей и заметок, касавшихся многих актуальных вопросов, связанных с вопросами истории, религии и быта евреев и караимов.

Так, например, в газете «Одесский вестник», редакция которой (Н.П. Сокальский, П.П. Сокальский, П.А. Зеленый и др.) занимала лояльную позицию по отношению к евреям и предоставляла свои страницы еврейским писателям и публицистам, в середине XIX в. неоднократно появлялись материалы по истории и культуре караимов, вызывавшие оживленное обсуждение [Гаузнер 1862; Березкин 1852; Лихошерстов 1852]. В частности, в «Одесском вестнике» за 1868 г. (№ 266) автор, скрывшийся за псевдонимом «L», в статье «Евреи и Караимы» утверждал, что караимы в связи с разрабатывавшимися в России антиеврейскими законами «не только не стре-

мятся воспользоваться благами своего социального положения к наибольшему преуспеянию на пути к прогрессу, а, напротив, коснеют в своей неподвижности и постоянно обращают свои взоры к стране, которая будто бы (потому что вопрос о том, евреи ли караимы, весьма сомнителен) была исконным их отечеством, моля Бога об избавлении их из плена (Галут) и возвращении их в страну отцов». В качестве доказательства приводились имевшиеся у автора заметки сведения о том, что был объявлен созыв делегатов от караимских общин с целью поиска средств на отправление в Иерусалим и содержание там нескольких семейств и священнослужителя, «которые молили бы Бога о восстановлении их царства» [L 1868]⁴.

В первой частной одесской газете «Новороссийский телеграф» (выходила с 1869 по 1900 г.; до 1874 г. ее владельцем являлся К.В. Картамышев, затем издание находилось под редакторством М.П. Озмидова; газета имела антисемитскую направленность) данная тема получила продолжение. Например, в 1420-м номере за 1879 г. в одной из заметок [Караимское население 1879] автор утверждал, что история караимов не представляет ничего выдающегося «ни под татарским владычеством, ни под властью России»; «евреев-раввинистов караимы чуждаются, но не стараются сходиться и с другими национальностями». Завершался очерк выводом о том, что у караимов не было ничего общего с русским народом, кроме государя. «Россия для них представляется не как Отечество, а просто как иноверная страна, где можно жить, торговать <...> караимы не желают иметь ничего общего с русским обществом» [ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1557. Л. 45].

Такие обвинения не могли не вызвать ответной реакции у представителей караимской общественности. «Для чего и для чего пишутся эти тощие, бледные, жалкие статейки, в которых <...> их авторы с большими претензиями на эрудицию и с пресерьезной миной возвещают миру <...> избитые и истертые истины о происхождении

⁴ Сведения, приведенные автором заметки относительно упомянутого съезда, а также решения отправить в Иерусалим несколько караимских семей, подтверждаются архивными материалами. В фонде 241 ГКУ РК ГАРК сохранились переписка ТОКДП с караимскими общинами по вопросу о переселении двух семейств караимов в Иерусалим, а также о пересылке денежных средств в адрес Иерусалимской синагоги, см.: ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 911. Л. 1–108; ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1520. Л. 1–78; ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1605. Л. 1–290.

караимов, о влиянии на них крымских татар и т.п.», – задавался риторическим вопросом корреспондент «Новороссийского телеграфа», подписавшийся псевдонимом «Караим»⁵. Далее в статье следовали ответные упреки:

Не ясно ли тут со стороны этого близко знающего караимов лица, национальность которого мы бы могли определить безошибочно, желание сказать, что и между караимами существует кагальное начало, что и караимы захватывают в свои руки торговлю и промышленность и оттирают от них русских, что, следовательно, и караимы причастны к этому экономическому злу, с которым приходится бороться в последнее время, хотя и безуспешно? <...> Мы хорошо знаем мутный источник подобных инсинуаций, ведь год тому назад один из еврейских quasi-ученых, некто Дейнард, посвятил всякого рода мерзостям относительно караимов целую книгу, которую не постыдились поддержать своими авторитетными одобрениями чуть ли не все еврейские знаменитости [ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1557. Л. 47, 47об.].

Под «книгой с мерзостями» подразумевался труд путешественника, издателя и коллекционера Эфраима Дейнарда (1846–1930), сотрудничавшего с парижским обществом «Alliance Israélite»; в 1878 г. эта организация заказала Э. Дейнард составление статистического обзора по евреям. Некоторое время он состоял секретарем у караимского ученого и собирателя древностей А.С. Фирковича, а затем, после смерти последнего, опубликовал в 1875 г. его биографию («Толедот Абен Решеф»), где изобразил А.С. Фирковича в довольно неприглядном свете, а его собирательскую деятельность преподнес как акт личного обогащения [см.: Гаммал 2016]. В 1878 г. Э. Дейнард издал сочинение под названием «Масса Крым» («Описание Крыма»; Варшава, 1878 г.), посвященное истории и этнографии крымских караимов, крымчаков, а также деятельности А.С. Фирковича. В этом издании приведено подробное описание еврейских общин и еврейских древностей Симферополя, Бахчисарая, Феодосии, Карасубазара и Севастополя; «обрядов и обычаев нынешнего еврейского раввинского и караимского населения в Крыму» [ГКУ РК

⁵ Авторство этой заметки принадлежало члену евпаторийской караимской общины Юфуде Савускану, о чем сообщалось в сопроводительном письме в редакцию «Одесского вестника». Однако, судя по почерку, которым написан черновик документа, можно сделать вывод о том, что данная статья была подготовлена при непосредственном участии И.И. Казаса.

ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1557. Л. 47об.]. Что же касается корреспондента «Новороссийского телеграфа», печатавшегося под псевдонимом «Караим», то он в своей заметке обвинял Э. Дейнарда и в том, что «этот великий пасквилянт с возмутительным цинизмом объявляет своей миссией открыть глаза русскому правительству и показать, какому племени оно даровало гражданские права» [ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1557. Л. 47об.]. В 1879 г. Таврическое и Одесское караимское духовное правление и лично гахам С.М. Панпулов предполагали направить в судебные инстанции иск против Э. Дейнарда за «клевету и оскорбительные выражения» в адрес А.С. Фирковича и караимской общины в целом, однако труд еврейского ученого был издан с соответствующего разрешения цензурного комитета и официально был разрешен к печати, поэтому вскоре, несмотря на поддержку инициативы гахама многими влиятельными караимами, от этой идеи пришлось отказаться [ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1557. Л. 47об.; ГКУ РК ГАРК. Ф. 241. Оп. 1. Д. 1559. Л. 4, 4об., 5].

Активное участие в полемике, развернувшейся на страницах периодических изданий, принимал также известный караимский просветитель и педагог И.И. Казас. В нескольких номерах «Новороссийского телеграфа», «Одесского вестника» в конце 1860-х – начале 1870-х гг. он опубликовал ряд статей, касавшихся актуальных вопросов, связанных с вопросами истории, религии и быта караимов [Каззас 1869; Казас 1869а; Казас 1869б]. Проанализировав материалы, размещенные на страницах этих газет, можно предположить, что большинство участников дискуссии были знакомы друг с другом. Например, в ответ на выпады корреспондента «L» из «Одесского вестника» И.И. Казас замечал, что «здесь атака ведется не чужими, а своим же братом, караимом»; при этом наибольшее возмущение у просветителя вызывали не обвинения в косности и отсталости караимской общины, а то, что автор «старается бросить тень на искренность верноподданнических чувств караимов, на верность их к осыпавшему их благодеяниями русскому Монарху и Престолу <...> он обвиняет их в черной неблагодарности и политическом вероломстве и двоедушии» [Каззас 1869].

В своих публицистических очерках И.И. Казас, считавшийся безусловным научным авторитетом среди караимов, сделал несколько ключевых выводов относительно истории сосуществования караимов с евреями-раввинистами, а также высказался по поводу пробле-

мы их этногенеза. Выразив свой скепсис по поводу точки зрения некоторых авторов [С.Я. 1870; Кое-что о караимах 1870], усомнившись в «еврейском происхождении караимов», И.И. Казас заключил, что караимы в толковании мессианских пророчеств Ветхого Завета «не перестают быть евреями»: «караимы в продолжении целых веков считали себя единокровными братьями евреев, потомками некогда избранного, библейского народа – израильтян» [Каззас 1869; Казас 1869а]. По поводу же сомнений об этногенезе караимов [Г.К. 1868] И.И. Казас справедливо утверждал, что подобные аргументы должны носить исключительно научный, обоснованный характер и выражаться только в форме научной дискуссии.

Ученый резюмировал, что в споре об этногенезе караимов следует объективно рассматривать и «хазарскую», и «семитическую» теории. И хотя сам И.И. Казас разделял мнение, высказанное сторонниками семитического происхождения караимов, тем не менее он, отвергая «хазарскую» теорию в целом и считая ее «чересчур смелой» (при этом он писал, что «весьма далек от нас малодушный страх очутиться потомками исчезнувших бесследно хазар, вместо славных своим давнопрошедшим значением евреев»), все же вынужден был согласиться, что «караимы – не чистокровные семиты» [N.N. 1911, 48, 49]. И.И. Казас объективно полагал, что любая народность «организовалась из слияния с ними других племен, совершенно поглощенных и ассимилированных ими», и был противником применения теории «кровной чистоты» [Казас 1869а].

Широкое распространение среди евреев России идей Гаскалы способствовало тому, что в середине 60-х гг. XIX в. в Одессе образовался караимский литературный кружок, членами которого стали известные караимские интеллектуалы и общественные деятели, так называемые карасакалы (чернобородые), увлеченные маскильскими идеями: И.И. Эрак, И.И. Шамаш, А.Ю. Мичри и Ш.В. Дуван. В состав этого кружка входил И.И. Казас, выполнявший обязанности редактора рукописного журнала «Давул» («Барабан»). Выпуск журнала стал основной деятельностью этого небольшого литературного общества [Прохоров 2009, 267–286]. В этом издании публиковались лирическая и сатирическая поэзия, прозаические произведения и даже научные статьи. Отстаивавшие в журнале позиции прогрессивно настроенной караимской молодежи, авторы «Давула», просуществовавшего с 1864 по 1872 г., с «горячностью и даровитостью» вели

литературную работу ради «возрождения и укрепления культуры духа родного народа» [Е.С. 1918, 26].

В марте 1889 г. в симферопольской газете «Крым» была опубликована статья, в которой И.И. Казас (сменивший к тому времени место жительства с Одессы на Симферополь) выступил с разъяснениями по вопросу о культовой принадлежности одной из пещер Чуфут-Кале, первоначально принятой краоведами за христианскую церковь [Протокол заседания... 1889, 119–121]. Данная заметка была опубликована им в ответ на ряд статей в одесских и симферопольских изданиях [Тимошевский 1888, 83–85; Н.Б. 1889], где велась дискуссия о древности проживания караимов в Чуфут-Кале. В частности, в статье «Прогулка в Кыркор», напечатанной в газете «Крым», ее автор, директор Симферопольской мужской казенной гимназии, крымский краевед, член Московского археологического общества Г.И. Тимошевский, по мнению И.И. Казаса, пытался «свести к нулю многовековую жизнь караимов» в Чуфут-Кале: он отрицал даже принадлежность караимам кладбища в Иосафатовой долине [Г.Т. 1888]. Другой корреспондент под псевдонимом «Н.Б.» в газете «Новороссийский телеграф» утверждал, что, узнав об обнаружении пещеры, представители караимской общественности якобы предложили не афишировать это открытие, подкрепив свою просьбу деньгами [Н.Б. 1889]. Члены Таврической ученой архивной комиссии (ТУАК) в апреле 1889 г. провели необходимое обследование и выразили сомнение в культовой принадлежности пещеры, определив ее как «обыкновенное жилье», а И.И. Казас затем дал соответствующие комментарии на страницах газеты «Крым» [Протокол заседания... 1889, 119, 121; Караим 1889].

Кризис внутренней политики в отношении еврейского населения России, а также последовавшее в 1881 г. убийство народовольцами императора Александра II привели к тому, что по югу и юго-западу страны прокатилась волна погромов [Голубенко 1997, 67–70]. Вызваны они были недовольством местного населения еврейским присутствием, а также распространявшимися слухами о том, что убийство царя якобы было инспирировано евреями. Антиеврейские настроения подогревались высказываниями ряда официальных лиц (например, министра внутренних дел графа Н.П. Игнатьева, обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева и др.), а также публикациями некоторых органов периодической печати различных направлений,

утверждавших, что погромы происходят из-за «вредной» экономической деятельности евреев.

На фоне ужесточения антисемитской политики и пропаганды, продолжившейся при императоре Николае II, в конце 1890-х – начале 1900-х гг. в России вновь произошли погромы. Например, одним из проявлений ксенофобии и нетерпимости в обществе стали еврейские погромы в Мелитополе в апреле 1905 г., в Екатеринославе 20 июля 1905 г., в Керчи 31 июля, в Симферополе в апреле и октябре 1905 г., одесский погром в октябре 1905 г., в ходе которого погибло более 300 евреев, и т.д. [Клейнершехт 1907, 148; Королев 2004, 168, 169; Одесский погром 1906, 63; Зарубин 2013, 177–182]. Вышеуказанные события также получили свое отражение на страницах периодической печати Таврической губернии.

Таким образом, рассмотренные материалы позволяют сделать вывод о том, что значительный пласт сведений, касающихся этнических стереотипов о евреях, содержится в официальных отчетах, заметках и разнообразной публицистике. Заметную роль в данном вопросе сыграли официальные издания и органы периодической печати, как государственные, так и частные. В отличие от караимов, община евреев-раввинистов получила предвзятую оценку властей.

В конце XVIII – первой половине XIX в. свои претензии законодательного характера оформляют караимы. Начало этому процессу было положено российскими властями, поставившими перед караимскими светскими и духовными лидерами задачу собрать наиболее полные сведения о караимах, проживавших на территории Российской империи. В итоге все это привело к уравниванию караимов с титульной нацией империи. Указанные документы также дают возможность наблюдать за трансформацией исторических представлений о своем прошлом у восточноевропейских караимов на протяжении более чем полувекового периода, приводившей зачастую к мифологизации собственной истории.

Литература и источники

- А.Ш. 1838 – *А.Ш.* О караимах, преимущественно живущих в Евпатории // Новороссийский календарь на 1839 год. Одесса, 1838. С. 179–182.
- Березкин 1852 – *Березкин Ф.* Еврей-караимы в Крыму // Северная пчела. СПб., 1852. № 169. 29 июня.

- Военно-статистическое обозрение 1848а – Военно-статистическое обозрение Российской империи, издаваемое по высочайшему повелению при 1-м Отделении Департамента Генерального штаба. Т. IX, Ч. 1: Ковенская губерния. СПб., 1848.
- Военно-статистическое обозрение 1848б – Военно-статистическое обозрение Российской империи, издаваемое по высочайшему повелению при 1-м Отделении Департамента Генерального штаба. Т. IX, Ч. 2: Виленская губерния. СПб., 1848.
- Военно-статистическое обозрение 1849 – Военно-статистическое обозрение Российской империи, издаваемое по высочайшему повелению при 1-м Отделении Департамента Генерального штаба. Т. XI, Ч. 2: Таврическая губерния. СПб., 1849.
- Гаммал 2012 – *Гаммал М.* Караимская историография в первой половине XIX века на примере полемических произведений А.С. Фирковича // Новые исследования по еврейской истории. Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2012. Т. III. С. 288–305.
- Гаммал 2016 – *Гаммал М.И.* Двойной портрет в интерьере караимско-раввинистической полемики: Авраам Фиркович и Эфраим Дейнард // Интеллектуальная Система Тематического Исследования Наукометрических данных. Материалы Всероссийской конференции: «Время смеяться»: смеховое начало в религиозной культуре. URL:<http://istina.msu.ru/conferences/presentations/34358153/> (01.12.2016).
- ГКУ РК ГАРК – Государственное казенное учреждение Республики Крым «Государственный архив Республики Крым» (Симферополь).
- Гаузнер 1862 – *Гаузнер К.* [Рецензия на кн.: *С. Бейм* «Память о Чуфут-кале». Одесса, 1862] // Одесский вестник. 1862. 29 сентября.
- Гессен 2014 – *Гессен Ю.* Закон и жизнь / *Гессен Ю.* Жизнь евреев в России. М., 2014.
- Г.К. 1868 – *Г.К.* [Об Одесском караимском общественном училище] // Ведомости Одесского градоначальства. 1868. № 20.
- Г.Т. 1888 – *Г.Т.* [*Тимошевский Г.И.*] Прогулка в Кыркор // Крым. 1888. № 39. 12 июня.
- Голубенко 1997 – *Голубенко В.В.* О еврейских погромах // Евреи Крыма. Очерки истории. Симферополь; Иерусалим, 1997. С. 67–70.
- Григорьев 1843 – [*Григорьев В.В.*] Евреи-караимы // Журнал Министерства народного просвещения. 1843. Ч. XXXIX. № 7. Отд. VI. С. 110–113.
- Григорьев 1846 – *Григорьев В.В.* Еврейские религиозные секты в России // Журнал Министерства внутренних дел. СПб., 1846. Ч. XV. С. 11–49.
- Григорьев 1847 – [*Григорьев В.В.*] Еврейские религиозные секты в России / Сост. В.В. Григорьевым. СПб., 1847.
- Е.С. 1918 – *Е.С.* [*Ельяшевич С.С.*] Абраам Юфудович Мичри // Известия Караимского духовного правления. Евпатория, 1918. № 1. С. 26.
- Зарубин 2013 – *Зарубин В.Г.* Караимская община и еврейский погром в Симферополе в 1905 году // Материалы XX Международной ежегодной конферен-

- ции по иудаике. Том II. Научные труды по иудаике / Под ред. Мочаловой В.В. и др. М., 2013. С. 177–182.
- Йост 1864 – [Йост И.М.] Религиозные секты евреев, от падения Иерусалима до наших времен, и описание их религиозных обрядов. По Иосту / Издание А.И. Манухина. М., 1864.
- Казаз 1869 – Казаз И. [Казас И.И.] Слово защиты // Новороссийский телеграф. 1869. № 9. 19 января; № 10. 22 января.
- Казас 1869а – Казас И. Евреи ли караимы // Новороссийский телеграф. 1869. Приложение к № 63. 16 апреля.
- Казас 1869б – [Казас И.И.] Караимы, их обряды и учения // Таврические губернские ведомости. 1869. 25 января.
- Караим 1889 – Караим [Казас И.И.] По поводу мнимого открытия в Чуфут-Кале пещерной церкви // Крым. 1889. № 121. 13 октября.
- Караимское население 1879 – Караимское население в Новороссии // Новороссийский телеграф. 1879. № 1420.
- Караулов 1883 – Караулов Г.[Э.] Чуфут-Кале и евреи караимы. Примечания к поездке во внутренность Крыма академика Палласа. // Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1883. Т. XIII. С. 93–103.
- Кизилов 2013 – Кизилов М. Новые материалы о взаимоотношениях караимской и раввинистической (крымчакской) общин Крыма в XVII – начале XIX в. // Материалы XX Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. II. Научные труды по иудаике / Под ред. Мочаловой В.В. и др. М., 2013. С. 127–140.
- Клейнершехт 1907 – Клейнершехт И.С. Дело об октябрьском погроме в Симферополе. Судебный отчет. Симферополь, 1907.
- Кое-что о караимах 1870 – Кое-что о караимах // Новороссийские ведомости. 1870. № 65. 22 марта; 1870. № 66. 24 марта.
- Кондараки 1875 – Кондараки В.Х. Универсальное описание Крыма: в 4 т. СПб., 1875. Ч. 9.
- Памятная книжка 1867 – Памятная книжка Таврической губернии / Под ред. К.В. Ханацкого. Симферополь, 1867. Вып. 1.
- Королев 2004 – Королев В.И. Еврейский погром 1905 года в Симферополе // Культура народов Причерноморья. Симферополь, 2004. Т. 3. С. 168–169.
- Ливанов 1874 – Ливанов Ф.В. Чуфут-Кале (иудейская крепость) в Крыму: С присоединением истории малоисследованной еще в России секты караимов; Сост. и издано для путешественников. М., 1874.
- Ливанов 1896 – Ливанов Федор Васильевич // Энциклопедический словарь / Под ред. И.Е. Андриевского и др. СПб., 1896. Т. XVII-а: Ледье – Лопарев. С. 645.
- Лихошерстов 1852 – Лихошерстов Р. Заметки о караимах: По поводу статьи Фаддея Березкина «Евреи караимы в Крыму» // Одесский вестник. 1852. № 72. 10 сентября.
- Н.Б. 1889 – Н.Б. Симферополь... // Новороссийский телеграф. 1889. № 4529.

- Одесский погром 1906 – Одесский погром и самооборона. Издание Западного Центрального комитета ПОАЛЭ-ЦИОН. Paris, 1906.
- ПСЗРИ 1835 – Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. СПб., 1836. Т. X. Отд. I. 1835. С. 123–125.
- ПСЗРИ 1850 – Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2. СПб., 1851. Т. XXV. Отд. 2. 1850. С. 282.
- Приднев 1996 – *Приднев С.* Караимские книги, изданные в Евпатории // Известия Крымского республиканского краеведческого музея. Симферополь, 1996. № 14. С. 58–64.
- Протокол заседания... 1889 – Протокол заседания ТУАК 4 мая 1889 г. // Известия Таврической ученой архивной комиссии. Симферополь, 1889. № 8. С. 119–127.
- Прохоров 2009 – *Прохоров Д.А.* Гаскала в Одессе во второй половине XIX века и ее влияние на караимские общины Юга России: культурно-просветительский аспект // Еврейская культура и ее контексты: Материалы XVI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2009. Ч. 3. С. 267–286.
- Прохоров 2015 – *Прохоров Д.А.* Правовые основы организации конфессионального самоуправления караимов в конце XVIII – первой половине XIX в. // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Юридические науки. Симферополь, 2015. № 1. С. 76–88.
- Прохоров 2016 – *Прохоров Д.А.* Еврейское население Таврической губернии // Крым: проблемы истории. Сб. статей / Отв. ред. А.В. Юрасов. М., 2016. С. 171–186.
- Ред. 1911 – *Ред. [Раецкий С.]* Откуда пришли караимы в Россию: из «Журнала министерства внутренних дел», 1843 г., кн. 2-я // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 5–6, октябрь–ноябрь. С. 46–51.
- С.Я. 1870 – *С.Я.* Несколько слов о караимах // Новороссийские ведомости. 1870. № 37. 11 марта.
- Сборник 1890 – Сборник старинных грамот и узаконений Российской империи касательно русско-подданных караимов / Изд. З.А. Фирковича. СПб., 1890. С. 121.
- Синани 1911 – *Синани В.* К статистике караимов // Караимская жизнь. М., 1911. Кн. 1, июнь. С. 30–37.
- Троки 1912 – Троки // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем / Под ред. Каценельсона. СПб., 1912. Т. XV: «Трани – Шемини Ацерет». Стлб. 30.
- Тимошевский 1888 – *Тимошевский Г.И.* Попытка объяснения названия Иософатовой долины // Вторая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии: Бахчисарай и его окрестности / Сост. А.Н. Попов. Симферополь, 1888. С. 83–85.
- L 1868 – *L.* Евреи и караимы // Одесский вестник. 1868. № 266.
- N.N. 1911 – *N.N. [Казас И.И.]* Общие заметки о караимах // Караимская жизнь. М., 1911. № 3–4, август–сентябрь. С. 37–72.

Dmitry Prokhorov
(Simferopol)

**Ethnic stereotypes on the pages of the official issues
and periodic printed media of the Taurida province (gubernia)
in the late of 18th – 19th centuries
(Slavic-Jewish-Karaite's context)**

In the article the problems connected with formation in the Russian society of the end of 18th – 19th centuries a public opinion about Jews and Karaites in the context of the official press and the adoption by the authorities of Jewish legislation are under review. For example, the rights reserved for the Karaites the Jews were deprived of, what seriously affected the relationship of these two communities. The contradictions that subsequently manifested themselves in the theological and scientific discussions of the late 19th century intensified. The official periodical and private press played a noticeable role in this matter. Unlike the Karaites, the community of Jews received a prejudiced assessment of the authorities.

Борис Рашковский
(Москва)

**Письмо А.С. Фирковича М.С. Воронцову
от 9 (21) февраля 1849 г.:**
**Новый документ по истории контактов
общинных лидеров российских караимов
с высшей государственной администрацией***

Контакты общинных лидеров российских караимов XIX в. с имперской администрацией и высшими сановниками являются одной из «вечных» проблем не только караимских исследований, но и иудаики в целом. И потому каждый новый документ, имеющий отношение к этой тематике, может представляться важным событием для науки, в особенности если речь идет о взаимоотношениях таких известных деятелей, как крупнейший караимский интеллектуал своего времени Авраам Самуилович Фиркович (1787–1874) и Михаил Семенович Воронцов (1782–1856), новороссийский и бессарабский генерал-губернатор (1823–1844) и наместник Кавказа (1844–1854).

Фиркович и Воронцов были лично знакомы друг с другом, причем первый в своей научной и исследовательской деятельности был вынужден отвечать на бюрократические запросы второго, что непосредственным образом сказалось на его научной работе и исследовательских интересах. Занятия Фирковича изучением и коллекционированием памятников старины (начиная с конца 1830-х гг.) во многом были обусловлены активным участием в борьбе за расширение прав российских караимов, которое, в свою очередь, было бы невозможным без тесных контактов и широкой поддержки со стороны отдельных высокопоставленных представителей государственной администрации. Большая часть его исследовательской и собирательской деятельности в Северном Причерноморье и на Кавказе в 1820-е –

* Статья написана по гранту РФФИ 15-18-00143 «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи».

1850-е гг. проходила в тот период, когда эти территории находились под непосредственным управлением графа (с 1845 г. князя) М.С. Воронцова.

Документ, о котором пойдет речь в данной статье, происходит из фонда семьи Уваровых (ф. 17), хранящегося в Отделе письменных источников Государственного исторического музея в Москве (далее – ОПИ ГИМ). В этом фонде в материалах личного архива известного русского историка и археолога Алексея Сергеевича Уварова (1825–1884), сына министра просвещения Сергея Семеновича Уварова (1786–1855), в составе дела № 681 (л. 19–68) отложился комплекс документов, связанных с историческими и эпиграфическими исследованиями Фирковича в 1840-е гг. в Крыму и на Кавказе.

Данный комплекс документов включает в себя сшитую тетрадь формата А4 с описанием рукописных и эпиграфических находок Фирковича и переводами текстов на русский язык, в которую вложены дополнительно документы личного происхождения и официальные бумаги на русском, еврейском (иврите) и французском языках. Имеются также документы и черновые наброски на иврите и на русском языке. Материалы, входящие в данный комплекс документов, имеют делопроизводственное архивное заглавие «Материалы по Крыму. Заметки о караимском народе, собранные Авраамом Самуиловичем Фирковичем (1787–1874), прилагаются тексты на еврейском языке». Нумерация листов в нем общая с прочими документами, входящими в состав № 681, – препринтами научных статей об истории греческой колонизации северного Причерноморья. Датировка документов укладывается в период между 1839 и 1850 гг.

Подробная характеристика всех документов, сохранившихся в составе данного комплекса, выходит за рамки исследования, предпринятого в этой статье, и потому я сразу же перейду к описанию текста письма Фирковича Воронцову. Письмо (см. ил. 1, 1.2) датировано 9 (21) февраля 1849 г. и послано из Евпатории в Тифлис, где наместник Кавказа находился, согласно его дневниковым записям, с 31 октября (11 ноября) 1848 г. по 13 (25) апреля 1849 г. [Выписки 1902, 92–93]. Написано оно на русском языке рукой студента Московского университета Александра Тархова, служившего помощником Фирковича в 1849–1859 гг. Это видно из сравнения почерка письма с автографом сочинения Тархова «Из записок сумасшедшего» (см. ил. 2)

21

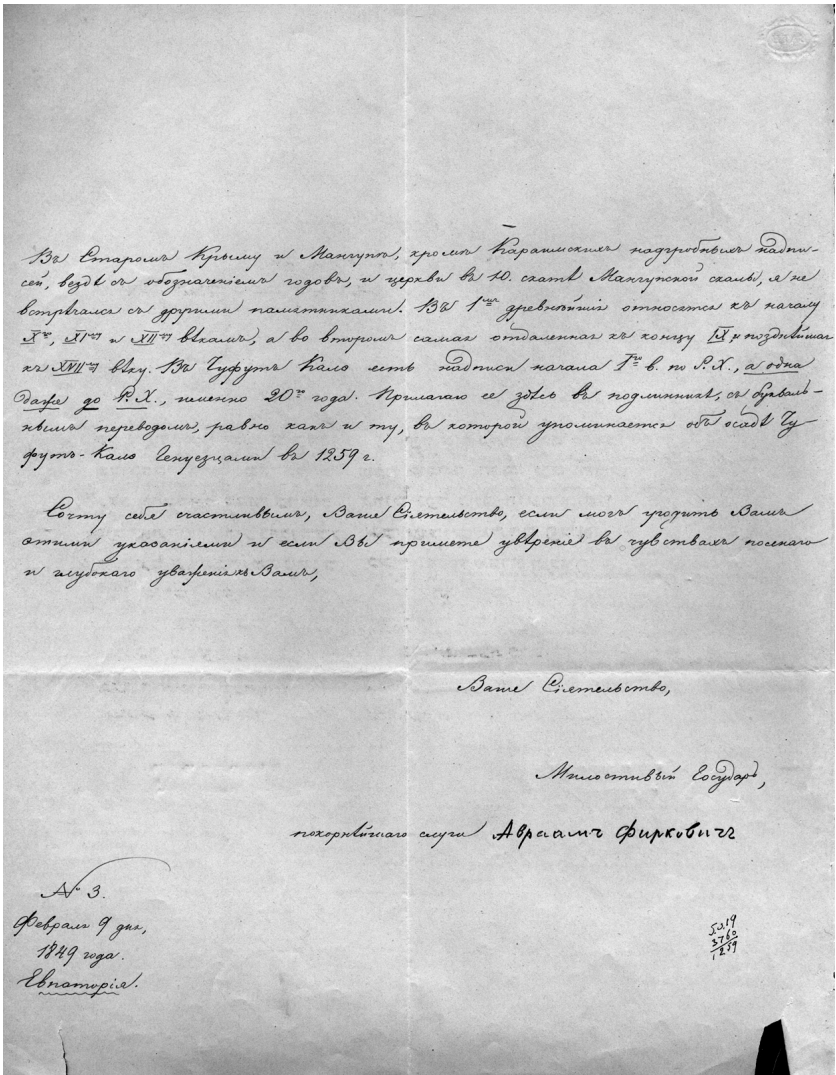
Ваме Величеству!

Поспешно при первой возможности исполнить обещание, данное лично Вам в Алушту, на счет Осоговца, Анараш Криваш, Манура и Турфум-Кале.

Турфумский историк, а по имени Гр. Вострушевца и Турфумецца, относит основание Кафы к 1262 г., но в Вострава в Турфум-Кавских и других названиях Кафы еще в начале XIV, а в греческой Верахэ / 13^м вѣка / на два века древнейшего рукописи, много найдены, она упоминается даже в ее время. Ранее существование в ней еврейской синагоги в XV вѣкѣ заста-вляет полагать, что до Турфумца здесь Турфумца город, а не кафе какого пристаннище приволья, какъ говорится в Турфумца / Меморіи Венгровъ посланы в Криву, 1837 г., стр. 77 /.

Такъ эти указания принять за историческія, въ томъ, какъ бы, некое отказать или, то слова Герберштейна / Востр. Новои. Сказаніи / комментарий. Antiquariae. 1557. p. 23 / . Востра. . . quem Wolodimus praefecto cuidam Captae Sauponi profugate acceit», а также Уллага Венгер, что барини и греческія карты украинскія привезены самимъ Великимъ княземъ изъ Кафы, на границахъ ситатисъ оставили.

Древнѣйшая Осоговская синагога построена въ 878 г. по Р.Х., а основана въ 998 г. Первое здание изъ надписи, восточной на израильтинской готск. стѣнѣ восточнѣйшимъ Еврейскимъ языкомъ, на восточной стѣнѣ синагоги находится, а второе изъ надписи турецкою краской. на западной стѣнѣ такия надписи и на аутарѣ, той-же краской, Евлианна въ 1620 г. отъ Велеска / Хукамота / 1508 г. по Р.Х. / - авра контрактум /



Ил. 1.2

1.

(Из самовражия сурьмяниста)

Во первом слышу бѣдѣ моею, когда я молчал
 что раскрыл себѣ вѣдѣ, тогда поименно на
 бѣдѣ моей, въ которомъ вступаю, вѣдѣ мой вѣдѣ
 какое-то странное существо, репутъ которыхъ, какъ перо
 и сибирское вѣдѣ, до смеръ моя не могу я вѣдѣ
 гитѣя нѣтъ насаждѣ.

Доверю поименно, въ продолженіи зрѣнія моего, и всади
 его вѣдѣ, но до смеръ моя еще не вѣдѣ на
 землѣ и не знаю, нагудѣ-ли рѣдѣ, вѣдѣ-ли когда-либо.

Въдо вѣдѣ репутѣ отъ его, и императрица нѣко-
 гдѣ-то на мои. Паралъ вѣдѣ зрѣнія и манѣ-ли
 нѣтъ, не могу и не могу урѣдѣ е. Но имперѣ вѣдѣ
 сибирское вѣдѣ. Прѣдѣ мое, амѣ-ли
 вѣдѣ-то поименно не зрѣ-ли, при вѣдѣ зрѣ-ли
 вѣдѣ, поимѣ на вѣдѣ перѣ-ли строго-ли; въ вѣдѣ
 вѣдѣ-ли манѣ-ли какъ вѣдѣ насаждѣ, а не вѣдѣ.

Однимъ словомъ, при зрѣ-ли, что все зрѣ-ли
 золѣ-ли вѣдѣ вѣдѣ-ли вѣдѣ и вѣдѣ, тогда

[ОР РНБ. Ф. 946. № 65. Л. 1а]. Подписано письмо самим Фирковичем, почерком, характерным для его рукописных сочинений и документов 1840–1850-х гг. Аналогом такого почерка может быть роспись на заключительной странице «Краткого отчета о десятилетних действиях» Фирковича (см. ил. 3, 3.2), датированного 15 (27) сентября 1848 г. [ОР РНБ. Ф. 946. № 32. Л. 25а].

Привожу текст этого письма полностью, сохраняя особенности стиля, пунктуации и орфографии Александра Тархова.

[ОПИ ГИМ. Ф. 17. № 681. Л. 21–22]

/л. 21а/ Ваше сиятельство!

Поспешаю при первой возможности исполнить обещание, данное мною Вам в Алупке, насчет Феодосии, Старого Крыма, Мангупа и Чуфут-Калэ.

Генуэзския историки, а по ним Гг. Сестренцевич и Мурзакевич относят основание Кафы к 1262 г., но я встречал в Чуфут-кальских надписях название Кафы еще в начале XII-го, а в приписки Берахà (X-го века), на одной из древних рукописей, мною найденных, она упоминается даже в его время. Самое существование в ней еврейской синагоги в IX веке заставляет предполагать, что до генуэзцев здесь был уже город, а не какое-нибудь пристанище рыболовов, как говорит Г. Мурзакевич (История генуэзских поселений в Крыму, 1837 г. стр. 7).

Если эти указания принять за историческия, в чем, кажется, нельзя отказать им, то слова Герберштейна /*Regum Moscoviticarum commentarii. Antverpinae, 1557 p. 23*) /*”barmai... quem Wolodimerus praefecto cuidam Saphae Jaunensi profligato ademit”*¹/, а также Шведа Петрея, что бармы и прочие царския украшения привезены сим Великим Князем из Кафы, не должны считаться ложными.

Древнейшая Феодосийская синагога построена в 848 г. по Р.Х., а починена в 998 г. Первое видно из надписи на мраморной доске, большими выпуклыми еврейскими буквами, на восточной стене синагоги находящейся, а второе – из надписи черною краскою – на западной. Есть там надпись и на алтаре, тою же краскою, сделанная в 1620 г. от Селевка Никатора (1308 г. по Р.Х) – *aera contractuum*.

¹ Русский перевод цитируемого пассажа из книги Герберштейна выглядит следующим образом: «Бармы... которые Владимир отнял у некоего побежденного им генуэзца – начальника Кафы». Ср.: Герберштейн 2008. Т. 1. С. 122–123.

Карачи само Духовенства Вишеградской Губернии
 Города Мрози, что у таинственных Карачи
 есть древности, как и находятся в книгах
 и в прочих документах, выведенных
 из Крыма, во время переселения ~~то~~ ^{то}
 сюда в означенную Губернию. Таким
 образом усердно ореная поведишь себя
 и в дни оных и в дни таковой пользы
 лишь бы Правительство с своей стороны
 обратило должное внимание, оказавшись
 к тому содействию. Этому поврррр
 можно от того, что и при ~~переселении~~
 не щадим трудов, оных и состояний,
 и в 1843. года производилась вся ~~разработка~~
 на ~~подвиги~~ ^{судеб} ~~своей~~ ~~разработку~~ ~~при~~ ~~такой~~
~~такой~~ ~~саароматии~~ ~~и~~ ~~будущий~~ ~~гра~~ ~~и~~
~~какой~~ ~~состояния~~ ~~о~~ ~~такой~~ ~~стара~~
 ний, и в оных ~~дате~~, которые ~~во~~ ~~по~~
 нустивуть и в ~~на~~ ~~настоящих~~ ~~са~~
 на ~~таких~~ ~~мо~~.

Все ² это представля ¹ на ^{на} ~~на~~
~~разрешения~~ ~~Рис~~ ~~Рис~~ ~~Рис~~ ~~Рис~~ ~~Рис~~
 беспокорный просит, чтобы ~~со~~
 шло бы обратит внимание на

трудолюбивым и много-старушка и на по-
морские, въ которыхъ и находилъ въ насто-
ящее время, и доставилъ случай достиг-
нуть благонамренной цели, для кото-
рой посвятивъ все состояние и посвящая
теперь остатокъ ~~жизни~~ дней моихъ.
Корреспондентъ Одесскаго Общества
Исторіи и Древностей Александръ Фирковичъ.

15. Февраля 1849 года
Алушка.

25

/л. 21b/

В Старом Крыму и Мангупе кроме караимских надгробных надписей, везде с обозначением годов, и церкви в Ю. скате Мангупской скалы, я не встречался с другими памятниками. В 1-м древнейшие относятся к началу X-го, XI-му XII-му векам, а во втором самая отдаленная к концу IX, и позднейшая к XVII веку. В Чуфут-Калэ есть надписи начала I в. по Р.Х., а одна даже до Р.Х., именно 20-го года. Прилагаю ее здесь в подлиннике с буквальным переводом, равно как и ту, в которой упоминается об осаде Чуфут-Калэ Генуэзцами в 1259 г.

Сочту себя счастливым, Ваше Сиятельство, если мог угодить Вам этими указаниями и если вы примете уверение в чувствах полного и глубокого уважения к Вам,

Ваше Сиятельство,
Милостивый Государь,
покорнейшаго слуга Авраам Фиркович

№ 3

Февраля 9 дня 1849 года

Евпатория

/л. 22a/

..... של יצחק כהן נ'ע'..... ישר
אל שנת ת'ש'ב' שנים לגותנו.

Исаака Когена, да покоится в мире...

Израиля 702 г. пленения нашего (При Осии)

כל מאורי אור שמים קדרו	צר אור בעריפיהם חשכו הפרו
אל הלקח ארון וכלי הקדש	שבת שבתם הגם עם חדש
גלה מישראל כבוד כי שר	גדול נפל היום הועם הוסר
על זאת חגרו שקים ספדו	הילילו ² על שקוים ³ ותרד פלא
היה על עמו בחומה ⁴ נשגב	כעיר המבצר מברא ומלגיו ⁵
..... ושהכין אצמו בכ..... ת..... ב.....
..... אליהו בכ ⁶ ר..... נגד.....

² В варианте «Авне Зиккарон» – הלילו.

³ В варианте «Авне Зиккарон» – שקוים.

⁴ В варианте «Авне Зиккарон» – כחומה.

⁵ Далее в варианте «Авне Зиккарон» пропущена вся строка до начала имени אליהו.

⁶ В варианте «Авне Зиккарон» – בר. Далее в «Авне Зиккарон» опущен весь текст до слова בהצר.

.....¹⁰ בת יום שבת כסלו⁹..... ⁸ כה בהצר⁷ ג'נויז⁸.....
¹² בשנת¹¹ אשר תבחר ות¹².....
¹⁴ קדוש ה¹⁴..... ישבע¹³ ט'וב' ב'יתך

Все светила небесная померкли, солнце и луна затмились и устыдились в небесах своих. Когда взят кивот и священные сосуды, уничтожились суббота, праздники их и месяцы. Исчезла слава Израиля, ибо знатный вельможа пал сегодня, померк и отнят. Потому облекитесь во вретнища, возопите и возрыдайте ибо сбылось: «низведес пречудно» /Плач Иерем. гл. 1 ст. 9/ Он был в народе своем в крепости силен как крепость снутри и снаружи...¹⁵ который приготовился... Ним...силой во время осады Генуэзской... Суббота месяц Кислев (ноябрь), в лето 5019 от сотв. мира... блажен, его же избрал еси... (исполнится во благе дому твоего)... свят...

NB., здесь год 5019 выражен словами, вставленными в скобках, которых собствен-

/л. 22b/

но сказано «в 19 году», потому что тысячи большею частью опускаются.

В первую очередь в письме требует комментария открывающая письмо фраза о намерении исполнить обещание, данное адресату в Алушке. Из этого следует, что незадолго до написания письма Фиркович виделся с Воронцовым в его усадьбе на южном берегу Крыма, изложил какие-то свои идеи, предположения или наблюдения по поводу рукописных или эпиграфических находок и, получив встречные вопросы, не смог сразу на все из них ответить, попросив времени на размышление. В результате возникает вопрос: когда такая встреча могла состояться? Согласно свидетельствам, имеющимся в опубликованных и неопубликованных дневниках Воронцова, тот

⁷ В варианте «Авне Зиккарон» – בהצר.

⁸ В варианте «Авне Зиккарон» – ג'נויז.

⁹ В варианте «Авне Зиккарон» – שבת.

¹⁰ В варианте «Авне Зиккарон» – כס.

¹¹ В варианте «Авне Зиккарон» – שנת.

¹² Пропущено в варианте «Авне Зиккарон».

¹³ В варианте «Авне Зиккарон» – ישבע.

¹⁴ В варианте «Авне Зиккарон» – ה.

¹⁵ Здесь и далее многоточиями переданы имеющиеся в тексте лакуны.

находился в отпуске в Крыму с 29 августа (9 сентября) по 25 сентября (7 октября) 1848 г. [Выписки 1902, 91], и это наиболее вероятный период, когда встреча между Воронцовым и Фирковичем могла состояться. Дневник Воронцова за сентябрь 1848 г. (по старому стилю) не содержит упоминаний о встречах с Фирковичем или другими представителями караимских общин [РГАДА. Ф. 1261. Оп. 1. № 42. Л. 34б–38а]. Однако в документах Фирковича и некоторых других караимских общинных лидеров встречаются упоминания о встречах с Воронцовым в сентябре 1848 г. Намеки на то, что такие встречи действительно имели место встречаются и в личных документах Воронцова.

Воронцов неслучайно оказался в отпуске в своих крымских имениях именно в это время, так как 8 (20) сентября 1848 г. исполнялось 50 лет с начала его военной и государственной службы. Именно в этот день в дневнике Воронцова было записано: «Сегодня мне 50 лет службы. Много приехало с поздравлением. У обедни и молебна. Ездили по саду и Мисхору» [РГАДА. Ф. 1261. Оп. 1. № 42. Л. 35б–36а]. Среди прочих поздравлений Воронцову в этот день был вручен «Гимн для приветствия Князю Михаилу Семеновичу в день свершившегося юбилея пятидесятилетней службы Его Сиятельства», в оригинале написанный на иврите Фирковичем и переведенный на русский язык его зятем Гавриилом. Внизу «Гимн» подписан порусски рукой Фирковича, причем под подписью стоит дата «8 сентября 1848 г. Алупка» [РГАДА. Ф. 1261. Оп. 1. № 2974. Л. 14а–14б].

Таким образом, встреча Фирковича с Воронцовым, во время которой он мог дать свое обещание относительно «Феодосии, Старого Крыма, Мангупа и Чуфут-Кале», скорее всего, могла состояться именно в этот день. Впрочем, то же самое могло случиться и спустя неделю – 15 (27) сентября. Именно этим днем датирован поданный Воронцову «Краткий отчет о десятилетних действиях корреспондента одесского общества истории и древностей Авраама Фирковича насчет открытия памятников и других древностей». Рукописный вариант отчета, представляющий собой черновой текст с правкой, датирован 15 сентября 1848 г. и подписан собственноручно Фирковичем [ОР РНБ. Ф. 946. № 32]. В качестве места подачи этого документа также указана Алупка. В материалах этого отчета упоминаются некоторые другие реалии, встречающиеся в письме Фирковича Воронцову [ОР РНБ. Ф. 946. № 32. Л. 19а, 8б].

Этим же днем датирован «Псалом на приезд в Крым Его Сиятельства Господина Наместника Кавказского генерал-губернатора Новороссийского и Бессарабского Князя Михаила Семеновича Воронцова» [ОПИ ГИМ. Ф. 17. № 681. Л. 32–34; РГАДА. Ф. 1261. Оп. 1. № 2974. Л. 32–33а], сочиненный Шломо (Соломоном) Беймом, бывшим в 1840-х гг. главой общины караимов в Чуфут-Кале. Рукописный текст в обоих вариантах произведения содержит переписанный Беймом черновик на иврите с параллельным переводом произведения на русский язык¹⁶.

Хотя данное письмо Фирковича посвящено (как это заявлено в самых первых его строках) древностям «Феодосии, Старого Крыма, Мангупа и Чуфут-кале», из всех этих городов в нем речь идет главным образом о первом из них – Феодосии, или Каффе. Полемизируя с оценками времени основания города, встречающимися в сочинениях современных ему русских историков, Фиркович сильно упрощает их концепции, подводя их под заранее готовые схемы своей реконструкции. При этом караимский исследователь и собиратель древностей ошибочно приписывает С. Богуш-Сестренцевичу [Богуш-Сестренцевич 1806, 346–347] тот же взгляд на датировку основания Каффы в середине XIII в., что встречается и в более поздней работе Н. Мурзакевича [Мурзакевич 1837, 9–10]. В отличие от последнего, именно Богуш-Сестренцевич выдвигает тезис о реальной исторической основе известия о захвате Владимиром Мономахом у генуэзского правителя Каффы ожерелья, ставшего бармами русских великих князей и царей. Данное известие было заимствовано им из трудов польского историка XVI в. Матвея Стрыйковского (1547 – между 1586 и 1593). При этом Богуш-Сестренцевич считал, что данное известие относится не к Владимиру Мономаху, а к какому-то другому русскому князю также по имени Владимир Всеволодович¹⁷.

Наиболее ранняя форма этого известия, действительно, встречается у Сигизмунда Герберштейна. Причем, как отмечают современные комментаторы его сочинений, восходит оно к польско-литовской традиции, противостоящей русскому преданию о происхождении

¹⁶ Подробнее об этом тексте см.: Фельдман 2000, 97–98.

¹⁷ Не совсем ясно, кого в данном случае имел в виду под «удельным князем Владимиром Всеволодовичем» Богуш-Сестренцевич [Богуш Сестренцевич 1806, 346–347]. Возможно, имелся в виду тот же Владимир Мономах, но еще в тот период, когда он не был великим князем.

барм от Византийского императора Константина Мономаха [Герберштейн 2008, 356]. Скорее всего, в начале XVII в. его заимствовал у Герберштейна шведский автор Петр Петрей, на которого также ссылается Фиркович [см.: Петрей 1867, 344].

В вышедшей в 1837 г. «Истории генуэзских поселений в Крыму» Н. Мурзакевич опровергает построения Богуш-Сестренцевича на том основании, что собственно итальянские источники ничего не знают о Каффе до середины XIII в. [Мурзакевич 1837, 8–9], откуда следует и его уничтожающий отзыв о бессмысленности попыток доказать реальность существования города Каффы в начале XII в. на основании позднесредневековых русских и западноевропейских источников:

«Несправедлив также рассказ, помещенный польским историком Стрийковским, что Киевский великий князь Владимир II отнял у генуэзцев Кафу, победил в единоборстве их консула и снял с него золотую цепь, хранимую в сокровищнице Московских князей. Равно не основательны следующие слова Герберштейна (**Rerum Moscoviticarum commentarii. Antuerpiae. 1557 p. 23**) “**barmai... quem Wolodimerus praefecto caphae cuidam Caphae Jaunensi profligato ademit**”, а также слова¹⁸ Шведа Петрея, что бармы и прочие царския украшения привезены сим великим князем из Кафы, где он воевал с татарами. В княжение Мономахова не было еще ни Кафы, ни татар, ни генуэзцев».

Часть текста, выделенная жирным шрифтом, имеется и в рассматриваемом письме Фирковича Воронцову, куда она была попросту скопирована Тарховым из книги Мурзакевича [Мурзакевич 1837, 9–10]. Однако в письме Фирковича эти слова, наоборот, используются для того, чтобы опровергнуть точку зрения русского историка. И это при том, что с научной точки зрения мнение Мурзакевича было справедливым, в отличие от ошибочной и политически ангажированной позиции Фирковича. Кроме того, допускать подобное утверждение в письме к Воронцову было для Фирковича достаточно рискованно, поскольку труд Мурзакевича – одно из первых на русском языке академических исследований средневековой истории Крыма – вполне мог быть доступен и Воронцову. Тем более что Воронцов, один из основателей одесского Общества истории и древно-

¹⁸ Этого слова нет в письме Фирковича Воронцову.

стей (членом которого бы и Фиркович), близко знал Мурзакевича, бывшего в этом обществе первым вице-президентом и секретарем. Известны письма Мурзакевича Воронцову, в одном из которых упоминается передача части книжного собрания наместника Новороссии в фонды Одесской городской публичной библиотеки [РГАДА. Ф. 1261. Оп. 3. № 1505]. Таким образом, попытка Фирковича в 1849 г. опровергнуть в письме к Воронцову взгляд Мурзакевича на датировку основания Каффы с помощью искажения смысла цитаты из его книги 1837 г. свидетельствует о большой уверенности Фирковича в том, что его высокопоставленный и высокообразованный корреспондент не станет самостоятельно проверять его выводы и исторические построения.

В обоснование значительно большей древности города Каффы (и как следствие – существования еврейской караимской и раббанитской общины) Фиркович ссылается на свои находки в генизах синагог Крыма (к ним принадлежит упоминавшаяся уже выше приписка Берахи), на наличие упоминаний об этом городе в чуфут-кальских эпиграфиях, датируемых им XII в., и на результаты эпиграфического обследования феодосийских синагог.

Разрушенное во время Второй мировой войны здание синагоги каффских раббанитов, о которой идет речь в письме Фирковича, к сожалению, не сохранилось до наших дней, и потому мы не можем проверить подлинность надписи краской, описанной Фирковичем. Отмечу здесь только, что, по крайней мере, даты строительства и первого ремонта здания (соответственно 848 и 998 гг.), исходя из того, что известно о реальном времени возникновения города, не могут быть приняты как достоверные, поскольку о существовании города Каффы до второй половины XIII в. говорить не приходится. Обычно исследователи считают датой первоначального строительства синагоги 1309 год [Кизилев 2011, 185; Гольдельман 2002].

Вопрос о причинах стремления Фирковича во что бы то ни стало доказать древность пребывания караимов в Крыму, и особенно в Каффе и Чуфут-Кале, уже неоднократно подробно освещался в литературе и в том числе в трудах биографов. Отмечу здесь лишь вкратце, что целью всей его исследовательской деятельности в начале 1840-гг. была подготовка ответов на официальные запросы М.С. Воронцова как губернатора Новороссии о времени поселения караимов в Крыму [Вихнович 2012, 109]. Доказательство большой древности крым-

ских караимских общин, в особенности в случае, если бы их история восходила ко временам до распятия Иисуса Христа, сильно увеличивала шансы на улучшение правового положения караимов в Российской империи по сравнению с остальными группами евреев, вплоть до уравнения в правах с православным населением (что в конце концов произошло в 1863 г.). Именно поэтому в письме 1849 г. к Воронцову Фиркович приводит в первую очередь надпись, которую он считал древнейшей – якобы 702 г. от изгнания предков караимов. Последние, по его мнению, происходили от небольшой группы иудеев, увезенных в ассирийский плен вместе с жителями разрушенного в 722 г. до н.э. древнеизраильского самарийского царства. Именно поэтому древнейшие, «открытые» Фирковичем тексты эпитафий датированы по эре «от нашего изгнания», изобретенной им для того, чтобы сделать более правдоподобными фальсифицированные им ранние даты надгробий.

Стоит также отметить, что приводимая в письме дата надгробия, 20 г. до н.э., отличается от официально опубликованной Фирковичем в книге «Авне зиккарон» двумя десятилетиями спустя, где она датирована уже 6 г. н.э. Текст этой эпитафии помещен в списке надгробий из Чуфут-Кале в «Авне Зиккарон» под № 1 [Firkovitch 1872, 2 (3-я пагинация)]:

ז...ת ציון בוקי
 בן יצחק כהן נ"ע
 עת ישועת ישר
 אל שנת ת'ש"ב
 שמים לגלותינו

*Это надгробный камень Буки
 сына Ицхака Когена, душа его пребывает в раю.
 Время спасения Изра-
 раиля. Год 702
 от нашего Изгнания.*

Методы получения Фирковичем этих фальсифицированных дат при помощи ограниченного вмешательства в тексты надгробных надписей я не считаю нужным здесь специально рассматривать, поскольку этот вопрос и без того весьма подробно освящен в специ-

альной литературе [Гаркави 1877; Шапира 2003]. Отмечу только, что действительно подлинное древнейшее еврейское надгробие из Чуфут-Кале датируется 1364 г. [Федорчук 2006, 84–85]. А самое раннее упоминание о еврейской общине в этом городе в письменных источниках восходит к 1459 г. [Герцен, Могаричев 1997, 26]. Что же касается разницы в датировках древнейшей (по Фирковичу) надписи из Чуфут-Кале в «Авне Зиккарон» и в письме к Воронцову, то она объясняется использованием двух различных датировок ассирийского пленения – соответственно 722 и 696 гг. до н.э. При этом датировка 722 г. до н.э., встречающаяся в письме Воронцову, ближе к современному представлением, чем дата из «Авне зиккарон».

Также недостоверным является известие из приводимой в письме Фирковича Воронцову эпитафии об осаде генуэзцами Чуфут-Кале в 1259 г. Во-первых, потому что в XIII в. в этом небольшом горном поселении еще не было евреев, да и называлось оно тогда *Кырк-ор* или *Кырк-Йер*, а не *Чуфут-Кале*, а во-вторых, поскольку само пребывание генуэзцев в Каффе датируется временем не ранее 1260-х гг., а самое первое реальное свидетельство о существовании каффской общины иудеев встречается в независимых от подделок Фирковича итальянских источниках в 1289 г. [Кизилов 2011, 181–183]. Аналогичные доказательства в пользу поддельности упомянутой даты приводились еще Гаркави [Harkavy 1876, 185–187].

Текст этой надписи, приводимый в «Авне зиккарон» среди могильных надписей из Чуфут-Кале под № 277, также отличается от приводимого в письме к Воронцову в незначительных деталях, однако некоторые из них существенны для интерпретации памятника [Firkovitch 1872, 70 (3-я пагинация)]. Наиболее заметными из них являются сокращение в варианте «Авне Зиккарон» названия месяца кислев (соответствует ноябрю-декабрю) и добавление графической точки над буквой \beth в слове $\beth\psi$ (ивр. «исполнится»). Именно за счет этого в «Авне зиккарон» к дате прибавляется два дополнительных года, и таким образом надпись относится у Фирковича уже к 5021 (1261) году, а не к 5019 г., как раньше, так как числовое значение буквы бет (\beth) в иврите равняется двум.

Если же говорить совсем точно, то перевод даты по еврейскому календарю на европейское летосчисление и письме 1849 г. и в публикации 1872 г. выполнен неправильно. Дело в том, что 5019 г. и

5021 г. еврейского календаря советует 1258/9 и 1260/1 годам европейского летосчисления. Фиркович при переводе дат с еврейского летосчисления на европейское никогда не учитывал, что начало еврейского года всегда приходится на сентябрь-октябрь по юлианскому и григорианскому календарям. Прочие немногочисленные расхождения между текстом надписи в письме 1849 г. и в публикации «Авне зиккарон» также касаются заполнения лакун в завершающей части надписи. Однако эти различия не столь существенны и не оказывают влияния на понимание текста и перевод.

В архиве Фирковича среди черновиков «Авне Зиккарон» имеется еще один вариант чтения текста [ОР РНБ. Ф. 946. № 85. Л. 55b]. Номер данного надгробия в черновиках «Авне зиккарон» (№ 281) отличается от имеющегося в печатном издании, хотя датировка, наоборот, совпадает. В целом, текст в нем ближе к варианту, имеющемуся в письме 1849 г. Ср., например, чтения *הילליו* и *שקויים* в обоих рукописных вариантах с *הלילו* и *שקויים*, представленными в печатном издании. Правда, в некоторых случаях чтения из черновика «Авне Зиккарон» по рукописи РНБ (Ф. 946. № 85), наоборот, совпадают с печатным изданием. Так, вместо чтения *בחומה* в пятой строке эпитафии имеется исправление *חומה*.

Но самым интересным отличием текста эпитафии в варианте, представленном рукописью [ОР РНБ. Ф. 946. № 85. Л. 55b], является реконструкция лакун, имеющихся в конце текста надгробия Элияһу.

במלחמת חובה	אשריו שהכין אצמו בכל כח...
גביר גבר נגד...	הוא כ'ר' אליהו ב'כ'ר'...
שבת ום שבת כסלו	עז לא עצר כח בהצר ג'נויו...
ישכון הצריך	בשנת אשר תבהר ותקרב
קדוש היכלך נ'ע'	ישבע ט'ו'ב' ב'יתך

(Жирным шрифтом выделены фрагменты окончания эпитафии Элияһу, отсутствующие в письме 1849 г. и в печатном издании). В рукописи № 85 архива Фирковича предлагаемые здесь реконструкции лакун в печатном тексте подписаны красными чернилами поверх заполняющих пробелы черных точек. Таким образом, в результате данной реконструкции Фирковича получается более или менее связный текст завершения эпитафии, выглядящий в русском переводе следующим образом:

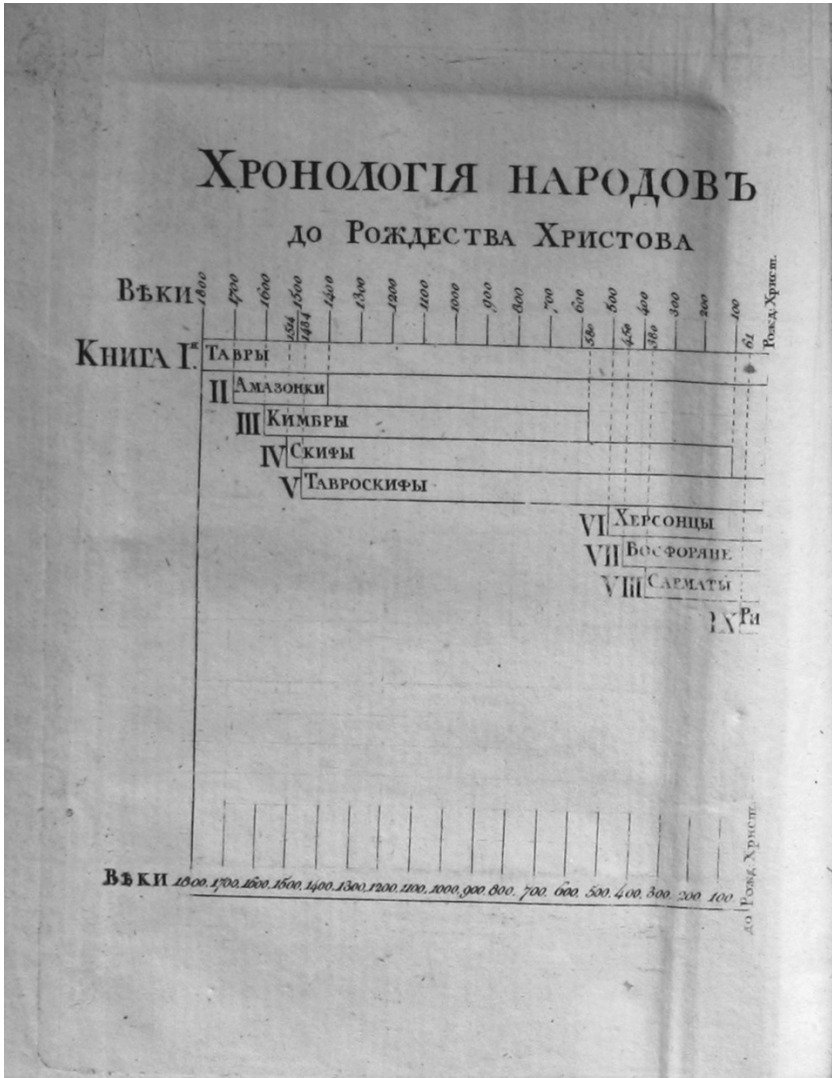
...блаженных. Приготовившийся со всей силой [исполнить] воинский долг почтенный господин Элияһу, сын уважаемого господина... властелин одолел против.... мощь не одолела силу [при] осаде Генуэзской... упокоился в субботу месяца кислева года «блажен тот, кого Ты избрал, к Себе приблизил, дал во дворах Храма Твоего обитать. Дай нам счастье-насатиться в доме Твоем, в Храме Твоем святом» (Пс. 65:5).

Имя погребенного Элияһу, присутствующее во всех опубликованных и неопубликованных вариантах надписи, опущено при переводе текста эпитафии на русский язык в письме 1849 г. Сохранились письменные свидетельства Фирковича о том, что во время своего пребывания в Константинополе в 1831 г. он раздобыл рукопись, содержащую генеалогические списки потомков легендарного Моше Иерусалимского – по версии Фирковича, первого крымского караима, совершившего паломничество в Землю Израиля. Фиркович считал Элияһу, упомянутого в его письме к Воронцову, одним из потомков Моше Иерусалимского [Вихнович 2012, 103] и даже разыскал его надгробие в Чуфут-Кале (№ 135 в «Авне Зиккарон»).

Это надгробие существует до сих пор, представляя собой типичный караимский памятник XVII в. Наиболее вероятной является датировка его 1602 г. (а не 1002 г., как значится в «Авне Зиккарон»), основанная на иной, чем предполагал Фиркович, расстановке диакритических точек над буквами, означающими год смерти покойного [Tombstones 2008, 219].

Описанное в письме 1849 г. надгробие Элияһу тоже сохранилось до наших дней. Оно был вновь локализовано членами российско-украинско-израильской экспедиции А. Федорчуком, М. Кизиловым и Д. Шапира в 2000 г. Основание надгробия, находившееся глубоко под землей и содержавшее, по Фирковичу («Авне Зиккарон», № 277), информацию об осаде генуэзцами Чуфут-Кале в 1261 г. вместе с датой памятника, после проведения подкопа на глубину более 20 см обнаружено так и не было. По предположению Д. Шапира, эта часть надгробия с важнейшими для истории Крыма XIII в. историческими сведениями, в реальности могла и не существовать вообще [Tombstones 2008, 229].

К схожим выводам пришел в 1884 г. Д.А. Хвольсон, отмечавший сильное разрушение данной плиты, вероятно, от сырости, скапливавшейся в основании. Сохранившуюся часть памятника он датировал



Ил. 4



Ил. 4

XVII–XVIII вв. [Хвольсон 1884, 311]. Такого же мнения придерживаются и современные исследователи, отмечая сходство фразеологии эпитафии Элияһу с некоторыми другими памятниками того же времени из Чуфут-Кале [Tombstones 2008, 230].

Стремление Фирковича связать надпись на надгробии Элияһу с якобы имевшей место в 1259 или 1261 г. генуэзской осадой горной крепости кроме очевидного в данном случае политического подтекста (стремления во что бы то ни стало доказать древность караимского присутствия в городе) могло также опираться на представления популярной русской исторической литературы первой половины – середины XIX в.

Во втором томе своей «Истории о Таврии» уже упоминавшийся Богуш-Сестренцевич датировал начало проникновения генуэзцев и венецианцев в северное Причерноморье периодом после 1095 г. и связывал его с общей тенденцией проникновения европейцев на восток в эпоху крестовых походов. При этом датой основания Каффы он считал 1201 г., не упоминая о том, что в первом томе он постулировал идею присутствия генуэзцев в Крыму столетием ранее, еще во времена Владимира Мономаха [Богуш-Сестренцевич 1806, 159–160].

В завершении первого тома «Истории» Сестренцевича помещена хронологическая таблица по истории Крыма, начинающаяся со времен тавров и мифических амазонок и заканчивающаяся рубежом XVIII–XIX вв. (ил. 4). На приведенной в таблице хронологической шкале появление генуэзцев на территории Таврики хронологически предшествует началу татарского периода и отнесено как раз к началу XII в. В 1850 г. на русском языке был опубликован перипл «Перипла Эвксинского понта» под редакцией польского историка-романтика Я. Потоцкого (1761–1815), содержащий почти те же самые выводы [Потоцкий, 1850, 3–4]. Таким образом, представителям образованного русского общества, начитанным в популярной исторической литературе, но профессионально не владеющим материалом источников по истории средневекового Крыма, было легко поверить «историческим» выводам Фирковича.

Наконец, нельзя не сказать о важности проскальзывающего в письме Фирковича к Воронцову мотива присутствия караимов и их предков в Крыму еще во времена «до генуэзцев», чему в тексте документа уделено особое внимание. Для этого нужно обратиться к памятному

в истории крымской общины караимов событию 1838 г., описанному Фирковичем в предисловии к «Авне Зиккарон». Рассказывая о предыстории своих исследований, Фиркович вспоминает о визите в Крым французского маршала О.Ф. Мармона (1774–1852) и о посещении им караимской синагоги в Евпатории. Тогда в присутствии Воронцова в ответ на предположение французского гостя (переведенное на русский язык новороссийским генерал-губернатором для понимания присутствовавших при этой сцене крымских караимов) о том, что их предки прибыли в Крым вместе с татарами, поскольку говорят по-татарски, глава общины Симха Бобович возразил, что караимы живут в Крыму еще со времен генуэзцев, которые, с его точки зрения, пришли на полуостров еще до татар. Однако он не смог ничем доказать это свое утверждение, и в результате исторические познания руководства караимской общины Евпатории имели жалкий вид в присутствии представителя российской верховной власти и его гостя [Firkovitch 1872, 5–6 (2-я пагинация)].

Фиркович также присутствовал при этой унижительной для евпаторийских караимов сцене. Отчитываясь Воронцову о результатах своей работы, он не мог не помнить о визите французского маршала в Евпаторию, поскольку этот эпизод оставался памятным для него и позднее, во время работы над «Авне Зиккарон», Фиркович мог предполагать, что и для Воронцова оставался памятным случай с визитом Мармона в евпаторийскую кенассу, тем более что эти события произошли всего лишь через год после того, как новороссийским генерал-губернатором был подготовлен официальный запрос о времени происхождения караимов и времени их появления в Крыму. И именно с этим может быть связано стремление Фирковича особенно сильно акцентировать в данном письме древность пребывания караимов в Крыму, используя при этом рубеж двух эр и начало генуэзской колонизации в качестве двух важнейших хронологических рубежей.

Подводя итог изложенному в этой статье, следует отметить, что небольшое частное письмо А.С. Фирковича М.С. Воронцову вполне достойно считается важной хронологической вехой в истории формирования его концепции происхождения и ранней истории караимов в Крыму. Имплицитно в ней отражены тезисы о древности и непрерывности присутствия еврейских общин в Таврике, включая античный и раннесредневековый период. Нельзя не отметить тот

факт, сколь энергично Фиркович в своем письме берется выступать против новейших достижений историографии того времени, при этом невольно защищая построения любительской и во многом еще донаучной российской историографии истории Крыма рубежа XVIII–XIX вв. Тем не менее это письмо Фирковича может стать еще одним ценным источником по истории развития не только его исторической концепции, но и контактов между караимскими интеллектуалами и общинными лидерами и российской государственной администрацией.

Литература и источники

- Богуш-Сестренцевич 1806 – *Богуш-Сестренцевич С.* История царства Херсонеса Таврийского. СПб., 1806. Т. 1–2.
- Вихнович 2012 – *Вихнович В.Л.* Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи. История. Путешествия. СПб., 2012.
- Выписки 1902 – Выписки из дневника светлейшего князя М.С. Воронцова. С 1845 по 1854 г. // *Старина и новизна. Исторический сборник, издаваемый при обществе ревнителей русского просвещения.* СПб., 1902. Кн. 5. С. 74–118.
- Гаркави 1877 – *Гаркави А.Я.* К вопросу об иудейских древностях, найденных Фирковичем в Крыму // *Журнал министерства народного просвещения* 1877. № 7. С. 98–121.
- Герберштейн 2008 – *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 2008. Т. 1–2.
- Герцен, Могаричев 1997 – *Герцен А.Г., Могаричев Ю.М.* Чуфут-кале – иудейская крепость // *Евреи Крыма. Очерки истории.* Мосты. Симферополь; Иерусалим, 1997. С. 23–32.
- Гольденберг 2002 – *Гольденберг М.* К вопросу о датировке раббанитской синагоги в Каффе (Феодосия) // *Материалы девятой ежегодной международной конференции по иудаике.* М., 2002. Ч. 1. С. 153–156.
- Потоцкий 1850 – *Потоцкий Я.* Записка о новом перипле Понта Эвксинского равно как и древнейшей истории народов Тавриды, Кавказа и Скифии, составленная графом Иоанном Потоцким. М., 1850.
- Кизилов 2011 – *Кизилов М.Б.* Крымская Иудея. Очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней. Симферополь, 2011.
- Мурзакевич 1837 – *Мурзакевич Н.* История генуэзских поселений в Крыму. Одесса, 1837.
- ОПИ ГИМ – Отдел письменных источников Государственного исторического музея (Москва).

- ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург).
- Петрей 1867 – *Петрей П.* История о Великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал и обнаружил в Лейпциге 1620 г. Петр Петрей де Ерлелзунд. М., 1867.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов (Москва).
- Фельдман 2000 – *Фельдман М.С.* Воронцов и еврейское население южной России в первой половине XIX в. // Воронцовы. Два века в истории России. Труды Воронцовского общества. СПб., 2000. Вып. 5. С. 86–100.
- Федорчук 2006 – *Федорчук А.М.* Находки и загадки Авраама Фирковича // Восточная коллекция. 2006. № 2. С. 77–88.
- Хвольсон 1884 – *Хвольсон Д.А.* Сборник еврейских надписей, содержащий надгробные надписи из Крыма и другие надписи из иных мест в древнем еврейском квадратном шрифте, также и образцы шрифтов из рукописей от IX–XV столетия. СПб., 1884.
- Шапира 2003 – *Шапира Д.* Йицхак Сангари, Сангарит Бецалель Штерн и Авраам Фиркович: история двух поддельных надписей // Параллели. Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах. М., 2003. С. 363–388.
- Firkovitch 1872 – *Firkovitch A.* Avney zikkaron li-vney Israel. Vilna, 1872.
- Harkavy 1876 – *Harkavy A.* Altjüdische Denkmäler aus der Krim. St.-Petersburg, 1876.
- Tombstones 2008 – The Tombstones of the Cemetery of the Karaite Jews in Cufut-Qalea (the Crimea) / Ed. by Dan D.Y. Shapira. Jerusalem, 2008.

Boris E. Rashkovskiy
(Moscow)

**A letter by Abraham Firkovitch
to General-Governor M.S. Vorotsov
dating from (9) 21 of February 1849
as a new source on the contacts
between Karaites and Russian imperial administration**

This paper consists of a commented publication of a letter written by Jewish Karaite traveler, archeologist and intellectual Abraham Firkovitch to Mikhail Vorontsov, the Russian General-Governor Caucasus (1844–1854), Novorossiia and Bessarabia (1823–1844). The text of this letter is written by

the hand of Alexander Tarkhov, a student of Moscow University, who was Firkovitch' companion during his travels to Caucasus in 1849–1850. It contains the descriptions of Firkovitch's epigraphic findings, including the texts of two forged tombstone inscriptions of Tchufut-Cale. One of them mentions a certain Eliyahu, who died (according to Firkovitch) during the Genoese siege of the town in 1259, actually before the beginning of the real Genoese settlement in Crimea.

The paper demonstrates why the problem of the relations between Crimean Karaites and Genoese was so important for Firkovitch. The author of this paper argues that both Vorontsov and Firkovitch remembered the story of French marshal A. Marmont's visit to Karaite synagogue of Gözlev (Eupatoria) in 1838, when the leaders of Crimean Karaite community in vain tried to prove that their ancestor have come to the Peninsula "before the Genoese".

Татьяна Хижяя
(Владимир)

**Контакты и конфликты:
К вопросу о взаимоотношениях
русских иудействующих и евреев
в XIX – начале XX в.**

Начиная с XIX столетия реальные и предполагаемые контакты между представителями религиозного движения субботников и евреями были предметом острого, неугасающего интереса со стороны российских чиновников, миссионеров, этнографов, писателей и публицистов. И в настоящее время эта тема продолжает волновать исследователей субботничества, порождая разнообразные концепции и предположения.

В данной статье я попытаюсь, не претендуя на охват всей проблематики взаимоотношений между иудеями и нееврейскими последователями «Моисеева закона», представить новые материалы, обнаруженные мной в российских архивах, а также уделить некоторое внимание амбивалентной природе этих отношений.

Контакты русских иудействующих с евреями хорошо прослеживаются уже в первых десятилетиях XIX в. В этот период евреи начинают выступать в роли учителей сектантов, передавая им свои религиозные и культурные традиции. Они посещают дома субботников, иногда живут среди них, вступают с ними в письменное общение. Они молятся вместе с «жидовствующими», наставляют их, совершают обрезания, выполняют функции шойхетов в сектантских коллективах. Первоначально, по всей вероятности, использовался устный способ передачи «правил» еврейской религии, однако довольно рано (не позднее 1820-х гг.) субботники делают попытки получить их в письменном виде – доставая переводы фрагментов Торы, иудейских молитв, записывая необходимые сведения о вере «природных» евреев, их праздниках и обрядах и даже копируя древнееврейский алфавит. Все это прекрасно демонстрируют введенные в научный

оборот архивные источники: дело елецких «жидовствующих» [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 5492; Ф. 796. Оп. 95. Д. 550 (О переходе в жидовство некоторых жителей г. Ельца, 1814)], история воронежского крестьянина Ефима Лукьянченкова, получавшего религиозные инструкции от уроженца Пинска Лейбы Клодни [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26 (По отношению министра духовных дел и народного просвещения о еврее Лейбе Клодне и однодворце Ефиме Лукьянченкове, намеревающемся принять еврейский закон, 1822)], процесс над ставропольским купцом Иваном Гуляевым [РГИА. Ф. 1281. Оп. 1. Кн. 26. Д. 67 (О купце Гуляеве, сужденном за отступление от православия в жидовскую секту, 1830); Ф. 1284. Оп. 195. Д. 77 (По просьбе ставропольского градского главы купца Тарасова об удалении из города Ставрополя зятя его купца Гуляева, впадшего в жидовскую ересь и совращении в оную семейства его, 1826 г.) и др.

В архивных материалах мы находим известие, что в 1821 г. кавказский последователь «Моисеева закона» специально отправился в малороссийские губернии, расположенные в черте оседлости, «чтобы пригласить в своё селение рабина, резников и получить переводы с еврейских правил». Он был одет в «еврейское платье» и читал молитвы на иврите, записанные в русской транскрипции [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 10 (О секте Моисеева закона, возникшей в Воронежской губернии, 1818)].

Импульс притяжению так называемых русских израильтян к миру еврейства давало ощущение несовершенства их собственной «доморощенной» веры. Это чувство усиливали в сектантах наставники-ашкеназы, ориентирующие своих слушателей на иудаизм [Хижаия 2008].

С начала XIX в. «ветхозаветники» начинают соотносить себя с современниками-иудеями, а не только с Израилем Писания (последнее является общим местом при характеристике идентичности субботников). Еще в 1806 г., когда начался первый судебный процесс по делу воронежских иудействующих, крестьяне-сектанты заявили, что желают присягать «как природные еврею» [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8876. Л. 10 (О секте Моисеева закона, возникшей в Воронежской губернии, 1818)].

Новые документы, обнаруженные мной относительно недавно, свидетельствуют о коммуникации между ашкеназами и иудаизантами в первых десятилетиях XIX в. на территории черты оседлости,

что является малоисследованным сюжетом. В найденных материалах речь идет о субботниках Екатеринослава и Бессарабии.

В 1819 г. полиция Екатеринослава проводила расследование о «людях духоборческой секты». Выяснилось, что сектанты «обоего пола» посещали городскую синагогу в «праздник еврейский, именуемый Судный день» (т.е. в Йом-Киппур). Они сами в этом признались, уверяя, что ходили туда «для одного любопытства, а не для какого-либо в вере их соучастия». При этом допрошенные называли себя субботниками Моисеева закона. Православные жители города между тем утверждали, что «жидовствующие» ходят в синагогу регулярно – почти каждую субботу, имеют «особенное влияние на еврейскую веру» и даже «особое сходство с евреями». Один из персонажей дела, Дементий Котов, признался, что «жена его... соблюдает некоторые еврейские обряды, как то: празднует день субботний, измазывает в оный день варистую свою печь».

Вероятно, жена Дементия, субботница Марфа Котова, тоже вступила в общение с екатеринославскими иудеями, ведь известно, что талмудические законы о субботе предусматривают замазывание печи глиной, чтобы случайно не помешать в ней угли (Шаббат 18б). В связи с этим полиция сделала местному раввину предупреждение, «дабы они, евреи, не только греко-российского, но даже и других исповеданий людей в свою веру не привлекали». Впоследствии екатеринославский губернатор докладывал в министерство полиции, что иудействующие «обоего пола ходят в еврейскую школу¹ и получают от раввинов в их вере наставления» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 35. Л. 1–1об. (О духоборцах или субботниках, открывшихся в Екатеринославской губернии и о переселении их на Кавказ, 1819)].

Более подробную информацию о контактах евреев и последователей «Моисеева закона» содержит дело о сектантах г. Бендеры [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2 (По донесению правящего должность Бессарабского Гражданского Губернатора об открывшихся в городе Бендерах духоборцах и субботниках 16 января 1820 г.)]. История бессарабских субботников приобрела в свое время столь громкую славу, что сведения о ней фигурировали в ведомости о происшествиях в разных областях страны, регулярно представляемой императору. Согласно архивным материалам, в 1820–1823 гг. в г. Бендеры

¹ Т.е. синагогу.

было обнаружено около сорока иудействующих, немалая часть которых совершила обрезание, что вызвало тревогу местных, а впоследствии и центральных властей. Приверженцы «Моисеева закона» в 1810-х гг. переселились в Бендеры из внутренних областей России – Москвы, селений Московской и Рязанской губерний. Хорошо известно, что в данных регионах субботники были официально обнаружены в первых десятилетиях XIX в. Допрошенные в полиции Бендер, персонажи «бессарабского дела» признались, что «они во время жительства своего в Велико-России хотя придерживались субботницей секты, но оную хранили в тайне, дабы не подпасть за сие законной ответственности». При этом сектанты «в церковь не хаживали, угодников Божиих и святых икон не почитали и им не поклонялись, исключая самых нужнейших треб как-то: крещения младенцев, погребения усопших и бракосочетания, но требы сии выполняли еще во время бытности их в России, тогда когда не только они, но и отцы их придерживались настоящей секты, выполняли весь относящийся к оной по еврейскому закону обряд втайне» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 9, 21–21об.].

Мы можем предположить, что крестьяне из центральных губерний поселились на недавно присоединенной (в 1806 г.) к России территории в надежде получить определенные льготы, избежать религиозных притеснений у себя на родине и получить личную свободу. Отечественная война 1812 г. помешала принять законодательную базу для управления Бессарабией. Область управлялась местным временным правительством почти без вмешательства русской администрации. В 1816 г. жителям были даны трехлетняя льгота по выплате всех повинностей, а также освобождение от рекрутской повинности на неопределенное время. И что очень важно: в Бессарабии практически отсутствовало крепостное право. Поэтому большую часть пришельцев из Великороссии составляли те, кто скрывался от рекрутства, власти помещиков, а также преследований за веру [Суляк 2012, 10, 16].

Незадолго до «открытия» последователей «ветхозаветной веры» полицией г. Бендеры они вступили в общение с местными иудеями. В 1810–1820 гг. сектанты, «оставя... выполнять христианский обряд, начали свободно уже держаться субботницей секты и исполняя все обряды Ветхого Завета, хаживали для богомолья в еврейскую школу

в таком предположении, дабы и самым зделаться евреями, подобно как и прочие суботники поступают в еврейский закон» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 9об.–10].

Они совершали обрезания, по-еврейски одевались, а некоторые стали менять свои имена на идишские. Так, подследственные Андрей Москалев и Иван Волков признались, что после обрезания присвоили каждый себе имя Аврум [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 16об.]. О старинной традиции нарекать геров именем праотца Авраама, который сам был пришельцем в земле Ханаан, суботники могли узнать непосредственно от евреев. На допросах в полиции они говорили о своем желании «соделаться настоящими евреями» и о «поступлении в настоящий еврейский закон... лишь бы только позволил к тому какой-либо случай» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 17, 21об.].

Дальше всех продвинулся в этом стремлении бывший крепостной крестьянин Рязанской губернии, фигурирующий в деле под двумя именами и фамилиями: «Аким Левитин, он же и Карп Машков» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 5об.].

Новое прозвание-конструкт, отражающее библейскую веру его носителя, свидетельствовало о смене идентичности, как и у двух «Аврумов». Но в отличие от своих единоверцев Карп успел выучить ивритский алфавит и пытался читать на древнееврейском языке. Правда, в полиции отметили недостаточность такого знания «еврейской грамоты»: «Хотя... и умеет читать по-еврейски книги, но о содержании слогов в оных ничего не понимает, а только разумеет одне Давидовы псалмы, применяясь к русской Псалтири» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 10об.].

Однако сам факт знакомства русского простолюдина с древнееврейским языком в первой четверти XIX в. является исключительным феноменом. Он указывает на достаточно тесные связи последователя «ветхозаветной веры» с представителями еврейской общины Бендер. Известно, что Бессарабия входила в черту оседлости, число евреев в ней стремительно росло после присоединения к Российской империи.

В 1823 г. бессарабские иудействующие обратились с просьбой к министру внутренних дел о переселении их в Кавказскую губернию к своим единоверцам [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 2. Л. 28–28об.]. К сожалению, информация о реакции властей на это прошение в данном деле отсутствует.

Но продолжение «бессарабской истории» было найдено мной в другом архивном источнике, который датируется 1825 г. [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 89 (По представлению новороссийского генерал-губернатора о евреях в городе Бендерах живущих, и о переселении субботников или жидов из мест, где евреям жить дозволено, Кавказской области в город Александров, 1825)]. Из его материалов видно, что просьба субботников не была удовлетворена. Между тем МВД разработало к этому времени целый комплекс мер, направленных на борьбу с сектой «жидовствующих» [Хижаия 2013, 132–134]. Положение Комитета министров от 3 февраля 1825 г. требовало, в частности, выселения евреев из очагов проживания иудействующих. Следовательно, евреи должны были быть изгнаны из Бендер. Однако новороссийский генерал-губернатор просил министра внутренних дел, чтобы из Бендер удалены были не евреи, так как это грозило городу разорением, а представители «вредной иудейской секты». В результате с высочайшего соизволения евреи были оставлены в Бессарабии, а субботники отправлены на Кавказ. В деле присутствует список сектантов; имена многих из них узнаваемы по прежнему расследованию. Но поразительная вещь: все иудействующие г. Бендеры и Кишинева (судя по именам и фамилиям, в Кишинев переселились 3 жителя Бендер) наряду с официальными имеют идишские имена – «принятые ими в жидовстве», по выражению генерал-губернатора. Список, состоящий из 45 имен, стоит привести здесь полностью². Субботники сгруппированы в нем по семьям.

1. Дмитрий Браксин (Ицко Абрамович)
жена его Прасковья (Ревка)
сын Янкель
дочь Лейка
2. Иван Сашков (Ицко Абрамович)
жена его Евдокия (Ревка)
сыновья { Терентий (Рувин)
Семен (Шлиома)
Мордко
Янкель

² Орфография источника сохранена.

3. Леон Соколов (Абрам Абрамович)
жена его Аграфена (Сура)
сыновья { Григорий (Рувин)
 { Иван (Шмиль)
 4. Павел Резанцов (Иосье Абрамович)
жена его Елена (Мария)
 5. Петр Соколов (Арон Абрамович)
мать его Софрония (Сура)
 6. Василий Москалев (Иосье Абрамович)
жена его Лукерия (Мариан)
сын Биюмен
дочери Анна (Хайка)
 и Сура
 7. Иван Волков (Шмиль Абрамович)
Дочь его Акулина (Двора)
 и Хайка
 8. Кирил Алексеев (Зхарий Абрамович)
жена его Евдокия (Ихава)
сын Иван (Янкель)
 9. Аким Левитин (Мошко Абрамович)
 10. Тимофей Резанцов (Янкель Абрамович)
жена его Анна (Рухля)
 11. Гаврила Волков (Мордко Абрамович)
 12. Тихон Краснощеков (Михель)
жена его Мария (Мариан)
 13. Иван Алексеев (Шлиома Абрамович)
жена его Анна (Ревка)
сын Биюмен
мать его Акулина (Сура)
 14. Вдова Авдотья Москалева (Сура)
дочь Мария
- явившиеся добровольно Кишиневские жители
15. Николай Волков (Даниель Абрамович)
 16. Давид Моисеев Волков (Дувид Абрамович)
жена его Марья Иванова (Лея)
- [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 89. Л. 9].

Из документа видно, что в течение нескольких лет произошла поголовная смена имен бендерских субботников, причем у самых младших из них – детей – в принципе отсутствуют русские имена. Такая динамика, связанная со стремительным конструированием новой идентичности, очевидным образом стала следствием контактов с бессарабскими ашкеназами. (В Бендерах в 1825 г., согласно донесению новороссийского генерал-губернатора, проживало более 200 еврейских семей.) Мы находим у иудействующих свои варианты библейских имен, причем на основе ашкеназской фонетики. Упомянутый выше Карп Машков, ранее называвший себя Акимом Левитиным, меняет свое имя второй раз, превращаясь в Мошко Абрамовича. Примечательно, что практически все отцы семейств имеют отчество Абрамович, происходящее от имени, которое обычно давалось обращенным в иудаизм.

В деле приведен также список из 13 субботников, «открытых» в г. Аккерман и селении Копанка [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 89. Л. 11]. Но в отличие от иудействующих Бендер и Кишинева их имена вполне обычны для русских крестьян. Значит, тесные связи с местными иудеями у них отсутствовали.

Итак, источники уже в первой четверти XIX в. фиксируют стремление приверженцев «Моисеева учения» копировать еврейские практики, причем не только религиозные. В случае с бессарабскими субботниками мы, как представляется, имеем дело с зарождением течения геров, появление которого исследователи обычно относят ко второй половине XIX в. В черте оседлости, где «жидовствующие» имели гораздо более возможностей общаться с иудеями, чем за ее пределами, где они могли посещать синагоги, процесс усвоения ими ашкеназской традиции начался довольно рано, во всяком случае раньше, чем принято считать.

Во второй половине XIX – начале XX в. коммуникация между крестьянами-сектантами и евреями приобрела регулярный и гораздо более интенсивный характер. Этому способствовало издание в пореформенный период законов, разрешавших повсеместное жительство в империи целому ряду категорий еврейского населения, что сделало черту оседлости гораздо более проницаемой [Будницкий 2006, 327–329], а также массовое принудительное переселение субботников из традиционных очагов движения – внутренних губерний

России – в те области, где возможность контактов с иудеями возрас- тала (Закавказье, Кавказ, Сибирь).

Активное воздействие равнинистической традиции ускорило рас- слоение религиозного движения на геров («талмудистов», «шапоч- ников») и собственно субботников.

Евреи выполняли разнообразные функции в общинах иудейст- вующих. Они осуществляли роль постоянных религиозных консуль- тантов, учителей иврита, воспитателей молодежи, преподавателей в хедерах, резников, мозлей, канторов и даже раввинов. Особую роль играла практика совместных молитв евреев и субботников, что при- водило к непосредственному заимствованию литургической ашке- назской традиции.

Серьезное значение в процессе приобщения к иудаизму имела еврейская религиозная литература, преимущественно в русских пе- реводах. Это, в первую очередь, молитвенники (переводные сидуры, махзоры), Библия виленского издания, отдельные издания Торы, Псалмов (все – с параллельными текстами на русском и иврите) ка- лендари. Первоначально они соседствуют с Библией на церковно- славянском языке. Со временем круг используемых книг расширяется [Хижая 2010]. В конце XIX в. мы находим в сектантских коллекти- вах еврейскую катехизическую литературу [Никольский 1896, 107, 128]. У иудействующих обоих течений присутствовали переведен- ные на русский язык сочинения, относящиеся к талмудической тра- диции: трактат «Пиркей Авот», сборники агады, «Шульхан Арух», поучения известных раввинов [Кальнев 1911, 153; Крестовский 1900, 211]. Некоторые книги на иврите имели символическое значение: они хранились в домах геров, но их никто не читал. У сектантов вто- рой половины XIX столетия появляется и некоторый интерес к каб- бале, о которой они знали, скорее всего, понаслышке [Майнов 1872, 274]. У субботников-караимитов в начале XX в. можно было обна- ружить караимскую катехизическую литературу и караимские мо- литвенники [Кальнев 1911, 153].

По всей видимости, «жидовствующие» были знакомы также с со- чинением «Хизук Эмуна». Это караимское антихристианское поле- мическое произведение, написанное в XVI в. теологом и писателем Исааком Трокским, весьма популярное в ортодоксально-иудейской среде. Оно упоминается еще в деле субботника Ефима Лукьянченко-

ва (1822 г.): экземпляр книги был обнаружен в бумагах еврея Лейбы Шломовича Клодни, общавшегося с воронежским иудействующим. Пинский еврей делал выписки из «Хизук Эмуна», причем не только на иврите, но на русском, польском и немецком языках, т.е. переводил соответствующие отрывки из трактата. По собственному признанию, он делал это «для доказательства своей веры и на случай споров» [РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. Д. 26. Л. 151–152об., 232–233об., 236, 241]. Можно предположить, что русский перевод мог использоваться и в процессе общения с субботником.

Мне было чрезвычайно интересно обнаружить три документа, в которых речь идет о влиянии этого апологетического труда на «секту жидовствующих» в более позднее время. Первый из них – записка известного статистика и этнографа А.И. Артемьева «О еврейской книге Хизук Амина», датируемая 1845 г. В ней говорится о распространении «с давних времен» среди субботников русских переводов фрагмента караимского трактата, на что в свое время обратило внимание правительство. Ученый обосновывает необходимость перевода всего произведения на русский язык: чтобы «правительству... легко было узнавать переводы из “Хизук Амины”, которых должно довольно много находиться у раскольников, живущих в г. Москве, около сей столицы, и по другим к ней ведущим из Малороссии и Белоруссии местам». Он сообщает, что Давид Зандберг перевел главу сочинения, которая и представлена в записке [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 39. Л. 169–196 (О еврейской книге Хизук Амины)]. Интересно, что Давид Зандберг, чиновник МВД, крещеный еврей, фигурирует еще в деле Лукьянченкова-Клодни: в частности, именно он переводил выписки из «Хизук Эмуна», содержащиеся в документах подследственного-еврея.

Второй документ – отчет чиновника особых поручений при МВД, графа Ю.И. Стенбока о саратовских сектантах, относящийся к эпохе Николая I. Автор утверждает, что для совращения в свою веру «жидовствующие» употребляют книгу «Хизук-амин», «без сомнения самую вредную из всех антихристианских сочинений» [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 39. Л. 249 (Отчет статского советника графа Стенбока по возложенному на него в Саратовской губернии секретному поручению)].

Наконец, третий источник – записка А.И. Артемьева, участника Саратовской статистической экспедиции, о «современном положе-

нии раскола в Саратовской губернии» (1855 г.). Она повторяет информацию, содержащуюся в предыдущих двух трудах, подчеркивая, что евреи способствуют распространению среди субботников переводов антихристианской книги [РНБ ОР. Ф. 37. Д. 273. Л. 36–68 (Краткая записка о современном положении раскола в Саратовской губернии)].

Даже если эти сведения и преувеличивают степень популярности труда Исаака Троцкого среди русских иудаизантов, нельзя не заметить, что он содержит те сюжеты и узловыe моменты антихристианской полемики, которые постоянно, в тех или иных сочетаниях, присутствуют в диспутах и беседах субботников и миссионеров, происходивших в последней трети XIX – начале XX в. Это энергичное отрицание божественной природы Христа, критика евангельских свидетельств о Его родословии и деяниях, указание на лживость Нового Завета, неверно цитирующего Писание, рассуждения о несоответствии эпохи Иисуса мессианским временам и т.д. Все это позволяет предположить, что переводы книги и/или пересказы ее содержания циркулировали в среде «русских израильтян».

Иудейская литература, впрочем, играла меньшую роль, чем непосредственное обучение, которое осуществляли евреи в субботнических коллективах. Сектанты, за редчайшим исключением, не могли читать в оригинале галахические предписания, а переводных книг было явно недостаточно.

В качестве инструмента влияния выступал древнееврейский язык: обладавший сакральной ценностью и являвшийся признаком желанного «еврейства» в глазах последователей «Моисеева закона», он постепенно становился в общинах геров литургическим языком. Стремление к изучению библейского иврита, использование его в богослужбных практиках, в разговорах на религиозные темы [Жабин 1900, 58] указывали на процесс аккультурации, который переживали общины русских субботников. Об этом же свидетельствовали: распространение среди геров библейских имен в ашкеназском произношении [Ювачёв 1904, 172–173; Украинский 1912, 14–15; Бондарь 1916, 94], использование идиша, попытки евреев научить этому языку детей иудействующих [Козьмин 1913, 9]. По наблюдениям миссионера М.А. Кальнева, в начале XX в. геры говорили в своих семьях «на безобразном еврейском жаргоне» [Кальнев 1911, 157].

Поведение евреев в религиозной, семейно-бытовой и экономической сферах служило ориентиром и примером для подражания [Дингельштедт 1885, 254–255]. Источники фиксируют стремление приверженцев «Моисеева учения» копировать поведенческие модели иудеев, стать «такими, как они». Отражением близости геров и ашкеназов стали случаи межэтнических браков, в отдельных общинах весьма распространенные [Боголюбов 1898, 800; Геры и субботники 1998, 196–197; Козьмин 1913, 8; Крестовский 1900, 210]. Кальнев усматривал в отношениях между евреями и «жидовствующими» начавшуюся ассимиляцию последних [Кальнев 1911, 157].

Связь между двумя сообществами – еврейским и сектантским – ярко проявилась в период начавшегося в последних десятилетиях XIX в. сионистского движения. Иудействующие восприняли палестинофильство евреев в религиозном ключе, отреагировав всплеском мессианских ожиданий, вылившимся в эсхатологическое и переселенческое движение субботников в Палестину [Хижаия 2012].

Все перечисленные выше процессы свидетельствовали о разнообразных способах воздействия на русские крестьянские сообщества иной религиозно-этнической культуры. Реципиентами новых культурных моделей были, прежде всего, геры, но и собственно субботнические общины подвергались еврейскому влиянию, несмотря на сложные отношения с «природными евреями» и даже демонстрацию принципиального отказа от всего, что связано с «Талмудом».

В глазах субботников главный секрет привлекательности евреев как религиозных руководителей заключался в их принадлежности к многовековой иудейской традиции, генетически восходящей к Ветхому Завету. Использование сакрального языка Библии, детальная разработка ритуалов в иудаизме – все это оказывалось весьма значимым для сектантов, пытавшихся самостоятельно конструировать религиозные практики на основе Писания. Существовали и другие, дополнительные мотивы глубоких симпатий к евреям. Это и восприятие их в качестве братьев по вере, и почтительное отношение к ним «как к прямым потомкам библейских патриархов», и взгляд на еврейский народ, как «самый образованный и передовой», одаренный экономическими талантами и т.п. [Максимов 1867, 350; Ан-ский 1912, 280].

Нередко это сочеталось с ощущением некоей ущербности: «Евреи мы настоящие <...> но вполне иудеями называться не можем» [Максимов 1867, 338–339]. Чувство неполноценности у иудейст-

вующих обычно возникало в связи с тем, что они не владели библейским ивритом, а их религиозные практики не вполне совпадали с иудейскими: «Мы еще не дошли до евреев» [Дингельштедт 1885, 263–264; Бондарь 1916, 95]. Во время эсхатологического движения среди сектантов Астраханской губернии субботник из г. Царёва скромно отводил своим единоверцам в царстве Мессии вторую роль после «древних и нынешних раввинов и учителей» [По закоулкам г. Царёва 1889, 135–136]. В 1917 г. глава общины иудействующих в станице Родниковская, указывая на детей, произносил со слезами: «В темноте я жил и во мраке помру, но они, маленькие эти, будут настоящими евреями» [Геры и субботники 1998, 198].

Нередко последователи «Моисеева закона» прямо отождествляли себя с евреями. Субботник-палестинофил из Астраханской губернии Дмитрий Грачев в написанном им «Воззвании» к собратьям по вере называет места обитания древних израильтян «селениями наших предков». Он обнадеживает своих единомышленников: «есть уже правители в среде *нашего* народа – барон Гершон» [Тифлов 1892, 654]. Иудействующие из села Верхотишанка Воронежской губернии в начале XX в. заявляли: «Мы евреи, а не русские» [Бондарь 1916, 94]. Классический пример такой самоидентификации демонстрирует диалог между миссионером и сектантом. На вопрос священника: «Из какого семени будет Мессия?», следует ответ: «Из *нашего*, еврейского». А реплика миссионера: «Вы русский, но не еврей», заставляет субботника выразить глубокое убеждение в отсутствии (столь важных для спрашивающего) различий: «Что туземец, что пришелец – всё одно» [Отчет 1889, 177]. Эти слова представляют собой парафраз стиха Пятикнижия (Исх 12:48). Субботница-станичница из Ставропольской губернии в беседе со священником упрекала его: «Наш родниковский <...> был в Иерусалиме и рассказывает, что там есть, и сколько есть *нашего*, еврейского, а все *наше* то скрываете» [Никольский 1896, 125]. В 1911 г. геры с. Зима Иркутской губернии выбрали своим наставником «коренного еврея». Когда местная администрация отказала им в утверждении этой кандидатуры, они подали жалобу в Сенат, выдвинув следующий аргумент: община ничем не отличается от чисто еврейской [Рабинович 1998, 238].

Ярко выраженное тяготение субботников к представителям ортодоксального иудаизма не исключало конфликтов между двумя ми-

рами. Прежде всего, антагонизм по отношению к ашкеназам демонстрировали те «жидовствующие», которые выражали принципиальное неприятие раввинистической традиции. Классический пример такой неприязни приводит известный этнограф В. Майнов, посетивший общину иудействующих на юге России. Члены этого коллектива резко отрицательно относились к евреям, почитавшим «Талмуд», отказывая им в праве принадлежать к «Израилю» как к некоей воображаемой сакральной общности, а также в праве считаться герами. (Понятие «гер» у информантов В. Майнова служило критерием правильной веры и нравственности.) Именно они, субботники, а не евреи и «талмудисты» воспринимались как подлинные наследники ветхозаветных евреев. По словам ученого, «жид», «жидовство» для субботников – бранные слова; «жид-талмудист» – тот, кто «еретически толкует закон Моисеев». Отношение к евреям резко выражено в монологе старейшины общины:

Знаем мы этих умников, что поуменье Мысея быть захотели, знаем, и так-то о гибели ихней жалкуем, что и на-поди. Говорили мне ихние разные прокураты, как ихняя вера толкует, только ничего в их вере хорошего не нашёл я <...> Это у жидов пейсы да ермолки, а у нас их нет: у Мысея не показано так называть – то ихние лжемессии придумали <...> Всё талмуд их проклятый, да мессии ихние лживые <...> У Мысея ничего этого нет, значит и не надо, а свое прибавлять грех <...> И наши туда же сдуру полезли, детей по-еврейскому обучают [Майнов 1872, 243–244].

Закавказские иудействующие гордились тем, что они правильнее, чем «природные евреи», исполняли законы ритуальной чистоты: «Приезжали к нам настоящие рабины и удивлялись, как мы строго соблюдаем Моисеев закон, а не могли нас оспорить» [Максимов 1867, 344].

Сибирские молокане-субботники критиковали евреев за ожидание Мессии – земного царя, упрекали их за некоторые пищевые запреты, которые, по мнению сектантов, отсутствовали в Библии [Астырев 1891, 59].

Зиминские последователи «Моисеева закона», согласно документам, часто утверждали: «Я субботник, и с евреем не имею ничего общего» [Рабинович 1998, 238].

Полевые исследования общин современных иудействующих обнаруживают наличие аналогичных дискурсов восприятия евреев в

субботнической среде [Дымшиц 1999; Штырков 2003, 276–280; Жукова 2009, 280–281; Жукова 2011].

С одной стороны, так проявлялось в пространстве «евреи – иудействующие» соперничество за аутентичность, правильное толкование и соблюдение Закона. С другой, стремление дистанцироваться от евреев, подчеркнуть свою уникальность свидетельствовало о попытках построения «ветхозаветниками» собственной идентичности. Ведь известно, что конфликт способствует осознанию общности. Именно негативная идентичность позволяла субботникам «сохранить лицо». Наконец, указание на похвалу со стороны оппонента (случай с закавказскими сектантами, ссылавшимися на «настоящих рабинов») выявляло потребность в еврейском (!) оправдании собственных религиозных практик. Такую «легитимацию» своей религиозной жизни «жидовствующие» пытались найти в караимах: «То ли дело хурувимы – это вот верные и от них нам многому поучиться следует, эти Мысеева закона, настоящий Израиль» [Майнов 1872, 244]. Астраханские иудействующие делились своей заветной мечтой с собеседником: «нам желательно сблизиться с караимами» [Попов 1877, 199]. Ориентация на караимов привела к возникновению караимитов – одного из течений субботничества.

Конфликтные ситуации возникали и в тех случаях, когда идейное противостояние отсутствовало. Это касается субботнических общин, поддерживавших тесные контакты с ашкеназами. Доверие «русских израильтян» к любому встреченному ими еврею было так высоко, что иногда они становились жертвами обмана или недобросовестности. Этнограф С.В. Максимов замечал, что порой религиозными наставниками закавказских иудействующих оказывались отставные солдаты-евреи, не слишком большие знатоки иудейской традиции, которые обучали простодушных сектантов «в надежде поживиться» [РГИА. Ф. 733. Оп. 193. Д. 26. Л. 8 (Дело Департамента народного просвещения, 1863); Максимов 1867, 345, 349]. О том, что субботники одного из закавказских сел «чествовали всякого заблудшего к ним отставного солдата-еврея», писал и Н.А. Дингельштедт, чиновник и этнограф, долгое время живший среди последователей «Моисеева учения». По сообщению его информанта, один из таких солдат выполнял функцию раввина в с. Привольном [Дингельштедт 1885, 255, 264].

Сложность отношений сибирских «жидовствующими» со ссыльными евреями была обусловлена сходной проблемой: случайные люди среди последних выдавали себя за учителей, хорошо знающих иудаизм, а сектанты готовы были платить немалые деньги, желая дать своим детям религиозное воспитание [Рабинович 1998, 234]. Об этом подробно написал известный гер из с. Зима Моисей Козьмин: «Важная задача воспитания субботников выпадала часто на долю разных проходимцев, сосланных из России в Сибирь, испорченных нравственно евреев, которые по пути останавливались у субботников». Иудействующие, по словам М. Козьмина, были «рады приютить у себя всякого еврея, лишь бы чему-нибудь научиться от него». Поскольку «пришельцы толковали каждый на свой лад еврейский закон», сектанты стали смотреть на ссыльных евреев «как на фальшивую монету». Следствием умножения отрицательных примеров в еврейской среде стало разочарование в евреях и ослабление религиозности. Оправдывая пренебрежение запретами, связанными с соблюдением субботнего покоя, геры заявляли: «Вон тот еврей имеет тысячи, да и тот торгует в субботу... Ему можно? Он ведь знает, что нельзя. А мне и Бог велел... Я ведь неучёный и ничего не знаю» [Козьмин 1913, 19–20]. Однако, заключает М. Козьмин, «несмотря на такие отношения субботников к евреям, первые не могут обходиться без последних и всегда пользуются их услугами» [Козьмин 1913, 7].

Все эти факты свидетельствуют о том, сколь сильным было желание приверженцев «Ветхого закона» получить необходимые сведения у «самородных» иудеев, несмотря на личные качества и степень религиозной образованности последних.

Таким образом, конфликты и разочарования только подчеркивали феноменальное влечение к евреям приверженцев «Моисеева закона».

Заметим, что даже в тех сектантских группах, где отношение к евреям было неприязненным по причинам религиозного характера, ощущалось это притяжение. Так, в общине, описанной В.Н. Майновым, субботники презрительно относились к «жидам-талмудистам». Однако это не мешало им заказывать ермолки у евреев-портных или обращаться за молитвенной помощью к пользующемуся уважением раввину [Майнов 1867, 235–237, 243–244]. Именно в этой общине

в 1870-х гг. собиратель зафиксировал желание некоторых сектантов приобщиться к талмудической «премудрости»: «Наукам-то вот мы не выучены, а то начитаться бы талмуда еврейского – может и в нём есть что от Бога?». Два семейства на тот момент воплотили это желание в жизнь: переселились в Закавказье, стали герами и делились полученными знаниями в письмах к односельчанам [Майнов 1867, 252].

Подводя итоги исследования, можно предположить, что контакты между субботниками и евреями уже в первые десятилетия XIX в. были более интенсивными, чем это считалось ранее. Особенно это касается территории черты оседлости: генезис течения геров здесь можно возводить к 1820-м гг. Впоследствии отношения между двумя сообществами развиваются бурными темпами; можно говорить о процессах аккультурации, которые происходили в общинах иудействующих. Тяготение «жидовствующих» к иудеям не означало отсутствия противоречий между ними. Отчужденность и даже враждебность по отношению к «природным евреям» проявляли сектантские группы, опирающиеся на сконструированные ими религиозные практики, отвергающие традиции ортодоксального иудаизма. Отталкивание от него способствовало проведению границ – выстраиванию собственной идентичности, а также ориентации на караимскую модель. Близкие отношения между «талмудистами» и ашкеназами также несли в себе определенный конфликтный потенциал. В целом, контакты и конфликты между субботниками и их современниками-иудеями свидетельствовали об исключительной зависимости последователей «Моисеева закона» от мира российского еврейства.

Литература и источники

- Ан-ский 1912 – *Ан-ский С.А.* Среди иудействующих. Из путевых заметок // *Ан-ский С.А.* Собр. соч. Т. 3. Разрушители огады. СПб., 1912. С. 279–306.
- Астырев 1891 – *Астырев Н.* Субботники в России и Сибири // *Северный вестник.* СПб., 1891. № 6. С. 34–70.
- Боголюбов 1898 – *Боголюбов Д.* Тамбовские жидовствующие // *Миссионерское обозрение.* 1898. № 5. С. 797–801.
- Бондарь 1916 – *Бондарь С.Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, старый и новый Израиль и субботников и иудействующих. Пг., 1916.

- Будницкий 2006 – *Будницкий О.В.* Евреи в эпоху поздней Империи: лояльность, адаптация, оппозиция // Западные окраины Российской империи. М., 2006. С. 327–334.
- Геры и субботники 1998 – Геры и субботники в описании анонимного ростовского сиониста (осень 1917 г.) / Публ. А. Симоновой // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 1 (17). С. 193–203.
- Дингельштедт 1885 – *Дингельштедт Н.* Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. СПб., 1885.
- Дымшиц 1999 – *Дымшиц В.* Этнографическое описание села Привольного // Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Еврейская культура и культурные контакты. Ч. 3. М., 1999. С. 71–85.
- Жабин 1900 – *Жабин И.* Селение Привольное Бакинской губернии Ленкоранского уезда // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1900. Вып. 27. Отд. II. С. 42–94.
- Жукова 2009 – *Жукова Л.Г.* Выбор веры астраханскими субботниками: история и миф // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2009. С. 274–281.
- Жукова 2011 – *Жукова Л.Г.* «Мы крепко приняли в сердцах держать религию Моисеева закона» // Лехаим. 2011. № 8. С. 76–80.
- Кальнев 1911 – *Кальнев М.А.* Жидовствующие // Русские сектанты, их учение, культ и способы пропаганды. Братский труд членов IV Всероссийского Миссионерского съезда. Одесса, 1911. С. 151–158.
- Козьмин 1913 – *Козьмин М.* Прошлое и настоящее сибирских сектантов-субботников // Еврейская старина. 1913. Т. 6. С. 3–22.
- Крестовский 1900 – *Крестовский В.В.* Вдоль закавказской границы (дорожные заметки) // *Крестовский В.В.* Собр. соч. Т. VII. СПб., 1900. С. 163–287.
- Майнов 1872 – *Майнов В.* Странная секта // Сборник «Неделя». Русские общественные вопросы. СПб., 1872. С. 230–253.
- Максимов 1867 – *Максимов С.* За Кавказом (из дорожных заметок) // Отечественные записки. 1867. № 5. С. 333–353.
- Никольский 1896 – *Никольский С.*, священник. Отчет ставропольского епархиального противусектантского миссионера. Ставрополь – Кавказ, 1896.
- Отчет 1889 – Отчет Астраханского Кирилло-Мефодиевского Общества за 1888 год // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 20–23. С. 116–201.
- По закоулкам г. Царёва 1889 – По закоулкам г. Царёва // Астраханские епархиальные ведомости. 1889. № 3. С. 123–136.
- Попов 1877 – *Попов К.* На молитвенных собраниях у субботников // Странник. 1877. Т. 2. С. 183–211.
- Рабинович 1998 – *Рабинович В.Ю.* Положение зиминских субботников в обществе: постановка проблемы // Россия и Восток: взгляд из Сибири. Материалы и тезисы докладов к XI междунар. науч.-практ. конф.: в 2-х т. Иркутск, 1998. Т. 1. С. 232–235.

- РГИА – Российский государственный исторический архив (Санкт-Петербург).
РНБ ОР – Российская национальная библиотека. Отдел рукописей (Санкт-Петербург).
- Тифлов 1892 – *Тифлов М.* Современное движение между субботниками // Астраханские епархиальные ведомости. 1892. № 21. С. 650–661.
- Суляк 2012 – *Суляк С.* Этнодемографические процессы в Бессарабии в XIX – начале XX в. // Русин. 2012. № 1 (27). С. 6–26.
- Украинский 1912 – *Украинский Л.* Субботники (новые евреи). Ковна, 1912.
- Хижая 2008 – *Хижая Т.И.* К вопросу о контактах между субботниками и евреями в России первой трети XIX в. // Проблемы еврейской истории. Ч. 1. М., 2008. С. 166–181.
- Хижая 2010 – *Хижая Т.И.* К вопросу о влиянии иудейской традиции на движение русских субботников (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Труды Государственного музея истории религии. СПб., 2010. Вып. 10. Ч. 1. С. 35–44.
- Хижая 2012 – *Хижая Т.И.* Эсхатологическое движение русских иудействующих в конце XIX века // Религия в меняющемся мире. Сб. статей / Ред. кол.: М.М. Шахнович (отв. ред.), Т.В. Чумакова, М.С. Стецкевич, Е.А. Терюкова. СПб., 2012. С. 244–258.
- Хижая 2013 – *Хижая Т.* Субботники и евреи в российском обществе XIX – начала XX в.: дискурсы восприятия // Научные труды по иудаике. Материалы XX Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. 1. М., 2013. С. 131–150.
- Штырков 2003 – *Штырков С.* Стратегии построения групповой идентичности: община сектантов-субботников в станице Новопривольная Ставропольского края // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 266–287.
- Ювачёв 1904 – *Ювачёв И.П.* (Миролубов). Закавказские сектанты // Исторический вестник. 1904. Январь. С. 167–179.

Tatyana Khizhaya
(Vladimir)

**Contacts and conflicts:
on the relationship between Russian Judaizers and Jews
from the 19th to the early 20th centuries**

The research focuses on the issue of the relationship between Russian Judaizers and Jews from the 19th to the early 20th century. The first decades of the 19th century witness the relatively stable and intensive interest to rabbinical Judaism displayed by Subbotniks. New materials discovered by the au-

thor not long ago in the Russian archives make it possible to date the origin of the gers movement back to the 1820-s, while the traditional view has been that it appeared in the middle of the 19th century. Rapid development of contacts between followers of 'Mosaic Law' and Ashkenazi Jews resulted in the beginning of acculturation in some Judaizers groups. The attempts of a number of Subbotniks to adopt the rabbinic tradition boosted the evolution of their religious and cultural practices as well as identity. At the same time that did not exclude conflicts between two worlds. The attitude of 'Russian Israelies' to Jews varied from hostile distancing to full identification. But both contacts and conflicts reveal the exceptional dependence of the sectarians on the Jewish communities of Russia.

Елена Носенко-Штейн
(Москва)

Реформистский иудаизм в современной России: Последствия контактов и конфликтов

В последние 20–25 лет стало модным говорить о еврейском «ренессансе» в России [Козлов 1999; Осовцов, Яковенко 2011]. При этом авторы таких утверждений имеют в виду обычно религиозное возрождение, подразумевая, что вполне естественно, возрождение иудаизма: синагог, обрядовых и вероучительных практик, а также религиозно-общинных структур. Именно этим вопросам (посещению синагоги, соблюдение постов, праздникам и Субботе, кашруту и др.) были посвящены известные социологические работы 1990-х – 2000-х гг. [Гительман и др. 1994; Гительман и др. 2000; Гительман и др. 2001а; Гительман и др. 2001б; Рывкина 2005; Шапиро и др. 2006а; Шапиро и др. 2006б; Осовцов, Яковенко 2011]. Их авторы обычно не различали течений внутри иудаизма, не обращались они и к иным конфессиям (христианству, которое распространено среди российских евреев не меньше, чем иудаизм). Только в последние годы появились работы, посвященные реформистскому иудаизму [Синельников 2010; Зеленина 2015; Носенко-Штейн 2015; Носенко-Штейн 2016], а также светским и неиудейским аспектам еврейской идентичности в России [Носенко-Штейн 2010; Ханин и др. 2014]. Между тем иудаизм, как любая религиозная система, имеющая длительную историю, неоднороден. Более того, в данном случае не вполне правомерно говорить о нем как о «своде» религиозных установлений; имея очень длительную историю, он вобрал в себя множество разнообразных, в том числе архаичных, предписаний и представляет собой скорее религиозно-поведенческий комплекс, образ жизни иудея. Реформистский иудаизм, возникший в Германии в 1820-е гг., изначально (как, впрочем, любая реформа в любой религии) столкнулся с резким неприятием со стороны более ортодокс-

сальных приверженцев иудаизма; более того, как любому реформаторскому движению, ему приходилось лавировать не только среди «своих», но и утверждать себя среди иноверцев.

В этой статье я пытаюсь исследовать основные аспекты «включенности» последователей реформистского иудаизма в нашей стране в еврейскую и русскую культурные традиции.

Основными источниками, как и в прежних моих исследованиях по реформистскому иудаизму в России, послужили мои полевые материалы: результаты включенного наблюдения в московской общине «Ле-дор ва-дор» (в 2013–2014 гг.); тексты глубинных и нескольких экспертных интервью, проведенных там же, а также данные анкетного опроса, проведенного в Москве и Петербурге в 2013–2014 гг. В отдельных случаях я использовала результаты своих исследований идентичности и культурной памяти российских евреев 2000–2012 гг.

Некоторые социокультурные характеристики

Я уже писала о социодемографических характеристиках российских реформистов [Носенко-Штейн 2015], здесь кратко напомним некоторые данные. В 2014 г. петербургская и московская общины насчитывали от 200 до 240 членов каждая. Поэтому генеральная совокупность выборки, составившая 50 респондентов, вполне репрезентативна; 40% респондентов были мужчины, а 60% – женщины. Кроме того, некоторые люди, не будучи членами общины, время от времени ее посещали, особенно по Субботам, некоторым праздникам, также они приходили на лекции, семинары (в том числе выездные) и т.п.

Из опрошенных 12% имели среднее и среднее специальное образование; 24% на момент опроса были студентами; 58% имели высшее образование; 4% – степени кандидатов и докторов наук. Образовательный уровень реформистов несколько выше такого уровня евреев по России. Согласно Всероссийской переписи 2002 г., этот уровень составил 56,3% (см. об этом: Осовцов, Яковенко 2011, 113).

58% респондентов на момент опроса имели постоянную работу, 10% – временную, 2% были безработными и только 2% – пенсионерами. Это, как и возрастная структура, резко выделяет реформист-

скую общину на фоне немолодого российского еврейства и особенно отличает реформистов от последователей ортодоксального иудаизма, прежде всего течения Хабад Любавич; в структурах последнего особенно много людей пожилого возраста. С этим коррелирует и уровень доходов: многие реформисты указали свой доход как средний, выше среднего и даже высокий.

Почему реформистский иудаизм?

Из таблицы 1 видно, что людей привлекает в реформистском иудаизме его интеллектуализм, отсутствие догматизма, доброжелательная атмосфера в общине (об этом, равно как об отсутствии «фанатизма», возможности и умении вести дискуссии, а также о «правильном» отношении к женщине информанты постоянно говорили в своих интервью) [см. также: Носенко-Штейн 2015].

Все это, как уже отмечалось, позволяет последователям прогрессивного иудаизма претендовать на роль еврейской интеллектуальной элиты.

Ольга, 28 лет, образование высшее, экономист (мать еврейка), принимает активное участие в жизни общины, говорила: «Тут собрались интеллигентные люди, это правда. Почти у всех высшее образование, правильная речь. Тут можно не только слушать, но и спорить, обсуждать» (Москва, 2013).

Предпочтение именно в пользу «интеллектуального» иудаизма вызывает вопрос об этническом и конфессиональном окружении, в котором росли (будущие) реформисты и в котором сформировалась их культурная самоидентификация. Так, на вопрос о том, в какой степени в семье, где они воспитывались, присутствовала еврейская атмосфера, 50% опрошенных ответили, что она не присутствовала вовсе, у 30% наличествовала в незначительной степени и только у 8% имелась в значительной. Это отличается от результатов моих опросов по российским евреям в целом; согласно им, еврейская атмосфера в значительной мере присутствовала почти у 20% [Носенко-Штейн 2013, 288–289]. Подобное расхождение объясняется не только и не столько преобладанием потомков смешанных браков среди реформистов (их абсолютное и относительное преобладание, в том числе негалахических евреев, наблюдается и среди российско-

го еврейства в целом), но и возрастной структурой реформистской общины: в ней мало пожилых людей, все ее члены родились в послевоенный период и обычно проживали в больших городах.

Таблица 1
Почему именно реформизм представляется Вам
наиболее привлекательным? (%)

Ваши еврейские корни	Почему реформизм кажется Вам наиболее привлекательным?					
	Наименее фанатичен, догматичен	Наиболее интеллектуален	Нравится его философия	Наиболее честный	Нравится отношение к женщине	Доля в выборке
Полностью еврей(ка)	20,0	16,7	14,3	,0	,0	14,3
На $\frac{3}{4}$ еврей(ка)	,0	16,7	14,3	,0	,0	9,5
Наполовину еврей(ка) по материнской линии	20,0	33,3	,0	,0	,0	14,3
Наполовину еврей(ка) по отцовской линии	20,0	16,7	28,6	100,0	50,0	28,6
На $\frac{1}{4}$ еврей(ка) по материнской линии	,0	,0	,0	,0	50,0	4,8
На $\frac{1}{4}$ еврей(ка) по отцовской линии	,0	,0	14,3	,0	,0	4,8
Еще более отдаленные еврейские корни	20,0	,0	28,5	,0	,0	14,3
Другой ответ	20,0	16,6	,0	,0	,0	9,4
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Примерно те же цифры можно видеть, если задать вопрос несколько иначе (таблица 2).

Таблица 2
Традиции и обычаи какого народа соблюдали в Вашей семье в детстве? (%)

Традиции какого народа соблюдали в Вашей семье в детстве	Что Вы можете сказать о своем еврействе по рождению							Другой ответ	Всего
	Я полно- стью еврей(ка)	Я на ¼ еврей(ка)	Я наполовину еврей(ка) по материнской линии	Я наполовину еврей(ка) по отцовской линии	Я на четверть еврей(ка) по материнской линии	Я на четверть еврей(ка) по отцовской линии	У меня еще более отдаленные еврей- ские корни		
Еврейского народа	,0	2,1	,0	2,1	,0	,0	,0	,0	4,2
Другого народа	,0	,0	6,3	,0	6,3	,0	6,3	6,3	25,2
В равной мере еврейского и другого народа	,0	,0	2,0	2,0	,0	,0	,0	,0	6,3
У нас не соблю- дали никаких национальных традиций	8,3	2,1	8,3	16,7	,0	6,3	10,4	8,3	60,4
Другой ответ	,0	2,1	2,1	,0	,0	,0	,0	,0	4,2
Доля в выборке	8,3	6,3	18,7	20,8	6,3	6,3	16,7	16,6	100

Следует обратить внимание на то, как велика доля тех, в чьих семьях вообще никаких этнических или религиозных традиций не соблюдали. Эти люди росли в рамках усредненной общесоветской культуры, где «всё было, как у всех». Такой усредненности всё же способствовало и то, что многие реформисты – потомки смешанных браков (впрочем, среди евреев современной России в целом потомки смешанных браков тоже численно преобладают; у них тоже высока доля тех, кто рос в «безнациональной» среде), в смешанных семьях, как мне уже приходилось писать, нередко возникала ситуация, когда супруги старались «не выпячивать» традиции и обычаи «своего» народа [Носенко 2004].

Однако в настоящее время после более или менее длительного «членства» в реформистской общине или активного посещения проводимых в ней мероприятий (семейных семинаров по изучению традиции или учебных семинаров по подготовке общинных активистов), а также участия во встречах Субботы, отмечании праздников и т.п. в семьях у 40% респондентов стали соблюдать еврейские традиции, у 4% – традиции другого народа (преимущественно русского), у 16% соблюдаются традиции разных народов и у 26% по-прежнему никаких этнических традиций не соблюдают. То есть, что довольно ожидаемо, пребывание в еврейской общине (культурной среде) способствует формированию еврейской самоидентификации, а доля тех, у кого дома не соблюдают никаких этнических и/или религиозных традиций, сократилась вдвое. О сходных тенденциях несколько лет назад писал А.Б. Синельников, проводивший исследование еврейской самоидентификации среди подростков, побывавших в реформистских летних лагерях; после этого доля тех, кто «чувствовал себя евреем в малой степени» сократилась, но возросла доля тех, кто чувствовал себя таковым «в средней» и даже «в большой степени» [Синельников 2010]. Оставив в стороне звучащие несколько пародийно формулировки вопросов анкеты, подчеркну, что сделанные ученым выводы тоже вполне ожидаемы: в обоих случаях наблюдается пробуждение спящей идентичности (*sleeping identity*) под воздействием доступа к неизвестной или малоизвестной дотоле информации о культурной традиции.

Информанты постоянно говорят о том же в своих интервью, подчеркивая, как изменилось их восприятие еврейской традиции. Вот выдержки из устных историй, рассказанных Павлом М., 26 лет, образование высшее, дед по материнской линии еврей (Москва, 2014):

Дедушка родом из Харькова. В 41-м году вместе с харьковским танковым заводом они были эвакуированы в Челябинск: дедушка, его мама, сестра. Он начал работать в Челябинске на танковом заводе. В военные годы он был еще совсем юным, он просто работал у станка. Постепенно он получил высшее образование <...> и в итоге его карьера завершилась тем, что его должность была один из главных технологов завода. Он познакомился с моей бабушкой, она работала врачом в санатории. Она русская. В 59-м году родилась моя мама, в 62-м – моя тетя. Семья жила в Челябинске. Потом моя мама познакомилась с моим отцом, году, наверное, 86-м, и в 88-м родился я. Папа у меня тоже русский.<...> [На вопрос о том, соблюдали ли в его семье какие-то еврейские традиции, Павел ответил:] Пожалуй, нет. Дедушка понимал идиш, но почти никогда на нем не разговаривал. Знала идиш и разговаривала его мама, порусски она говорила плохо, с сильным акцентом. По рассказам мамы, моя прабабушка соблюдала еврейские традиции. Судя по всему, она соблюдала Шаббат, потому что она не зажигала огонь, она уединялась в кладовке, читала какие-то молитвы. Дедушка уже был светским, атеистом. Мама тоже ничего такого не переняла. Как говорят, до пяти лет, может, больше, она на идиш говорила лучше, чем на русском, это очень испугало ее русскую маму, потом русский стал превалировать, все-таки окружение на русском говорило, и она уже почти ни слова на идиш не помнит. Моему поколению не то, что еврейские, вообще никакие традиции не прививались (выделено мной. – *Е.Н.-Ш.*). Я просто помню, как мне в детстве было интересно, чтобы какие-то обычаи в семье были. Я с телевизора кальку снимал, смотрю, Пасха там, яйца красят, я предлагал родителям, давайте яйца покрасим, давайте Рождество справим, все такое. В 2001 году я съездил в еврейский лагерь сохнутовский, и мне стало очень интересно еврейство. У нас в Челябинске был молодежный сохнутовский клуб, мы там встречали субботу, под гитару, проходила служба. Очень простенько там было, из субботней службы буквально по предложению песнями мы пропевали, потом кушали, и были занятия. Однажды нам руководитель клуба предложил, а не хотите вы, чтобы служба была побольше, чтобы мы читали побольше, мы можем что-то привносить из еврейской традиции. Ребята как-то стеснялись, не говорили, а я честно сказал, что я хочу, мне это интересно. И постепенно я стал мадрихом [гидом], постепенно я стал преподавателем традиций на воскресной школе. Не знаю, с какого времени, можно отсчитывать с 2001 года, когда я первый раз поехал в еврейский лагерь, может, с того момента, когда у нас стала расширенная служба, как я стал преподавателем традиции, мне еврейская традиция интересна. И получается, что в семье ничего такого не перенял, все через организации еврейские.

Лишь у небольшой части опрошенных старшие родственники, особенно бабушки и дедушки, повлияли на формирование их еврейской самоидентификации, что в целом соответствует общей картине по российским евреям, у которых вертикальные связи, как это обычно бывает у городских жителей, в целом сильно ослаблены.

В то же время семейный архив, семейные документы все же оказали значительное влияние на формирование еврейской самоидентификации примерно у 18% опрошенных (таблица 3), т.е. люди в той или иной степени интересуются своими корнями.

Таблица 3

Что оказало наиболее существенное влияние на формирование Вашего национального самосознания? (%)

Что оказало влияние на Ваше еврейское самосознание?	
Семейный архив, письма, фотографии, документы	18,0
Книги, литература	34,0
Еврейская общественная жизнь	26,0
Приобщение к религиозным обрядам, ритуалам	6,0
Антисемитизм	2,0
Израиль	4,0
Другое	10,0
Всего	100,0

Но преобладающее влияние на еврейскую самоидентификацию реформистов все же, как и у российских евреев в целом, оказало чтение книг, т.е. когнитивный, а не эмоциональный фактор (праздники, ритуалы, музыка и пр.). Выделяет же последователей реформистов на фоне российского еврейства то, что у 26% на еврейскую самоидентификацию оказала наибольшее влияние общинная жизнь. Выше уже отмечалось, что многим опрошенным нравится атмосфера в общине, об этом мне говорили и многие информанты.

В то же время у реформистов, как и у российских евреев вообще [Носенко-Штейн 2012], возрастает роль вертикальных, особенно дружеских связей. И хотя лишь у 34% опрошенных среди друзей и приятелей больше людей еврейского происхождения, у 20% больше друзей неевреев, а 32% ответили, что не интересуются национальной принадлежностью своих друзей, таблица 4 показывает, что значимость еврейской компании для многих очень велика.

Таблица 4

Насколько важно для Вас иметь еврейскую компанию, встречаться с другими евреями, проводить вместе с ними время? (%)

Насколько важно для Вас иметь еврейскую компанию?	Что Вы можете сказать о своем еврействе по рождению?								Всего	
	Я полностью еврей(ка)	Я на ¼ еврей(ка)	Я наполовину еврей(ка) по материнской линии	Я наполовину еврей(ка) по отцовской линии	Я на четверть еврей(ка) по материнской линии	Я на четверть еврей(ка) по отцовской линии	У меня еще более отдаленные еврейские корни	Другой ответ		
Очень важно	2,1	2,1	12,5	12,5	,0	2,1	4,2	4,2	6,3	41,7
Важно	4,2	2,1	8,3	8,3	2,1	4,2	6,3	6,3	2,1	33,3
Не очень важно	2,1	2,1	,0	,0	4,2	,0	,0	4,2	6,3	20,8
Затрудняюсь ответить	,0	,0	2,1	2,1	,0	,0	,0	,0	2,1	4,2
Доля в выборке	8,4	6,3	18,8	22,9	6,3	6,3	14,7	16,8	100	

Таблица 5
К какой национальности Вы себя относите? (%)

К какой национальности себя относите?	Ваши еврейские корни? Что Вы можете сказать о своем еврействе по рождению						Всего		
	Я полностью еврей(ка)	Я на ¼ еврей(ка)	Я наполовину еврей(ка) по материнской линии	Я наполовину еврей(ка) по отцовской линии	Я на четверть еврей(ка) по материнской линии	Я на четверть еврей(ка) по отцовской линии		У меня еще более отдаленные еврейские корни	Другой ответ
Отношу себя к евреям	8,5	4,3	14,9	19,2	2,1	4,3	6,4	10,6	70,3
Отношу себя к иной национальности	,0	,0	,0	,0	,0	,0	4,3	2,1	6,4
Отношу себя одновременно к евреям и к иной национальности	,0	,0	2,1	2,1	2,1	2,1	,0	,0	8,4
Не отношу себя к какой-либо определенной национальности	,0	,0	,0	,0	2,1	,0	2,1	4,3	8,5
Другой ответ	,0	2,1	,0	,0	,0	,0	4,3	,0	6,4
Доля в выборке	8,5	6,4	17,0	21,3	6,3	6,4	17,1	17,0	100,0

В результате в настоящее время около 70% опрошенных считают себя евреями («относят себя к»), причем чаще всего к таковым себя относят «половинки» (см. таблицу 5). Этот показатель значительно выше, чем у российских евреев в целом, и на этот факт повлияло не происхождение («корни»), а приобщение к еврейским традициям, в первую очередь религиозным, а также к общинной жизни, хоть они и имели место относительно недолго.

Заключение

Вместе с тем последователи реформистского иудаизма представляют собой результат взаимовлияний разнообразных контактов культурных традиций. Хотя наиболее значительная группа опрошенных определила свою национальную принадлежность как «еврей», но «российскими» и «русскими» евреями назвали себя 26%. И еще 20% считают себя «гражданами мира» или «интернационалистами» (см. таблицу 6). На этом фоне отождествление себя с «россиянами» выглядит достаточно скромно (12%), что вполне может свидетельствовать о незавершенности процесса формирования российской нации.

Таблица 6
Как Вы определяете
свою национальную принадлежность? (%)

Ваша национальная принадлежность?	
Россиянин	12,0
Еврей	36,0
Русский еврей	10,0
Интернационалист	4,0
Гражданин мира	16,0
Российский еврей	16,0
Другой ответ	2,0
Затрудняюсь ответить	4,0
Всего	100,0

Однако реформистский иудаизм в нашей стране – в известной мере и результат конфликтов, протекающих во внутриеврейской среде. Я уже писала о неприятии реформистского иудаизма среди людей еврейского происхождения, в том числе светских: многим он кажется отклонением от «нормы», о которой сами эти люди нередко не имеют четкого представления [Зеленина 2015; Носенко-Штейн 2016]. Более того, в отношении реформистов нередко распространены негативные стереотипы и ярлыки, которые усердно продолжают наклеивать и в ряде еврейских структур (на последователей реформистского иудаизма возлагают ответственность за Холокост, называют «фашистами» и пр.). Распространенность таких клише показывает, что реформизм до сих пор в значительной мере демонизирован в массовом сознании у людей еврейского происхождения в России, и это сильно отличает ситуацию в нашей стране от восприятия реформизма за рубежом [Ferziger 2009]. Это объясняется не только просчетами руководства ряда еврейских организаций и не только «недобросовестной конкуренцией» с их стороны, но и глубоким консерватизмом массового сознания в России в целом. Об этом говорил, например, рав Александр (община «Ле-дор ва-дор», Москва, 28.03.2013):

По сравнению с американцами, по крайней мере с общиной, мы более консервативны в силу менталитета, в силу российского менталитета. Мы живём в очень консервативном обществе. Соответственно у нас странность вот такая, сторона обрядовая, в том числе галахическая, она больше, несмотря на то что мы признаёмся реформистами и в то же время, например, консерваторы по обрезанию.

Впрочем, последователи реформистского иудаизма не остаются в долгу, характеризуя последователей ортодоксального иудаизма, особенно Хабада, весьма нелестно (как лицемерных, непоследовательных и не привыкших рассуждать).

Этот внутренний конфликт не распространяется вовне. Более того, хотя численность последователей реформистского иудаизма в России невелика, реформизм продолжает являть собой удачный, на мой взгляд, пример контактов еврейской традиции и культуры окружающих его народов (в нашем случае русского).

Литература и источники

- Гительман и др. 1994 – *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Иудаизм в национальном самосознании российских евреев // Вестник Еврейского университета в Москве. 1994. Вып. 3 (7). С. 121–144.
- Гительман и др. 2000 – *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Национальное самосознание российских евреев. Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. // Диаспоры / Diasporas. 2000. № 3. С. 52–86.
- Гительман и др. 2001а – *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. (статья вторая) // Диаспоры / Diasporas. 2001. № 1. С. 210–244.
- Гительман и др. 2001б – *Гительман Ц., Червяков В., Шапиро В.* Материалы социологического исследования 1997–1998 гг. (статья третья) // Диаспоры / Diasporas. 2001. № 2–3. С. 224–262.
- Зеленина 2015 – *Зеленина Г.* Портрет на стене и шпроты на хлебе: московские евреи между двумя «сектами» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 121–169.
- Козлов 1999 – *Козлов С.Я.* Евреи Москвы в 90-е годы XX века: действительно ли происходит религиозный ренессанс? М., 1999.
- Носенко 2004 – *Носенко Е.* «Быть или чувствовать?» Основные аспекты еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.
- Носенко-Штейн 2010 – *Носенко-Штейн Е.* «Светский иудаизм» в России: изобретенная реальность? // Научные труды по иудаике. Материалы XVII Международной конференции по иудаике. М., 2010. Т. 1. С. 244–253.
- Носенко-Штейн 2012 – *Носенко-Штейн Е.Э.* Семья, родственники и друзья в формировании еврейской идентичности в России // Материалы XIX Международной ежегодной конференции по иудаике. Том II. Академическая серия. Вып. 41. М., 2012. С. 438–452.
- Носенко-Штейн 2013 – *Носенко-Штейн Е.* «Передайте об этом детям вашим, а их дети следующему роду». Культурная память у российских евреев в наши дни. М., 2013.
- Носенко-Штейн 2015 – *Носенко-Штейн Е.Э.* Реформистский иудаизм в России: конструирование «нового еврея» // Вестник российской нации. 2015. № 5. С. 93–104.
- Носенко-Штейн Е.* Реформистский иудаизм: границы нормы // Норма и аномалия в славянской и еврейской традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 122–135.
- Осовцов, Яковенко 2011 – *Осовцов А., Яковенко И.* Еврейский народ в России: кто, как и зачем к нему принадлежит? М., 2011.
- Рывкина 2005 – *Рывкина Р.* Как живут евреи в России? Социологический анализ перемен. М., 2005.
- Синельников 2010 – *Синельников А.Б.* Евреи «по отцу» и «по деду»: некоторые результаты социологического опроса в летних еврейских лагерях HeЦeP //

- Материалы XVII Международной ежегодной научной конференции по иудаике. М., 2010. Т. 1. С. 280–293.
- Ханин и др. 2014 – *Ханин В.(З.), Писаревская Д., Эпштейн А.* Еврейская молодежь в постсоветских странах: национальное самосознание, общинная жизнь и связи с Израилем. М., 2014.
- Шапиро и др. 2006а – *Шапиро В., Герасимова М., Низовцева И., Сьянова Н.* Евреи Санкт-Петербурга: и участие в общинной жизни // *Диаспоры / Diasporas*. 2006. № 3. С. 95–149.
- Шапиро и др. 2006б – *Шапиро В., Герасимова М., Низовцева И., Сьянова Н.* Евреи Санкт-Петербурга: этническая самоидентификация и участие в общинной жизни (завершение темы) // *Диаспоры / Diasporas*. 2006. № 4. С. 169–216.
- Ferziger 2009 – *Ferziger A.S.* Demonic Deviant to Drowning Brother: Reform Judaism in the Eyes of American Orthodoxy // *Jewish Social Studies*. Vol. 15. No. 3 (Spring / Summer 2009). P. 56–88.

Elena Nosenko-Stein
(Moscow)

Reform Judaism in contemporary Russia: Result of contacts and conflicts?

On these pages the author drawing on the field materials considers the some aspects of cultural identities among Reform Jews in contemporary Russia. These identities have been formed as a result of intercultural contacts between Russian and Jewish tradition as well as inner conflicts in Russia's Jewish milieu.

Дмитрий Шевелёв
(Минск)

Белорусский ориентализм и «белорусско-еврейская утопия» (к постановке проблемы)

В современных общественно-политических дебатах в Беларуси¹ имеются две тенденции, до сей поры не осмысленные ни историками, ни политическими экспертами, ни публицистами. Об этих тенденциях вообще ранее не говорилось. Это белорусский ориентализм и «белорусско-еврейская утопия».

Сразу необходимо оговориться, что представленные ниже утверждения – всего лишь тезисы: автор вполне понимает, что кому-то они могут показаться неубедительными или вызвать резкую критику. Тем не менее имеющийся материал доказывает теорию автора, хотя ее детали могут быть со временем скорректированы. На данный момент представленный очерк – лишь попытка зафиксировать определенную тенденцию в общественно-политических спорах и историографии.

Итак, первая теория – «белорусский ориентализм» и образ еврея в такой конструкции. Понятно, что это связано с аналогичной концепцией, сформулированной в конце 1970-х гг. американским литературоведом палестинского происхождения Э.В. Саидом. Положения его теории представляются довольно путанными и самим автором излагаются не всегда внятно. Тезисы, предложенные Э. Саидом, послужили основой для целой совокупности исследовательских теорий, получивших общее название «постколониализм». Несмотря на то что ориентализм критиковал западные представления о странах Востока и, в общем-то, обличал империализм, в СССР о нем мало

¹ Здесь и далее автор использует два термина: «Беларусь» – для постсоветского времени, «Белоруссия» – для досоветского и советского периодов.

кто знал: русское издание «Ориентализма» появилось лишь в 2006 г. [Саид 2006].

В несформировавшихся нациях Восточной Европы с помощью теории ориентализма (или постколониальной теории) объясняли некоторые процессы конструирования этих самых наций. Происходило это примерно так: местная интеллектуальная элита рассматривала собственную страну в качестве арены борьбы между Западом и Востоком. Восток часто демонизировался и являлся сосредоточением отсталости, варварства, иррациональности и т.п.; Запад, наоборот, представлялся центром прогресса, цивилизации, рациональности. Задачей интеллектуалов было вывести страну из восточного способа существования и привести к Западу. Все ошибки, просчеты и неудачи истории приписывались именно восточному влиянию [подробнее см., например: Kajsia 2006].

Данная матрица полностью сработала и в белорусском общественно-политическом дискурсе. С Востоком стала идентифицироваться Россия. С Западом оказалось посложнее: это иногда Польша, иногда Европа в целом, а иной раз объекты исторической памяти – Великое княжество Литовское и/или Речь Посполитая, периоды существования которых являются «золотым веком» белорусской истории. Соответственно, все неудачи Земли Белорусской – это вина России, большого восточного соседа, постоянно желавшего и желающего ею овладеть. Такие тезисы стали необходимыми для конструирования белорусской нации.

Зарождение белорусского национального движения традиционно относят к первой трети XIX в.² Соответственно, в XIX в. появляется и белорусский ориентализм, начало которого целесообразно датировать серединой столетия. Поскольку белорусский ориентализм тема совершенно неизученная, а исследование ее требует дальнейшего накопления материала, представляется возможным остановиться пока исключительно на отношении белорусских ориенталистских текстов к евреям.

В 2000-х гг. несколько западных авторов попытались применить ориенталистскую концепцию для объяснения некоторых эпизодов в

² Датировка начала белорусского национализма может иметь варианты: часть исследователей говорят о конце XVIII в., часть – о середине XIX в. Теоретические выкладки по поводу белорусского национализма см.: Терешкович 2004.

еврейской истории. Началом этого стал сборник «Ориентализм и евреи» (2005 г.). Определенного места евреям в ориенталистской теории, однако, не нашлось: их воспринимали и как элемент «западный», и как «восточный», в зависимости от обстоятельств, хотя чаще в евреях видели так называемых азиатов Европы, т.е. евреи исключались из европейской общности [Kalmar, Penslar 2005, XIII–XIV]³.

В развитии еврейской темы в ориентализме в Белоруссии можно выделить четыре этапа:

- 1) «литовско-польский» – XIX в.;
- 2) «белорусский» – 1906–1930 гг.;
- 3) «советский» – 1930 – конец 1980-х гг.;
- 4) «постсоветский» («постколониальный») период – с конца 1980-х гг.; этот этап продолжается до настоящего времени.

На первом этапе (XIX в.) евреи не явно присутствовали в белорусских ориенталистских текстах. Их место между полюсами «свой» – «чужой» в XIX в. четко не определялось. Ярким примером такого ориенталистского текста стали произведения периода восстания К. Калиновского 1863–1864 гг. в Литве и Белоруссии. Это восстание справедливо следует считать определенной вехой в истории белорусского национального движения. На восстание К. Калиновского сейчас существуют совершенно противоположные точки зрения, однако их рассмотрение не входит в задачу данной статьи⁴. Интересует другое – ориенталистские тексты. И в этом смысле публици-

³ Подробнее о евреях в ориенталистской теории см. указанный сборник [Kalmar, Penslar 2005]. Авторы, А. Дэвидсон Калмар и Д. Пенслар, и сейчас продолжают работать над данной темой.

⁴ Нынешние воззрения на восстание К. Калиновского 1863–1864 гг. можно условно разделить на две группы: историки, представляющие «национальный лагерь», не сомневаются в белорусском характере восстания, тогда как другая часть историков – сторонники «нового “западно-руссизма”» (например, А.Д. Гронский, А.Ю. Бендин и др.) – однозначно отрицают его белорусский характер, см., например: Гронский 2008. «Новый “западно-руссизм”» (определение мое, сделанное по аналогии с «западно-руссизмом». – *Д.Ш.*) – течение в белорусской историографии, пропагандирующее «единое происхождение, общую историческую судьбу и духовное единство трех ветвей русского народа» [Зеленковский 2013]; встречается также термин «незападнорусизм», о нем см.: Гронский 2015. Здесь и далее термин «западно-руссизм» используется именно в таком написании, как он употребляется белорусским историком А.И. Цвикевичем, см.: Цвікевіч 1993. Сторонниками «нового “западно-руссизма”» в 2010 г. был создан Интернет проект «Западная Русь» – <<http://zapadrus.su>>.

стика инсургентов является весьма показательной: модели, появившиеся в XIX в., во многом воспроизводятся до сей поры.

«Чужие» в публицистике К. Калиновского – это всегда москали и господа (паны). «На москаля (это слово употребляется в двух значениях: во-первых, русский человек; во-вторых, российский чиновник, солдат. – *Д. Ш.*) и пана нечего надеяться: они хотят издеваться [над нами] и мучений наших», – говорится в первом номере «Мужыцкай праўды» [Запруднік, Бэрд 1980, 30]⁵.

«Свои» – это поляки и французы, как о том сказано в «Письмах из-под виселицы» (письмо 1):

Власть Польская, правившая нами, не брала у нас рекрута, не отрывала народа от детей, от родителей, да и от земли родной, не гнала куда-то на край света, чтобы заводить неволю, выдавливать слезы и проклятья на души наши. Власть Польская, если и брала с нас подымное, то не заводила таких жестоких налогов на наши души, что только Богу одному принадлежат. Власть Польская, имея Бога в сердце, не вписала нас в схизму [православие. – *Д. Ш.*], в которой только за одного царя молиться надо, будто бы царь был Богом на свете, а вера – казне принадлежала. Власть Польская, уже 70 лет назад, опережая иные соседские народы начала подталкивать к свободе мужицкой и равенству братнему мужика со шляхтичем, а генерал Косцюшко, который, говорят, родился под Слонимом, и о котором народ наш песни поет, что был он добрый и москаля крепко бил, говорил он о вольности нашей, но москаль помешал ей и завел свои порядки [Запруднік, Бэрд 1980, 42].

Москаль у публицистов 1863 г. – «дикий» и желает «вбить в голову каждому дурной разум», он «крадет, людей обдирает и служит за деньги поганому делу, издеваясь над народом» [Запруднік, Бэрд 1980, 44].

Еврейская тема встречается у К. Калиновского и его соратников лишь однажды – в «Письмах из-под виселицы». Еврей, с одной стороны, «брат» – он беден и страдает от москалей, как и белорус; с другой стороны, еврей меркантилен.

И когда Господь Всемогущий повернул панов к правде и сделал их послушными приказам Власти Польской, тогда для москаля настало

⁵ Здесь и далее «Мужыцкая праўда» и «Лісты з-пад шыбеніцы» («Письма из-под виселицы») цитируются по изданию 1980 г. Я. Запрудника и Т.Э. Бэрда [Запруднік, Бэрд 1980] и даются в переводе автора этой статьи.

плохое время, и он [москаль] вынужден был поневоле приписаться к нашему и жидовскому братству. [Ты] глянь, как замудровал брат, но не очень, и так – просчитался. Ведь, как говорится, «и у брата не своя хата», и брат пошел бы в восстание, если бы имел какую кочережину в руки взять. А жид, хотя и есть поговорка, – «что как беда, так до жиды», – не всегда голых принимает, тем более таких, что насосались немало и слез, и крови жидовской [Запруднік, Бэрд 1980, 44].

Другой яркий пример текстов XIX в. с упоминанием евреев – народническое издание «Гомон» 1884 г. Автор осмелится привести достаточно пространный отрывок из второго номера журнала «Гомон» за 1884 г., где белорусские публицисты размышляют о евреях и белорусах:

В Белоруссии кулачеством [т.е. предпринимательством, а значит, эксплуатацией. – *Д.Ш.*] занимаются евреи, которых так много, что они к этому ремеслу не допускают не только крестьян, но даже свою братию – евреев. Вследствие этого все «деляги» остаются волей-неволей деятельными блюстителями мирских интересов, с которыми связаны их собственные интересы. Еврейский элемент, который живет в Белоруссии с незапамятных времен, довольно крепко сжился с народом, и хотя он немилосердно подчас эксплуатирует белорусов, тем не менее народ привык к еврею и охотнее вступает в сделки с евреями, чем с кулаками-великороссами или панами-помещиками. Это объясняется тем, что евреи здесь страшно бедны и подвергались вместе с народом одинаковому угнетению и презрению от польского «панства». Это обстоятельство сблизило народ с евреями, что дает первому право отводить душу, выражая свою обиду тем или другим способом и этим восстанавливая нарушаемое чувство справедливости, а иногда даже унимая эксплуататорские наклонности евреев. Кроме того, евреи ведут свои дела тонко, проявляя все свое искусство в деле смягчения самих форм эксплуатации, тогда как шляхетское панство и русское кулачество, попадающееся здесь изредка, несмотря на свое христианство, обходятся с крестьянами презрительно, грубо и ведут эксплуатацию с наглой откровенностью. На них нельзя даже сорвать справедливую обиду, иначе рискуешь попасть в суд или на зуб к становому. Можно сказать даже более, а именно, что беднейшая часть еврейства нигде так не сошлась с народом, как в Белоруссии: евреи не только усвоили здесь некоторые народные обычаи-предубеждения, но даже нередки случаи единодушной борьбы этой части еврейства с белорусами против евреев же богачей и панов, о чем мы поговорим когда-нибудь в особой статье (на основании фактических данных). Между бедным еврейством в Белоруссии можно найти очень мно-

го ремесленников и даже чернорабочих, которые утратив эксплуатационные замашки, сближаются с народом на общей почве труда и одинаково ненавидят своих единоверцев-работодателей, а известно, что ничто так не сближает людей, как одинаковость материальной зависимости и обстановки [Публицистика... 1983, 115].

Итак, в «литовско-польский» период белорусского ориентализма (XIX в.) представления о евреях у белорусов точно не сформулированы: еврей – то такой же угнетенный, как и белорус, то нередко предстает в роли угнетателя. Вместе с тем, в конце XIX в. у белорусов формируется тезис о евреях как о «союзниках» в их общей борьбе с неволей, которую несут «москали».

Второй этап, «белорусский» (1906–1930 гг.), характеризуется становлением организованного национального движения после первой русской революции 1905–1907 гг. В этот период в Вильне была создана газета «Наша Ніва», зародилась национальная историография, в 1918 г. была провозглашена Белорусская Народная Республика, а затем в 1919 г. – Белорусская Советская Социалистическая Республика. Этот этап условно ограничен 1929–1930 гг., на него пришлось усиление политической борьбы в СССР, и, как следствие этого, началась борьба с белорусским «национал-демократизмом» – репрессии по отношению к белорусской и еврейской интеллигенции. Итогом сталинской культурной политики конца 1920-х – начала 1930-х гг. стало уничтожение разнообразия в идеях и мнениях в обществе. Дискурс становился единым, и любое отклонение от ленинско-сталинской матрицы в текстах с начала 1930-х гг. жестоко наказывалось.

На этом этапе национальная интеллигенция формулирует идею о Белоруссии как арене борьбы между русскими и поляками. В этот период тезис о русских как о «чужих» логично выходит на первый план. Так, М.В. Довнар-Запольский, белорусский и советский историк, деятель белорусского возрождения, в очерке «Основы государственности Белоруссии» писал: «Российская власть сражалась с белорусской культурой и ее представителями <...> инстинктивно или сознательно понимала значение этой культуры и боялась ее» [Доўнар-Запольскі 1919, 11].

Именно в этот период деятелями белорусского возрождения была оформлена «белорусско-еврейская утопия» – совокупность взглядов на историю и проблемы совместного существования белорусов и евреев. Речь об этой теории пойдет чуть ниже.

Евреи для деятелей белорусского возрождения прежде всего соседи, живущие с ними на одной земле, соседи, которым необходимо помочь, поскольку некогда евреи нашли приют на белорусской земле. Белорусы и евреи вообще похожи друг на друга. Евреи, так же как и белорусы, находятся в культурной и политической зависимости от других наций, прежде всего от русских и поляков, и потому евреи должны быть вместе с белорусами. Белорусы всегда поддерживали евреев. Угнетение со стороны русских выливалось в погромы, поэтому белорусы выступали против погромного движения.

Но было и угнетение со стороны поляков. А.И. Луцкевич, белорусский политический деятель и публицист, в статье 1912 г. «К вопросу о национальных отношениях в Белоруссии и Литве» приводит такой случай: в Вильне среди польских крупных и мелких торговцев организовалось движение «Покупай только у своих», направленное против еврейских купцов и имевшее целью потеснить оных с рынка [Луцкевич 2009, 83].

По мнению белорусских авторов, белорусы и евреи должны идти бок о бок, добиваясь независимости Белоруссии (этот тезис в разных формулировках встречается у Янки Купалы, А.С. Пашкевич (Тётки) и А.И. Луцкевича)⁶. Так, и белорусы, и евреи были союзниками в

⁶ Янка Купала (настоящее имя Иван Доминикович Луцевич; 1882–1942) — белорусский поэт, драматург, переводчик, деятель белорусского возрождения начала XX в.; с 1907 г. печатался в газете «Наша Ніва», с 1909 г. — ее сотрудник; один из основателей новой белорусской литературы и белорусского литературного языка; народный поэт Белоруссии (1925 г.), академик АН БССР (1928 г.). Полн. собр. соч. вышло в Минске в 1995–2003 гг. [Янка Купала ПЗТ]. Пашкевич Алоиза Степановна (псевдоним Тётка (бел.: Цётка); 1876–1916) — белорусская поэтесса, прозаик, педагог, деятель белорусского возрождения начала XX в.; в общественно-политической деятельности была близка к социал-демократам, а также к унитарам; в 1902–1903 гг. — одна из основателей Белорусской Революционной Громады (БРГ; позднее — Белорусская Социалистическая Громада) и в 1915 г. — Белорусской социал-демократической рабочей группы (Беларуская сацыял-дэмакратычная работніцкая група, БСДРГ). Луцкевич Антон Иванович (1884–1942) — белорусский политик, публицист, историк, педагог, деятель белорусского возрождения; один из основателей БРГ (1902–1903 гг.) и БСДРГ (1915 г.), один из организаторов издания газет «Наша Доля», «Наша Ніва», «Гоман»; в 1918–1919 гг. — председатель Народного секретариата (позднее — Совет министров) Белорусской Народной Республики (БНР) и народный секретарь (министр) иностранных дел БНР; в 1919–1920 гг. — председатель Совета министров Наивысшего Совета БНР; в 1920 г. возобновил издание газеты «Наша Ніва» в Вильно; в 1921–1939 гг. — директор Белорусского музея в Вильно (Белорусского музея им. Ивана Луцкевича).

политической борьбе в Думах (1906–1917 гг.) и национальном строительстве в Белорусской Народной Республике [Луцкевич 2006, 105–106]. Политическое же единство двух наций, по мнению А.И. Луцкевича, разобщал сионизм [Луцкевич 2006, 108].

Таким образом, на втором этапе (1906–1930 гг.) образ еврея уже четко вписывается в белорусские ориенталистские тексты. Евреи здесь однозначно союзники белорусов и в борьбе за независимость, и в культурной борьбе против русификации и колонизации. При этом благожелательное отношение белорусов к евреям – это своего рода выплата долга за приют на белорусской земле, который евреи некогда получили. Эти тезисы, высказанные лидерами белорусского возрождения в 1906–1921 гг., послужили основой дальнейшего развития «белорусско-еврейской утопии» – определенных воззрений на историю белорусско-еврейских контактов.

На третьем этапе (1930 – конец 1980-х гг., «советский» период) единообразия и правота исключительно одного мнения, спущенного сверху, из Москвы, и доведенная до абсурда местной элитой в Минске, сделали бессмысленной любую общественную и научную дискуссию. «Идишский эксперимент» (определение Э. Бемпорад, см.: Бемпорад 2009) в конце 1930-х гг. сошел на нет; из общественного дискурса евреи почти исчезают.

Интересно, что в Западной Белоруссии до 1939 г. (т.е. до воссоединения с БССР) продолжали работать образы, сконструированные в предыдущую эпоху (до 1917 г.): евреи были соратниками по борьбе за национальную независимость, только «чужим» был уже не русский, а поляк. Советская Белоруссия же, наоборот, для некоторых лидеров белорусского национального движения того периода в Польше была образцом национального возрождения (см., например, уже упоминавшуюся статью А.И. Луцкевича «Еврейский вопрос в нашей литературе» [Луцкевич 2006]).

После Великой Отечественной войны еврейские темы в общественном дискурсе старались не затрагивать, за исключением периода конца 1940-х – начала 1950-х гг. – репрессий и «дела врачей». Вообще же антисемитская политика И.В. Сталина и немецко-фашистская оккупация привнесли много негатива в представления белорусов о соседях, т.е. о евреях. По-видимому, именно с этого времени среди части белорусских националистов, многие из которых не были

лишены юдофобских предрассудков, распространяется тезис о том, что евреи – пособники русификации и ярые приверженцы советской власти.

В 1950-х – 1980-х гг. еврейская тематика была малопопулярной, да и белорусское национальное движение существовало в полуподпольных и подпольных политических (чаще антисоветских) кружках или находило выражение в основном в культуре. Евреи в общественном и научном дискурсе, имеет смысл повториться, до конца 1980-х гг. появлялись лишь эпизодически.

В четвертый период («постсоветский», или «постколониальный»; с конца 1980-х гг. до настоящего времени) ориенталистские образы работают в белорусском обществе в соответствии с той матрицей, которую успешно изобразил Э. Саид: оппозиция «свой» – «чужой» («Восток» – «Запад»), покорение слабого более сильным и т.д. «Чужой» в белорусских ориенталистских текстах по-прежнему русский. Поляк уже не «чужой», но и не совсем «свой», он, скорее, союзник в борьбе с русскими. Автор статьи попытается привести самые яркие из некоторых обнаруженных им примеров, характеризующих «постколониальный» период. Так, один из лидеров Белорусского Народного Фронта Ю. Ходыко в 1997 г. в интервью украинскому изданию «Зеркало недели» утверждал:

После второй мировой войны началась усиленная колонизация Беларуси [Россией]... Если в 1945 г. в Беларуси жило только 300 тыс. русских, то через 50 лет уже 1,5 млн чел. Незадолго до краха коммунистической системы 70% директорского корпуса составляли выходцы из России. А белорусы в своей стране были только на четвертом месте после евреев и украинцев <...> Белорусы регулярно платили дань кровью⁷.

⁷ Архив автора: «Зеркало недели» [Интернет-версия]. 1997. № 25 (142). 21–27 июня. Ходыко Юрий Викторович (1938–2016) – белорусский политик, ученый-физик, общественный деятель. Один из основателей Белорусского Народного Фронта «Возрождение» («Адраджэнне»); активный участник оппозиционного движения в Беларуси в конце 1980-х – середине 2000-х гг. В 1979 г. – один из создателей Музея древнебелорусской культуры в Академии наук БССР; участник экспедиций по составлению «Свода памятников истории и культуры Белоруссии» («Збор помнікаў гісторыі і культуры Беларусі»): В 8 т. Минск, 1984–1990). Белорусский Народный Фронт «Возрождение» (бел.: Беларускі Народны Фронт «Адраджэнне», сокращенное название – Белорусский Народный Фронт, БНФ) – национальное общественно-политическое движение, возникшее как оппозиция КПСС; первоначально называлось «Белорусский народный фронт за перестройку “Возрождение”». Оргкомитет Белорусского

Россия для белорусских националистов «постсоветского» периода становится страшным восточным соседом. «Самые большие несчастья и проблемы приходили на нашу землю с Востока», – писал в 2010 г. в интернет-издании «Белорусские новости» (naviny.by) Дм. Дашкевич, ставший в 2004–2005 гг. одним из лидеров движения «Молодой Фронт»⁸. Советский период именуется «этнотцидом»: тогда «советской властью велось целенаправленное и последовательное уничтожение всего белорусского, всего национального». И если зло приходило с Востока, то, соответственно, ориентиром должен был стать Запад. «Мы подчеркиваем, – продолжал Д. Дашкевич, – что Беларусь всегда принадлежала Христианской Европейской цивилизации...» [Дашкевич 2010].

Но если по отношению к тезису о «зле» с Востока белорусские «постколониальные» тексты не имели расхождений, то касательно евреев они не были столь единодушны. Часть авторов не могут найти места евреям: они и не «свои», но и не «чужие», и их много. Так, по мнению Ю. Ходыко, евреи занимали в БССР второе место по численности населения (см. цитату выше)⁹.

Таким образом, часть авторов ориенталистских текстов на рубеже 1980-х – 1990-х гг. воспроизводят образы евреев, характерные для «литовско-польского» периода (XIX в.): этот образ нечеткий, место еврея не определено; другая часть склонна видеть в евреях представителей Востока: прежде всего, они – помощники России в «колони-

народного фронта был образован 19 октября 1988 г. на учредительном заседании общества «Мартиролог Беларуси» в минском Доме кино (ныне костел Св. Симеона и Св. Елены или «Красный костел»). В состав оргкомитета БНФ вошли представители интеллигенции – писатели, поэты, историки. В программных документах БНФ было указано, что Фронт создавался с целью «организации широкой народной поддержки радикальных изменений во всех сферах общественной жизни, начатых лучшими силами КПСС». Учредители заявляли о стремлении возродить «ленинские принципы национальной политики» [Праграмныя дакументы... 1989, 2]. На основе общественного движения БНФ в 1993 г. возникла партия с тем же названием. В 1999 г. в партии произошел раскол: образовались Партия БНФ и Консервативно-христианская партия – БНФ. Подробнее о белорусском возрождении конца 1980-х – 1990-х гг. см.: Навумчык 2006.

⁸ «Молодой Фронт» (бел.: «Малады Фронт») – белорусское оппозиционное молодежное движение, относится к правоцентристским; основано в 1997 г.

⁹ Понятно, что это не соответствует действительности. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г., в БССР проживало 7905 тыс. белорусов (78%) и 112 тыс. евреев (1,1% от всех жителей республики).

зации» Белоруссии; еще одна группа придерживается «белорусско-еврейской утопии», появившейся на «белорусском» этапе ориентализма – в 1906–1930 гг.

Вполне очевидно, что высказанные тезисы нуждаются в дальнейших примерах и, возможно даже, в некоторой корректировке, однако на основании всего, что было изложено, автор осмелится констатировать реальность белорусского ориентализма. И необходимо подчеркнуть: определенное место в нем занимает образ еврея.

Итак, белорусский ориенталистский дискурс содержал несколько основных тезисов. Во-первых, Россия являлась диким и страшным восточным соседом, постоянно желавшим «овладеть» Белоруссией. Русским, как и любым другим восточным людям, были присущи черты нерациональности (иррациональности). Во-вторых, логичным ориентиром для развития Белоруссии на всех исторических этапах являлся Запад (в некоторых случаях с Западом идентифицировалась Польша, более близкая белорусам, нежели Россия). В-третьих, все ошибки и просчеты белорусы возлагали исключительно на большого восточного соседа, мешавшего развиваться, т.е. двигаться в сторону Запада.

Образ еврея в белорусских ориенталистских дебатах складывался в несколько этапов. На первом, условно названном «литовско-польским», образ еврея размыт: еврей одновременно и угнетенный и угнетатель. На втором этапе, «белорусском» (1906–1930 гг.), просматривался образ еврея как «своего»: это сосед, проживавший вместе с белорусами на одной земле, такой же угнетенный, как и белорус, союзник по борьбе за национальное освобождение. На третьем этапе, «советском» (1939 – конец 1980-х гг.), в белорусском ориенталистском дискурсе просматривается как бы два параллельных мира: один – свободный, в Советской Белоруссии, где евреи вместе с белорусами избавились от угнетения и получили право развивать национальную культуру, и второй – в Западной Белоруссии, где ни белорусы, ни евреи национального освобождения так и не добились. В 1950-х – 1980-х гг., еврейская тема исчезает из общественного дискурса. Среди части белорусской интеллигенции тем не менее распространяется мнение о евреях как союзниках и пособниках русификации. Четвертый, «постколониальный период», включил три пласта текстов, характеризующих разные представления о евреях:

концепты «литовского-польского периода» без четкого представления о евреях, юдофобскую матрицу, истоки которой определить довольно сложно, но предположительно можно отнести к концу 1940-х – началу 1950-х гг., и тезисы «белорусско-еврейской утопии» 1906–1930 гг.

И вторая теория – «белорусско-еврейская утопия». Собственно, определение «утопия» заимствовано у Й. Петровского-Штерна, украинского историка и литературоведа, участника еврейского возрождения 1990-х гг., который в начале 2000-х гг. обосновал термин «украинско-еврейская утопия». Под этим термином понималось определенное направление в историографии еврейской истории Украины, стремившееся к ревизии некоторых фактов длительного совместного существования украинцев и евреев [Petrovsky-Shtern 2003]. Имело смысл предположить, что подобная тенденция встречается и в других историографических традициях – в постсоциалистических странах Европы. И белорусская историография здесь не была исключением. Мало того, автор счел возможным присоединить к такого рода работам и публицистические, и художественные произведения, написанные белорусскими авторами. Таким образом, под «белорусско-еврейской утопией» автор данной работы понимает определенное направление в белорусской исторической, историко-публицистической и художественной литературе, которое идеализирует белорусско-еврейские связи (контакты) на протяжении нескольких сотен лет их существования. Из имеющихся источников можно сформулировать следующие тезисы, выдвигаемые сторонниками «утопии»:

– евреи живут бок о бок с белорусами весьма продолжительное время, примерно с XI–XII вв., и оба народа всегда мирно существовали друг с другом;

– евреи сформировались под влиянием белорусского этноса; еврейство в Белоруссии во многом слилось с белорусским народом по традициям и обычаям; иной раз эти различия даже неуловимы;

– евреи и белорусы были одинаково гонимы как русскими помещиками, так и польскими панями; учитывая это, евреи должны поддерживать белорусов в их политической борьбе;

– и евреи, и белорусы всегда зависели от более мощных соседних наций (поляков и русских) и легко подвергались ассимиляции;

– евреи для белорусов – это прежде всего соседи, которым необходимо помочь; именно поэтому белорусы всегда выступали против всего, что унижало евреев, например погромного движения в Российской империи;

– в совместной белорусско-еврейской истории существовал «золотой век» – период Великого княжества Литовского и Речи Посполитой (до конца XVIII в.), т.е. до разделов последней и включения белорусских земель в состав Российской империи;

– представители других наций, проживавших в Белоруссии, в том числе евреи, всегда уважали белорусов и любили их культуру;

– возрождение языка иврит, инициатором которого стал уроженец Белоруссии Э. Бен-Иегуда, может служить образцом для возрождения белорусского языка.

Это некоторые основные тезисы, которые автор статьи смог вывести из разрозненных источников¹⁰.

Имеет смысл остановиться на элементах «белорусско-еврейской утопии». Во-первых, историография. Самый ранний пример в бело-

¹⁰ Сформулированные тезисы встречаются в белорусской публицистике с XIX в., например в цитированном выше народническом издании «Гомон» (1884. № 2 [Публицистика... 1983]). В 1906 г. в Вильне была основана белорусская газета «Наша Ніва». Редакция газеты собрала всех активных деятелей белорусского национального возрождения начала XX в. Именно в 1906 – начале 1920-х гг. формируются все основные идеи «белорусско-еврейской утопии». Они так или иначе озвучивались активистами белорусского возрождения либо на страницах газеты «Наша Ніва» в 1906–1915 гг., либо в публицистике периода распада Российской империи (1916–1921 гг.). Подробнее о еврейской теме в газете «Наша Ніва» см.: Соркина 2014; Соркина 2014. Первой попыткой «практической» реализации «белорусско-еврейской утопии» стала еврейская политика Белорусской Народной Республики (БНР). Вторая Уставная грамота БНР от 9 марта 1918 г. провозгласила национально-персональную автономию для всех народов, проживавших в границах Белорусской Народной Республики. 25 марта 1921 г. министром национальных меньшинств в правительстве БНР стал С. Житловский. Житловский Самуил Иосифович (Осипович) (1870–?) – музыкант, педагог; в 1921–1923 гг. – министр национальных меньшинств БНР. По некоторым документам видно, что в его обязанности входила организация контактов между правительством БНР и еврейскими организациями на Западе (см.: НАРБ. Ф. 827. Оп. 1. Д. 2. Л. 23). В деятельности на посту министра пытался совмещать автономизм с сионизмом (см. подробнее: Герасімава 2000; Герасимова 1999). В окончательном виде «белорусско-еврейская утопия» была сформулирована в самом конце 1980-х – начале 1990-х гг. На рубеже XX–XXI вв. в таком «жанре» написаны часть работ Я.З. Басина, Э.Г. Иоффе, Л.М. Лыча, В.М. Рубинчика, А.Ф. Смоленчука и др.

русской историографии, очевидно, это очерк Зм. Бядули «Жыды на Беларусі» [Бядуля 1918]; один из последних – работа Л. М. Лыча «Еврейская культура Беларуси – ее общее культурное наследие» [Лыч 2012].

Прежде автор выскажет собственное мнение о нынешней белорусской историографии вообще. На рубеже XX–XXI вв. сформировалось три направления: официальное («охранительное»), неофициальное («национальное») и линия, которую можно условно назвать «новый “западно-руссизм”» (все термины мои. – *Д.Ш.*).

Официальные историки с середины 1990-х гг. пытаются формулировать тезисы государственной идеологии; эти авторы обычно связаны с официальными властными структурами. Неофициальное национальное направление в белорусской историографии оформилось к середине 1990-х гг. Часть историков этого направления позднее оказалась исключенной из академических институтов и государственных учебных заведений.

«Новый “западно-руссизм”» – течение в белорусской историографии, для которого характерна пророссийская ориентация. Значительная часть последователей этого направления занимаются историей православной церкви. Многие идеализируют период существования белорусских земель в составе Российской империи, реже – советский период. Некоторая часть из них всерьез отрицает существование белорусской нации, считая белорусов частью великорусской народности. Останавливаться подробно на каждом из направлений в современной белорусской историографии не входит в задачи настоящей работы. Укажем только, что еврейская тема мало интересует белорусских историков, этот момент отмечается самими белорусскими авторами¹¹. В настоящее время официальные историки вынуждены благостно относиться к евреям и еврейской истории в Бела-

¹¹ Так, обозреватель сетевого издания «Новая Европа» (<http://n-europe.eu>) А. Браточкин, анализируя 6-томное издание «Истории Беларуси» под ред. М.П. Кастюка (Минск, 2005–2009) отмечал, что в интерпретации белорусских авторов «еврейская составляющая присутствует только там, где ее можно точно ожидать – в главах, посвященных памяти о Второй мировой войне». Историк делает логичный вывод о том, что «евреи появляются “внезапно”, убийство евреев во время войны лишено “истории”, либо эта история коротка и связана исключительно с “приходом фашистов”». С этим мнением сложно не согласиться.

руси – это показатель хорошего тона. Не любить евреев теперь не модно, и поэтому часть официальных историков вынуждены не афишировать свои юдофобские предрассудки. В «новом “западно-руссизме”» еврейские сюжеты также нечасты. Евреи здесь чаще союзники русских, иногда – возмутители спокойствия в Российской империи, но всегда – жертвы националистов.

В отличие от двух предыдущих интерпретаций белорусской истории неофициальная национальная историография приняла идеи старой «белорусско-еврейской утопии» (1906–1930 гг.). Возвращаясь к недавно вышедшей книге Л.М. Лыча, отметим, что автор этого сочинения как раз и предлагает ориенталистскую концепцию еврейской истории в Белоруссии. Историк совершенно идеализирует еврейское общество, утверждая, что у евреев существовало уважительное отношение друг к другу в период Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, и только приход русских, а затем советская власть изменили это общество [Лыч 2012, 57]. И у белорусской, и у еврейской культуры, утверждает автор, был и есть только один враг – русификация [Лыч 2012, 61]. Историк настаивает на том, что именно «по вине политического руководства русского народа (sic! – Д.Ш.) произошло практически окончательное омертвление еврейской культуры» в Белоруссии [Лыч 2012, 80], а советская власть осуществила по отношению к евреям национальный геноцид [Лыч 2012, 65].

Л.М. Лыч оперирует классическими ориенталистскими методами: у него имеются широкие обобщения, которые не подтверждаются богатым фактическим и документальным материалом; он строит работу на контрасте «свои» – «чужие» (понятно, что «свои» – это евреи, а «чужие» – русские). В этой работе имеется и оппозиция «Запад» – «Восток»: евреи были представителями Запада, поскольку они пришли на территорию Великого княжества Литовского из Западной Европы еще в конце XIV в. [Лыч 2012, 8], а Россия, соответственно, олицетворяла «дикий Восток». Белорусские земли были идеальным местом для жизни евреев; здесь, если и возникали конфликты, то не из-за разницы культур, а вследствие прихода «чужих»¹².

¹² Не так давно автор этих строк уже обращался к указанной книге Л.М. Лыча, см.: Зм. Ш. 2013.

Второй элемент «утопии» – публицистика, и яркий пример одной – эссе Г. Бородулина «Только б евреи были!» (2000)¹³, где белорусский поэт пытается анализировать историю совместного проживания евреев и белорусов [Барадулін 2011, 7–15]. В его работе прослеживается полный набор стереотипов белорусско-еврейской истории. Века совместного существования, по его мнению, привели к взаимообогащению: евреи хорошо усвоили белорусский язык, «через идиш из немецкого языка пришли в белорусский» многие слова, а «белорусские слова прижились в языке евреев». Евреи вообще относились к белорусам не так, как русские: «Еврей-торговец не драл так шкуру с покупателя, как советские и постсоветские торгаши». Пытаясь высказаться за использование в белорусском языке слова *жыд* (по аналогии с польским *żyd*), Г. Бородулин приходит к выводу, что это большевики присвоили уничижительное значение данному слову.

Третий пример – художественные произведения; однако, не являясь литературным критиком, автор не имеет возможности остановиться на этом пласте «белорусско-еврейской утопии»¹⁴.

Итак, в современной общественно-политической мысли Беларуси можно наблюдать два интересных явления. Во-первых, среди интеллектуалов и общественных деятелей распространен местный вариант ориенталистской (постколониальной) матрицы с определенной иерархией «свой» – «чужой». Место «чужих» здесь однозначно занимают русские (москалы). Интересно, что положение евреев в этой системе четко не определено, что подводит к иной матрице: место евреев в неустоявшихся обществах не статично, их могут рассматривать

¹³ Бородулин Григорий Иванович (1935–2014) – белорусский поэт, публицист; работал редактором в различных белорусских издательствах, газетах, журналах; автор поэтических сборников, сборников сатиры, произведений для детей, литературно-критических статей. Участвовал в деятельности Белорусского Народного Фронта, с конца 1990-х гг. политической деятельностью не занимался. Основатель и деятель Белорусского ПЕН-Центра (с 1989 г.); в 1995–1997 гг. входил в Правление Фонда Сороса в Беларуси. Народный поэт Беларуси (1992 г.).

¹⁴ Автору известно лишь о нескольких попытках анализировать образ еврея в белорусской художественной литературе: это уже цитированная выше статья А.И. Луцкевича [Луцкевіч 2006], а также работы белорусско-канадского слависта З. Гимпелевича [Gimpelevich 2011; Gimpelevich 2013]. Один из самых известных примеров художественного осмысления «утопии» – стихотворение Янки Купалы «Евреи» («Жыды») 1919 г. [Янка Купала ПЗТ 1997/4, 69–71].

и как «своих», и как «чужих», в зависимости от обстоятельств. Вторых, в белорусской историографии, а также в художественной литературе и публицистике можно обнаружить идею «белорусско-еврейской утопии» – идеализацию отношений между евреями и белорусами на протяжении столетий совместного существования. Такие тезисы «белорусско-еврейской утопии» 1900-х – начала 1920-х гг. и стала воспроизводить часть белорусских интеллектуалов¹⁵.

¹⁵ В. Зайка, деятель белорусского национального возрождения начала 1990-х гг., в одном из интервью указывал на то, что в конце 1980-х гг. у белорусских националистов были даже некоторые контакты с деятелями еврейского движения, хотя встречи активистов национальных движений проводились нерегулярно [Zayka 1995, 141]. Зайка Виталий – белорусский историк, идишист, активист белорусского эмигрантского движения в США. В источниках встречается и иной вариант написания фамилии по-русски – Зайко. Родился в 1961 г. в г. Логойске, по специальности – физик. Часть сведений о нем можно восстановить по документам Белорусского государственного архива-музея литературы и искусства [БГАМЛИ. Ф. 472. Оп. 1. Д. 9; Д. 11. Л. 21; Д. 17. Л. 26; Д. 27. Л. 45; Д. 35. Л. 19; Д. 42; Д. 43. Л. 4; и др.]. В 1992–1996 гг. работал в Национальном научно-просветительском центре им. Ф. Скорины; в 1992–1993 гг. проходил стажировку в Оксфорде, в 1996 г. уехал в Институт еврейских исследований (ИВО). С тех пор живет в США, сотрудничает с ИВО, Белорусским институтом науки и искусства в Нью-Йорке (белорусское эмигрантское научное учреждение, основанное в 1951–1953 гг.) и другими белорусскими эмигрантскими организациями в США; возглавляет нью-йоркское белорусско-американское объединение «Пагоня» (Беларуска-амерыканскае згуртаванне «Пагоня»); встречаются сведения о том, что некоторое время В. Зайка входил в Совет (Раду) Белорусской Народной Республики. Научные статьи по еврейско-белорусской тематике В. Зайка публикует с начала 1990-х гг. Пишет также эссе и заметки. Некоторые тезисы в его публикациях могут быть смело отнесены к разряду «белорусско-еврейской утопии». В интервью Д. Приталю, редактору журнала «Евреи Советского Союза» / «Евреи на перепутье», В. Зайка утверждал, что интерес к еврейской культуре появился у него в юношеском возрасте и вырос из интереса к экзотическим языкам. В его рассказе присутствует довольно много «мифологических» сюжетов (такую же историю, в принципе, могли рассказать и другие деятели белорусского или еврейского движений конца 1980-х – начала 1990-х гг.). Как и другие дети в школе, он часто своих еврейских сверстников называл словом «жид». Значение этого слова пояснили мальчику родители, предупредив, что так говорить не следует. Увлечшись чтением, мальчик попытался узнать, кто такие евреи, но в книгах об этом совсем не писали. Даже в появившейся тогда многотомной Белорусской советской энциклопедии о евреях не было ни строчки. Обучаясь в вузе, В. Зайка увлекся белорусским движением. С течением времени он стал интересоваться еврейской историей, читал книги, в том числе 16-томную Еврейскую энциклопедию Брокгауза и Ефрона. С молодыми людьми, посещавшими синагогу, стал изучать иврит и от них узнал об Израиле. Так постепенно он понял, что изучение еврейства – это его дело и призвание [Zayka 1995, 140–141]. Национальный научно-просветительский центр им. Ф. Скорины

Понятно, что представленные тезисы, следовало бы развить и дополнить – но это, вполне возможно, станет предметом дальнейших изысканий. Автор лишь попытался охарактеризовать две тенденции, имеющиеся ныне в общественной мысли Беларуси.

Литература и источники

- Барадулін 2011 – *Барадулін Р.* Толькі б яўрэі былі!.. Кніга павагі і сяброўства: [Артыкулы, успаміны, пераклады, нататкі]. Мінск, 2011.
- БГАМЛИ – Белорусский государственный архив-музей литературы и искусства (Минск).
- Бемпорад 2009 – *Бемпорад Э.* Коренизация на еврейской улице: Минск, 1920–1938 гг. Эксперимент с идишем в советском Минске // Идиш: Язык и культура в Советском Союзе. М., 2009. С. 30–52.

(употребляется также сокращенное название – Скорининский центр) – исследовательское и просветительское учреждение, созданное как аналогичные институции, занимающиеся исследованиями в области национальных культур и их пропаганды: Матица Сербская, Матица Словацкая и т.д. Основан по распоряжению Совета Министров БССР от 15 августа 1990 г. Временный творческий коллектив (ВТК) по созданию Центра действовал с 1 января 1991 г. На базе ВТК постановлением Президиума АН БССР № 83 от 30.08.1991 г. создан сам Центр [БГАМЛИ. Ф. 472. Оп. 1. Д. 4. Л. 22–24; Д. 32. Л. 11–12]. Некоторые авторы приписывают идею создания Скорининского центра о. Александру Надсону и З.С. Позняку, лидеру БНФ (см.: Славянские ведомости. 1991. № 3. С. 7). Надсон Александр Антонович (фамилия при рождении Бучко; 1926–2015) – деятель белорусской эмиграции, священник грекокатолической (униатской) церкви. В 1944 г. поступил на курсы коллаборационистской организации «Белорусская краевая оборона»; на фронте перешел на сторону союзников; воевал с фашистами в Италии во 2-м Польском корпусе. В 1946 г. переехал в Великобританию. Основатель и руководитель (1951–1953 гг.) Объединения белорусов Великобритании (Згуртаванне беларусаў Вялікай Брытаніі); один из основателей белорусской Библиотеки им. Ф. Скорины в Лондоне в 1971 г., с 1981 г. – ее глава. Позняк Зенон Станиславович (род. в 1944 г.) – историк искусства, политик, кандидат искусствоведения (1981 г.); основатель Белорусского Народного Фронта; активная политическая деятельность пришлась на конец 1980-х – первую половину 1990-х гг.; с 1996 г. – в эмиграции. С конца 1980-х гг., т.е. к моменту образования БНФ, можно отметить три совершенно разных представления о еврействе. Одна часть белорусских активистов не могла четко сформулировать отношения к евреям, т.е. не могла расположить евреев в шкале ценностей, построенной по принципу «свой» – «чужой». Другая часть однозначно видела в евреях своих соратников по борьбе с советским строем. Третья группа считали евреев помехой национальной независимости и союзниками старого отжившего коммунистического порядка. Эти представления характерны для среды белорусских националистов и до настоящего момента.

- Бядуля 1918 – *Бядуля Зм.* Жыды на Беларусі. Бытавыя штрыхі. Менск, 1918.
- Герасимова 1999 – *Герасимова И.* Разные судьбы // Мишпоха. [Витебск]. 1999. № 5. С. 46–50.
- Герасімава 2000 – *Герасімава І.* Ідэя гэбрайскай аўтаноміі і БНР // «Спадчына». 2000. № 5–6. С. 28–45.
- Гронский 2008 – *Гронский А.* Кастусь Калиновский: Конструирование героя // «Беларуская думка». 2008. № 2. С. 82–87.
- Гронский 2015 – *Гронский А.* Западнорусизм или неозападнорусизм: проблемы терминологии [07.07.2015] (<https://zapadrus.su/rusmir/pubru/1289-zapadnorusizm-ili-neozapadnorusizm-problema-terminologii.html>; дата доступа: 20.06.2017).
- Дашкевіч 2010 – *Дашкевіч Зм.* Выбар. Паміж Захадам і Ёсходам [30.04.2010] (http://naviny.by/rubrics/opinion/2010/04/30/ic_articles_410_167642; дата доступа: 05.04.2017).
- Доўнар-Запольскі 1919 – *Доўнар-Запольскі М.В.* Асновы дзяржаўнасці Беларусі. Выд. 2-е. Вільня, 1919.
- Запруднік, Бэрд 1980 – *Запруднік Я., Бэрд Т.* (рэд.). Паўстаньне на Беларусі 1863 году: «Мужыцкая праўда» й лісты «з-пад шыбеніцы». Нью-Ёрк, 1980.
- Зеленковский 2013 – *Зеленковский И.* Проекту «Западная Русь» исполнилось три года [30.06.2013] (<http://zapadrus.su/project-/2011-06-30-16-33-03/790-proektu-zapadnaya-rus-ispolnilos-tri-goda.html>; дата доступа: 27.03.2017).
- Зм. Ш. 2013 – *Зм. Ш. [Шавялёў Зм.]* Рэцэнзія на: Лыч Л.М. Яўрэйская культура Беларусі – яе агульны духоўны набытак. Мінск, 2012 // Цайтшриффт / Часопіс. 2013. Т. 8 (3). С. 309-311.
- Лыч 2012 – *Лыч Л.М.* Яўрэйская культура Беларусі – яе агульны духоўны набытак. Мінск, 2012.
- Луцкевіч 2009 – *Луцкевіч А.* К пытанняю аб нацыянальных адносінах у Беларусі і Літве // *Луцкевіч А.* Барацьба за вызваленне: [Збор твораў]. Вільня; Беласток, 2009. С. 82–87.
- Луцкевіч 2006 – *Луцкевіч А.* Жыдоўскае пытаньне ў нашым пісьменстве // *Луцкевіч А.* Выбраныя творы: Праблемы культуры, літаратуры і мастацтва. Мінск, 2006. С. 104–108.
- Навумчык 2006 – *Навумчык С.* Сем гадоў Адраджэньня, альбо фрагменты найноўшай беларускай гісторыі (1988–1995). Варшава; Прага, 2006.
- НАРБ – Национальный архив Республики Беларусь (Минск).
- Праграмныя дакументы... 1989 – Праграмныя дакументы БНФ «Адраджэньне»: Зварот да грамадзян Беларусі. Праграма. Статут. Ухвалы (рэзалюцыі) Устаноўчага зьезду. Менск, 1989.
- Публицистика... 1983 – Публицистика белорусских народников: Нелегальные издания белорусских народников (1881–1884) / Сост. и подгот. текстов С.Х. Александровича и И.С. Александрович; предисл. и коммент. И.С. Александрович. Минск, 1983.
- Саид 2006 – *Саид Э.В.* Ориентализм. Западные концепции Востока / Пер. с англ.: А.В. Говорунов. СПб., 2006.

- Соркина 2014 – *Соркина И.* Евреи в белорусской национальной идеологии начала XX века: по материалам газеты «Наша Ніва» (1906–1915) // «Помнить о прошлом ради будущего»: Еврейская идентичность и коллективная память. Сб. ст. М., 2014. С. 43–71.
- Соркіна 2014 – *Соркіна І.* Яўрэі і беларускі нацыянальны рух у канцы XIX – пачатку XX стст. // «Цайтшрифт» («Часопіс»). 2014. Т. 9 (4). С. 14–28.
- Терешкович 2004 – *Терешкович П.В.* Этническая история Беларуси XIX – начала XX в. в контексте Центрально-Восточной Европы. Минск, 2004.
- Цьвікевіч 1993 – *Цьвікевіч А.* «Западно-руссизм». Нарысы з гісторыі грамадзкай мыслі на Беларусі ў XIX і пачатку XX в. Менск, 1993.
- Янка Купала ПЗТ – *Янка Купала.* Поўны збор твораў. Мінск, 1995–2003. Т. 1–9.
- Gimpelevich 2011 – *Gimpelevich Z.* Changing a Canon: the Image of the Jew in Vasil Bykaŭ's Military Prose // *Tsaytshrift (Časopis)*. Vilnius–Minsk, 2011. Vol. 6 (1). P. 138–158.
- Gimpelevich 2013 – *Gimpelevich Z.* Žmitrok Biadulia: a Belarusian Jewish Writer Who Was Loved by Many // *Tsaytshrift (Časopis)*. Vilnius–Minsk, 2013. Vol. 8 (3). P. 131-159.
- Kajsiu 2006 – *Kajsiu B.* [Review of: *Sulstarova E.* Arratisje nga lindja: orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadare. Chapel Hill, NC: Global Press, 2006] // *Albanian Journal of Politics*. 2006. № II (1). P. 67–71.
- Kalmar, Penslar 2005 – *Kalmar I., Penslar D.* (eds.) *Orientalism and the Jews*. Brandeis University Press, 2005.
- Petrovsky-Shtern 2003 – *Petrovsky-Shtern Y.* The Revival of Academic Studies of Judaica in Independent Ukraine // *Jewish Life after the USSR / Gitelman Z., Glant M., Goldman M.I.* (eds.). Bloomington & Indianapolis, 2003. P. 152–172.
- Zayka 1995 – *Zayka V.* Ke-pasa' min ha-tehum (На краю пропасти) // *Yehudey brit ha-mo'atsot beme'avar* (Евреи на перепутье [иврит]). 1995. № 2(17). С. 140–144.

Dzmitry Shavaliou
(Minsk)

Belarusian Orientalism and «Belarusian-Jewish Utopia»: An outline of the issues

The author of the paper draws up an outline of his theories of Belarusian Orientalism and “Belarusian-Jewish Utopia”. Belarusian Orientalism is the discourse provided by the Belarusian local intellectuals based on the strong opposition between the West and the East putting Belarus in the center of that

opposition. The papers studies a vision of Jews proposed by that discourse since the mid-19th century. The author of the article also presents the concept of “Belarusian-Jewish Utopia”, which is a particular view on the history of Belarusian-Jewish coexistence. Literary writings, as well as political journalism and historiography form “Belarusian-Jewish Utopia”. The followers of the “Utopia” assert that Jews and Belarusians had common destiny, whereas Jews got asylum in the Belarusian lands in 11th–12th centuries, and the Russians and Poles were persecuting them both. The “Utopians” state that Belarusian ethnicity influenced the formation of the Jewish nation. The paper also analyses contemporary Belarusian historiography concentrating on the “Utopian” line. The author of the paper pays attention to the fact that the proposed article just outlined the issues, and those problems need further detailed examination.

Виктор Шнирельман
(Москва)

Теория заговора и политика «последних времен»: Случай Назарова*

К середине первого десятилетия XXI в. попытки осознать историю России через эсхатологию и выстроить на этой основе проект на будущее переросли в стремление некоторых авторов нарисовать программу действий и даже разработать рекомендации для текущей политики. Среди таких деятелей был один из наиболее ярких и последовательных борцов с «тайной беззакония» М.В. Назаров, убежденный сторонник монархической власти [Прибыловский 2015, 294–313].

Выпускник Московского государственного педагогического института иностранных языков Назаров был в 1975 г. отправлен переводчиком в Алжир и вскоре нелегально эмигрировал оттуда в Германию. Там он был деятельным членом Народно-трудового союза (НТС) и тесно сотрудничал с Германской епархией Русской православной церкви за границей. В Россию он вернулся в 1993 г., надеясь занять лидерские позиции в русском национальном движении¹. Его старания были вознаграждены, и уже через год он стал секретарем правления Союза писателей России. Он входил в руководство Российского христианского державного движения В. Аксючица, затем – Социал-патриотического движения «Держава» А.В. Руцкого, а перед думскими выборами 2003 г. создал партию «За Русь Святую», введя свои ксенофобские идеи в ее партийную программу. Однако эта партия не смогла привлечь избирателей и с треском провалилась на выборах.

* Исследование проведено при поддержке РФФ, грант № 15-18-00143.

¹ Свои амбиции он выказал рядом установочных статей, опубликованных в начале 1990-х гг. в национал-патриотической прессе. См., например: Назаров 1990а; 1990б.

Следующей шумной акцией Назарова стало написанное им в конце 2004 г. скандальное «письмо 500» (затем оно превратилось в «Обращение 5000»), обвинявшее священную книгу иудаизма «Шулхан Арух»² в расизме и требовавшее суда над Талмудом и иудаизмом с последующим его запретом. В иудаизме Назаров видел «экстремистскую религию, готовящую пришествие антихриста» [Назаров 2003а]. В январе 2005 г. письмо было подписано 19-ю депутатами Госдумы наряду с другими политическими и общественными деятелями, включая ряд священников. Оно вызвало скандал и длительную дискуссию в обществе. Некоторые деятели церкви и православные активисты выступили против письма, увидев в нем провокацию, и Назаров тут же назвал их «жидовствующей частью РПЦ»³. Тогда вместе с К.Ю. Душеновым он организовал движение «Жить без страха иудейска!». Все это, разумеется, не было случайностью, как не случайной была близость Назарова к православным фундаменталистам, сторонникам монархии.

Эта шумная кампания, получившая в 2005 г. широкое освещение в СМИ, закончилась ничем. Тогда Назаров установил тесные связи со скульптором В.М. Клыковым и стал в 2005 г. членом правления воссозданного тем Союза русского народа (СРН). Вскоре Клыков умер, и это вселило в Назарова надежду стать его преемником на посту председателя СРН. В октябре 2006 г., т.е. незадолго до внеочередного съезда СРН, Назаров выступил с жесткой критикой иерархов РПЦ за планы воссоединения с РПЦЗ⁴, а затем в знак протеста перешел в неканоническую РПЦЗ Агафангела (Пашковского).

Эти акции вызвали недовольство у руководства СРН, и в ходе жесткого и неллицеприятного разговора на заседании правления СРН 26 октября Назаров заявил о своем выходе оттуда. Однако на следующий день на своем веб-сайте он уведомил общественность о том, что вышел лишь из правления, но остался в Главном совете СРН [М. Назаров 2006]. Правда, будучи не в восторге от его деятельности, бывшие соратники развернули кампанию по его дискредитации. Его уличали в якобы былых связях с КГБ, ЦРУ и Мосса-

² Этот текст беспокоил Назарова и ранее [Назаров 2002а; Назаров 2002б]. Он считает «Шулхан Арух» главным инструментом апостасийной цивилизации и прихода антихриста [Назаров 2005].

³ Об этой истории со слов Назарова см.: Назаров 2006а.

⁴ Назаров был прихожанином РПЦЗ.

дом, приписывали его книги перу западных политологов, называли его антииудейскую кампанию и организованное им движение провокацией с целью обвинить русских патриотов в антисемитизме, но более всего его упрекали в непочтительном отношении к патриарху и попытке подрыва православия. Ему также вменяли в вину то, что он якобы брал свои рецепты из Талмуда, и даже намекали на его якобы еврейское происхождение [Кротов 2006]. В ноябре на заседании Главного совета СРН функционеры вдрызг разругались с Назаровым и Душеновым, обвинив их в подрыве РПЦ и провокационной деятельности, наносившей вред русскому народу [К съезду 2006].

Вся эта история имела продолжение на съезде СРН, где Назаров и его сторонники не получили ожидаемой поддержки [Избрано руководство 2006]. В результате в 2007 г. СРН распался на три части. Назаров стал заместителем председателя одной из них, СРН-Н. Эта организация подчеркивает свою верность лозунгу «Православие, самодержавие, народность» и рассматривает историю в свете концепции «религиозного предназначения русского народа и России» [Кожевникова, Шеховцов 2009, 176–184].

В феврале 2014 г. Назаров был отлучен Агафангелом (Пашковским) от Св. Причастия, а затем руководители этой конфессии призвали к полному разрыву с ним. Но Назаров продолжил свою раскольническую деятельность и в декабре 2014 г. инициировал создание «совещания архиереев РПЦЗ без вертикали власти», куда вошли ряд запрещенных в служении священников. Они осудили первоиерарха РПЦЗ(А) Агафангела за его поддержку переворота на Украине и обвинили его в подготовке прихода антихриста [Агафангел 2014]⁵.

На примере Назарова хорошо видно, как основанная на эсхатологии альтернативная история со временем превратилась в программу реальных политических действий. Еще в годы эмиграции Назаров занялся разоблачением масонов, пытаясь путем хитроумных умозаключений связать их с евреями и сатаной. Он ссылался на святоотеческое учение, говорившее о происхождении антихриста из «колена Данова», т.е. из еврейского народа. А так как русский народ являлся носителем христианского мессианизма, то, доказывая Назаров, столкновение русских с евреями неизбежно [Назаров 1991а].

⁵ Об этом расколе и его действующих лицах см.: Ларников, Константинов 2015.

С еврейями Назаров не поладил еще в эмиграции. Он с тревогой наблюдал за тем, как старая русская эмиграция исчезала, а новая пополнялась «нерусскими». Вращаясь в старых эмигрантских кругах в Германии, он почерпнул от них идею о том, что когда-то большевиками руководили «жидо-масоны»⁶. Он понимал суть истории в свете христианского учения о конце света и, исходя из этого, стремился объяснять происходившие в мире события заговором «евреев и масонов», якобы стремящихся установить «новый мировой порядок» для прихода «князя мира сего», т.е. антихриста [Назаров 1991б]. Правда, поначалу Назаров старался следовать традиционному представлению о «последних временах» и доказывал, что только в конце истории решится «еврейский вопрос», причем христианским способом. Якобы вначале евреи радушно встретят антихриста как своего Мессию, но затем массово обратятся в христианство [Назаров 1991в].

Тогда Назаров пытался выказать себя неангажированным искателем истины, стремившимся установить подлинную роль масонов в истории. Он проштудировал немало научной литературы, в том числе написанной учеными-еврейями, и с удивлением обнаружил, что при всем желании тесную связь между масонами и еврейями установить невозможно. Ведь, во-первых, евреев часто не принимали в масонские ложи, особенно в Германии, так как установки иудаизма разительно отличались от представлений масонов об «универсальном братстве» [Hoffmann 2007]; во-вторых, в масонской среде существовало большое разнообразие, не позволяющее делать далеко идущие обобщения; в-третьих, возникшая в Нью-Йорке в 1843 г. еврейская организация «Бнай Брит» имела лишь внешнее сходство с масонской ложей; в-четвертых, «достоверных сведений о принадлежности руководящих большевиков к масонству очень мало»; в-пятых, в 1920-х гг. масоны преследовались большевиками и, наконец, «никто не виноват в российской катастрофе больше нас самих» [Назаров 1991г].

Но все эти досадные факты и справедливые суждения в конечном итоге оказались Назарову не нужны. Выхватывая отдельные цитаты из работ специалистов, он доказывал, что, во-первых, у евреев и масонов имелись общие цели, позволявшие им поддерживать дружеские контакты, а, во-вторых, оказывается, учитывать следует

⁶ Когда-то такой подход убедительно раскритиковал Д.С. Пасманик [Пасманик 1923].

только их «активное ядро», которое якобы и участвовало в мировом процессе, осуществляя перевороты и революции. А потому теория заговора имеет веские основания, и независимо от аутентичности или поддельности «Протоколов сионских мудрецов» (ПСМ) весь ход мировой истории, по словам Назарова, их подтверждает. Впрочем, дело даже не в пресловутых «Протоколах», а в неизбежной апостасии в преддверии Апокалипсиса. Поэтому, заявлял Назаров, в конечном счете ни масоны, ни евреи не виноваты – ведь они лишь орудие в руках Божественного промысла. И осознать все это можно только в рамках христианской историософии [Назаров 1991г, 160].

Поначалу Назаров всеми силами старался придерживаться умеренных взглядов и даже критиковал русских эмигрантов за их непомерное внимание к «жидо-масонскому фактору» в истории и преувеличение роли ПСМ [Назаров 1994, 103–105, 137]. Тогда он пытался дать сбалансированную оценку деятельности масонов, которые, как выяснилось, были либералами, вели борьбу с большевиками и оказали бесценную поддержку русским эмигрантам [Назаров 1994, 114–122]. Но такой умеренный подход вскоре перестал его устраивать.

В развернутом виде он изложил свои взгляды в книге «Тайна России», составленной из опубликованных ранее статей и памфлетов [Назаров 1999]. Весной 1992 г. он взялся за оценку изменений в России, происходивших на рубеже 1980–1990-х гг. Тогда он открыто выступил не только против «коммунизма», но и против «космополитизма», «интернационализма», демократии, католицизма, «масонства», «мондиализма», «Нового мирового порядка» и в целом против Запада, якобы постоянно занимавшегося подрывной деятельностью против России. Это заставило Назарова порвать с НТС. Свою позицию он определял как «патриотическую», направленную на «спасение России». Он идеализировал императорскую Россию, якобы руководствовавшуюся не корыстными интересами, а идеалами и благородными помыслами. Он наотрез отказывался видеть в ней «колониальную империю» и доказывал, что там существовало равенство всех народов. А в «ограничениях для еврейства» он усматривал лишь вероисповедный, а не «национальный» признак, ибо якобы после крещения евреи обретали полноправие. В этом он видел «особый путь России», основанный на «несовместимости христианской и нехристианской морали». Для него Россия была и должна оставаться

бастионом консервативных ценностей; иной позиции для христианства он не признавал. В России он видел часть христианской цивилизации и призывал ориентироваться на европейских Новых правых.

Рассуждения о текущих событиях были для него лишь предлогом обсудить место России во всемирной истории. Но значимой для него была не реальная история, а история церковная, священная. Иными словами, «процесс должен завершиться приходом антихриста и победой Христа над ним в Своем Втором пришествии». Следуя русской церковной традиции, Назаров доказывал, что после падения Византии православная Россия взяла на себя ответственность за судьбы мира и стала играть роль «удерживающего».

Правда, четкого понимания «удерживающего» у Назарова не было: с одной стороны, он верил, что после отречения Николая II эту роль взяла на себя Богоматерь, но с другой, был убежден в том, что «удерживающим» была сама Россия. Зато Запад превратился в «апостасийную цивилизацию», и «тайна беззакония» оказалась связанной с «западными еврейскими и масонскими кругами». С этой точки зрения, советский период воспринимался как «открытый удар сатанинского наступления», «репетиция апокалипсиса». Свою задачу Назаров видел не только в спасении России, но в сопротивлении «силам зла».

Эти идеи были им детально изложены в тексте «Русская идея и апостасия», написанном в 1998 г. К этому времени он уже внимательно прочитал антологию, изданную С. Фоминым [Шнирельман 2015а]. Следуя православной точке зрения, Назаров считал сутью нашего времени противостояние «Нового мирового порядка» и «русской идеи». В первом он видел «царство антихриста», а вторую понимал как «удерживающую монархию». Его не смущал тот факт, что в современной России монархии не обнаруживалось, и он ее с легкостью заменял «удерживающей цивилизацией». Он использовал и мистическую геополитическую модель, называя Россию центром земной суши. Для него ни язычество, ни современная наука не могли осознать истинный смысл истории, который якобы дается только христианством. Ведь целью земной истории является Царство Божие, которое не от мира сего. Но данную ему свободу человек неизменно использует во зло и, будучи соблазнен сатаной, впадает

в грех. Назаров доказывал, что мы живем в апокалипсическое время, начавшееся казнью Христа и характеризующееся разрастанием апостасии. При этом иудаизм и масонство он тесно связывал с «сатанизмом». Евреев он называл «жертвой сатаны», ибо они хотят построить «царство Божие» на Земле, что трактуется православным учением как недопустимый «хилиазм». Ради этого они якобы мечтают покорить себе мир, а следовательно, являются «оплотом тайны беззакония и готовящегося ею царства антихриста».

В отличие от многих богословов Назаров не сомневался в том, что «число зверя» означает «земного царя евреев», т.е. антихриста. Якобы после казни Христа евреи навеки стали ненавистниками христиан, придерживаясь «двойной морали». Поэтому Назаров приписывал евреям «ритуальные убийства» христиан. Он вспоминал, как в эпоху раннего средневековья они иногда помогали восточным захватчикам расправляться с христианами, но читатель не найдет в его книге даже упоминаний о массовых гонениях на евреев, устраивавшихся христианами. В капитализме Назаров усматривал «иудаизацию западного христианства» – стремление обрести земное благополучие в ущерб небесному, причем именно в этих условиях еврейство достигало финансового могущества, позволяющего править миром. В эмансипации евреев он видел наделение равноправием «антихристианской религии». Теперь он доказывал, что масонство было создано евреями. Так якобы и формировалась «мировая закулиса».

Зато православную Россию Назаров объявлял «богоизбранным народом», искренне стремившимся служить «Царствию Небесному». Он подчеркивал, что Святая Русь стала верной наследницей Византии, приняв на себя тяжелую ношу «удерживающего». И ее целью служит не «покорение мира», не «насилие над другими», а «трудное служение», посильное участие в «борьбе добра со злом». Якобы это и лежит в основе «русской цивилизации». Для него она выглядела «удерживающей» в отличие от западной, «апостасийной». Мотором же последней якобы были евреи, глубоко проникшие вначале в Османскую империю, а затем в западные государства, прежде всего в Америку. Якобы именно с их «расистской религией» была связана история колониализма. И якобы с тех пор США стали «прообразом будущей империи антихриста». Зато «удерживающая» Российская империя проявляла чудеса благородства в отношении присоединенных наро-

дов. Счастье России Назаров видел в том, что там не было ни Возрождения, ни Реформации, ни (за редким исключением) серьезных ересей, зато выстраивалось содружество народов. Однако западная апостасия постоянно пыталась прорваться на российские просторы. Вначале это делалось руками Римской церкви и крестоносцев, а затем петровскими реформами под влиянием протестантов. Якобы это привело к серии дворцовых переворотов и вторжению масонства. За эти грехи Россия была наказана нашествием Наполеона.

Дальнейшую историю России вплоть до 1917 г. Назаров рассматривал как разрыв с европейским влиянием и возвращение к традиции. Освободительную борьбу и ее достижения в XIX в. он упорно не замечал. Подобно Нилусу, он утверждал, что монархический строй лучше обеспечивает свободу человека, чем западная демократия. Истинной демократией для него была «русская демократия» крестьянских сходо́в и городских вече, что для него гармонично сочеталось с царским деспотизмом, якобы служившим народу. В соответствии с отечественной традицией он ставил православную совесть и справедливость выше закона. А в западной демократии он однозначно видел «отклонение от истины», опирающееся на власть денег. Для него это означало «рабство силам зла», основанное на идее прогресса и противное христианству. В марксизме он тоже видел инструмент «тайны беззакония», развращающий массы. Но едва ли не еще большую беду он усматривал в том, что после раздела Польши в состав России вошла значительная часть «антихристианского народа», начавшего свою подрывную деятельность против нее (но участие России в разделе Польши и в подавлении польских восстаний у него вопросов не вызывало). Его симпатии были на стороне правой русской общественности и реакционеров, стремившихся к изоляции России от Запада. Но он критиковал их за неумение глубоко понять роль «удерживающего». По его словам, это понимали лишь немногие известные русские священники и богословы, но их мудрые голоса не были услышаны.

Катастрофу 1917 г. Назаров однозначно связывал с еврейством – якобы оно натравило внешних врагов (включая союзников!) на Россию и одновременно подрывало ее изнутри. Поражение монархических сил он объяснял их якобы высокой нравственностью, не позволявшей адекватно отвечать своим врагам. В итоге император отрекся

и был зверски убит, причем убийство было «ритуальным»⁷. С тех пор «православная удерживающая цивилизация и западная апостасийная вступили в решающий конфликт, определяющий судьбу мира». Назаров наотрез отказывался объяснять революцию какими-либо социальными или экономическими причинами. Оказывается, накануне революции страна переживала необычайный экономический взлет, но Бог не допустил достижения полного материального благополучия, ибо при этом утрачивался духовный стержень и общество переживало нравственный упадок. Причем якобы даже церковные иерархи не понимали того, что осознал Назаров. Они проявили беспечность и легко отказались от государя-императора. Зато вначале масоны, а затем и большевики соблазнили народ лозунгами справедливости, и вместо того, чтобы привести к концу истории, это отодвинуло его на неопределенный срок.

Назаров утверждал, что главной целью большевиков было «ритуальное убийство православия». Однако, в его представлении, народ оставался статистом и почти не участвовал в революционных событиях, т.е. не нес на себе грех революции⁸. Зато верующий народ сохранял нравственный стержень. А в «богоборческом большевизме» Назаров видел «предтечу антихриста» и якобы давно предсказанное «безбожное жидовское иго», ибо марксизм представлялся ему секулярной версией иудаизма. В постсоветской России он усматривал унаследовавшее ему «жидо-демократическое иго», и оно приводило его в безмерный ужас как «предапокалипсическое знамение».

Выход он видел в восстановлении православной монархии как «удерживающего», что означало бы завершение русским народом своей исторической миссии. Иными словами, теперь «удерживающим» оказывались не Россия и не русский народ, а государь-император. Такие противоречивые и смутные представления об «удерживающем» характерны для популярной русской эсхатологии.

Современную ситуацию в мире Назаров трактовал как противостояние восстанавливающегося российского «удерживающего» и западного «Нового мирового порядка», т.е. царства антихриста. При

⁷ Со ссылкой на Назарова этот навет, возникший еще в годы Гражданской войны, до сих пор повторяют авторы национал-патриотических веб-сайтов. См., например: Тепленин 2013.

⁸ Примечательно, что в 1991 г. Назаров думал иначе.

этом он проявлял напускное миролюбие и заявлял: «Мы должны объяснять и западным народам, что не навязываем им свое православное миропонимание, мы лишь хотим, чтобы Америка не навязывала свою масонскую апостасийность нам» [Назаров 1999, 532]. А нежелание Запада понять суть российского православного «удерживающего» и игнорирование русских православных мыслителей он объяснял отсутствием там «должной системы духовных координат». Оказывается, сила «удерживающего» сохранялась и в большевистской России, но в тайне от мира, и воплощалась не в большевистской власти, а в неких анонимных праведниках. Как это сочеталось с миссией государя-императора, Назаров не объяснял.

Он отмежевывался не только от западной демократии и русского большевизма, но и от итальянского фашизма, видя в нем языческое обожествление нации. А в германском нацизме он усматривал подражание «расизму иудаизма», и якобы именно эта конкуренция вызвала столь яростную расправу с соперником. По мнению Назарова, дело нацистов было правым, но сатана увлек их на ложный путь. Зато верный путь был связан с именами Франко и Салазара. В то же время Назаров поносил Второй Ватиканский Собор за «сближение с масонами и иудеями» и движение к экуменизму. Его бесило то, что католики перестали упоминать евреев в негативном свете. Единственным путем западных христиан к истине ему виделось их обращение в православие. При этом он верил в то, что «конец времен» близок.

Взявшись за самостоятельное толкование Священного Писания, Назаров усмотрел в упоминавшемся пророком Даниилом «роге» государство Израиль, где якобы и должен воплотиться антихрист. Вспомнив, что антихрист будет из «колена Данова», он утверждал, что для этого имеется достаточно указаний в священных текстах (хотя к смутным «указаниям» раннесредневековых отцов церкви ничего нового не прибавилось.— *В.Ш.*). Правда, он быстро оставил тему государства Израиль и перешел к мировому еврейству, которое, как ему мерещилось, несмотря на свою немногочисленность, по указанию сатаны захватит с помощью денег и СМИ власть над миром. Вопреки богословам, говорившим о создании антихристом синтетической мировой религии, религией сатаны он называл «антихристианский иудаизм» и его организационные структуры, т.е. «сатанинскую антицерковь». Ядром власти антихриста будет «анти-

государство», якобы объединяющее Израиль и США. Назаров называл клеветой как обращенный против СССР термин «империя зла», так и обвинение большевиков в планах завоевания мира. Как это сочеталось с его собственным изображением большевизма в виде «антихристовой силы», он не объяснял.

Свою книгу Назаров завершал обсуждением исторической миссии России, т.е. «тайны России». Сознывая, что в Священном Писании о какой-либо роли России не говорилось, он оставлял ей роль «удерживающего». Он связывал это с православной проповедью Евангелия по всему миру в предапокалипсические времена, подменяя «христианскую проповедь» «православной», а тезис о скоротечном возрождении церкви – возрождением России. И если антихрист до сих пор не пришел, то за это следует благодарить русский «богоносный народ», прежде всего его «остаток», т.е. праведников. Таким образом, там, где пророчества говорили о христианах, Назаров использовал понятие «православные», полагая, что других истинных христиан на Земле не осталось. Он изображал Россию богоносной и уподоблял ее Христу – якобы в XX в. она взошла на свою Голгофу и принесла в своем распятии искупительную жертву. А потому ей предстоит воскреснуть. Назаров не замечал, что, по сути, обожествлял Россию, т.е. совершал ту самую еретическую подмену, за которую осуждал фашизм.

В заключение он вновь возвращался к теме масонов и евреев во включенной в книгу статье, написанной еще в 1991–1992 гг. Там он подчеркивал их стремление к восстановлению Храма, где сядет антихрист. Повторяя Нилуса, он напоминал, что для масонов строитель Храма Хирам (или Адонирам) происходил из «колена Данова». Он также допускал, что «Великий Архитектор» масонского учения на самом деле являлся сатаной. На таких домыслах и произвольной интерпретации масонской и советской символики он и строил свои догадки о страшных силах («масоно-еврейском союзе»), готовящих приход антихриста. В частности, он напоминал, что Храм должен быть восстановлен в ожидании близкого прихода антихриста и в этом якобы более всего заинтересованы евреи и масоны. Назаров патетически заявлял: «Только в рамках христианской историософии становится понятным как подлинный масштаб проблемы антисемитизма, так и то, что именно христианин не может впасть в плотский

антисемитизм, понимая всю духовную глубину еврейского вопроса... И поскольку русский народ стал носителем христианского мессианизма как следования Мессии-Христу (русская идея), – этот конфликт двух мессианизмов и проявляется более всего в русско-еврейском столкновении» [Назаров 1999, 566–567].

Подобно другим апокалиптикам, Назаров жадно вглядывался в происходящие вокруг события в поисках знаков приближения «последних времен». В начале 2000-х гг. он усматривал их в признании Холокоста и требованиях уважения к его жертвам, в подготовке новых учебных пособий по отечественной истории, в посещении Путиным Еврейского общественного центра в праздник Хануки, в подготовке в Кремле кошерной пищи для приема израильского президента Моше Кацава в январе 2001 г, в присутствии раввинов на открытии VI Всемирного русского народного собора в Храме Христа Спасителя в декабре 2001 г., в выступлениях Путина против антисемитизма и т.д. Он также скрупулезно перечислял людей с «нерусскими» фамилиями, входивших в правящую элиту страны. Все это он ставил в связь с предсказаниями некоторых раввинов о скорой постройке Третьего Храма [Назаров 2003а].

Многие из рассмотренных идей Назаров повторил или развил в основном своем труде с красноречивым названием «Вождю Третьего Рима. К познанию русской идеи в апокалипсическое время» [Назаров 2004]. Правда, теперь он утверждал, что после 1917 г. на Земле не осталось государства, которое бы играло роль «удерживающего». Но России он тем не менее приписывал миссию Третьего Рима. В отличие от предыдущих работ, имевших пропагандистские цели, данная книга претендовала на выработку практических рекомендаций для политиков, опиравшихся на православную истину. По сути, речь шла об очередной (православной, т.е. «истинной») интерпретации Священного Писания, учитывающей расстановку сил в мире и современные политические тренды. Книга начиналась рассуждениями о том, как дьявол похитил у Бога и соблазнил «избранный народ», что и наложило отпечаток на всю дальнейшую историю человечества. Якобы это дьявол побудил иудеев отвергнуть Христа и создать «расистский» Талмуд⁹ и обрек их на экзистенциальную

⁹ В отношении Талмуда Назаров лишь повторял доводы полуторасотлетней давности, идущие от А. Ролинга.

борьбу с христианами. Поэтому сутью человеческой истории является противостояние между «двумя противоположными духовными полюсами и идеалами земной государственности: православной, служащей Закону Христа, и антихристианской, служащей “тайне беззакония” антихриста» [Назаров 2005, 21]. Объективируя эту борьбу, Назаров отметил понятие «антисемитизм» как нерелевантное. Зато он постоянно прибегал к таким терминам, как «талмудический иудаизм», «оккультная Каббала», «ритуальные жертвоприношения».

Делая экскурс в историю, Назаров показывал, как последовательно, с православной точки зрения, от «истинного христианства» откалывалась сначала католическая, а затем и протестантская церковь, как нарастал «сатанинский» дух свободомыслия, как возник капитализм, воплотивший «иудейский дух в экономике», как якобы еврейские банкиры создали масонство для борьбы с монархиями и как в конечном итоге происходила дехристианизация Запада, что привело к становлению «иудаизированной цивилизации». Мы также узнаем, что все основные современные политические идеологии (либеральная демократия, коммунизм, фашизм), отклонившиеся от «истины», возникали тоже «под влиянием иудаизма». Истина же содержалась только в православии, причем речь шла не только об этике или вере, но и о государственном устройстве.

Идеал Назаров видел в русской православной монархии «с церковным народом как соборной личностью», где независимому от своих подданных монарху вменялось в обязанность «защищать народ от зла». И в соответствии с Дж. Оруэллом свобода личности оборачивалась полным отказом от исполнения индивидуальных желаний и подчинением абстрактному принципу «служения Богию Замыслу», который был известен, очевидно, одному лишь Назарову.

Теперь он отмечал мобильный характер «удерживающего» в виде «странствующего царства», что делало Россию «Третьим Римом» и тем самым законной наследницей Римской империи. Не менее важно ему было подчеркнуть наличие в такой империи «державообразующего народа», который он определял в этнических терминах, идя на уступки ненавистному для себя этническому национализму. Так вырисовывалось неизбежное противостояние между православной «удерживающей» имперской государственностью и «христианской апостасийной» западной цивилизацией. Автор снова всячески идеализировал

Московское царство и Российскую империю, превознося крепостное право, отрицая наличие национального вопроса и оправдывая империалистическую политику. Иной подход казался ему «клеветническими наветами» иноземных недоброжелателей, якобы пытавшихся таким образом заглушить свое отступничество от христианской истины. А драматические моменты в истории Руси вызывались якобы исключительно «западным влиянием», включая «подрывную работу масонов».

Детально рассматривая социально-экономическое развитие предреволюционной России, Назаров пытался показать случайный характер революции, для которой, по его мнению, не было никаких объективных причин. Ведь Россия устойчиво и быстро развивалась – ни бедности, ни отсталости, ни национального угнетения там, по его словам, не было. Правда, он признавал религиозное неравноправие, но это касалось только иудеев. Он считал это справедливым и, искажая факты и статистические данные, осуждал меры царского правительства по ослаблению правовых ограничений для евреев. Мало того, указывая на высокую революционную активность евреев, он перекладывал вину за еврейские погромы на революционеров и даже на самих евреев, а их главными жертвами в его понимании оказывались «безоружные толпы “громил”». Выступления лучших представителей русской интеллигенции в защиту евреев вызывали у него лишь злобу.

В этой интеллигенции он видел «пятую колонну», чья «подрывная деятельность» против государства вызывалась наущениями сатаны. Других причин для оппозиционной деятельности Назаров не обнаруживал. Зато либерализм он однозначно объявлял «нерусским направлением» с «апостасийными признаками». А в черносотенных организациях он видел «стихийный народный ответ революционерам». Но он же и показывал, что на выборах в Думу народ правых радикалов не поддержал, – их представители оказались там в небольшом меньшинстве. Тем не менее он возвращался к предреволюционным оценкам некоторых священников, обвинявших во всех бедах интеллигенцию, отпавшую от православной истины. Примечательно, что Первую мировую войну он объявлял *оборонительной* для России, не забывая при этом о ее стремлении захватить Константинополь и проливы, а также заселить Палестину русскими паломниками. А решение современного палестино-израильского конфликта он видел в переходе иудеев и мусульман в православие. Иными

словами, если любая иная имперская экспансия им, безусловно, осуждалась, то православная приветствовалась, ибо это якобы соответствует Священному Писанию и роли «удерживающего». Так в его устах священная история оправдывала империализм, а «удерживающий», выполнявший священную миссию, оказывался неподсудным.

Назаров наделял все мировые войны XX в. духовным смыслом и объявлял борьбой против «удерживающего», причем едва ли не ведущую роль среди сатанинских сил, или «масонских демократий», он приписывал евреям. Ведь для него «злокозненная» роль «еврейской мировой закулисы» коренилась в неумолимой вековой борьбе с «удерживающим». С этих же позиций он оценивал и войны с Наполеоном, и Крымскую войну, и даже «дело Бейлиса» (он разделял обвинение в ритуальном убийстве).

При этом он упорно не замечал, что названные им масонскими демократические государства Запады выступали в Первой мировой войне в союзе с Россией, что еврейские банкиры отнюдь не были склонны поддерживать социализм, что лидеры большевиков не имели никакого отношения к иудаизму и т.д. Зато он с доверием опирался на подложные документы Сиссона, заимствуя информацию о них у американского конспиролога Э. Саттона, который, напротив, признавал их давно разоблаченной фальшивкой [Саттон 1998]¹⁰. Примечательно, что, упоминая тот факт, что от царя отвернулась значительная часть элиты, включая руководство армии, церковных иерархов и даже членов монаршей семьи (не говоря уже о народе), Назаров тем не менее безапелляционно заявлял о якобы масонской сущности Февральской революции. Подобно другим конспирологам, он механически объединял масонов, банкиров и коммунистов, как будто все они выполняли сатанинскую миссию по упразднению «удерживающего», представленного Россией. Но сколько-нибудь четкого понимания «удерживающего» у Назарова при всем желании найти невозможно: в этом качестве у него выступают то император, то Россия, то русский народ, то Православная церковь, то даже «традиционная культура русского православного народа». Зато он требо-

¹⁰ Сегодня известно, что эта фальшивка, уличавшая большевиков в связях с германским генштабом, была создана польским журналистом и писателем-фантастом Ф. Оссендовским в 1917 г. Она была разоблачена Дж. Кеннаном еще в 1956 г. [Старцев 2006].

вал, чтобы в конституции РФ было подчеркнуто место православной России как «удерживающего»!

Стоит ли удивляться тому, что Назаров объявлял советскую власть «еврейской» и тщательно подсчитывал число лиц еврейского происхождения во властных органах?¹¹ Ведь все это говорило ему о подготовке «евреями-иудеями» пришествия антихриста. А в расстреле царской семьи он обнаружил «исторически-переломный смысл для всего человечества», состоявший в упразднении «удерживающего» масонами и евреями¹². Правда, если того требовала его система доказательств, Назаров изображал большевиков не «евреями», а «интернационалистами». И уж совсем он не мог объяснить, как «богоборческий режим» мог в советское время играть роль «удерживающего». А если это не так и режим, как считал автор, ввел Россию в состояние апостасии, то остается неясным, зачем тогда «мировой закулисе» понадобилось вести борьбу с русским народом. Сталкиваясь с такими вопросами, «православная историософия» Назарова с ее пониманием «духовной сущности происходящего» терпит полное фиаско.

Но Назарова это нисколько не смущало, и он заявлял, что «Россия сохраняет в себе возможность восстановления исторической православно-удерживающей России», хотя такой коллизии Священное Писание не предполагало. Да и непонятно, что именно сдерживает антихриста, пока Россия не может восстановить свое потенциальное качество «удерживающего». Но расстановка сил в современном мире заставляла автора развивать идею о том, что якобы США вместе с Израилем упрямо ведут подготовку прихода антихриста. Якобы именно так надо понимать последние события на Ближнем Востоке, в которых Назаров усматривал подготовку к возведению Третьего Храма. За этим он, разумеется, обнаруживал злонамеренные планы евреев с их «Шулхан Арухом», чему следовало дать отпор. В таком сопротивлении он отказывался видеть «ксено-

¹¹ О реальном этническом составе советского правительства см.: Гимпельсон 1998, 85, 94; Riga 2008.

¹² Эти рассуждения основаны на догадках, домыслах и подтасовках. В частности, в очередной раз приводились слухи о том, что якобы в Москву были посланы головы убитых. Но убедительных аргументов в пользу ритуального характера убийства Назаров привести не смог. Зато авторитетными авторами для него были британский журналист-антисемит Р. Вильтон и американец Э. Саттон.

фобию» и «расизм». Между тем, как показывают многочисленные материалы (включая работы самого Назарова), миф об антихристе фактически и создает основы для вполне реальных ксенофобии и расизма, которые его сторонники пытаются вуалировать псевдогословскими рассуждениями [Шнирельман 2017].

Специфику русского народа Назаров видел в нестяжательстве, которое отторгает идеологию, ставящую во главу угла достижение материальных благ и считающую богатство высшей ценностью. Якобы поэтому русские не могут быть успешны в современной «криминальной» России. Зато здесь себя как рыба в воде чувствует еврейский народ, чья культура и психология обусловили его ведущую роль в «Великой криминальной революции». Якобы именно его интересам служит либеральное государство, где русские чувствуют себя неуютно. Зато для благополучной жизни русским якобы требуется православное государство.

Но в своем восторженном описании промышленного подъема начала XX в. Назаров избегал таких рассуждений. Он упорно не замечал той большой роли, которую тогда сыграли русские старообрядцы, составившие заметную долю промышленников и купцов. Мало того, опираясь в других местах книги на классиков русской литературы, он именно по отношению к эпохе второй половины XIX – начала XX в. предпочитал не замечать, скажем, пьесы Островского и Чехова, посвященные алчности русских, а отнюдь не еврейских купцов. И разве не русские чиновники и сотрудники правоохранительных органов являются главными субъектами беспрецедентной коррупции, охватившей сегодня российское общество? Но и этого автор не хотел видеть. И о каком нестяжательстве может идти речь, скажем, у русских хоккеистов, выступающих сегодня за американские команды (это автор упоминал, но безо всяких комментариев о «природном нестяжательстве»)? Впрочем, многих русских он отлучал от «русскости», ибо их поведение, в его понимании, ей не соответствовало. Такое откровенно избирательное отношение к трактовке обсуждаемой тематики заставляло Назарова всюду видеть «еврейскую руку» и объявлять Россию якобы находящейся во власти евреев¹³.

¹³ Между тем, ко всем такого рода коллизиям этничность не имеет никакого отношения, как неоднократно показывали специалисты, среди которых нельзя не отметить Г. Зиммеля и Н.С. Трубецкого [Simmel 1971, 143–145; Трубецкой 1935]. А четверть века назад о том же написал известный публицист Б. Парамонов [Парамонов 1991].

Одну из центральных глав книги Назаров посвятил глобализации, трактуя ее как выражение мирового зла, исходящего от «мировой закулисы», т.е. мирового масонства, выстраивающего «Новый мировой порядок» с признаками царства антихриста. Спасение от этого он видел в автаркии и построении закрытого общества, т.е. фактически в изоляции от остального мира. Впрочем, он был бы не против глобализации, если бы та происходила на основе «божией истины», т.е. православия во главе с православной империей, представленной Москвой, или Третьим Римом. Ее он считал «самым христианским государством человеческой истории», достойным поэтому глобальной экспансии. В демократии же он видел продукт зловредной деятельности масонства, выглядящего в его глазах «унией реформированного христианства с иудаизмом», и доказывал, что она ведет к «иудаизации мира», т.е. к апостасии. Ярким примером этого он называл США («инструмент еврейского господства над миром»), рисовавшиеся полной противоположностью «православной империи». Отсюда делался вывод: «Если Российская империя была максимальным земным воплощением Божественного Закона, то американская империя стала максимальным воплощением “тайны беззакония” в виде той материалистической идеологии, которую диавол безуспешно предлагал Христу в пустыне» [Назаров 2005, 630]. Так обосновывалась идея о якобы неизбежном противостоянии России и США как выражении извечной борьбы Добра со Злом.

Иными словами, с помощью таких рассуждений религия пытается руководить политикой. Мало того, за этим скрывается и представление о несовместимости культур, составляющее суть современного расизма [Шнирельман 2011]. И не случайно Назаров подхватывал идею С. Хантингтона о столкновении цивилизаций. Этому соответствует и применяемый им термин «культурно-духовный генотип».

Из этого же вытекает и положение о «мировом заговоре», неизбежно приводящее данную систему рассуждений к конспирологии. Действительно, Назаров показывает себя ярким сторонником конспирологии и посвятил ее изложению часть своей книги, которую он даже счел необходимым опубликовать отдельной брошюрой [Назаров 2003б]. Там он упрекал либеральную демократию в поощрении греховной свободы человека, что якобы вело к упадку цивилизации и приближало конец света. Он рисовал некую тайную силу, стремя-

жуюся путем денежных махинаций и иных аморальных действий к мировому господству и закабалению всех народов. Разумеется, за этим могли стоять только дьявол и его «дети» в лице «богоизбранного народа». Поэтому Назаров воспроизводил знакомые нам наветы, вызванные страхами перед приходом «иудейского Машиаха». К этому он добавлял список «тайных организаций», позаимствованный из работ западных конспирологов¹⁴. Он также настаивал на том, что теракт 11 сентября 2001 г. был чудовишной провокацией, устроенной якобы все той же «мировой закулисой».

Ему казалось, что многие люди, сами того не сознавая, с энтузиазмом реализуют планы дьявола. И только проницательный Назаров вместе с немногими конспирологами всеми силами пытался открыть им глаза. Фактически же он лишь воспроизводил традиционалистскую концепцию инволюции, которая давалась в православной трактовке. Якобы Православная церковь была единственным островком сопротивления, что и вызывало особую ярость дьявольских сил, стремящихся любыми способами с ней покончить. Ибо она оставалась последней преградой к «построению Нового мирового порядка антихриста».

Назаров критиковал многих других конспирологов за неспособность обнаружить истинного носителя зла. Ведь истину знал лишь он один, и эта истина состояла в воссоздании Российской империи с православной монархией и православной идеологией. А на переходный период России требовался вождь, избранный «лучшими людьми» на основе «корпоративного принципа организации общества». Идеал этого Назаров искал в Европе 1930-х гг., причем очевидно, что речь идет не обо всей Европе, а о фашистских режимах (прежде всего, итальянском), которым такая организация и была присуща. Близость этой позиции к классическому итальянскому фашизму уже отмечалась одним из убежденных русских монархистов [Поверницын 2009].

Именно эту истину Назаров и хотел донести до будущего «вождя Третьего Рима», советуя ему установить автаркию, ограждая Россию от «внешнего зла». Ибо за пределами России он обнаруживал лишь «тайну беззакония». Поэтому он советовал вернуться к новому тоталитаризму.

¹⁴ О влиянии западных конспирологов на их российских единомышленников см.: Шнирельман 2015б.

литарному режиму с жестким государственным контролем и мобилизационной экономикой, но на основе православия. При этом он забывал о «всемирной миссии» и рисовал России откровенно националистическое будущее, основанное на пресловутом национально-пропорциональном представительстве, предполагающем дискриминацию по этническому признаку. Он даже заявлял, что «в России было бы ошибкой искусственно уравнивать национальность и религию державообразующего народа со всеми остальными» [Назаров 2005, 807]. Он также предлагал русским бойкотировать товары «нерусских». Ему это казалось справедливым на том основании, что «русское самосознание – не просто национальное, а подлинно вселенское».

Надо ли говорить, что такая «православная доктрина» оправдывает национализм и империалистическую экспансию? Ведь Назаров мечтал о «вселенской империи Третьего Рима» и о «последней миссии Третьего Рима перед концом истории», заключающейся в том, чтобы быть «последним маяком Истины». Но в ходе глубокомысленных умозаключений он приходил к выводу о том, что речь идет о борьбе этого «маяка» с евреями! А для этого ему требовалось «восстановление *поствизантийского пространства* православных стран, сознающих мировую расстановку сил и смысл истории: России, Греции, Югославии, Болгарии, Румынии, Грузии, а также древнехристианской Армении. Разумеется, сюда относятся также Белоруссия и восточная Украина» [Назаров 2005, 832]. Назаров мечтал и о сплочении всех евразийских стран, включая Китай и Индию, под лидерством России. Но поначалу надо «стремиться восстановить весь Третий Рим в его исторически справедливых границах», т.е., по сути, восстановить границы Российской империи, присовокупив к ним то, что было присоединено в советские годы. Все это называется «несением Божественной Истины», что возлагается на русских как «избранный народ Израиля», т.е. единственных «истинных христиан». Причем в этом контексте евреи однозначно изображаются «народом сатаны».

Назаров предвидел, что попытка воссоздания такой империи может привести к мировой войне, где России предстоит столкнуться прежде всего с США и Израилем. Но такая война его не пугала, и он видел в ней конечный этап истории, описанный в Апокалипсисе.

Иными словами, «спасительная миссия» России в таком контексте оборачивается гибелью всего мира. Причем сегодня так думает не один Назаров. А это означает, что среди православных фундаменталистов встречаются подлинные самоубийцы, которым не терпится забрать с собой на тот свет как Россию, так вместе с ней и весь остальной мир.

Выпустив свою книгу, Назаров занялся пропагандой высказанных в ней идей. Он руководит издательством «Русская идея» и на его веб-сайтах продолжает борьбу с евреями в соответствии со своей эсхатологической доктриной. Он обвиняет евреев во всех бедах XX в., включая две мировые войны, предупреждает о народной партизанской «интифаде», и его излюбленными терминами служат «жидобольшевизм», «жидомарксизм», «жидонацизм», «жидомасонство», «сатаноизбранный народ» [Назаров 2005; Назаров 2006б; Назаров 2012]. В том же свете он воспринимает и современные трагические события на Украине [Назаров 2015а; Назаров 2015б; Назаров 2016а]. И хотя он всеми силами (хотя и не вполне успешно) избегает расовой теории и терминологии, эта его позиция по своим возможным последствиям мало чем отличается от нацистской.

Сегодня Назаров по-прежнему отстаивает принципы монархизма, но понимает его, вслед за И.Л. Солоневичем, как «народную монархию» [Назаров 2016б]. Он не доверяет ни нынешней власти, ни Московскому патриархату и верит лишь в миссию «исторической православной России» как «удерживающего», рассматривая современность как «апокалипсический этап человеческой истории». Свои надежды он возлагает на диктатуру, которая включала бы сословно-корпоративный строй с автаркией и национальным социализмом и успешно противостояла «мировому злу». Но достичь этого можно только «с Божией помощью». Разумеется, взгляды Назарова включают и конспирологию, предполагающую вредоносную роль «мировой закулисы».

Выше уже отмечались противоречия и несообразности, свойственные концепции Назарова, весьма вольно трактующей богословские доктрины. Но это его не беспокоит, так как смысл данной концепции состоит не в логике аргументов, а в эмоциональном настрое, который автор хочет донести до потребителя.

Остается добавить, что попытки некоторых правозащитников привлечь Назарова к суду за разжигание национальной и религиоз-

ной розни потерпели в 2005 г. неудачу. Инициированная прокуратурой экспертиза, проведенная Институтом психологии РАН (экспертом выступал А.А. Гостев), пришла к выводу, что в своих взглядах он лишь придерживался «православно-христианского учения», а это не может служить основанием для возбуждения уголовного дела. Назаров и сам заявлял, что руководствуется исключительно «православным учением о сути еврейского вопроса», которое сводится, на его взгляд, к тому, что еврейские лидеры избрали себе в отцы сатану [Назаров 2006б]. То, что в своем видении христианского учения он допускает неприемлемые вольности и искажения, прокуратуру не заинтересовало.

Литература

- Агафангел 2014 – *Митрополит Агафангел*. Обращение к отделившимся // chernec, 8 декабря 2014 (<http://chernec71.livejournal.com/343259.html>).
- Гимпельсон 1998 – *Гимпельсон Е.Г.* Советские управленцы, 1917–1920. М., 1998.
- Избрано руководство 2006 – Избрано руководство Союза Русского Народа // Русский вестник. 2006. № 25. С. 3.
- К съезду 2006 – К съезду Союза Русского Народа // Русский вестник. 2006. № 24. С. 5.
- Кожевникова, Шеховцов 2009 – *Кожевникова Г.В., Шеховцов А.В. и др.* Радикальный русский национализм: структуры, идеи, лица. М., 2009.
- Кротов 2006 – *Кротов А.* Жить без страха «назарейска» // Русский вестник. 2006. № 21. С. 5.
- Ларников, Константинов 2015 – *Ларников Ю., Константинов П.* Гебешный пинг-понг в секте-П (<http://al-enchante.livejournal.com/127693.html>).
- М. Назаров 2006 – М. Назаров изолировал сам себя // Русский вестник. 2006. № 23. С. 3.
- Назаров 1990а – *Назаров М.* Замысел Божий о России // Родина. 1990. № 11. С. 8–13.
- Назаров 1990б – *Назаров М.* Вселенские корни и призвание славянских культур // Москва. 1990. № 8. С. 148–157.
- Назаров 1991а – *Назаров М.В.* Миссионеры с рю Пюто... // Политика. 1991. № 16. С. 10–11.
- Назаров 1991б – *Назаров М.В.* Спасти себя мы можем только сами // Русский вестник. 1991. № 17. С. 8–9.
- Назаров 1991в – *Назаров М.В.* О «слабости» и силе христианства // День. 1991. № 23. С. 5.

- Назаров 1991г – *Назаров М.В.* Мир, в котором оказалась эмиграция, или чего боялись правые // Наш современник. 1991. № 12. С. 145–160.
- Назаров 1994 – *Назаров М.* Миссия русской эмиграции. 2-е доп. изд. М., 1994.
- Назаров 1999 – *Назаров М.В.* Тайна России. Историософия XX века. М., 1999.
- Назаров 2002а – *Назаров М.* Закон об экстремизме и «Шулхан Арух» // Русский вестник. 2002. № 33–34. Вкладка. С. I–VIII.
- Назаров 2002б – *Назаров М.* Фашизм от «Шулхан-Арух» // Завтра. 2002. № 30. С. 6; № 31. С. 6.
- Назаров 2003а – *Назаров М.В.* Президент Путин и еврейский экстремизм // Голос Империи. 2003. № 10 (1) (<http://www.slavrus.net/digest/article.php?n=0310&a=9>).
- Назаров 2003б – *Назаров М.* Мировой заговор на конечном этапе. М., 2003.
- Назаров 2004 – *Назаров М.В.* Вождю Третьего Рима. К познанию русской идеи в апокалипсическое время. 1-е изд. М., 2004 (2-е доп. изд. М., 2005).
- Назаров 2005 – *Назаров М.В.* Пути и способы решения «еврейского вопроса»: история и современность. Доклад на научной конференции к 100-летию Союза Русского Народа // Сайт РНЕ, 28 октября 2005 (<http://www.russnation.org/stat/pub041.shtml>).
- Назаров 2006а – *Назаров М.В.* Жить без страха иудейска! М., 2006. Книга выдержала 5 изданий.
- Назаров 2006б – *Назаров М.В.* «Тайна беззакония» в действии, или Россия для нерусских (<http://www.rusprav.org/2006/new/66.htm>).
- Назаров 2012 – *Назаров М.В.* «Праздник победы» – чей, кого и над кем... // Русская идея. 2012 (<http://www.rusidea.org/?a=25050902>).
- Назаров 2015а – *Назаров М.В.* Война на Украине как лакмусовая бумажка сил добра и зла // Парус. 2015. Вып. 41 (август) (<http://parus.ruspole.info/node/6591>).
- Назаров 2015б – *Назаров М.В.* Русские и Европа в нынешней геополитике // Парус. 2015. Вып. 43 (декабрь) (<http://parus.ruspole.info/node/6867>).
- Назаров 2016а – *Назаров М.В.* В традиции РПЦЗ всегда было: отличать режим от народа // Русская идея, ноябрь 2016 (<http://rusidea.org/?a=12041>).
- Назаров 2016б – *Назаров М.В.* О монархии и о трезвомыслии // Правый взгляд. 2016. 9 февраля (<http://www.rusimperia.info/catalog/5404.html>).
- Парамонов 1991 – *Парамонов Б.* Русский человек как еврей // Независимая газета. 1991. 23 марта.
- Пасманик 1923 – *Пасманик Д.С.* Русская революция и еврейство (Большевизм и иудаизм). Париж, 1923.
- Поверницын 2009 – *Поверницын Ф.* Монархизм в современной России // Русское самодержавие. Прошлое и будущее монархии в России. 2009. 7 июня (<http://samoderjavie.ru/node/316>).
- Прибыловский 2015 – *Прибыловский В.В.* Авторитеты и вожди русского национализма и российского национал-империализма. М., 2015.
- Саттон 1998 – *Саттон Э.* Уолл-стрит и большевицкая революция. М., 1998.

- Старцев 2006 – *Старцев В.И.* Немецкие деньги и русская революция. Ненаписанный роман Фердинанда Оссендовского. СПб., 2006.
- Тепленин 2013 – *Тепленин Т.* Ритуальное убийство // *Сегодня*. 2013. 17 июля (<http://www.segodnia.ru/content/125347>).
- Трубецкой 1935 – *Трубецкой Н.С.* О расизме // *Евразийские тетради*. Прага, 1935. № 5. С. 43–54.
- Шнирельман 2011 – *Шнирельман В.А.* «Порог толерантности»: Идеология и практика нового расизма. Т. 1–2. М., 2011.
- Шнирельман 2015а – *Шнирельман В.А.* Эсхатология, пророчества о конце света и антисемитизм в постсоветской России // *Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. 2015. Vol. 12 (1). С. 293–324 (<http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss23.html>).
- Шнирельман 2015б – *Шнирельман В.А.* Иностранцы: западные источники современной русской конспирологии // *Историческая экспертиза*. 2015. № 4. С. 110–136.
- Шнирельман 2017 – *Шнирельман В.А.* Колена Даново: эсхатология и антисемитизм в современной России. М., 2017.
- Hoffmann 2007 – *Hoffmann S.-L.* The politics of sociability: Freemasonry and German civil society, 1840–1918. Ann Arbor, 2007.
- Riga 2008 – *Riga L.* The ethnic roots of class universalism: rethinking the “Russian” revolutionary elite // *American Journal of Sociology*. 2008. Vol. 114 (3). P. 649–705.
- Simmel 1971 – *Simmel G.* On individuality and social forms. Chicago, 1971.

Victor Shnirelman
(Moscow)

Conspiracy and politics of the “end of times”: The case of Nazarov

The aspirations of certain authors to view Russian history with a reference to eschatology led to political projects calling for their practical implementation. This trend is represented by activity of an ardent monarchist Mikhail Nazarov. The article analyses his views of the Russian world mission including a struggle against numerous internal and external enemies. A religious foundation of these views is scrutinized with respect to fantasies of the “Jewish-Masonic plot”, its connections with the West, an apostasy and an arrival of Antichrist as well as globalization as an allegedly evident sign of the “end of times”.

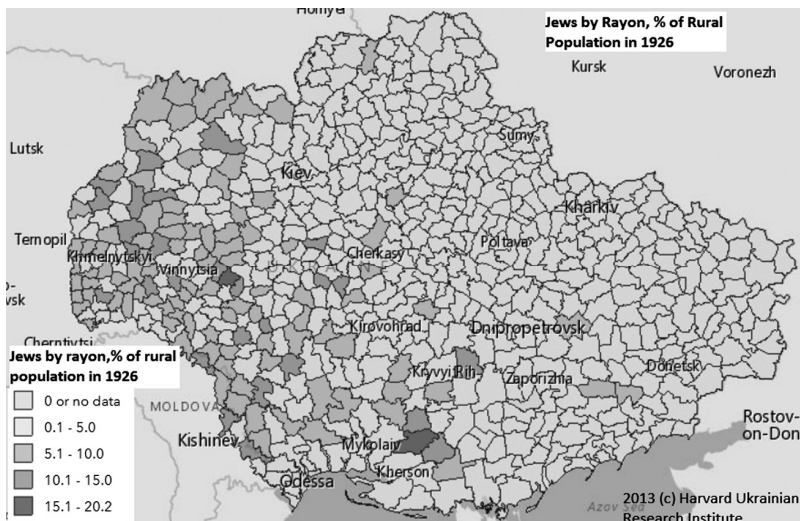
Дарья Анцибор
(Киев)

Феномен «торгсина»: Образ еврея в нарративах о Голодоморе

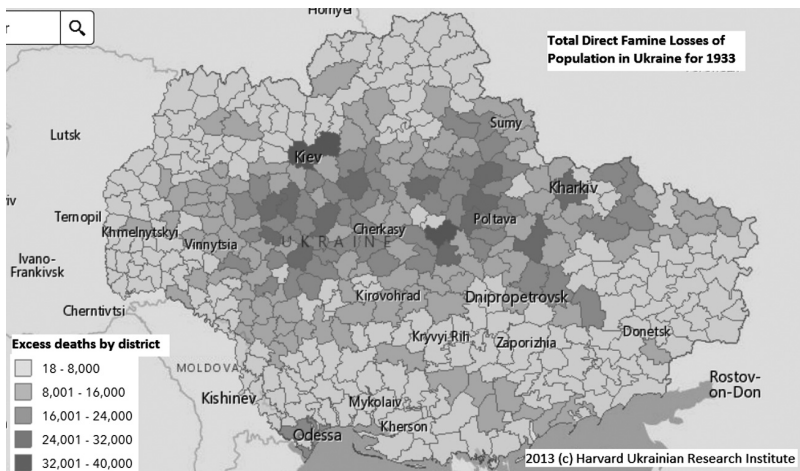
В украинской истории трагедия Голодомора 1932–1933 гг. представляется сложным, противоречивым и часто весьма провокационным предметом исследования, вызывающим множество тем для дискуссий. Исследователи называют среди главных целей искусственно созданного советской властью голода следующие:

- 1) обеспечить ускоренную индустриализацию посредством изъятия материальных ресурсов, в первую очередь продовольственных;
- 2) насильственно трансформировать крестьянскую культуру, которая в Украине исторически сложилась на принципах частной собственности и использовании наемного труда;
- 3) истребить социальную базу национально-освободительного движения, которое в Украине потенциально представляло самую большую опасность. Этим можно объяснить огромное количество жертв на территории УССР (от 4 до 7 миллионов человек) по сравнению с другими республиками Советского Союза, также испытывавшими голод на протяжении 1932–1933 гг.

После проведения административно-территориальной реформы к началу 1930-х гг. Украинская ССР делилась на 25 национальных районов, среди которых было восемь русских, семь немецких, три еврейских, три греческих, три болгарских и один польский [Якубова 2010]. При этом, согласно переписи населения 1926 г., еврейское население составляло 6,5% [Чорний 2001]. На карте 1 нанесено процентное соотношение еврейского населения в районах.



Карта 1
Национальный состав УССР на 1926 г.: еврейское население (%)
(источник: www.gis.huri.harvard.edu)



Карта 2
Карта демографических потерь вследствие Голодомора в УССР,
разработанная Гарвардским институтом украинских исследований
(источник: www.gis.huri.harvard.edu)

Трагедия охватывала все районы без исключения, потому говорить об избирательном характере операции по созданию искусственного голода только для этнических украинцев не приходится. На карте 2 показаны демографические потери во время Голодомора. Районы, густозаселенные евреями, также пострадали (ср. Житомирскую, Винницкую и Николаевскую области на карте 1 и карте 2).

В условиях общей заинтересованности некоторые аспекты исследования культурных взаимосвязей этого периода только начинают освещаться в современном научном дискурсе. Среди них особое место занимает феномен «торгсина» (сокращенное название Специальной конторы торговли с иностранцами на территории СССР), привлекающий все большее внимание исследователей в первую очередь тем, что его расцвет в Украине прямо совпадает с периодом Голодомора.

Целью этого исследования является анализ образа еврея в нарративах о Голодоморе, в частности о «торгсинах», а также представлений украинцев о взаимоотношениях евреев с властью и другими участниками дискурса в этот период.

Среди современных исследователей, занимающихся исторической проблемой «торгсина» в контексте Голодомора, стоит назвать работы как украинских [Горох 2011; Горох 2013; Марочко 2003; Марочко 2008а; Марочко 2008б], так и российских исследователей [Осокина 2009; Павлова 2003]. К семитскому вопросу обращается в своих исследованиях Н. Горох [Горох 2011]. Фольклористические изучения Голодомора проводят украинские ученые [Сокіл 2011; Сокіл 2012; Конончук 1998; Карбан 2015; Карбан 2016].

Источниками исследования служат рассекреченные фонды Центрального государственного архива высших органов власти и управления Украины, Национальные книги памяти жертв Голодомора, онлайн-ресурсы с воспоминаниями очевидцев Голодомора, а также полевые записи автора.

Официально «торгсины» появились в начале 1931 г. после ликвидации автономии украинских трестов (1929) и окончательного подчинения кредитной кооперации УССР Москве (1930). Их появление было логичным следствием неспособности советской власти удовлетворить потребности как городского, так и сельского населения [Горох 2013]. Коллективная память отражает различное отношение к

«торгсину»: от своеобразного пиетета перед дефицитными товарами (с которых и начиналась контора) до ощущения таинственности. Это были конторы, занимающиеся золотовалютными, нередко спекулятивными операциями, которые переквалифицировались из торговли с иностранцами на торговлю со всеми советскими гражданами именно в 1932–1933 гг. в связи с массовым голодом. Так они фактически стали единственной сетью государственного значения, где население могло приобрести продукты за золото, драгоценности и валюту. В связи с этим аббревиатура «торгсин» быстро обрела альтернативное народное толкование: «торговля сынами» и «торговый синдикат». Встречались также фельетонные расшифровки: «Товарищи, опомнитесь (очнитесь), Россия (революция) гибнет! Сталин истребляет народ» и «Товарищи, остерегайтесь, Россия гибнет! Сталин – изменник народа». Последние, скорее всего, создавались в эмигрантских кругах. У людей, переживавших голод внутри СССР, «преобладала не политическая агитка, а боль, скорбь, надежда и благоговение перед странной организацией “Торгсин”» [Осокина 2009, 306].

Нарративы о «торгсине» рассказывают об опыте обменов и зачастую представляют собой очень эмоциональные тексты. Особое внимание уделяется описанию непростого расставания с семейными реликвиями, которые приходилось закладывать за еду. В отчаянии голодавшие относили последние ценности, и каждая из таких вещей могла быть опредмеченной памятью о предке, которая теперь отдавалась в обмен на жизнь. Так постепенно «Торгсин» превратился в образ национальной и частной травмы, семейной и личной трагедии. С другой стороны, в текстах такого плана часто присутствует осознание, что это был единственный вариант для спасения жизни.

Иным источником были денежные переводы из-за границы, куда отправлялись письма родственникам или друзьям с просьбами переслать хотя бы незначительную сумму для выживания в катастрофических условиях [Мельничук 2010, 204].

Статистика показывает, что на протяжении восьми месяцев в 1933 г. количество «торгсинов» в Украине увеличилось с 72 до 266 [ЦГАВО. Ф. 4051. Оп. 1. Д. 23. Л. 33; ЦГАВО. Ф. 4051. Оп. 1. Д. 24. Л. 115]. При этом, естественно, возникала проблема с набором персонала. Ставку делали в основном не на политически выдержанных работников, а на тех, кто разбирался в ювелирном деле, поэтому на

такую работу часто шли и бывшие ювелиры, и часовщики, и зубные техники [ЦГАВО. Ф. 4051. Оп. 1. Д. 51. Л. 292]. Примечательно, что еврейское население очень активно задействовалось в работе этих структур. Так, на примере кадрового распределения по национальностям в системе «торгсинов» Черниговской области мы видим, что более половины работающих были еврейской национальности.

Национальный состав и распределение по должностям работников Всесоюзного объединения «Торгсин» в Черниговской области на 1 октября 1934 г.
[ЦГАВО. Ф. 4051. Оп. 1. Д. 33. Л. 116]

	Всего		Руководители контор и их заместители		Заведующие магазинами и их заместители		Продавцы		Приемщики ценностей		Счетный персонал	
		%		%		%		%		%		%
Русские	783	23,4	6	37,5	21	17,8	135	20,9	7	12,1	160	23,0
Украинцы	643	19,2	2	12,5	32	27,1	131	20,3	8	13,8	93	13,4
Евреи	1781	53,3	6	35,5	62	52,5	354	54,9	43	74,1	415	59,7
Другие	129	3,9	2	12,5	3	2,5	25	3,9	–	–	27	3,9

Как мы видим, евреи существенно преобладали среди работников «торгсина», в частности среди продавцов (почти 55%) и особенно среди приемщиков ценностей (74,1%). Этот факт отразился и в фольклорных текстах о Голодоморе. Люди, вынужденные отдавать последнее, подозрительно относились к работникам «торгсинов», с которыми они сталкивались (стоит отметить, что ими были в первую очередь приемщики и продавцы). Из-за этого в меморатах часто опускается слово «торгсин» и происходит замещение: «у евреев выменяли», «у евреев выкупили», «евреи скупали»:

«Помню, что мама с иконы сняла стекло и выменяла у еврея на один килограмм отрубей» (зап. Лукьяненко В. от Воскобойник Веры Пилиповны, 1927 г.р, с. Чулаковка Голопристанского района Херсонской обл., 2008 г.) [НКП Херсонская обл., 620]; или: «Мы жили

рядом с евреями (Хашова тогда была еврейским городком), а они всегда вели какой-нибудь “гешефт” – обмены, займы. Вот так среди евреев и выживали» (зап. Вдовиченко О. от Гарник Степаниды Мефодиевны, 1918 г.р., с. Хашуватое Гайворонского р-на Кировоградской обл., 2008 г.) [НКП Кировоградская обл., 872].

Одновременно стоит помнить о том, что встреча с работниками «торгсина» производила на человека глубокое психологическое впечатление. Н. Горох в статье «Профессия – золото скупать» детально описывает процесс оценки товара, в частности, как приемщик на глазах у клиента отламывал неценные составляющие и заливал азотную кислоту для проверки подлинности изделия, а «в объёмных вещах (браслетах, серёжках) делался небольшой надрез или их просто разламывали» [Горох 2015, 85]. Такое отношение к семейным ценностям, разрывающее связь поколений, сопровождалось повышенным психологическим напряжением, дополнительно влиявшим на слияние понятий «торгсин» и его работников. Иногда в одном и том же тексте встречаются оба понятия как синонимические: «Мама ездила в “торгсин” и продавала отцовские золотые кресты, медали, серёжки, святочную одежду, вышитые костюмы, платки **евреям** за фунт муки с опилками» (зап. Горловой М. от Игнатенко Анны Трофимовны, 1931 г.р., с. Щербановка Обуховского р-на Киевской обл., 2007 г.) [НКП Киевская обл., 1327]; «В городе люди тоже голодовали. Был там “Торгсин”, где евреи обменивали продукты за ценности: часы, посуду, золото, кресты» (зап. Онищук О. от Лабезник Анастасии Устимовны, 1923 г.р., с. Колодянки Новоград-Вольнского р-на Житомирской обл., 2008 г.) [НКП Житомирская обл., 1025].

Анализируя нарративы о Голодоморе, ключевым можно назвать образ богатого еврея, но коннотации, которые он приобретает, могут сильно отличаться.

К первой группе относятся тексты, где изображается **приспосабливающийся еврей**, который переделывает магазин под «торгсин» в результате объективных причин. В одном случае это нарративы с нейтральной окраской этнической принадлежности, например: «...те, кто жили при власти, они жили неплохо <...> Евреи жили неплохо – владели магазинами, “торгсинами”, и так дальше» (зап. Лопатина О. от Стаменовы Марфы Семёновны, 1923 г.р., г. Гуляйполе Запорожской обл., 2005 г.) [НКП Запорожская обл., 874].

При этом часто прослеживается логическая связь с торговым делом, которым традиционно занимались представители еврейской национальности:

«Были властью организованы торгсины, заведовали ими часто евреи. Они в этом деле мастера» (зап. Карбан А. от Ксёнга Алексея Григоровича, 1922 г.р., г. Миргород Полтавской области, 1997 г.);

«Не умирали те, кто ходили [активистами], а также евреи. Они в нашем селе корчму держали, а когда голод начался, то из корчмы сделали торгсин и меняли золото на зерно, а где ж в селе то золото» (зап. Борисенко В. от Жигадно Оксаны Андреевны, 1926 г.р., г. Боярка Киевской обл., 2008 г.) [НКП Киевская обл., 84];

«Охтырский район, кажется, евреев там было немного. В город ходили, меняли всё на еду, но по дороге надо было пройти лесок, и там их грабили свои, соседи и кумовья, знающие, что в город пошёл. Евреи очень неудобно меняли, но совесть имели, а вот те, кто в лесу – свои же из села, такие же голодные, только сильнее, ни совести не имели, ни милосердия» (зап. Анцибор Д. от Захарченко Елены, 1976 г.р., г. Киев, 2016 г.).

Как мы видим, обвинительные коннотации по отношению к евреям в этих текстах не прослеживаются. Акцент делается именно на замещении в кризисный момент одной торговой деятельности другой, сродной ей.

Во втором случае нарративы о еврее-приспособленце приобретают негативную окраску.

Распространенным является представление о Голодоморе как искусственно созданной операции с целью изъятия всех сбережений у крестьян посредством «торгсинов». Такие объяснения часто всплывают в рассказах о Голодоморе: «Просто Сталин захотел выкачать золото из Украины, вот и сделал голодовку. Выкачал хлеб, а тогда открыл магазины» [Горох 2009, 72].

Известно, что приемщики товара получали существенную прибыль за счет «припека» – разницы между принятым и сданным в банк золотом. Оценщики игнорировали десятые и сотые доли грамма, округляя вес в свою пользу. В среднем «наваривалось» 2–3 г на 1 кг сданного золота [Горох 2015, 87]. Потому евреи, работающие в торговых синдикатах и действительно занимающиеся, как и абсолютное большинство причастных, спекуляциями, начинают ассо-

цироваться с властью, которая не просто отбирала хлеб, а убивала. В народном представлении евреи отождествляются с властью имущими и, соответственно, противопоставляются простым людям:

...слышал тот рассказ от внучки Гагенмейстера. Там действительно работали евреи... Женщина, дочка немца-директора школы и украинки, рассказывала, за что не любит евреев. Во время Голодомора её мама решила отнести в торгсин последнее. Свой свадебный подарок от расстрелянного мужа. Семейные серёжки остзейских баронов. Они стоили целое состояние. Когда еврей из торгсина их увидел, у него глаза аж загорелись. Он знал им цену. Но быстро взял себя в руки, отмерял полстакана муки и сказал: «Не нравится – убирайся. Больше тебе не дадут». В торгсинах работали исключительно евреи, выкачивающие из людей золото. Этот же респондент добавлял: «Крестьянин продавал всё из своего хозяйства, что было. И еврейки из Лохвицы брали то за копейки у голодных, опухлых селян. Сбивали цену, потому что знали, что тем некуда деваться (зап. Анцибор Д. от К., муж., 1979 г.р., г. Полтава, 2016 г.)».

Иногда такое противопоставление подчеркивается рассказами о том, что никто из евреев якобы не умер в время Голодомора:

В Китайгороде проживало 150 семей [евреев], в Дашеве – около двух тысяч, ни один еврей во время голода не умер, такое же было в Иллицах и других городках. Они были защищены и им в городах давали пайки [Покришук 2013].

Отдельно стоит остановиться на достаточно продуктивном в левых кругах мотиве мести за еврейские погромы 1918–1921 гг. [Хандрос 2006], который позже подкрепил другой мотив – о евреях как первых пособниках Москвы в искусственно организованном Голодоморе. С другой стороны, не исключено, что перед нами один из отголосков распространенного во времена Первой мировой войны стереотипа о еврее-шпионе. Если тогда евреи «сотрудничали» с немцами, якобы заражая тифом и венерическими заболеваниями русских солдат и пряча монеты (см. подробнее: Гольдин 2005; Шустер 2005), то теперь, работая в «торгсине», они сообща с властью (где евреи занимали не последнее положение) убивали население, мстя за погромы. Заметим, что этот вопрос требует отдельного рассмотрения.

Такие настроения в основном представлены на разных маргинализованных форумах в Интернете и в соответствующей «научно-

популярной» литературе, например в книге Андрея Кулиша «Голодомор 1932–1933: Причины, жертвы, преступники» (2004). Они могут встречаться в комментариях к статьям о погромах времен Украинской народной республики. Некоторые тексты такого плана зафиксированы в книге Мартена Феллера «Поиски, воспоминания, размышления еврея...»:

Знакомый израильтянин рассказывал: «В сорок втором во время немецкой оккупации меня, семилетнего мальчика, подобрала не молодая уже, одинокая украинская женщина. Она опекалась мною, как родная мать. Но когда выпьет, говорила: я твоих ненавижу, – из-за них колхозы, голодомор, моя семья вся погибла. Но ты же ребёнок, за тобой нужно присматривать, ласкать [Феллер 1994, 45].

«Еврейский след» в организации Голодомора нередко может связываться исключительно с именем Лазаря Кагановича:

В 1932 году из Москвы ЦК партии передавались приказы еврею Кагановичу, который был первым секретарём компартии в Украине и который враждебно относился к украинцам. <...> Антинародная власть Кагановича организовывала тройки из бедняков и партийцев-активистов (зап. Карбан А. от Ксёзна Алексея Григоровича, 1922 г.р., г. Миргород Полтавской обл., 1997 г.).

В конце 1980-х гг. в некоторых публикациях даже встречалось словосочетание «кагановический голодомор» [Феллер 1994: 49].

В несколько расширенном контексте о массовом голоде отзывался итальянский консул, работавший тогда в Харькове. В сообщении Министерству иностранных дел Италии он выражал удивление, «почему мир остаётся равнодушным к подобной катастрофе, а международная пресса, будучи настолько настойчивой в требовании международного осуждения Германии за её так называемые жестокие преследования евреев, скромно замалчивает это массовое убийство, организованное советской властью, где именно евреи играют достаточно широкую, если не главную роль» [НКП 2008, 583]. Таким образом, можно говорить о двух уровнях отождествления евреев с властью: глобальный («кагановический голодомор») и локальный («еврей-приспособленец», передельывающий магазин в «торгсин» и при его посредстве изымающий золото у простых людей).

К следующей группе можно причислить тексты (часто безотносительно «торгсина»), в которых реализуется образ доброго еврея, который выступает помощником, своеобразным **спасителем** голодавших.

Как известно, евреи не только работали в «торгсине», но и сами часто становились его клиентами. Зафиксированы тексты о добрососедстве, в которых акцентируется взаимопомощь между евреями и украинцами:

На Крещатике был специальный магазин, в который люди были вынуждены нести обручальные кольца, серёжки, другие дорогие вещи, а кое-кто – доллары, полученные от родственников из-за границы. В этом магазине были разные продукты. Отец наш тогда работал почтальоном и иногда заносил денежные переводы, поступившие из-за границы нашей знакомой еврейской семье Ровинских, которые знали, что такое бедность, и сочувствовали таким, как мы. Ровинский и давал отцу несколько «бонов» (в банке вместо долларов давали «бонь»). За них мы могли купить продукты, и это спасало нас от голодной смерти. <...> Часто с благодарностью вспоминаю семью Ровинских (Осьмушко Иван, г. Киев, «Народная газета», № 37. – 1995) [НКП Киев, 274–275].

Из доступных нам материалов такое отношение зафиксировано в районах, где евреи нанимали к себе на работу или помогали соседски:

Не голодовали те, кто отбирал зерно и другие продукты питания. Нам помогали евреи, которые смогли спрятать кое-что. Чтобы выжить, мы попрошайничали, крали с поля (зап. Коцюпак В. от Косякова Павла Георгиевича, 1917 г.р., пгт. Белозёрка Херсонской обл., 2008 г.) [НКП Херсонская обл., 553];

Спрятанные продукты искали и хорошие люди, ну их заставляли, а бывало и первые голодранцы ставали активистами. Ой, они противные были! Как тот, который у нас у печи всё попереворачивал рогами. Всё, что мама сварила, вылил. А еврейчик, был управляющим, хорошим был. И ходит по хате плачет, и вытягивает деньги из кармана, и даёт меньшему деньги, Жене, жалел нас. Ну их заставляли ходить (зап. Коцюпак В. от Косякова Павла Георгиевича, 1917 г.р., пгт. Белозёрка Херсонской области, 2008 г.) [НКП Херсонская обл., 548];

Где с обысками ходили евреи (а они преобладали в нашем селе), они никогда ничего не забирали, а ещё предупреждали: спрячьте то или пе-

репрячьте другое. И никто в селе не умер. А в соседнем селе Петриковка (сейчас Донецкая область) страх что делалось – забирали всё, что могли, и ещё и говорили: «Знайте, какая ваша советская власть!» (зап. Фомич Н. от Марушенко Любови Павловны, 1921 г.р., с. Зеленополь Розовского р-на Запорожской обл., 2008 г.) [НКП Запорожская обл., 998];

Прадед работал в банке конюхом. Директором банка был еврей. Он так распределял пайку, чтоб и прадеду хватило. Благодаря этому человеку выжили все дети в семье. Когда власть узнала, директора убили за селом ночью (зап. Анцибор Д. от Медведевой Натальи, 1988 г.р., г. Киев, 2016 г.).

Мотив работы на еврея является одним из доминирующих в текстах этой группы. Некоторые рассказы более нейтральны:

В селе также жили евреи, и их мама ходила (нанималась) полоть им огород. И то, что не доедали евреи, ели (зап. Сергеева Н. от Олийнык Антонины Павловны, 1927 г.р., с. Кобыльное Розовского р-на Запорожской обл., 2008 г.) [НКП Запорожская обл., 998];

Ходила мама на заработки к евреям в Бобровый Кут. Стирала им и за это ей давали то кусочек хлеба, то еще какую-то еду (зап. Барановский Л. от Костенко Анны Васильевны, 1929 г.р., с. Чаривное Велико-александровского р-на Херсонской обл., 2007 г.) [НКП Херсонская обл., 579].

В некоторых текстах появляется эпитет «добрый»:

Добрым словом хочу вспомнить двух начальников цехов, евреев Шера Павла Владимировича (начальника механического цеха) и Горелика Абрама (начальника цеха литья). Именно они принимали в свои цеха тех, у кого в медицинских справках была та пометка [Речь идёт о надписи «безбелковые отёки», с которой респондентка, отвечающая за приём людей в артель, всё равно направляла на рабочие места, где уже начальники решали, что с ними делать – Д.А.]. Через несколько дней, как правило, такие работники попадали в больницы, но их семьи обретали возможность получать хлеб по карточкам. Это была возможность выжить (зап. от Болтовой Наталии Тихоновны, г. Мелитополь Запорожской обл., 2007 г.) [Тимофеев 1993: 32–33];

Кое-кто нанимался на службу к евреям в Бердичев. Моя покойная жена Ганя служила у добрых евреев. Рассказывала, что у еврейки был магазин, «торгсин», в котором за золото можно было выменять продукты. Хозяйка приносила домой полные сумки денег. Высыпала и пере-

считывала. На утро Ганя находила под столом или под кроватью то 3, то 5 рублей и отдавала хозяйке. Так было несколько раз, а потом хозяйка Гане доверяла и хорошо её кормила, давала масло, куры. А покойная Харчишина Настя голодала у евреев (зап. Дух Т. от Демченко Александра Филипповича, 1922 г.р., с. Швайкивка Бердичевского р-на Житомирской обл., 2008 г.) [НКП Житомирская обл., 967].

Следующий пример особенно интересен, поскольку развитие образа «доброего еврея» имеет альтернативный вектор:

...мы пошли на еврейские посёлки. Там мы просили есть, а спали на улице, где попало. Или хлеба кусочек, или вареного, или что. А тогда вечером пришёл еврей, взял брата уборную почистить, а еврейка взяла меня фасоль садить <...> [Далее женщина рассказывает о своем брате:] А брат ходил в Николаевке, тоже ж просило есть. Попал к еврею. Еврей его накормил и говорит: «Как тебя звать?», а он говорит: «Ваня». «А ты пойдёшь в МТС учиться?». Он говорит: «Пойду», – и он его забрал, учил специальности, и кормил, глядел его. А тогда, как он выучился, полгода, что ль, было, не знаю, а он и говорит: «Ваня, ты уже получаешь деньги», – давали деньги и продукты, на дом давали. «Езжай домой, узнай, кто есть у тебя живой, забери их сюда в Николаев, и ты будешь работать, получать деньги и продукты, а родители где-то другое что-то делать». Так он и сделал: попривозил их в Николаев, и я пришла. И вот мы там жили в Николаеве, аж пока уже стало хорошо (зап. Кисель В. от Анастасиенко Анны Онисимовны, 1923 г.р, с. Кардашинка Голопристанского р-на Херсонской обл., 2006 г.) [НКП Херсонская обл., 625].

Здесь образ еврея выстраивается по подобию волшебного помощника, согласно предложенной В. Проппом системе функций сказочных мотивов [Пропп 1998, 49]. Он не только спасает от смерти, но также обучает брата (учение как акт своеобразного перерождения) и разрешает ему перевезти всю семью (что можно расценивать как награду за усвоенные знания).

Таким образом, на основе текстов, которые нам удалось собрать и проанализировать, можно выделить следующие особенности нарративов о Голодоморе:

- 1) в некоторых случаях происходит полное замещение понятия «торгсин», в некоторых «торгсин» и «еврей» выступают как синонимы;
- 2) в ряде текстов еврей может отождествляться с властью имущими и, соответственно, противопоставляться простым людям.

Возможно, причина тому – работа на государственной службе, причем не всегда добросовестная, если принимать во внимание факты спекуляций и «припека»; возможно, это отголоски различных этнических стереотипов про богатого еврея или еврея-обманщика;

- 3) маргинализируется мотив мести за еврейские погромы 1918–1921 гг., связываемый позже со стереотипом о евреях-пособниках власти в искусственно организованном Голодоморе. Важной составляющей этого процесса является память, которая стирает параллели с погромами: респонденты родились уже позже и застали Голодомор детьми или подростками, т.е. не прорабатывали такие причинно-следственные связи;
- 4) наблюдается естественная эволюция образа еврея-торговца как результат объективных причин (шинок в условиях повседневных превращается в «торгсин» в условиях экстремальных);
- 5) примечательными являются тексты, в которых добрый еврей-спаситель дает работу и делится едой или деньгами с голодающими.

Таким образом, проанализировав материалы о «торгсине», можно выделить следующие характеристики еврея: приспособляющийся еврей (образ нейтральный, иногда негативный), еврей – сообщник власти (резко негативный), еврей-помощник (позитивный) и еврей-спаситель (позитивный).

Литература и источники

- Гольдин 2005 – *Гольдин С.* Русское командование и евреи во время Первой мировой войны: причины формирования негативного стереотипа // *Мировой кризис 1914–1920 годов и судьба восточноевропейского еврейства.* М., 2005. С. 29–46.
- Горох 2009 – *Горох М.В.* Голодомор 1932–1933 років на Борзнянщині // *Скарбниця української культури.* Чернігів, 2009. Вип. 11. С. 69–74.
- Горох 2011 – *Горох М.В.* Етнічне обличчя «Торгсину» (на прикладі Чернігівської облконтори) // *XX століття – етнопонаціональний вимір та проблеми Голокосту.* Дніпропетровськ, 2011. С. 236–246.
- Горох 2013 – *Горох М.В.* СРСР та його громадяни: співіснування, сприйняття, ієрархічність (на прикладі Торгсину) (*liberte.onu.edu.ua*, 2013. Режим доступа: <http://liberte.onu.edu.ua/info/tipologia?lang=ukr>).

- Горох 2015 – *Горох М.* Професія – золото скупувувати // Євреї Лівобережної України. Історія та культура: Матеріали Х наукового семінару. Чернігів, 2015. С. 78–92.
- Карбан 2015 – *Карбан А.* Мовно-художні засоби фольклорних оповідань про Голодомор 1932–1933 рр. // Перспективи розвитку філологічних наук. Херсон, 2015. С. 81–84.
- Карбан 2016 – *Карбан А.* Специфіка часово-просторової структури усних наративів про голодомор 1932–1933 років // Молодий вчений. 2016. № 6. С. 358–362.
- Конончук 1998 – *Конончук Т.* Затемнення українського сонця, або Трагедія голодомору 1932–1933 років у фольклорі України. Київ, 1998.
- Марочко 2003 – *Марочко В.І.* «Торгсин»: золота ціна життя українських селян у роки голоду (1932–1933) // Український історичний журнал. 2003. № 3. С. 90–103.
- Марочко 2008а – *Марочко В.І.* Торгсини Києва: хліб за золото // Національна книга пам'яті жертв голодомору 1932–1933 років в Україні: місто Київ / Відп. ред. В.І. Марочко. Київ, 2008. С. 58–65.
- Марочко 2008б – *Марочко В., Мовчан О.* Голодомор 1932–1933 років в Україні: Хроніка / НАН України. Інститут історії України. Київ, 2008.
- Мельничук 2010 – *Мельничук О.* Грошові перекази як джерело доходу системи «Торгсину» в УСРР // Історія України: маловідомі імена, події, факти. Київ, 2010. Вип. 36. С. 203–212.
- НКП 2008 – Національна книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 років в Україні. Зведений том / Авт. кол.: І. Юхновський (керівник), В. Верстюк (заст. кер.), В. Борисенко, Г. Боряк, Л. Бур'ян, О. Веселова, Л. Гриневич, Г. Єфіменко, С. Кульчицький, Н. Лісунова, В. Марочко, О. Мовчан, Г. Папакін, І. Рикун, В. Телішак, Н. Топішко / Український інститут національної пам'яті. Київ, 2008.
- НКП Житомирская обл. – Національна Книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. Житомирська область / Ред. кол.: М.А. Черненко (гол. редк.), В.М. Врублевський, І.О. Рафальський (заст. гол. редк.) / Український інститут національної пам'яті; Житомирська обласна державна адміністрація. Житомир, 2008.
- НКП Запорожская обл. – Національна Книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. Запорізька область / Обл. редкол.: Старух О.В., Фролов М.О., Тимченко С.М., Турченко Ф.Г., Тедеев О.С. / Український інститут національної пам'яті; Запорізька обласна державна адміністрація. Запоріжжя, 2008.
- НКП Киев – Національна книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 років в Україні. Місто Київ / Відп. ред. В.І. Марочко / Український інститут національної пам'яті України; Київська міська державна адміністрація. Київ, 2008.
- НКП Киевская обл. – Національна книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 років в Україні: Київська область. / Голова редакційної колегії Ульянов

- ченко В. І. Упорядник Гай А.І. / Український інститут національної пам'яті, Київська обласна державна адміністрація. Біла Церква, 2008.
- НКП Кировоградская обл. – Національна книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 років в Україні. Кировоградська область / Обл. ред. кол.: Дмитренко Т.Т. (голова), Шустер Є.М. (заст. гол.). Відп. ред. Бабенко О.О. / Український інститут національної пам'яті України; Кировоградська обласна державна адміністрація; Кировоградська обласна рада. Кировоград, 2008.
- НКП Херсонская обл. – Національна Книга пам'яті жертв Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. Херсонська область / Авт. кол.: С.Г. Водотика, С.М. Александровська, В.О. Баранюк та ін. / Український інститут національної пам'яті, Херсонська обласна державна адміністрація. Херсон, 2008.
- Сокина 2009 – *Сокина Е.А.* Золото для индустриализации: «Торгсин». М., 2009.
- Павлова 2003 – *Павлова И.В.* Торгсины в Западно-Сибирском крае // Экономика и организация. 2003. № 3. С. 162–169.
- Покришук 2013 – *Олександр Покришук*, дослідник Голодомору-геноциду на Вінниччині: «Сільська родина Шумейків, у якій було 19 дітей, під час Голодомору вимерла повністю» // Барцьось Володимир. Радіо Свобода 08.11.2013 (<http://www.old.svoboda.org.ua/dopysy/dopysy/043986/>).
- Пропп 1998 – *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки. Исторические корни волшебной сказки. М., 1998.
- Сокіл 2011 – *Сокіл В.* Невербальні засоби вираження в наративах про голодомор // Народознавчі зошити. 2011. № 3. С. 380–390.
- Сокіл 2012 – *Сокіл В.* Образи наративів про голодомор // Народознавчі зошити. 2012. № 6. С. 1202–1208.
- Тимофеев 1993 – *Тимофеев В.* Неоголошена війна (спогади свідків, архівні документи та роздуми сучасника про голодомор 1932–1933 років). Тернопіль, 1993.
- Феллер 1994 – *Феллер М.* Пошуки, роздуми і спогади єврея, який пам'ятає своїх дідів, про єврейсько-українські взаємини, особливо ж про мови і ставлення до них. Дрогобич, 1994.
- Хандрос 2006 – *Хандрос Б.* В ожидании голодной смерти // Еврейский обозреватель. Апрель 2006 (http://www.jewukr.org/observer/eo2003/page_show_ru.php?id=1517).
- ЦГАВО – Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (Київ).
- Чорний 2001 – *Чорний С.М.* Національний склад населення України в ХХ сторіччі: Довідник. Київ, 2001.
- Шустер 2005 – *Шустер Ф.* «Дай мне хлеба, и я дам тебе девушку». Бедность, контрабанда, шпионаж и проституция во время Первой мировой войны в еврейском контексте // Мировой кризис 1914–1920 годов и судьба восточноевропейского еврейства. М., 2005. С. 10–28.
- Якубова 2010 – *Якубова Л.Д.* Національне адміністративно-територіальне будівництво в УСРР/УРСР 1924–1940 // Енциклопедія історії України: У 10 т. / Ред. кол.: В.А. Смолій. Київ, 2010. Т. 7. С. 279.

Daria Antsybor
(Kyiv)

**Phenomenon of “Torgsin”:
the image of a Jew in the narratives about Holodomor**

The article analyzes the image of a Jew in the narratives about Holodomor (The Great Famine) of 1932–1933 in Ukraine. The particular attention is paid to the texts about “Torgsin” (the acronym of “trade with foreigners”) and the analysis of Ukrainian views about the relationship of Jews with the authorities and other participants of the discourse during that period. The following characteristics of a Jew in these narratives are distinguished: adaptable Jew (neutral, sometimes negative), Jew as an accomplice of government (sharply negative), Jew as a helper (positive) and Jew as a savior (strongly positive).

Мария Каспина
(Москва)

Русские родственники советских евреев: Взаимовлияние и конфликт традиций

Смешанные русско-еврейские браки давно интересуют социологов, демографов и специалистов по этнологии и антропологии [Румянцева 2002; Fishman 2004; Носенко 2004; Tolts 2009 и др.]. Главным образом исследователей волнуют вопросы этнической идентичности у потомков смешанных браков и проблема ассимиляции. В то же время немалый интерес представляет другое следствие таких браков, а именно: трансформация культурных ценностей, передаваемых в семьях, где пересекается несколько национальных традиций. Мы рассмотрим бытование и сосуществование традиционной еврейской культуры в смешанных семьях, где браки между русскими и евреями длятся несколько десятков лет и вырабатывается новая модель взаимодействия или конфликта. Комплекс культурных механизмов, которыми традиции «притираются» друг к другу, тоже уже несколько раз затрагивался исследователями. Важная роль отводилась диадам «еврейский муж – русская жена» и «русский муж – еврейская жена», основным стереотипам вокруг таких браков и отношению к детям, рожденным в смешанных семьях [Добровольская 2003]. В работах О.В. Беловой, в частности, рассматривался несколько идеализированный фольклорный стереотип нееврейского мужа, которого еврейская семья считает даже больше евреем, чем они сами, потому что он с интересом осваивает идиш, еврейские традиции и праздники [Белова 2009, 36; Белова 2011, 47]. В этих статьях были проанализированы некоторые мотивы и механизмы взаимодействия традиций в смешанных еврейско-русских семьях.

Мы рассмотрим данную проблематику на материале новых полевых записей, полученных в ходе экспедиций, организованных Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэ-

фер» в 2015–2016 гг. в города Смоленск, Починок, Рославль, Рудня Смоленской области; Унечу и Сураж Брянской области, а также в пограничный белорусский городок Климовичи (Могилевская обл.).

Несмотря на то что регионы, в которых мы работали, были плотно заселены русскими (а также украинцами и белорусами) и евреями несколько сотен лет, смешанные браки стали возможны только в XX в. Поскольку нас интересовали люди, прожившие в русско-еврейских семьях достаточно много лет, основные наши информанты были 1930–1940-х г.р. Уже их родители не всегда соблюдали традиционный уклад, и для многих из них смешанный брак стал нормой жизни в новом интернациональном советском обществе.

Можно выделить несколько особенно значимых моментов в формировании моделей взаимодействия. Прежде всего, это взаимные опасения жизни среди евреев или жизни с антисемитами; церемония свадьбы; наречение имени детям; отмечание религиозных праздников; похороны на еврейском или русском кладбище. Рассмотрим эти модели подробнее.

Взаимные опасения

Почти все наши информанты ощутили на своем опыте или на опыте своих ближайших родственников тяготы войны и эвакуации. И угрозы антисемитизма и страха быть с евреями сохранялись, несмотря на весь интернационализм. Так, женщина из Починка (Смоленская обл.), прожившая в браке с русским больше пятидесяти лет, рассказывала о том, как принимала решение войти в нееврейскую семью:

У нас с Пашей была еврейско-русская свадьба. <...> Я, когда встретила с ним, сказала: смотри – я еврейка, девчонка, я не пожившая, не надо я вам – не надо. А она [свекровь] сказала: «Зина, лишь бы вам было хорошо...», – к евреям неплохо относились [Poch_16_01_Medvednikova].

Также она вспоминает случаи антисемитизма в Починке:

Когда я была маленькая, сказали – евреи, едьте в свой Израиль, то папа мой сказал: «Я никогда не поеду в Израиль. Буду здесь». Так знали бы – лучше бы поехали в Израиль, честное слово. Я и сейчас бы поехала – Пашка [муж] не хочет. Он русский и здесь у него голуби. Он не хочет. А я бы поехала к Юрочке [Poch_16_01_Medvednikova].

Любопытно, что с упреками столкнулась не сама информантка, как она опасалась вначале, а ее отец, который был для Зинаиды Юдовны образцом всего еврейского: он собирал тайный миньян в их доме, помнил некоторые молитвы, отмечал праздники. При этом еще одним важным элементом еврейского стал для нее теперь Израиль, где живет их сын, потомок смешанного брака, и отношение ее к Израилю совсем иное, чем у ее отца. Она там побывала и очень хочет жить рядом с сыном. Единственное, что ее удерживает, это муж, у которого в Починке голуби. И это единственный раз за всё интервью, когда она называет его русским.

Так же опасалась каких-то упреков и очень радовалась их отсутствию другая еврейка из Унечи (Брянская обл.), выходя замуж за русского:

[Родители не были против замужества с русским?] Родители не были против ни одного брака, не вмешивались никогда ни в одну семью... А как он за евреев был! Попробуй когда-то кто-то что-то скажи. Однажды мой одноклассник с высшим образованием, главный инженер завода, говорит на остановке в ожидании автобуса: «Ой, погода плохая. Это еврейские кучки». А он: «Петька! Сколько лет тебя учили, а ты всё равно дурак! При чём тут евреи?!» [Что такое *еврейские кучки*?] Ну, так называется, кучки. Осенний праздник. Обед хороший, помню, делали. Собирались, молились в синагоге. Женщины всегда сидели отдельно. Нарядные. В пост, когда не едят целый день. На все праздники. Но так и говорили: «еврейские кучки». И евреи называли так. От евреев же шло всё это [Unech_16_03_Nozdrya].

Несмотря на то что сами евреи называли так праздник Суккот и погодная примета, связанная с этим праздником, хорошо известна всем жителям этого региона [см.: Белова 2005, 179–181; Белова, Петрухин 2008, 357–360; Амосова 2011, 404–406], муж Файны Григорьевны вступился за евреев, когда его русский знакомый произнес при нем эти слова.

Записываем мы и обратные опасения русских жен, вышедших замуж за евреев. Так, в белорусских Климовичах, бывшем еврейском местечке, при вступлении в брак с евреем русские родственники стали вспоминать тяжелую участь евреев во время войны:

[Инф. 1:] Мама в 1989 году умерла, тяжело болела и была без памяти, а я дежурила. И она в беспамятстве тихонько мне говорит: «Люба, не ходи туда, там копают яму – евреев будут расстреливать». Она где-то

в глубине души помнила, что я замужем за евреем и что мне надо куда-то скрыться. Умирала и все хотела меня спрятать. <...> Улица в Ершичах была дремучая, когда я выходила замуж, соседка тетя Маша говорит: «Ну конечно, за евреем хорошо замужем, но только когда война – хватай за руки детей, и в Россию к деду в Поляковку». Все знали, что за евреем быть опасно [Klim_16_01_Kaspinyu].

Свадьба

В ситуации, когда в традиционной культуре смешанные браки воспринимаются как аномалия, свадебная церемония не может проводиться ни по иудейскому, ни по православному религиозному обряду. Однако в советское время нормой стала именно светская церемония в загсе, поэтому интересно, как меняется отношение к такой официальной росписи в смешанных семьях.

Иногда отсутствие любых религиозных церемоний воспринимается как единственно возможный вариант:

А так у нас между собой всё нормально, всё хорошо. Двое детей вон вырастили... Две дочки. [Родители мужа] ко мне они относились всё время хорошо. А были они против или не были, кто их знает? На люди никто не выносит этого, правда? [Свадьба была] загс, застолье. И всё на этом. [А родители не хотели религиозной свадьбы?] Нет. У нас все было по-нормальному, с моей точки зрения. Все нормально, все хорошо было [Unech_16_08_Zalesina].

Иногда, напротив, если нет возможности провести традиционную и «правильную» свадьбу, это воспринимается как отсутствие свадьбы вообще:

[Родители не были против того, что вы женились на русской?] [Инф. 1:] Нет, не были против. У нас первая невестка русская была, у брата. [Инф. 2:] У старшего. [Инф. 1:] У нас они в этом отношении не были... [Инф. 2:] Ну, в душе, она, наверное, хотела Сару. [Инф. 1:] В душу никому не залезешь. Мы 57 лет живем, к тебе в душу и сейчас не залезешь. [А свадьба какая была? Просто расписались?] [Инф. 2:] Никакой свадьбы не было. [Инф. 1:] Просто расписались и всё. Свадьба была под кустом [Sur_16_10_Liberman].

Оба участника свадебной церемонии в загсе не восприняли ее как настоящую.

А иногда роспись в загсе приводит к конфликтным ситуациям выбора не только совместной приемлемой формы ритуала, но и к выбору новой фамилии:

У мужа такая фамилия мне не нравилась [фамилия мужа – Ноздря]. Я говорю, буду на своей [Слободкина]. Он говорит – пожалуйста. А когда мы пришли расписывать, там задают вопрос: «На чьей фамилии будете?» Я оглядываю его лицо – такое уже было выражение лица! А, я говорю, в одной семье не должно быть две фамилии. Ну? Он же не захотел на мою [Uneh_16_03_Nozdrya].

Выбор имен детям

Не менее, а зачастую гораздо более важным моментом выбора традиционных моделей поведения становится имянаречение детей. И как раз в этот момент проявляются представления о том, как принято называть детей в своих этноконфессиональных традициях. Часто конфликты решаются поиском компромиссов, наречением одного ребенка двумя именами или наречением двух детей в рамках разных культурных норм.

У моих родственников, родом из белорусских Климовичей, которые сейчас живут в Израиле, смешанный русско-еврейский брак и двое детей – Алла и Алексей:

Нашу Алку назвали, бабу звали Алта-Доба, и ее назвали Алка. Леша родился на Алексеев праздник, 30 марта. Алексей – божий человек. Назвали Алексеем [Lod_16_01_Kaspiny].

По еврейской традиции принято обязательно называть детей в честь умерших родственников, хоть в одной букве сохраняя имя предков в именах потомков, а по славянской традиции важен день, в который человек родился, в церкви называют по святым в память о святых, родившихся или умерших в этот день. Здесь мы видим, что в рамках одной семьи смешиваются обе традиции.

Даже в сильно ассимилированных семьях можно увидеть рудименты этих традиций:

[Как зовут ваших детей?] [Инф. 2:] Римма, дочь, старшая и Владимир. [А почему такие имена дали детям?] Я дала, например, имя – у меня девочка была, в школе у нас в средней училась, а я в третьей школе

преподавала физкультуру. Там была девочка, красивая. Училась хорошо на пятёрки. И я в честь нее назвала. [А Владимир?] А Владимир, он родился 22 апреля с Лениным [Sur_16_10_Liberman].

Русская жена еврейского мужа называет дочь еврейским именем, но не в честь его родственника, а в честь любимой ученицы. А муж называет сына Владимиром, потому что он родился в день рождения Ленина, и неважно, что такого святого нет в святцах, в рамках атеистической советской традиционной культуры их поступки воспринимаются как естественные.

Похожую историю мы записали у других моих родственников, оставшихся в г. Климовичи:

[Инф. 1:] У нас Наташу старшую доктор назвал – гинеколог, которая роды принимала – у меня тяжёлые роды были. А я просто хотела назвать – а её звали Мария, я назову Мария. Она, кстати, уехала в Израиль, она там была доктор. Уважаемый человек. Она там и умерла, Мария Натановна. Она говорит – мне очень приятно, что ты хочешь назвать моим именем, но ты назови Наташей. Давай назовем её Наташей? Сейчас всех Наташей называют, и мы назовём. И назвала Наташей. А я хотела её именем, потому что я чуть родила. <...> [Инф. 2:] Родители не лезли. Обычно ж обычай такой, что называют по именам усопших. [Инф. 1:] Не надо по им называть. У них такая была трудная судьба, и не надо было называть чужими именами. Трудная судьба была. Я хочу сказать, что у евреев у всех трудная судьба была и тогда, и сейчас. [Инф. 2:] Поэтому два имени давалось. Что одно вроде как настоящее имя, чтобы скрыть от нехороших людей, взглядов ли что [Klim 16_01 Kaspiny].

Очевидно, что русская жена хотела назвать ребенка еврейским именем, и мы видим из разговора, что врач в Климовичах была еврейкой. Однако информантка не знала правил еврейского имянаречения, вернее, была категорически против таких традиций. При этом очевидно, что для ее еврейского мужа эта традиция остается актуальной и значимой, но он уступает ей в этих вопросах.

В следующем примере мы видим, как из лучших побуждений, желая угодить любимому зятю, русская теща называет в его честь внука. Вероятно, ни она, ни сам ассимилированный зять не помнят о страшном запрете внутри еврейской традиции называть детей по именам живых родственников [подробнее об этой традиции см.: Амосова, Николаева 2013]:

[А ваша мама не против была, что вы были замужем за евреем?] [Инф. 1:] Она даже рада была. [Инф. 2:] Рада была. Она даже в честь его назвала своего внука. Внука назвала [Poch_16_02_Dragilev].

Впрочем, мы часто встречаемся с рассказами о том, что в смешанных семьях решение о выборе имени принимают не родители, а бабушки и дедушки. Этот выбор как раз во многом маркирует принадлежность внука к «своим» или «чужим»:

[Как ваш муж относится к религии?] Муж такой, как и я. Я считаю, мы все равны – у нас между нами нету разногласий. [А как дочерей зовут?] Елена и Наталья. [Почему такие имена?] А это муж их называл. [А почему так назвал?] Он пошёл в загс, ну мы жили во-о-н там на Бельце далеко. У матери у моей поначалу. Пошёл, зашёл к своим. Ему отец говорит: «Ну, куда ты идёшь?» – «В загс». – «Ну, так назови внучку Еленой». Он и назвал Еленой. Принёс, говорит: «У нас Елена». Ну что – Елена, дай Бог только, чтоб была счастлива и всё [Unech_16_08_Zalesina].

Встретился нам и совсем необычный вариант имянаречения, подсказанный бабушкой; теща подсказывает еврею, выросшему в детском доме и лишенному традиций, как надо назвать ребенка:

[Как выбирали имена детям?] Как мы выбирали? Хотели назвать Мишу Димой, даже на медицинской карточке было написано: «Сагинор Дмитрий». Приехала моя покойная мама, и говорит: «Ну и что вы надумали? Один дедушка Михаил, я Михайловна, другой – Моисей (звали Моисей Соломонович, тоже ведь как Михаил), а вы называете каким-то Димой!» [Sur_16_21_Sagigor].

Празднование Песаха

Следующая «болевая» точка в традиционной жизни русско-еврейских семей – совместное празднование религиозных праздников. Самым главным, а зачастую и единственным праздником, который сохранил ярко выраженную этноконфессиональную идентичность, в еврейской традиции является Песах. Не менее значимую обрядовую составляющую в русской традиции сохранил праздник Пасхи. Соответственно, взаимное угощение и гостевание – это ритуальная практика, существующая во многих регионах на протяжении советского и постсоветского времени.

Повседневная жизнь евреев в период этого праздника, даже в таких ассимилированных и светских регионах, в которых мы вели наблюдение в последние годы, резко изменяется. Основным элементом праздника – маца, которую старались доставать даже в самые тяжелые советские годы, когда это не разрешалось или было запрещено. Поскольку Песах – семейный праздник (и таковым он сохранился в памяти пожилых евреев, которые помнили традиционный седер, пасхальную трапезу в своем детстве), было принято собираться за праздничным столом всей семьей. В смешанных семьях этот праздник всегда вызывал повышенный интерес. Русских родственников, а также соседей приглашали и угощали мацой [подробнее об угощении мацой см.: Львов 2008, 71–73]. Русские невестки активно учились делать разнообразные блюда из мацы:

[Инф. 1:] Из мацы делали галушки. Как я по-русски понимаю. Потолкут мацу в муку – делают галушки в курином или гусяном бульоне. Мы и сейчас делаем, хотя жена русская. Все перемешались. К Пасхе готовились как обычно: «дома чтобы порядок был». <...> Я всю жизнь среди русских прожила, и жена русская. [А приглашали русских, когда Пасха?] Ну, родственников. Родственников, да. [А соседей?] Ну соседей, и русских – всех, всех приглашали. <...> [Инф. 2:] На все праздники, какие были, она [свекровь] приглашала нас. Ну, часто застолье было, конечно. Пообедать она приглашала на праздник. Ну и ходили мы. Невестка вторая у неё была еврейка, а я – русская. И ничего. Я не ощущала, что я была чем-то там [другим] [Sur_16_07_Slaviny].

Русские невестки иногда настойчивей хотят участвовать в пасхальных приготовлениях, чем сами евреи. Этот мотив, как и мотив нееврея, который лучше новых родственников выучил идиш, очень характерен для рассказов о традиционных ценностях людей в смешанных браках:

[Инф. 1:] Я вышла замуж – дед наш был коммунист – они ничего не делали. Я говорю – как это ты не умеешь на своём языке говорить? Я и не знаю – я бы говорила. А тогда свекрови говорю – мы её звали все «баба» – все баба, и я баба – она – я говорю – что вы не делаете Пасху? Вот мы поженились в январе, а уже в мае я говорю: «Ну, давайте я помогу вам, ну мне ж интересно тоже». Она говорит: «Ну давай». Она говорит – надо и посуда пышешна, но она готовила, я была молодая, мне

очень хотелось заниматься этими пекивами, варевыми этими. А теперь ко мне пришло. <...> А свёкор мой – он и еврейскую Пасху отмечал, и русскую. Уважал все религии.

[Инф. 2:] В Пасху всегда звали её родителей обязательно. Всей семьёй <...> На Пасху тёща заранее звала: Вы, Мойсеевич, звала она батьку. Мы само собой должны прийти с детьми. Всё. Пасха там. Через девять дней Радуница – разговора нету – обязательно на кладбище. Она-то ходила с родителями, а я куда денусь?

[Инф. 1:] А я говорю, что я на еврейскую бабе Фруме помогала. Мама моя была не фанатичка, но верущая. Но она всегда приходила на еврейскую Пасху, и мацу ела, то есть ей было не страшно. И она все это ела [Klim_16_01_Kaspiny].

Информанты постоянно подчеркивают, что гостевание было взаимным: сначала отмечали еврейскую Пасху, которая наступает раньше, потом тем же смешанным составом отмечали русскую [Poch_16_01_Medvednikova; Sur_16_10_Liberman; Unech_16_03_Nozdrya и др.]. При этом, как мы видим в приведенных выше интервью и во многих других текстах, русские родственники имели какие-то основания для опасений, что их будут хуже принимать, или они боялись есть мацу, возможно вспоминая какие-то фольклорные наветные мотивы.

Один из таких мотивов мы записали в прошлом году:

Когда мы поженилась, мы держали свиней, пятеро. И говорили [соседи]: «Верка, – а маму звали Верой, – надо свиней покормить мацой – от мацы растут свиньи». И она мне говорит: «Любка, украдь мацы». Ну, я, конечно, взяла листочек. Там она была не листочками, как теперь маца. А они пекли сами такими листами. И я кусочек этой мацы отломала. Она замешала это всё. А поросёнок у нее сдох. Во брешут! [Klim_16_01_Kaspiny].

Это известный мотив, что ритуальные предметы или сакральные объекты, относящиеся к «чужой» традиции и взятые тайком, обладают дополнительной магической силой [см.: Белова 2005, 140, 169–173]. И здесь информантка воспользовалась случаем «проверить» действенность этого поверья, но разочаровалась в нем.

Встреча неевреев с еврейской традицией празднования Песаха в современных условиях происходит не только дома у соблюдающих старших родственников, но и в недавно созданных общинных центрах. И опыт знакомства с неизвестными ранее формами иудаизма, которые распространяют религиозные деятели из Израиля и США, оказывается для наших информантов нелегким. Так, русско-еврейскую пару из Рудни (Смоленская обл.) несколько лет назад пригласили в Смоленск на празднование Песаха. Однако они не знали, что в полном ритуале праздника сначала идет долгое чтение пасхальной агады, рассказ о традициях и только потом еда. Это вызвало конфликт:

[Инф. 2:] Мы, как дурачки, сидим. Картошину, лучину, яйцо. Есть хотим. И сбежать куда что купить? Ещё он [муж-еврей] пошёл сока этого чуть выпросил, ещё не давали ему. А напротив едят вообще сало, колбасу копчёную. А потом вообще – раз разрешены браки смешанные, значит, и еда. В общем, религия – дело такое, хитрое [Rudn_15_01_Dolginy].

В картине мира людей, выросших вдали от всех религиозных традиций, долгое застолье без еды представляется совершенно немислимым. И тогда любая религия оказывается «хитрым делом». В обычной же ситуации совместной семейной трапезы обязательные ритуальные элементы праздника сводятся к поеданию мацы и приготовлению традиционных блюд с мацой и в таком варианте гораздо больше приемлемы для наших информантов.

Выбор кладбища

И все-таки, пожалуй, главный момент выбора одной или другой этноконфессиональной традиции наступает, когда принимается решение, на каком кладбище и по какому ритуалу хоронить супругов, проживших в смешанных браках, и их детей. Выбор кладбища, а также памятника (с крестом или без него) для «своих чужих» родственников стал предметом исследования, фиксирующего современную традиционную культуру в белорусском городе Лепеле [Белова 2015, 106–107]. Во всех местах, где проводились наши полевые исследования, даже в самых небольших городах и поселках, есть от-

дельные еврейские кладбища или еврейские участки на общегородских кладбищах. И этот выбор оказывается актуальной темой для рассуждений при жизни самих информантов. Связан он, прежде всего, с тем, чтобы оставшимся родственникам было удобнее ухаживать за могилой, а также с тем, где уже похоронены другие родственники умершего.

Дополнительным поводом для выбора между еврейским и русским кладбищем становится решение похоронить умершего с почестями от горкома или завода на русском кладбище или своими силами, но на еврейском кладбище, а также если покойный был выдающимся человеком. Про похороны главврача смоленской больницы Аронина рассказывали:

Сказали так – на еврейском хороните вы. А на русском мы. Первый шёл председатель горкома, за ним горисполкома, весь горком. И демонстрация, как на 1 мая ходили – Аронина хоронили <...>. На почётном месте похоронили, горком памятник поставил [Smol_16_03_Kugelevy].

Родственники в смешанных семьях ближе к старости постоянно обсуждают тему, где кто хочет быть похороненным и кто его будет там поминать. Появляются рассуждения о том, что раньше не задумывались, а теперь хотят лежать рядом, ведь на нашем еврейском кладбище уже много русских лежит, сюда и ходить ближе, оно в центре города, а русское на окраине [Sur_16_19_Cigenbord]. Часто эта тема становится предметом подшучивания и запугивания. Русские члены семьи пугают своих еврейских родственников тем, что если они умрут раньше, их похоронят на русском кладбище, при этом угрозу свою выполняют не всегда:

[Инф. 1:] Моя мама говорила: «Самуил Моисеевич, если вы умрёте раньше меня, я вас на своём кладбище похороню, я ваше кладбище люблю. Мы на Радоницу будем ходить». Такой обычай, что на Радоницу обязательно несут еду, водку. Я не люблю ходить на кладбище, но мы ходим, что-то положим, постоим немножко, и домой, я дома готовлю стол, приходят дети, я соседок зову, мы посидим, всех вспомним. Мы и к деду на Радоницу всегда заходим и рюмочку ставим. Мы на 9 мая с зятем всегда ходим к деду на кладбище [Klim_16_01_Kaspiny].

Могила деда Самуила Моисеевича Каспина находится на еврейском кладбище Климовичей, но умер он позже своей сватьи.

Похожая ситуация происходит, когда русские родственники боются не быть похоронеными на еврейском кладбище, рядом со своими близкими:

[Инф. 2:] Мама на еврейском кладбище похоронена. А папа просил похоронить его рядом с мамой, а я все говорила: «Нет, ты же вообще тут отношения не имеешь». Я всё над ним подшучивала. Но похоронила рядышком. Лежит дядя Женя, тоже его похоронили на еврейском кладбище, потом бабушка, дедушка, и мои рядышком. А Андрей – там отдельно оградка. Он просился. Я подшучивала. Ну как же – они всю жизнь вместе прожили. И как я так могла поступить – я говорю – не переживай. <...> на кладбище хожу и с евреями, и на русские дни, потому что папа русский. Я хожу тогда, когда моей душе угодно. А вместе ходим после еврейской Пасхи [Poch_16_05_Fragina].

Просьба похоронить себя на еврейском кладбище звучит как завещание, когда человек сам решает, где ему найти место упокоения – рядом с родителями или рядом с женой:

Я мужа похоронила на еврейском кладбище. Он родом со станции Жудилово. Там у него родители, дедушки и бабушки. Все. Потом, когда надо было ездить на Радоницу, Володя сказал: «Дети, умоляю вас. Не везите меня в деревню. Какая суета. Надо ехать. Похороните меня где-нибудь здесь. Или на Шевцовом, или, если еврейское кладбище с русским сольется, то меня на еврейском» [Unech_16_11_Nozdrya].

Русские надгробия на еврейском кладбище выделяются или крестами, или подвязанными рушниками, или особенным образом сделанным ограждением, но выделяются всегда. Иногда они выделяются из общих рядов. Так, в Рославле еврейская информантка грустила о том, что из-за того, что пошли смешанные семьи, смешались мужские и женские ряды. Но и сама она похоронила на еврейском кладбище украинца, отца своего мужа. Мотивировала она это так: «А батьку так похоронили, потому что он с евреями всю жизнь» [Ros_15_07_Nozdrevatykh]. Схожее объяснение, где будет похоронен ныне здравствующий супруг, мы записали в Починке:

[Русского мужа можно на еврейском кладбище похоронить?] [Инф. 1:]
А куда его? Он пятьдесят лет со мной. Сестра его сказала – места ему нету тама [на еврейском кладбище], ну и что? Дай Бог ему только, чтобы он пожил побольше со мной. Родители у него похоронены на кладбище в Данькове. А он будет вместе с нами [Poch_16_01_Medvednikova].

Сейчас, когда умирают евреи в семьях, где больше не остается людей, знающих обряд, похороны на еврейском кладбище берут на себя русские родственники. И для соблюдения воли умершего они иногда приглашают раввина. Вот как рассказывала вдова очень уважаемого в Сураже врача о похоронах своего мужа:

На похороны мы приглашали раввина из Брянска. Приняли нас как... Мы всё-таки сказали, что [будем хоронить] 50 на 50: нельзя чисто по-еврейски, потому что там надо было его и в саван, перевернуть. Мы кое-отчего отказались. <...> Ну а так вот эту подушечку нам оставили, туда всё положили. Такая чёрненькая, она у меня лежит. Ну и так – какие были там манипуляции – там надрезать футболки. Чёрные. Мы же – чёрные футболки были. Надо обязательно надрезать и неделю ходить в этой футболке после похорон. Ну и вот раввин, который был, ну значит, он всё сказал там, что надо, все тут процедуры. Потом уже там, на похоронах, уже на кладбище, по-моему, 13 или 12 мужчин, чтобы они там, значит, читали, стояли там. <...>. Шли по улице Красноармейской, потом по улице Ворошилова, мимо больницы. Не хочу сказать, что высыпала вся улица, но больше двух третей точно: стояли врачи, все. А раввин этот всё шёл и: «Когда поедем? Когда поедем?», – потому что ну, шли же автобусы, все там. А вот когда вышли эти люди, он больше ни слова ни сказал, до самого кладбища он шёл, хотя одет же в чёрное пальто, в чёрной шляпе, как это всё... И вот мы шли, ну девочки – на демонстрации столько людей не бывает. [А потом после похорон раввин] говорит: «Я столько похоронил уже людей всяких, высоких и низких, но впервые вижу, чтобы православные так хоронили иудея. Это впервые у меня в жизни». Вот девочки, не сойти с этого места. Он говорит, это что-то невероятное [Sur_16_21_Saginoг].

Несмотря на то что русские родственники выбрали соблюдение традиционного еврейского похоронного обряда не целиком («пятьдесят на пятьдесят»), им удалось поразить раввина многолюдностью прощальной процессии, больше похожей на демонстрацию.

Таким образом, мы можем отметить, что в смешанных браках актуализируются самые ключевые, «болевые» точки традиционной культуры в целом. Ведь именная речь, празднование Пасхи, свадьба, похороны и поминальный обряд – это самые популярные темы при разговорах о традиции и культурных ценностях и с остальными, не смешанными семьями в этих регионах. В случае попадания русских в еврейскую традиционную среду мы замечаем, как они стараются проверить, провести апробацию основных стереотипов о евреях, которые они знали раньше: еврейские «кучки», выпечка мацы, кормление свиней мацой и т.п. Обычно такая «проверка» приводит к отрицательным результатам. Для русско-еврейских родственников выбор той или иной этноконфессиональной традиции показывает, чьи ценности сильнее представлены, более устойчивы и престижны. Поиск компромиссов и сглаживание конфликтов укрепляет такие смешанные браки, и мы встречаем множество русско-еврейских пар, благополучно проживших вместе десятки лет.

Литература и источники

- Амосова 2011 – *Амосова С.Н.* Материалы полевых исследований 2004–2009 гг.: славяне и евреи о «своих» и «чужих» календарных праздниках // Русский фольклор. СПб., 2011. Т. 34. С. 403–408.
- Амосова, Николаева 2013 – *Амосова С.Н., Николаева С.В.* Ономастические запреты и их нарушения у евреев Восточной Европы (на примере подольской, буковинской и бессарабской традиций) // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2013. С. 265–287.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О., Петрухин В.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Белова 2009 – *Белова О.В.* Интеграционные аспекты еврейско-славянского межкультурного диалога // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 29–37.
- Белова 2011 – *Белова О.В.* Освоение пространства языка: между «своим» и «чужим» // Слова. Концепты. Мифы: К 60-летию Анатолия Фёдоровича Журавлёва. М., 2011. С. 38–49.
- Белова 2015 – *Белова О.* Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // Лепель: память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 92–114.

- Добровольская 2003 – *Добровольская В.* Русско-еврейские браки: стереотипы восприятия в зоне межэтнических контактов (по материалам мегаполисов) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2003. С. 211–225.
- Львов 2008 – *Львов А.* Межэтнические отношения: угощение мацой и «кровавый навет» // Штетл, XXI век: Полевые исследования / Сост.: В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 65–82.
- Носенко 2004 – *Носенко Е.Э.* «Быть или чувствовать?». Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. М., 2004.
- Румянцева 2002 – *Румянцева П.* Особенности этнической идентичности у подростков смешанного русско-еврейского происхождения // Материалы Девятой ежегодной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2002. Ч. 2. С. 155–171.
- Fishman 2004 – *Fishman S.B.* Double or Nothing? Jewish Families and Mixed Marriage. Waltham: Brandeis University Press, 2004.
- Tolts 2009 – *Tolts M.* Mixed Marriage and Post-Soviet Aliyah // Jewish Inter-marriage Around the World / S. Reinharz and S. DellaPergola (eds.). New Brunswick, USA and London, UK: Transaction Publishers, 2009. P. 89–104.

Список интервью

- Klim_16_01_Kaspiny – Инф. 1: Каспина Любовь Геннадьевна, 1950 г.р., д. Ершичи; Инф. 2: Каспин Ефим Самуилович, 1950 г.р., г. Климовичи. Соб. М. Каспина, С. Амосова, О. Карташева, Ю. Андреева (г. Климовичи).
- Lod_16_01_Kaspiny – Каспин Владимир Самуилович, 1947 г.р., Климовичи, Могилевская обл. Соб. М. Каспина (Израиль).
- Poch_16_01_Medvednikova – Инф. 1: Медведникова (Горбачева) Зинаида (Зельда) Юдовна, 1946 г.р., г. Починок; Инф. 2: Медведников Павел Степанович, 1944 г.р. Соб. М. Каспина, О. Карташева (г. Починок).
- Poch_16_02_Dragilev – Инф. 1: Драгилев Александр Юдович, 1926 г.р., пос. Хиславичи, Смоленская обл.; Инф. 2: Драгилева Александра Трофимовна, 1933 г.р. (Глинковский р-н Смоленской обл.); г. Починок. Соб. М. Каспина, О. Карташова (г. Рославль).
- Poch_16_05_Fragina – Инф. 1: Фрагина Вера Ильинична, 1937 г.р., г. Починок; Инф. 2: Лянчикова Зинаида (социальный работник), 1960-х г.р., г. Починок. Соб. М. Каспина, О. Карташова (г. Починок).
- Ros_15_07_Nozdrevatykh – Ноздреватых (Миркина) Елена Иосифовна, 1955 г.р., Рославль. Соб. Я. Михайлова (г. Рославль).
- Rudn_15_01_Dolginy – Инф. 1: Долгин Лев Моисеевич, 1948 г.р.; Инф. 2: Долгина Светлана Александровна, 1953 г.р. Соб. М. Каспина, А. Юдкина, М. Вячина (пос. Рудня).

- Smol_16_03_Kugelevy – Кугелев Меир Симонович, 1923 г.р., Милославичи, Могилевская обл. Соб. М. Каспина, Д. Рыговский, В. Петрухин, О. Белова (г. Смоленск).
- Sur_16_07_Slaviny – Инф. 1: Славин Семён Григорьевич, 1940 г.р., Сураж; Славина (Пивченко) Ольга Исаковна, 1938 г.р., с. Лопазна, Суражский р-н. Соб. М. Вятчина, Н. Антонова (г. Сураж).
- Sur_16_10_Liberman – Инф. 1: Либерман Марк Александрович, 1933 г.р., Сураж. Инф. 2: Либерман (Рублева) Анна Васильевна (род. в Липецке). Соб. С. Погодина, Т. Пилиповец, М. Хейфиц (г. Сураж).
- Sur_16_19_Cigenbord – Цигенборд Михаил Львович, 1947 г.р., г. Сураж. Соб.: Т. Пилиповец, С. Погодина (г. Сураж).
- Sur_16_21_Saginor – Сагинор (Ячменева) Татьяна Михайловна, 1946 г.р. (с. Катлино, Мглинский р-н Брянской обл.). Соб. М. Вятчина, Н. Антонова (г. Сураж).
- Unech_16_03_Nozdrya – Ноздря (Слободкина) Фаина Григорьевна, 1936 г.р., г. Унеча. Соб. М. Каспина, Н. Антонова, А. Шаевич (г. Унеча).
- Unech_16_08_Zalesina – Залесина Татьяна Константиновна, 1952 г.р., г. Унеча. Соб. Т. Пилиповец, С. Погодина (г. Унеча).
- Unech_16_11_Nozdrya – Ноздря (Слободкина) Фаина Григорьевна, 1936 г.р., г. Унеча. Соб. М. Каспина, Т. Пилиповец, С. Погодина (г. Унеча).

Maria Kaspina
(Moscow)

Russian relatives of Soviet Jews: Mutual influence and conflict of traditions

Mixed Russian-Jewish marriages have long interested sociologists, demographers and specialists in ethnology and anthropology. Researchers are mainly concerned with issues of the ethnic identity and the problem of assimilation. At the same time, another consequence of such marriages of considerable interest is namely: the transformation of cultural values transferred to families where several national traditions intersect. In the paper, I've analyzed how the strongest "painful" points of traditional culture are actualized in the mixed marriages. The issues of naming children, celebrating Passover, weddings, funerals and memorial rites are the most popular topics when talking about tradition and cultural values and with non-mixed families in these regions. In the occasions of Russians falling into the Jewish traditional envi-

ronment, we notice how they try to test and prove their basic stereotypes about the Jews they knew before: the bad weather on Jewish holidays, baking matzos and traditions around it, etc. For Russian-Jewish relatives, the choice of one or another ethno-confessional tradition shows whose values are stronger represented, more stable and prestigious. The search for compromises and the smoothing of conflicts strengthens such mixed marriages, and we meet many Russian-Jewish couples who lived happily together for years.

Мария Ясинская
(Москва)

**Образ иноэтнического
и иноконфессионального соседа
в нарративах жителей бывшего местечка
Бешенковичи***

До Второй мировой войны Бешенковичи представляли собой полиэтническое и поликонфессиональное пространство, в котором бок о бок жили и контактировали представители различных национальностей и разного вероисповедания: евреи (иудеи) и славяне, в основном белорусы, среди которых были православные, католики, старообрядцы, баптисты и др. Доля еврейского населения составляла около 50%, в настоящее время евреев практически не осталось¹, значительная часть была убита немцами в Великую Отечественную войну, лишь некоторым удалось бежать или спрятаться. В памяти старожилов до сих пор сохраняются рассказы о массовом расстреле евреев на Стрелке (часть Бешенковичей, расположенная за Двиной), а также воспоминания о том, как белорусы прятали евреев: некоторым из них удалось выжить, других выдали боявшиеся расправы соседи. Сегодня потомки евреев, некогда живших в Бешенковичах, проживают в Израиле, Витебске, Санкт-Петербурге и других городах и странах, в Бешенковичах остались лишь единицы. Также не сохранилось и старообрядческих общин, которые в прошлом компактно проживали в окрестностях Бешенковичей, например старообрядче-

* Статья написана при финансовой поддержке гранта РФФИ № 16-04-00101 «Образ человека в языке и культуре славян».

¹ Аналогичная ситуация наблюдается и в других бывших белорусских местечках, исследованных в ходе экспедиций центра славяно-иудаики Института славяноведения РАН и центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», см.: Желудок 2013; Лепель 2016; Глубокое 2017.

скими деревнями, по свидетельству наших информантов, считались Польковичи и Засорье.

Современное население Бешенковичей и ближайшей округи – это в основном православные белорусы (реже встречаются католики), однако память об иноэтнических и иноконфессиональных соседях до сих пор жива в их рассказах. Как и в других бывших еврейских местечках, где еврейское соседство было утрачено, эти рассказы остаются единственным живым свидетельством былой этноконфессиональной пестроты региона, они представляют собой «взгляд извне» на еврейскую традицию [Белова 2015а, 261]. Большинство информантов, с которыми удалось побеседовать в ходе школы-экспедиции, организованной центром славяно-иудаики Института славяноведения РАН и центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» в августе 2016 г., были православными; единственная информантка католического вероисповедания оказалась не местной, она переехала в Бешенковичи 17 лет назад из Докшицкого района Витебской области (этот район относится к западной части Витебской области, входившей в состав Польши). Встретились также информанты, родители которых были старообрядцами, но сами они уже не придерживаются «старой веры» (Бешенковичи, д. Польковичи). Исходя из этих данных, за точку отсчета («свое») была выбрана точка зрения православных белорусов, для которых своей верой является православие, а все остальные конфессии воспринимаются как «чужое», отличающееся от «своего» в той или иной степени. Другие точки зрения будут рассматриваться в качестве дополнения (например, точка зрения католички из Западной Белоруссии и точка зрения выходцев из старообрядческих семей). Стоит отметить, что в нарративах информантов часто бывает трудно разграничить конфессиональный, национальный и географический аспекты: национальный может объединяться с конфессиональным (еврей / иудей) – говоря об образе иноверца, невозможно не учитывать того, что часто речь идет также и об инородце, а конфессиональный аспект часто сопряжен с географическим (католик / Западная Белоруссия).

Иудеи / евреи. Евреи представляют собой наиболее сильную «иноверческую» доминанту в данном регионе, они противопостав-

лены христианскому населению как по признаку конфессии, так и по признаку национальности. Несмотря на это, многие белорусские информанты на вопросы о евреях отвечали неохотно («Не знаю я пра яўрэеў, я нічаўо не знаю, не знаю... Ва-пёрвых я дўжа ня лэзу, де так, де не так...») (ДВМ, жен., 1933 г.р., Бешенковичи), некоторых вообще удивлял интерес исследователей к «еврейской» теме, они не могли понять, для чего их спрашивают о евреях, являются ли сами исследователи евреями или вопросы вызваны желанием обвинить их в антисемитизме. Некоторые говорили, что ничего не могут рассказать о евреях, об их вере и обычаях. Очевидно, в результате утраты соседства с евреями память о них в значительной степени стерлась: практически ничего информанты не помнят о еврейских праздниках, обычаях, несколько полнее представлены воспоминания о еврейских похоронных традициях и пищевых предпочтениях. В рассказах о евреях сочетаются как реальные воспоминания, так и стереотипные представления, свойственные рассказам об инородцах, когда «на всех уровнях мифологизация образа “чужого” сочетается с “бытовым” знанием о соседях, основанным на повседневном общении, но при этом “мифологический” аспект остается безусловно преобладающим» [Белова 2005, 12].

Для номинации еврея используются лексемы *яўрэі* и *жыд*. Этним *жыд* (ж.р. *жыдоўка*), по утверждению одного из информантов, это «по-деревенски», как «привыкли в деревне», его употребление поддерживается в том числе и фольклорными текстами:

А ў сабóри на прэстóли / Христос васкрес Сын Божый / Прячыста
Мать ўóрька пла́чыць / Христос васкрес Сын Божый / А як жэ мне не
плакаты, / Христос васкрес Сын Божый, / маеўо Сýна жыды укра́ли, / на
хрест Яўó распина́ли, / Христ... / ўвазьджа́ми рúчки прибыва́ли (ГСР,
жен., 1927 г.р., Соржица).

Этним *жыд* широко употребляется информантами как в пейоративных («Жыд же ён ня бóдеть работать, ўде вы видели?!») (ГСР, жен., 1927 г.р., Соржица), так и в нейтральных контекстах: «Ну там жыды́, там жыды́, яны́ к жыда́м и паéхали, к яўрэ́ям» (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи); «Жыды́ ёли курятину, сьвяни́ну не ели» (ГСР, жен., 1927 г.р., Соржица), наряду с этнимом *яўрэі*: «Былі́ и жыды́, яўрэ́и былі́» (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи). Будучи

первоначально нейтральным, этноним *жыд* в советские годы оказался под запретом, что было неоднозначно воспринято белорусским населением, в результате чего возникли анекдоты, один из которых был нам рассказан:

Стаит мужык на вагзале, долґа стаит, а милицыанер ходит и патом падходит: «А што ты тут дзелаеш?» Мужик: «Да, – ўрит, – поезд падзяў-рэываю»... Ну паджыдаю поезд... Ну нельзя была, если скажэш жыд, тебя маўли мўнавенна и надоўґа... (АВХ, муж., 1947 г.р., Бешенковичи).

Хотя информанты автоматически используют данный этноним в речи, в настоящее время он часто оценивается как бранное слово:

[С: А вот было такое, что евреев, например, как-то обзывали?]

И: Жыды́ (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи)²;

[С1: Як часцей кажуть, яўрэи ти жиды? А то Вы и так и так]

И: Ааа, яўрэи, жыды́ это ужо ўсё як я брашу́ на их «жыд, жыд ты»!

Но яўрэ́й палаґаеца.

[С2: Это обидно?]

И: Аґа, так жыд, это ўсё як я тебе́ ненавиджу, не люблю (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

На вопрос, чем отличаются оба названия, один из информантов рассказал, что он слышал от самих евреев, что среди них есть определенная иерархия:

А яны́ ўсё хвалилися, между жыда́ми есь жыды́ и яўрэи, и шшы-та́лися вы́шшым кл́асам яўрэи, а нй́шшый клас яўрэеў – жыд (ВИД, муж., 1925 г.р., Улла).

Причем, по его словам, само слово *жыд* означает «Христос воскрес», именно по этой причине оно воспринимается евреями как оскорбительное, а его воспроизведение свидетельствует об «антисемитизме» говорящего:

И: Ну если вы чули такая слова – антисемитизм?.. Страшное дело, если ты неправильна назавёшь... в школе Боже упаси нельзя вот сказать «жид», понимаете?.. Самая злая слова скажу: «жид парх»...

² Буквой С обозначен «собиратель» (если собирателей несколько, даются цифры: С1, С2...), И – «информант».

[С: А что значит слово «жид»?]

И: Христос воскрес. Это происхождение такое, и русские употребляют (ВИД, муж., 1925 г.р., Улла).

О еврейской вере белорусы знают крайне мало, известно только то, что они не верят в Христа:

Ну яўрэи, як вам сказаць, яны ат нашэй веры аткланіліся. Яны Хрысту ня веруць. А мы Хрысту ж верым, а мы ж беларусы верым Хрысту... А Боў их ведаіць, каму яны веруць... (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

Также практически ничего не известно жителям Бешенковичей и о еврейских праздниках, иногда они даже путают их с мусульманскими:

[С: А праздники у них свои тоже?]

И: Навэрна, эта у них Рамадан ти штó... (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи).

Единственный еврейский праздник, о котором сообщали все без исключения информанты, это Пасха (она сохранилась в памяти благодаря постоянному сравнению и противопоставлению с Пасхой христианской):

Ну яны крómе Пáски, яны я не знаю эта ти атмечáли аны, у нас же ж ўсякия ж прáзнікі и там, и Микóла, и Усьпéния Баўарóдицы во, дивитнацатага аўууста б́удеть Испáс у нáс, плады б́удуть асьвишчáть (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

Еврейская Пасха противопоставляется Пасхе христианской: по утверждению информантов, она празднуется за неделю до православной (часто одновременно с католической); на этот день, согласно поверьям, приходится плохая погода, идет дождь:

Ілі ўавóраць, што яўрэ́йская Пáсха ўсеўда паўóда плаха́я, там дажд́і, плаха́я... а ужэ на нáша бывáеть харóшая... (ДВМ, жен., 1933 г.р., Бешенковичи).

Отмечаются и отличия в обрядовой пище евреев и православных:

У нас яёчки красюць скарэй и пасвицаём нясём тады, на всёношную ж идём, пасвицаём, тут мы ужо тады и яны дэти там светюць прыносюць яёчки, яёчка пасвяцонае, сольки, хлёпца, ўсё эта пасвицаём. Ну а яны... яны мусить ни пасвицаюць, яны этауа ня веруть (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

Все информанты вспоминают, что евреи пекли на Пасху мацу, которой старались угостить христиан: «Но але яна любила бувала, каб їхнай мацой разуавэлися» (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи). Однако христиане опасались ее пробовать, так как им была известна легенда о том, что в еврейской маце должна присутствовать христианская кровь (впрочем, в настоящее время информанты относятся к ней скептически, о чем свидетельствуют оговорки типа «я ж ня ведаю», «дак эта може сплетни», а также смех, сопровождающий реплики).

Вот уаворуть, што їхная... їхная маца пал-... далжна быть з нашэй кроўю. Кроўю, ага. А чи эта праўда, чи ни, я ж ня ведаю (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

И: Ну а хто их там знаёт, мацу робыли, эли...

[С1: А что за маца?]

И: Ну я не знаю, с чёвэ ана робицца, такие тоненькая, як бумажка...

[С1: А с чаго яна?]

И: Ну, не знаю. Не знаю, ничога не знаю.

[С2: А не говорили, что кровь добавляли какую-то?]

И: (смеется) Ну уаварыли!

[С1: А де кроў брали, якую кроў?]

И: Мажэ малога уде паймають якога... Аа, дак эта може сплетни! (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи).

Другие собеседники сообщали, что для приготовления мацы использовали баранью кровь (АВХ, муж., 1947 г.р., Бешенковичи). Одна из информанток мотивировала свой отказ есть мацу тем, что ей показалось неправильным разговляться до православной Пасхи, к тому же «чужой» обрядовой пищей:

Яны любюць уошчаць, ина бывала ей прывязуць этай матке... бабе суды, а таких... нясоленье саш-... блины, и ана и рада ууастить, и прынясьць, ну я думаю, як я ишчо сваей не разуавэлася, а їхнай буду паскай разуовляцца? Я дужо не интерэсувалася брать їхную (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

Столь же мифологизированным является представление о «еврейском запахе» – специфическом запахе, по которому можно отличить еврея от белоруса [Белова 2005, 58–61]. В рассказах о еврейском запахе мифическое органично сочетается с историческим: чаще всего мотив запаха возникает в нарративах о том, как немцы во время войны определяли, кто еврей, а кто нет:

И: Былі ў вайнў яўрэі, йіх стрэлялі нёмцы, яны йіх нюхалі...

[С1: Нюхалі?]

И: Нюхалі ў пагыліцы...

[С1: А они пахли как-то?]

И: Во чорненькая ты, и оны тяды нюхають ў пагыліцы, и сечас за руку, ўббк, вот. Вот.

[С2: И многа их так пастреляли?]

И: Ну, скільки у нас тут было, дак йіх жэ ўсіх уништажэлі, ў Витебску ш йіх было многа. И яны ж йіх уништажэлі... (ГСП, жен., 1927 г.р., Соржица).

Более полно представлены воспоминания о похоронных обычаях евреев. Информанты отмечали такую особенность похорон евреев, как отсутствие гроба, присутствие на похоронах только родных покойного, способ опускания тела в могилу:

У хати паляжыць... шылі спеціальную... ну мяшок такій есьлі, или сянник як па-беларуску, ячо ў сянник, на калёсы паложуць и ззади идуць тока родственики, а астальныя яўрэі не хадили так уурбой, як у рускіх, чем большэ, тем большэ... падбйдуть к яме, вот самый здаровый мяшок этат вóзьметь, станеть задом, эта я видел, задам станеть, мяшок далой – он туды палятел... яўрэі кидали, а старажили ўсе эта памятникі, каторыя там ставили после смерти, был спеціальна нанят чэлавек (ВИД, муж., 1925 г.р., Улла).

Когда память о еврейских обычаях стирается и остаются лишь фрагменты воспоминаний (например, воспоминание об обычае хоронить покойника без гроба), информанты на вопрос о еврейских похоронах могут рассказывать о похоронах других иноверцев – мусульман³:

³ См. об этом: Белова 2015б, 103, 105; Белова 2017, 211–213.

Я вот ня видила, вот так. Тада татáрачку харанили ў Дóкшыцых, я хадила ўлядэць на кладбишча, дак там яны скамейку зрóбили у ей у яме там, пасадилі, акрутилi прóстыню ўсю и та[ды] начáли даскáми закрываць, сядi там. Уж лучшэ ж, праўда, чем лежаць?! (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи).

В целом в представлениях белорусов сохраняется положительный образ соседа-еврея: они не ругаются с женами и не пьют:

Яны ни руа́юцца нiкóль з му- жóнками. Праўда? Нiкóли не руа́юцца яны. Так что жыдý хитрые, но яны... яны не злые, яны никаудá не унiзют нiкавó, вóт што (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи).

В качестве негативных черт евреев называлась хитрость и нежелание работать, «евреи никогда не работали на земле», а в основном промышляли торговлей. Впрочем, данный стереотип существует в сознании и часто не подтверждается реальными рассказами, в которых фигурируют трудолюбивые евреи.

Православные / староверы (москали) – католики (поляки).

С точки зрения православного белоруса иноверцами являются не только евреи, но и христиане других конфессий: католики, старообрядцы. Они отличаются только по конфессиональному признаку, совпадая по национальному. В сознании старшего поколения отсутствует оппозиция «белорус – русский»: противопоставляя себя евреям, информанты часто говорят, что они «белорусские» или «русские». По мнению информантов, вера дается человеку от рождения и менять ее нельзя:

Менé як радзiлася, пераксьтiлася мáтка у гэты вéры, так я и дўмаю ужó и памiраць же у гэты вéры. Если аднá вéра тебя перакстiли, мáленькую перакстiли ў гэту вéру, и ты саблюдáй гэту вéру, саблюдáй. Тэпэр, тэпэр дўжо ш мнóга вéры, хто сабэ павыдумали, а гэта ж нельзя, а гэта ж нельзя так. Если аднá вéра тебя перакстiли, мáленькую перакстiли ў гэту вéру, и ты саблюдáй гэту вéру, саблюдáй... Пpаваслáўная, я пpаваслáўная, я и радзiлася я и хачу памёрць ў пpаваслáўнай, мiлая, вéры, я бóльше нiякiя ня хачу вéры, нiякiя ня хачу... (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

Набожность высоко ценится, становясь положительным признаком целой деревни: «Ну у нас вéрили Боуу, у нас Бóуу вéрили! Дрўжная былá дерéўня, дрўжная!» (ГСР, жен., 1927 г.р., Соржица).

Как и евреи, староверы в настоящее время остались только в воспоминаниях жителей, среди наших информантов встретилось лишь двое выходцев из старообрядческих семей (сами они уже себя не причисляют к старообрядцам, поэтому их точка зрения также не является взглядом «изнутри»). Старообрядцев называют *москали*: «Ну там ёсь не́кия маскалі, я не знаю там, яны ужэ то́жа папамёрли ужэ ўсе» (ДВМ, жен., 1933 г.р., Бешенковичи).

Рассказывая о старообрядцах, информанты отмечают такие признаки, как набожность, а также особенности конфессионального быта: отсутствие икон, наличие закрытых божниц. Существенным аспектом, на который указывают практически все наши собеседники, являются отличия в похоронном обряде: расположение покойника в доме, саван вместо обычной одежды, особенности конструкции крестов на могилах, обычай устраивать поминки на Троицу, тогда как православные белорусы ходят на кладбище на Радуницу (второй вторник после Пасхи):

Ну у их друу́я ве́ра. У йих йиконо́ў не было́. У их бажніцы. Бажніцы такіе, закрытыі, і вот як па-... я хадила на Ўзрэ́чце быў... маска́ль жыў. Як памрэ́ць у іх, тады яны не ўалаво́й у кут, а вот так ле стянны́ на скаме́йку наўа́мі, і такі́ саўн, шыю́ць аны́ маскалі́ саўн, у нас же жь, ну надэ́нуть акура́тно, па́ложуць ти ў гроб, ти та́к, і ўсе́ ш чалаве́ка вида́ць, а у йих саўн та́кі, ў саўн у то́й ўсяго́ чалаве́ка, шыю́ць, у их дру-, у их ну па-друо́му (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

По свидетельству одной из информанток, ее мать перешла из старообрядчества в никонианство, так как не хотела, чтобы ее похоронили в саване. При этом она сообщила, что для того, чтобы перейти в никонианство, ей нужно было «докреститься», так как старообрядческий обряд крещения неполный.

Однако основным мотивом, который присутствовал в нарративах о староверах, был мотив «поганой кружки», восходящий к старообрядческим запретам есть из одной посуды с людьми других конфессий, чтобы не «оскверниться». Причем данный запрет трансформировался в стереотип о том, что старообрядцы держали на случай прихода посторонних особую «поганую кружку», то есть очень грязную, старую и внешне непривлекательную, из которой они поили гостей; или же что они вообще не давали чужакам ни пить, ни

есть. В восприятии современных православных белорусов этот факт оценивается как показатель их заносчивости и негостеприимства:

Мóжа... Мóжа што дўжа такіе, казáli што ёсli папiць вады папра-
сiць, дак не дадўць и круўжку, ўту патом наўерна ня хóчуть сáми пiць,
ой, а у нас йих нет (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи);

Ну маскалi, анi былi старавёры. Янi сiльна Бóуу вёрили, и янi
былi, вот мы беларўсы, анi нас звáли «кацáпы», а мы йих «маскалi».
А... маскаль, вот примёрна папрасi вады папiць, беларус, во этый во
кацáп, этый дайётъ, а янi с паўáнай круўжки, нас шшытáли паўáными,
патамушто... Ў кáждый хáте былá такáя круўжка мёдная, и ў вайнў же нас
тут выселяли, нёмцы нáшы хáты пазабрáли, а нас туды выселяли, и нас
ўсялили туды к тем же сáмым маскалам, а янá ўаварыть: «Пастáў
паўáную круўжку!» Звáлась «паўáная круўжка» эта для нас, для беларўсуў,
а янi нас звáли кацáпы, чаўо не знáю. Вот. Ну мы там у йих жылi, ну
трóху ў вайнў, дак янi нас паўáными звáли и с аднаўо кателкá анi не
ель-, а як мы тутá былi плённики ж былi ўси, дялили крóшэчку ти
бўльбину, ти сашóньку из мякины испёченной дялили с плённиками, як
утекали плённики эты, и мы не шшытáли, што эта паўáны ти штó...
(ГФР, жен., 1927 г.р., Соржица).

Информанты – выходцы из старообрядческих семей – также вспоминают об особой посуде для тех, кто не принадлежал к общине, однако они рассказывают об этом, как о давно минувшем факте, о котором они слышали от стариков:

У нас ўсё мóжна былó, этак пры старынушке, так старыи былi стары-
рыки, и гаворьте, не ядуть, помню, батька расказывал, што с адной
круўжки не дадуть пiць [смех], есть вот как вы эта, аддёлна, есьли што
памагають дэлаць, аддёлна ужó (ЗАС, жен., 1927 г.р., Польковичи).

Разумеется, в их рассказах акценты расставлены иначе: мотив «поганой кружки» отсутствует, также вполне логично отсутствие оценочного компонента и сравнения с белорусами-никонианами, обязательно присутствующего в нарративах православных белорусов, воспринимающих староверов «со стороны».

Католики в Бешенковичах живут бок о бок с православными, в речи информантов они устойчиво называются *поляками*, хотя они

не имеют ничего общего с этническими поляками, православные при этом именуются *белорусами* или *русскими*:

[С: А так и называли «католики» или как-то по-другому их называли?]

И: Паля́ки. Паля́ки (АФР, жен., 1929 г.р., Бешенковичи).

Отношение православных к католикам в основном нейтральное или положительное, они ничего не знают о богословских различиях между конфессиями и отмечают только внешнюю сторону; например, они положительно оценивают то, что в костеле есть лавки и можно сидеть во время богослужения: «Нее, ну ката-... у них свая цёркаў, у нас свая. Я пра́вда... на́ши некато́рыя хадили там, харашо́, сидзя́т» (ДВМ, жен., 1933 г.р., Бешенковичи). При этом православные точно не знают, закончен ли ремонт в костеле в современных Бешенковичах, что свидетельствует о низком интересе и отсутствии тесных контактов с соседями-католиками.

Браки между католиками и православными, между старообрядцами и никонианами, между евреями и неевреями случались, но главное было остаться в своей вере:

Яна́ ишла́ за яґо за́муж и венча́лись ў цэркви, но ана́ аста́лась на сваёй ве́ры, не ізмянила. Во! Заядлая была! (НИВ, жен., 1935 г.р., Бешенковичи)⁴.

Относительно вероисповедания детей родители в смешанных браках договаривались. В целом, несмотря на конфессиональную пестроту, сосуществование бок о бок представителей различных конфессий оценивалось как мирное и практически бесконфликтное.

Западная Белоруссия – Восточная Белоруссия (католики – православные). Особый случай представляет судьба одной из наших собеседниц; НИВ (1935 г.р.) переехала в Бешенковичи из Докшицкого района Витебской области. Она является католичкой и по этому признаку противопоставлена православному населению Бешенковичей; казалось бы, она должна была влиться в католическую общину, однако этого не произошло: местные католики не воспри-

⁴ Мать информантки – католичка, вышла замуж за православного.

нимаются ею как свои. Информантка не поддерживает с ними контакта, а о строящемся в Бешенковичах костеле рассказывает, что его не закончат ремонтировать, потому что воруют: «И тут жэ во пастáвили, дак ишчэ да-... не кóнчать нияк рэмóнт, там шо-та пакра́ли, ы́гы, хóдить хтó-та». В ее рассказах устойчиво противопоставляются «там» и «здесь», «та» и «здешняя» вера, люди, время (прошлое и настоящее) и даже язык. С особым чувством НИВ описывает костел в Докшицах, противопоставляя его костелу в Бешенковичах:

Касьтёл на месьце пастáвили, я как-та ёздила на рóдину, дак мы с сястро́й схадили ў цэркаў, ў касьтёл. Я думала, ну там пастайм ў парóзе незамётна мейшчаса и пойдем, а там насто́ка прывётливы! А якия ласкавые! «Усюда, сюда идите!» – ўтарáя заву́т, пасадилі нас, на ўтарóm раду́. Вот. И там так красива мо́люцца на белару́скэм языке ўтрам, а вэ́чэрам с адинацати патóm па по́льску. Ну вот, такóя палатно́ на стянé, написана, я паку́ль прачытаю пол куплэ́та, ані ужэ сьпéли ўсэ. А, Бо́жэ мой! Тады хади́ў с карзиначкай уро́шы сабира́еть, я так йих палюбилá, што и тышчу палажила, и не жа́лка да́жа ничу́т, а тут ня бо́льна бывáла. Ау́а, эта я...

Здесь, в Бешенковичах, с точки зрения НИВ, всюду пустота, непонимание:

С кем бы вы пауавары́ли – пустые дама́, тут пу́ста, там пу́ста... Нихто́ никóуа не спрósить, нихто́ ничо́, нихто́ никóуа не хóчеть уавары́ть! Пу́ста как паумира́ли ўсе ўлицы, Бо́жэ мой, што рóбицца!.. Иду́т, иду́т люди, нихто́ не зауаворы́ть са мной, нихто́ ничо́.

Среди соседей царит грубость нравов и жестокость:

Вот та́м во живэ́т бédный то́жэ, дачка́ бьёт ягó... Дык я, я дужа здесь скучáла, никудá ня выйдеш, никудá, пу́ста ўсюду! Бо́жэчка мой!..

НИВ испытывает дефицит общения, никто не приглашает ее в гости:

Ну я... нихто́ не прыулаша́е ва-пéрвых, патóm з разуавóра я пóняла, што им ня бо́льна нужны хтó-та, пастарóнный на пасидёлки пустыя... Я б любила, каб хто прыхади́ў ка́да пасядéть, а так лягу увóсемь и

папробуй атлёжать стока часоў да утра, а ня спіцца саўсём! Ой-ё-эй!
Думаю, скарэй ба павіднэла! Божэ, а можа што зьмэніцца сяўодня?

Общение удалось наладить только с одной соседкой, да и та, по
мнению НИВ, сумасшедшая:

Тут вот я хацэла дэльшэ-дэльшэ, тут недалёка дом, жывёт Жэнька
такая, нешчасная навіерна или... не знаю. Ну дак я ўсё скажу, паслухаю,
у её ўсё крадуць. Ўсё! Ну дак да шевó дашло, што сена на шэрдак, насу-
шыла сена, сена украли. Ну тут ужэ тяжка павэрыш, ніхто... на мяня
тут ўаворать, не хади, ска[ж]эт, и ты такая... [смех] Ну дык вóт.
Паслухаю, паслухаю ўсё, плачэць, пазаўчора я схаділа кажысь, штó,
ўаварю, случылась апяць? Ўся ў слізэх... «Сабаку забили маяўó». «Эта
хóчэцца інаўда кап тóя с табой бесэдавали, што ты дужа... душа што
жэлáить, праўда? Тады будеть душэўны óддых, а у нас ну прыхóдицца
навіерна тяжка ужэ, ну я прыду, ну пра сабаку паўаворыть и пра катá яна
мене паўаворыть, ну и ой, я ничё не палучыла, іду назад, ўóспади!»

[С: А кто крадет-то у нее?]

И: Племянник, ана сказа́ла. Ана не пайма́ла яво́ ни ра́зу. Кажэть на
чэрдаке́ сядить. Як я выйду кудá-нить, зла́зиить и варóчаеьт и ўсё, а у яй
жэ ничóуа нет! Ну дак вот... а патóм ён, он дéнех не найдетъ нияк, ну
дак ён абóи во так рэжэть на сть-..., думаеьт, за абóи мо́жэть спра́тана.
Ну ведь я хачу́ успако́бить чалавэ́ка, не дра́зьнить, не-... а рас сказа́ла,
кажу, мо́жа табé кажэцца, дак яна́ крычыть «иди дамóў!» на меня [смех].
Пашла́ я дамóў и не- и не растрóбилась, думаю, з буду́ збыла́.

НИВ жалуется, что в последнее время в Бешенковичах развелось
много змей, этот факт она объясняет тем, что люди много грешат,
люди не ходят в церковь:

И: А эта веть штó значыть? Не знаю. Пэ́рвыя ж ўóды не было́ никада́,
зме́и – эта́ їхный дом ў лэсы, ў лэси. Да́к я аткрыва́ю дьверь и ўляж́у
падо́л, каб не уступить, на крыльцо́ ужэ падняла́ся ужэ...

[С: А почему они приходят?]

И: Ну што ўрэшникаў мно́уа тут.

[С: Да?]

И: Тут ўрэшникаў дужэ мно́уа, вот што.

[С: В церкву не ходят?]

И: Ну, ма́ла хто хóдить, а у нас За́падная Белару́сь ужэ шчыта́ецца
До́кшыцкий раён, там и цэркаў поўная и вапшчэ́ усё друго́я, ашчу́тила я
о́чэнь, як на панижэ́ние пашла́ ўсё раўно́ [смеется], пры́ехала нашла́ куды.

По словам НИВ, она бы никому не советовала переезжать из своего привычного места, на наши вопросы о старине и обычаях она ответила, что больше бы помнила, если бы жила в своей среде, на одном месте.

[С: А вы говорите, у вас не так, а чем у вас не так, откуда Вы приехали?]

И: Ну эта ж Западная Беларусь у нас там.

[С: А чем отличается от Восточной?]

И: Там культурнейшие люди саўсём.

Неприветливые и не идущие на контакт соседи противопоставляются животным; когда во время беседы подходит бродячая собака, НИВ замечает: «Саба́ку лúчшэ́ чем чела́ве́ка прыучы́ць, Бо́жэ мой!» С другой стороны, она сетует, что ее соседка больше жалеет убитую собаку, чем человека:

Инада́ я ляжу́-ляжу́, ну падняла́ся цепе́р, дúмаю, ти мо́жэ уж дажда нет, ти мо́жэ прайдú да сваёй падрúуи. Какáя там падрúуа! Ну вот как паня́ть, ба́ба пла́чэць па саба́ку! Шчо саба́ку забили. А? Ти пра́вильна эта? И ка́жэць: «Ён меня спаса́ў, а я яро́ не спаса́ла!»

Детские воспоминания в сознании НИВ идеализируются:

Касьтёл быў ў До́кшыцах, зуарэ́ў ў вайну́. Я по́мню як вадила мяне́, шчэ́ ўадо́ў шэсть мне́ было́, касьтёл, бе́ленька пла́тьице, и там на́да кром цэ́ркви была хадить, кром касьтёла. И падашли ка́б ха-... цветóчки браса́ть на даро́шку, як идéть кщэ́нс.

Идеализируется также польский язык, на котором в Западной Белоруссии проводились богослужения: «Мно́го чё не интереса́лася, но па́то́м ўспамина́ю, як аны́ ўаварыли разу́мна! <...> Панэ́нка – ёсьли де́ўка, замúжня́ пани...», – по мнению НИВ, в нем все устроено «разумно»; НИВ призналась, что хотела выучить молитву «Отче наш» по-польски, но у нее «не хватает мужества». Идеализируются люди, которых НИВ встречала у себя на родине:

Там пан Высо́цки. Пан, мужык як. Семья́ така́я ваааажная и круго́м лес, така́я... ну писа́ть кни́уи то́ка пра таких людéй!

Особой теплотой проникнуты все воспоминания, связанные с родиной и прошлым; например, НИВ вспоминает о платье, которое ей шила мать, лоскуток от которого она долго хранила в молитвеннике:

Ох, пóсля вайны як бédна былі. Сказали, дé-та ў дярэўне ситец прадаéцца, як мы шли мнóга килóметры с сястрóй шли купили сабé на плáтья, дялóў стóка! Пашыла мама и да Пáсхи не даéт надéть! Як мы эту Пáсху ждали! Бóжэ-Бóжэ! Ну вот. Ўсé пómница! Я любила дáжэ кусóчэк ат плáтья у книжце схранить.

Случай с НИВ наглядно демонстрирует, что для носителя традиционного сознания противопоставление «свое – чужое» актуально не только и не столько в конфессиональной сфере. Она не разделяет веру, ритуал, быт, взаимоотношения между людьми, в ее нарративе органично переплетаются все перечисленные составляющие, к которым добавляется также мотив тоски по прекрасному прошлому, отдаленному как по времени, так и географически.

Кроме рассмотренных выше конфессий встречаются также и другие – **баптисты**, **Свидетели Иеговы** и пр. Если баптисты жили в исследуемом регионе и в прошлом и информанты вспоминают о них нейтрально, то Свидетели Иеговы однозначно воспринимаются как представители чужих и опасных конфессий («яўовы, у йих бох йоуа»). В качестве одной из основных конфликтных точек упоминается отсутствие у них запрета работать по большим праздникам:

Ана́ там капа́ла... «ну эта Йóуа боу у нас»... А я ўэво: «А ма́тка ш у тебя ста́рая, не Пáска у еé?» «Ну эта у еé, а у меня па-дру́о́му»... Ну якiй-та Боу йóуа? Ну якiй? А што йета яна́ придумала? Ну я ей дака́зывать ня б́уду, я ш сама́ не зна́ю (ГСР, жен., 1927 г.р., Соржица).

Другой конфликтной точкой выступает поведение родственников покойного на похоронах. Если у православных белорусов принято оплакивать покойного, то у Свидетелей Иеговы это запрещено, напротив, следует радоваться, что человек, покинув земную жизнь, встретился с Богом:

И: А яны теперъ придумывають – йоуи! Якяя йоуи?! Я скольки жыву, мне девяноста уадоў, ну хто йоуаў да сённяя знаў?! А затуманивають людям вочы американцы и у маеуо зятя сёстры харанили матку прошлый уот, за мной приехали, ну мая ж дачка йим невестка, приехала ужэ ёйна залоўка и зь ей на машыне: «Тётя Галя, хаді! Маму будем харанить». Я не рада, што я там пабыла. Як я йета ўсё выдержала. К матке падхадить нельзя!

[С: К покойнице?]

И: К покойницы, прашацца нельзя, плакать нельзя...

[С: А почему же?]

И: Ну я хатела сказать: «Ну дак пейца Катюшу!» Як йета я памру, а мая дачка не запла... яны слёзы сами пабягуть, во. А яны не плакали, йим настольки ўдзяўбили ў ййхныи мазуи, што йета не нада плакать, што йета урех, што яна сваё атмучылася, што йета ей нада ужэ спакойна ить ў мауилу, тут закапывали, у них там аурода, и яны за ауроду не пашли, а мая дачка пашла, зять мой пашоў и друуие сын зь невесткай папрашались, апустили, дочки не падышли, йоуу стали верить!

[С: Ой.]

И: Нарот теперь абманывають, абдуривають. А я увару: «Я дь- бяз ўода двяноста, я да сёлидня ня чула, што ёсь боу йоуа, аткуль? Што? (ГСР, жен., 1927 г.р., Соржица).

Из приведенных нарративов явствует, что вера Свидетелей Иеговы оценивается как новая, вымышленная, привнесенная извне (американцами), а их обычаи оцениваются как идущие вразрез с христианскими ценностями.

Обобщая, можно сказать, что в сознании жителей бывшего еврейского местечка Бешенковичи еще жива память об этноконфессиональных соседях – евреях-иудеях, старообрядцах и представителях других конфессий. Однако в условиях утраты соседства с евреями память о них постепенно стирается, остаются лишь самые яркие моменты, в воспоминаниях рассказчиков переплетаются реальные бытовые детали и мифологические мотивы об инородцах (кровавый навет, мотив еврейского запаха). Память о соседях-старообрядцах также постепенно стирается, оставляя только устойчивые сюжеты, например о «поганой кружке». Образ иноверца определяется не столько констатацией конфессиональных различий (в которых простой обыватель не разбирается), сколько внешними проявлениями обряда (в основном акцент ставится на похоронном обряде), а также

бытовым поведением. Чужой оказывается чужим на всех уровнях, начиная с веры и заканчивая человеческим общением, отношениями между людьми, языком, привычками, бытовыми проявлениями. В то же время этноконфессиональные соседи, живущие длительное время бок о бок, оказываются ближе друг другу, чем люди одного вероисповедания, разделенные географически, о чем свидетельствует пример с католичкой-переселенкой, для которой интеграция на новом месте оказывается практически невозможной. В заключение хотелось бы отметить, что в настоящей статье этноконфессиональная ситуация в Бешенковичах была рассмотрена в первом приближении, для более детального анализа необходимо дальнейшее исследование, планомерное и последовательное интервьюирование представителей всех основных конфессий, чтобы зафиксировать взгляд представителей различных конфессий друг на друга и на себя во всей полноте.

Литература и источники

- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова 2015а – *Белова О.В.* Утраченное соседство: образ еврейского местечка в воспоминаниях не евреев // *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Etnograficzne*. 2015. Т. 43. З. 4. С. 259–270.
- Белова 2015б – *Белова О.В.* Еврейское кладбище в рассказах жителей Лепеля и окрестностей // *Лепель: память о еврейском местечке* / Отв. ред. С. Амосова. М., 2015. С. 92–114.
- Белова 2017 – *Белова О.В.* Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // *Глубокое: память о еврейском местечке* / Отв. ред. И. Копченова. М., 2017. С. 177–220.
- Глубокое 2017 – *Глубокое: память о еврейском местечке* / Отв. ред. И. Копченова. М., 2017.
- Желудок 2013 – *Желудок: память о еврейском местечке* / Отв. ред. И. Копченова. М., 2013.
- Лепель 2016 – *Лепель: память о еврейском местечке* / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016.

Maria Jasinskaia
(Moscow)

**The ethnic and confessional neighbor's image in the narratives
of the residents of shtetl Beshenkovichi**

The article deals with the narratives of Belarusian orthodox people on other confessions, which existed in Belarusian shtetl Beshenkovichi. In the analyzed stories, the image of neighbors is based on everyday observations of their habits, daily life, ceremonies and holidays, while the real observations are complemented by mythical stereotypes, characteristic for the image of "another". The article analyzes how representations of the Slavs, the Jews and the perception of Orthodox Belarusians neighbors-Catholic, old believers, Jehovah's Witnesses.

Светлана Амосова
(Москва)

«Свои-чужие» святыни: Случай Черновцов*

Сложившаяся после 1990-х гг. ситуация такова, что после «возрождения» еврейской жизни на постсоветском пространстве происходит образование еврейских общин, начинают действовать синагоги и пр. Кроме того, происходит важная вещь – появление массового паломничества хасидов из Израиля и США на почитаемые могилы цадиков в различные места Украины (самое многочисленное почитаемое место – Умань, где похоронен ребе Нахман, основатель одного из самых многочисленных хасидских течений, правнук основателя хасидизма Исраэля Баал Шем Това).

Все это не могло не остаться незамеченным, и, естественно, формируется как реакция местного населения на паломников, так и отношение местных жителей к «чужим» сакральным местам. В некотором смысле перед нами уникальная ситуация: фактически в этих местах нет евреев, но есть различные почитаемые объекты (в основном могилы), которые сейчас реконструируются, восстанавливаются. Еврейские кладбища, которые были заброшены и частично снесены, сейчас очищаются и благоустраиваются. Вокруг возникает определенная инфраструктура (открываются гостиницы, реже кафе с кошерным питанием и т.п.). Вообще тема религиозного паломничества / религиозного туризма сейчас довольно активно исследуется. Но отношение местного населения к паломникам изучено гораздо меньше, кроме того, как я уже отметила, в нашей ситуации мы имеем дело с «чужими» святынями и паломниками другой веры.

* Статья написана в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143).

В течение некоторого времени в ряде мест мы наблюдаем активное включение «чужих» святынь в «свое» сакральное пространство. С 2004 по 2010 г. участники экспедиций, которые проводились в Черновцах, фиксировали традицию посещения синагоги и почитаемых еврейских могил неевреями [см. об этом подробнее: Киреева 2007; Амосова, Каспина 2009; Иоффе, Лазарева 2011]. Здесь нужно отметить, что подобная практика обращения неевреев в синагогу с просьбой помолиться о них фиксировалась и в других местах, например в Хотине, Могилеве-Подольском, Сороках и Кишиневе.

Следует отметить, что практика обращения неевреев в синагогу и посещение почитаемых еврейских могил не является чем-то новым, мы встречаем упоминание об этой традиции и в этнографических материалах конца XIX – начала XX в., например у С.А. Ан-ского. Так, он рассказывает о встрече с пожилым человеком, неевреем, которого все называли Михайло Рабин, потому что его родители вымолили его у Бога при помощи еврейского ребе. Также С. Ан-ский описывает практику принесения крестьянами свеч в синагогу по субботам для обеспечения себе исцеления от всех болезней (Во-льнь) [An-sky 1928, 266]. Авром Рехтман, участник той же экспедиции, в своих воспоминаниях тоже отмечает моменты обращения неевреев за помощью к еврейским цадикам. Он описывает случай в Анаполе, когда крестьянин пришел на могилу местного еврейского праведника рабби Зуси и дал обет (если его сына не призовут в армию, он отстроит здание над могилой рабби Зуси): «Рабин! Святой Рабин! Як выбереш мою дытынку, поставлю тобі хатынку». Молитвы крестьянина были услышаны, его сына в армию не призвали, и тогда с согласия местного раввина на деньги этого крестьянина было выстроено красивое здание над могилой рабби Зуси [Rehtman 1958, 218–219].

В Галиции в пос. Бурштын (Ивано-Франковская обл.) нами были записаны отрывочные сведения об обращении неевреев к цадику в 1930-е гг. с просьбами о выздоровлении ребенка:

Я была мала, у меня очи не видели, очи, а соседка еврейка каже: «Иди до рабина, доню». Мама меня повела малу, дитиной, я не знала, не знала. У мэнэ так було. Дюже не видела! А еврейка та сказала: «Сонечко, иди до рабина». Мешкай там недалеко от нас. Я зрзела! Сами, сами. Еврейка. Рабин такой, зробил так, что я зрзела [IF_010_Bur_011_Petriv].

Записано также воспоминание о том, что женщина обращалась к цадику, глядя на его могилу, с просьбой дать ей здоровье:

А то на середине [кладбища] зара був рабин, я все шла и говорила: «Рабин, рабин, дай мне здоровья!» <...> А рабины такие поважные были, как ксендзы, их уважали люди, великий, великий був рабин. А даже когда паркана не було, то я шла в том конце, я все равно: «Рабин, рабин, дай мени здоровья» [IF_010_Bur_09_Glady].

Шимон Янтовский, описывая украинские еврейские общины, отметил, что в 1981 г. в Виннице нееврейки приходили в синагогу с просьбой о молитве [Янтовский 2003, 207]¹. В советское время эта практика продолжала существовать и в Черновцах, так, например, у нашей информантки-еврейки из Тирасполя, которая ездила в гости к родственникам в Черновцы в 1980-е гг., одно из самых ярких воспоминаний, как она встретила в синагоге украинских женщин, которые пришли к раввину с просьбой помолиться об их удачном замужестве.

В современной ситуации Черновцов неевреи обращаются за помощью к раввину Ноаху Кофманскому в синагогу; в сравнении с другими городами в Черновцах эти практики уже не эпизодические, а устойчивы: существует определенный порядок обращения в синагогу, есть часы приема, более или менее известна плата и пр. [см. подробно: Амосова, Каспина 2009]. Кроме этого, есть еще три почитаемых объекта, куда обращаются с просьбами. Первое – это могила рава Бенямина Ави ха-Когана на еврейском кладбище г. Черновцы на улице Русской; она расположена рядом с входом, над ней сооружен охель, но могила не закрыта и туда можно легко войти. На этой могиле камни и «нерот зикарон» (поминальные свечи, которые привозят из Израиля) соседствуют со свечами из православной церкви и искусственными цветами; несколько раз мы даже видели оставленный на могиле хлеб. В 2009 г. на могиле появилась записка на украинском языке с просьбой не жечь свечи. Кроме этих приношений на могиле и около нее оставлено большое количество записок, в основном на русском и украинском языках, почти нет записок на иврите, что свидетельствует о том, что данная могила, скорее всего, не входит в традиционный маршрут хасидских паломников. Второе

¹ Благодарю за указание на этот материал д-ра В. Левина (Иерусалим).

«сакральное» место, куда приносят записки с просьбой о помощи, это так называемая стена плача. Это довольно типичное для многих современных еврейских кладбищ сооружение – стена из обломков мацев; в Черновцах она сделана рядом с входом, напротив могилы рава Бенямина Ави ха-Когана; на ней висит табличка, что это «стена скорби» и сооружена она из разрушенных вандалами надгробных плит. Рядом с ней оставляют камни, а между плит вкладывают записки².

Третье место – это могила знаменитого цадика Исраэля Ружинского на кладбище в Садгоре (пригород Черновцов). На эту могилу регулярно приезжают группы хасидов из разных стран; в 2000-е гг. было произведено благоустройство могилы – сооружен охель над саркофагом. На эту могилу также принято ходить с различными просьбами.

Некоторые из сидевших в очереди в синагогу сказали, что они ходят или ходили на ту или иную могилу с различными просьбами. Если информанты, которые обращались на могилу цадика в 1930-е гг. или ранее, сообщают нам об устных молитвах на могилах, то сейчас принято оставлять свои просьбы в виде записок. Можно предположить, что в основе этой практики лежит старая еврейская традиция квитлах – записок с просьбами, которые оставляли евреи у цадика, – и в то же время новые рассказы из средств массовой информации об израильской практике у Стены плача вкладывать в нее записки с просьбами.

Записки, которые находятся на могилах и в стене, можно разделить на три группы:

1. Записки паломников-евреев, которые приезжают из Израиля или Америки; они на иврите, обычно это списки имен. Подобное мы фиксируем на множестве других почитаемых могил, например в Варшаве, Люблине (Польша), Липнике, Холесове (Чехия) или Любавичах (Россия).

² Летом 2017 г. появилась публикация о схожей практике в Казимеже Дольном (Польша), где сооружен подобный мемориал жертвам Холокоста. Автор публикации обнаружил ряд записок; все они на польском языке и написаны местными жителями неевреями [Francisco 2017]. Нужно отметить, что подобные «стены» сделаны на кладбище в Варшаве, Кракове и некоторых других польских городах, но там мы не наблюдали подобных практик.

2. Записки от местных неевреев; они представляют самую большую подборку, написаны на русском или украинском языке. Они есть и на могиле в Садгоре, и на кладбище в Черновцах, и около «стены плача».

3. Записки от местных евреев, их значительно меньше, чем записок от неевреев; они есть и в Садгоре, и на кладбище в Черновцах; написаны на русском или украинском языке, ничем не отличаются от нееврейских записок, этническую принадлежность авторов можно определить лишь по именам, которые встречаются в текстах, или же по некоторым формулам (например, есть указание: *бен / бат* (сын / дочь) такого-то).

Если разбирать отдельные формулы, которые встречаются в записках, то следует обратить внимание на начальную формулу – указание адресата записки. Часть записок не имеет обращения, большинство просителей обращаются к Богу (*Господь, Боже*), в четырех случаях встретились варианты: *святой, цедек, реббе* и *св. раввин*. В ряде случаев есть различные молитвенные формулы, в списках имен иногда встречается подчеркивание особого статуса человека (*некрещеный младенец, беременная, малолетний* и пр.). Очень часто в конце есть формула *заранее благодарю*, указание авторства и в одном случае в конце была поставлена подпись.

Можно выделить следующие типы записок:

- 1) списки имен с просьбой о здоровье или удаче;
- 2) краткие просьбы о различных благах;
- 3) развернутые просьбы и сочетание нескольких просьб в одной записке (это наиболее частый вариант);
- 4) записки, имитирующие тексты заговоров;
- 5) записки-исповеди (длинные развернутые тексты, обычно о семейных неурядицах).

Что касается просьб, то здесь можно выделить также несколько групп:

- 1) просьбы о здоровье;
- 2) просьбы об удаче;
- 3) бытовые просьбы – покупка машины, проведение в дом газа и пр.;

4) просьбы о разрешении различного рода семейных неурядиц и о создании семьи;

5) просьбы о финансовом благополучии (избавлении от долгов, удачном бизнесе, выигрыше в лотерею).

Чаще всего несколько просьб соединяются в одной записке. Мы можем сравнить наш корпус записок с квитлах, адресованных Элияху Гуттмахеру в 1873–1874 гг., которые приносили ему и прислали его последователи³. Большая часть из них – это также просьбы о семейном благополучии, здоровье, об удачном ведении бизнеса и получении прибыли.

Кроме того, к цадику часто обращались с просьбой о рождении ребенка. В нашей коллекции записок таких просьб нет, но в интервью мы фиксировали, что на могилу в Садгору ходят женщины, которые не могут забеременеть [см.: Амосова, Каспина 2009, 15].

Еще одна важная группа просьб к цадику в XIX в. – это освобождение от службы в армии, именно такую же просьбу приводит в своих воспоминаниях и Рехтман. В современных записках нам пока такого не встретилось.

Большая часть исследованных нами записок была написана неевреями, то есть мы видим активное включение этой чужой святыни в круг «своих» важных сакральных мест. С одной стороны, есть связь современных записок и квитлах, которые приносили хасиды ребе, с другой стороны, есть практики принесения записок на христианские святыни, например к могиле Ксении Блаженной [см. подробнее: Филичева 2006; Бессонов 2012], которые вряд ли генетически связаны с традицией квитлах. В формировании современной традиции, вероятно, большую роль играет и образ Стены плача в Израиле, куда туристы и паломники кладут записки, и эта традиция обсуждалась и обсуждается в СМИ.

Сейчас мы можем говорить о том, что оставление записок на почитаемых еврейских могилах – это некоторая общая практика, характерная для жителей Черновцов и окрестностей независимо от конфессии и национальности.

³ Элияху Гуттмахер – польский раввин (1796–1874), с 1844 г. жил в Гродзиске-Велькопольском, где вел жизнь, сходную с цадиками: принимал последователей, которые приходили к нему с различными просьбами. Коллекция адресованных ему записок (квитлах) хранится сейчас в архиве YIVO, а их копии предоставлены для экспозиции Варшавского еврейского музея «Полин».

Записки с могилы рава Беньямина Ави ха-Когана на кладбище в Черновцах⁴

Вихрем полуночным ведомским да через адские башни темные, Да через хоромы мук чердесных. Облачатся слова тоской тоскучею, Да сердце Людмила любовной мукой томимо по мне Игорю. Да в кровь бурлящую слово тайное страстью издревле нареченное. Людмила страстью той нечеловечно по Игорю полыхать

Я сияющий немоверной наделенный, творю сей клич, Дабы вы духи притворные мой глас кликучий знавали. Твердынь тверже моя вера тайная. Игорь и Людмила наступаюсь. Под пятой моей правой им вместе сойтись. Да пойдет это деяние⁵.

Прошу тебя, Святой, открой мне дорогу в счастливую жизнь, в бизнес. Дай мне и моим близким здоровье, счастье, любовь, благополучие, удачу. Помогите нам легко переехать в новый дом. Пусть он нам принесете счастья, здоровья, хорошую работу, благополучие. Все что мы задумали задуматься. Пусть придет покупатель и купит машину за хорошую цену. Благодарю тебя!

Боже отец небесный! Отверни всякую злую силу от меня и Михаэлы и все неудачи. И во Имя Свое благослави нас быть вместе с Любовью друг до друга. И спасибо Тебе Боже за все Твои благославения! Михаэла (Дочь) Виктора Роман (сын) Сергея

Боже Отец Небесный. Отверни от меня всякое зло и проклятия. И благослави мне хорошую работу и любящую жену. А тем людям кто наслал и дальше насылает на меня проклятия. Умертви их всех Боже! Роман Лев (бен) Сергей!

Боже Отец Небесный! Если есть на это твоя воля и милость. Благослови мне в жоны Элина Лею (бат) Альберт. И создать нам свою семью, родить своих деток. Будь на это твоя воля! Элина Лея (бат) Альберт! Роман Лев (бен) Сергей!

⁴ Записки были сфотографированы в 2005, 2008, 2010, 2017 гг. Большое спасибо за помощь в сборе материала весной 2017 г. Татьяне Журавлевой (Черновцы). Всего было изучено около 90 текстов записок. Записки написаны на различных типах бумаги, встречаются церковные формуляры «о здравии», есть бланки рецептов, странички из блокнотов и тетрадей, салфетки, бумага для записи. Здесь важно отметить, что все записки на русском и украинском языках рукописные, а вот записки на иврите довольно часто напечатаны на принтере, хотя встречаются и рукописные. Орфография и пунктуация при публикации сохранены, все имена изменены.

⁵ Одинаковый почерк и повторяющиеся имена в записках свидетельствуют о том, что люди несколько раз приходят с одной просьбой. Часто сходные записки встречаются около «стены плача» и у могилы раввина.



Ил. 1

Могила рава Беньямина Ави ха-Когана на кладбище в Черновцах.
Фото из архива экспедиции 2007 г.

Боже Отец Небесный Будь на это твоя милость. Помогни мне счастливо устроиться работать в локомотивное депо Черновцы. Благослови мне счастливое трудоустройство в локомотивное депо Черновцы! Роман Лев (бен) Сергей!

Боже Отец небесный! Будь на это твоя милость. Благослави и пошли мне жену без своих детей со своими домом по душе и сердцу. С которой будем любимы и желанны друг другу. И создадим свою, родим своих доток дочек и сынов! Роман Лев (бен) Сергей!

Боже Отец Небесный! Пошли – благослови мне жену без детей с домом по душе и сердцу с которой вместе будем любимы и желанны друг другу и построим свою семью и родим своих деток поведи меня Боже до моей второй половинки! Михаэла (Дочь) Виктора. Роман (сын) Сергея

Боже Отец Небесный! Помилуй меня грешного. Помогни мне счастливо устроится работать помощником машиниста тепловоза в локомотивное депо Черновцы. Умилосерди сердце Степана Васильевича чтоб взял меня работать помощником машиниста тепловоза! Степан (бен) Василий! Роман (бен) Сергей!

Боже Отец Небесный! Будь твоя милость на это! Благослови мне в жены взять Михаэлу (Дочь) Виктора! Благослови нас стать мужем и женой и построить свою семью и родить своих деток дочечек и сыночков. Умилосерди Боже сердце Михаелочки. Михаэла (Дочь) Виктора! Роман (Сын) Сергея

Помогни, Господи, мне и моей семье, дочке Кате выйти из этого ужасного финансового безденежья, помогни заработать денег очень много, быть без долгов, помогни Господи, подскажи дорогу, как поступить дальше. Спасибо Господи! Отверни от меня всех врагов, если делают или желают нам зла – пусть нас не коснется, а к ним же повернется. Спасибо, Господи! Дай покой, здоровье, деньги, счастье моей семье. Удачи мужу и Вару (?) на присяге. Спасибо Господи! Убереги от беды и врагов.

За здоровье. За финансовое благополучие. За сдачу присяги. Убереги от врагов.

Господи!!! Помогни!!! Рабе твоей Марине дай здравие любви, добра семейного благополучия.

Прошу здоровья сыну Сергею.

Господи спаси, помогни, помилуй!!! Раба Твоего Александра от хмеля, от дурмана, от вред. привычек, от усталости.

Господи помогни, помилуй!!! Чтоб раб Божий Александр женился легко, чтобы жил он не надрывался, чтобы жил он да радовался. Чтобы жена к нему пришла самая красивая, самая умная, самая работающая, не пьющая, не гуляющая. За домом следила, мужа любила, деток родила, деньгам счет знала, слез не лила. Сыну моему счастье, жене его отрада – мне у них костерка погрется. Крепкое мое свово нет иного. Аминь! Аминь! Аминь!

Прошу силы, здоровья моли шоб вона поборола хворобу.

О здравии: Валерия, Ксении, Натальи, Анны. О здравии и очищении ума от всякого зла сделанного людьми, об обретении истинного супруга в бра-

ке: Дениса, Надежды, Людмилы, Анатолия, Валерия. О здравии: Владислава (младенца некрещенного, сына Надежды)

Боже Отец Небесный! Обращаюсь к Тебе с молитвою и просьбою! Отлучи Елену (указана фамилия) от любовника и вразуми создать семью верную и крепкую со мною Александром (указана фамилия) сыном Владимира. Буду с ней в радости и печали, в богатстве и нищите, пока смерть не разлучит нас. Любить и уважать детей наших сегодняшних Антона, Татьяну, Анну и Михаила. а так же будущих любить одинаково и не разделять. Быть верным мужем и заботливым отцом. И не главное что было раньше, а пусть буду с Еленой до конца!!! О чем прошу и присягаю!!! (подпись)

Та третий кладезь пекельной (?) угодницы. Сей кладезь что пучина черная омутище то Людмила утащи на дно черное. Да будет там Людмила по Игорю страдать мучиться кровь Кровь в ??? страстью адовой закипает во всех телсах. Духов приворотных то тоже волюшка. Да книжин нецерковных реченое. Тако яко все места в книжну черную в миг погибательный сошлись. Так пусть Людмила со мной Игорем вместе сойдутся. Так глаголено. Аминь.



Ил. 2

Могила рава Бенямина Ави ха-Когана на кладбище в Черновцах.
Март 2017 г. Фото Т. Журавлевой

Боженьку дай здоровья всім моим рідним «Маме», Сашковы (?), Макеева, Маріки. И будь ласка допоможи знайти мени пару. Аминь.

Помоги, Господи, мне и моей семье! Спасибо тебе, Господи! Здоровья, покоя в семье, мужу ума и терпения, чтоб много начал зарабатывать и уважал жену. Помоги мне, Господи, выйти из этой трудной финансовой ситуации – поскажи пусть зарабатывать очень много денег, избавиться от долгов и кредиторов, иметь своих много денег, а не отдавать. Убереги, Господи, от врагов видимых и невидимых. Если кто что-то делает на мою семью плохое пусть на нас не идет, а им же это возвращается. Спасибо, Господи! Дочке Кате, прошу Господи, помоги иметь дело прибыльное, иметь дом (квартиру), и женского счастья, мужа хорошего, чтоб ей помогал, ценил, здоровья ей и ума, удачи во всем ей и мне и мужу. Спасибо, Господи!

О здравии: Ярослава – дочь Стефании. Отец Небесный прошу избавь от врагов. Галины, Раи, Василия.

О благих намерениях рабов Божьих Дениса, Виктора к рабам Божиим Надежде, Владиславу, Людмиле. Аминь.

О защите от видимых и невидимых врагов рабов Божьих: Надежды, Дениса, Владислава, Людмилы, Анатолия, Валерия, Анны, Наталии, Ксении, Аминь.

Об отводе обмана и неприятностей от рабов Божьих Надежды, Людмилы, Владислава причиненных рабами Божиими Василием и Маргаритой. Аминь.

Что сделано рабами Божиими Мариной, Людмилой, Ларисой, Лиливой, Еленой, Олександрой, Ольгой рабам Божиим Надежде, Денису пусть им и вернется. Аминь.

О здравии рабов Божьих: Марии, Виктории, Сергея, Александра, Валерия, Вадима, Юрия, Андрея, Вячеслава, Мирослава, Федора, Ивана, Анны. Аминь.

О здравии рабов Божьих Сергея, Андрея, Валерия, Александра, Юрия, Ивана, Анатолия, если он жив. Аминь.

Господи, помоги мне и моей семье во всех делах, помоги сделать документы, видо (?) скажи дорогу, как поступить дальше, чтобы выйти из долгов, заработать много денег себе, помоги выйти из сложной финансовой ситуации, Господи! Если на меня и мою семью сделали плохое (порчу) помоги снять это с меня и поверни на того, кто это делал или делает, очисти

нас, Господи! Защити от врагов видимых и невидимых, если кто-то что плохое на нас делает – пусть на нас не идет, а на них же и повернет. Спасибо, Господи! Моей дочке ума, здоровья, счастья, денег, квартиру, дело, мужа хорошего! Мужу ума, здоровья, чтоб меня уважал и зарабатывал много денег! Спасибо, Господи! Помоги завтра и дальше с документами!

Помоги, Господи, мне и моей семье! Если на нас сделали плохое – сними, Господи, проклятье, помоги избавиться от долгов, заработать много денег. Если кто-то плохое на нас делает – защити, Господи, отверни от нас на тех, кто плохое желает, а нас чтобы не касалось. Спасибо, Господи! Дай нам удачу, успехи в работе, подскажи как поступать дальше, чтобы дела шли хорошо, Господи! Дочке Кате помоги, Господи, иметь дело прибыльное, женскую долю удачную, помоги купить ей квартиру. Спасибо, Господи! Чтоб муж был умный и зарабатывал много, помоги с документами, чтобы все в прок. Спасибо, Господи! И здоровья, удачи, денег!

Благодарю! Мои дети Наташа, Надя. Я Татьяна, мой муж Александр, мой покаяния здоровые, счастливые, богатые долгожители!!! Помоги в решении суда в пользу Александра. Отведи от нашей семьи беды и неприятности. Помоги восстановить разрушенный бизнес. Прошу защиты и покровительства.

Господи помоги рабу твоему Сергею решить все свои проблемы продать выгодно квартиру. Аминь

Господи, помоги мне! Если у меня есть скрытые силы, дарованные моим родом, пусть проявятся они, я что-то чувствую в себе. Но если за них нужно платить жизнью, здоровьем или счастьем своих детей, то лучше заberi их, я не буду платить эту цену. Даруй мне честность. Спасибо за тебя в моей жизни, Господи. Аминь. Катерина.

Да будет твоя воля на то, чтобы Анжелика не работала в моем коллективе. Пошли ей новую хорошую работу. Избавь меня от ее присутствия.

Прошу тебя, пусть шеф поднимет мне зарплату.

Щоб всех все було добре. Здоров`я Щоб була работа, розумення. Любов, дети. Щоб все вийшло з роботою. Щоб батьки розуміли.

Реббе! Моли бога за детей наших Виктора, Светлану, Юрия, Игоря, Лизочку. Спасибо.

Господь помоги мне вернуть свидетельства.

Записки около «стены плача» на кладбище в Черновцах

Чтоб Бог дал ум Игорю, чтоб Инна от него отстала

За здоровье Натальи, чтобы не было серьезной болезни.

За здоровье малолетнего Владимира.

Прошу дать моему сыну и его семье здоровья, поддержки и успехов в работе, чтобы все недруги и злопыхатели оставили его в покое. Господи помоги.

Господи!!! Раввине!!! Помогите Марии сорвать Джек-пот 20.12.2015. Умоляю!!!

Всевышний Господи!!! Прошу у Тебя милости. Помогите мне рабе Божьей Марии сорвать в Лото-забаве (?) джек-пот 27.12.2015!!! Я тебя слезно прошу, умоляю, помоги. Спасибо!!! Спасибо!!! Спасибо!!! Спасибо!!! Спасибо!!!

Всевышний Господи!!! Св. Раввин!!! Прошу Вас, помогите. Пошлите деньги, большие деньги, чтобы я отдала долги. Я Вас слезно умоляю помогите, не откажите. Заранее Вам очень благодарна!!! Спасибо!!! Спасибо!!! Спасибо!!! Низкий Вам поклон!!!

Здоровья моим детям и внукам и любви всем!!!!

Хочу, щоб Люда з Борисом продали нам [нрзб.] щенка за вигідную нам цену. Здоров`я, злагоди удачи в моем доме.

Господи помоги и спаси мою семью дом от болезни, вражды, врагов. Илья, Илья, Мария, Валя, Света. Аминь!!!

Великий Боже! Я запуталась в этой жизни, я не знаю что мне нужно, я иду одна по жизни и кроме моего сына Дмитрия, не имею радости в жизни. Господи, помоги мне чтоб мой сын был здоровый, чтоб никогда не заболел на рак, чтоб все было хорошо в его жизни! Прошу тебя и умоляю. Дай ему здоровья, счастья, чтобы его по жизни не обижали, чтобы он мог постоять за себя во всех жизненных ситуациях. Если во имя этого нужна жертва,

я готова на все. С мужем Андреем – мы чужие люди, я не знаю, что делать. Любимый Боже! Если он – моя судьба от тебя, то помоги, чтоб у нас наладились отношения, чтоб он меня понимал, любил, уважал, уделял внимание сыну и мне. Если нет – то помоги нам разойтись, пока мы не стали врагами, и чтобы каждый пошел своей дорогой в этой жизни. Мне тяжело, Господи Боже, и не чувствую любви ни к одному человеку кроме сына. Дай любви пожалуйста в мою жизнь, хочется еще раз почувствовать ее. Но только если к мужу или после расхождения с ним – я не хочу рушить семью. Прошу за Катерину, чтобы перестала пить алкоголь и занялась собой, за ее сына Назара, чтобы он здоровым был, и стал опорой в их семье. Господи, прошу за Светлану, чтоб она и ее дети Мартин и Николетта были здоровы, ведь счастье для матери – здоровые дети, чтоб муж ее любил, не обижал, да ему мудрости (он Давид). Боже, ты создал меня такой как я есть в утробе матери, помоги мне стать сильной и здоровья сыну моему Дмитрия. Аминь. Спасибо. Катя.

Боже, допоможи в бізнесі нашим (моїм) дітям і дай боже здоров`я дітям та онукам.

Боженька! Дай мне и своей моей семье крепкого здоровья! А также помоги нам с Деньгами. Нам нужно хорошооплачиваемая работа. Боженька помоги. Коленьке моему сыночку со здоровьем, деньгами большими, с визой на Америку, жениться счастливо. Esterke и Rebессе здоровья крепкого, послушания, хорошо учиться и не в чем не нуждаться. Мише моему крепкого здоровья, работы с большими деньгами, понимания, уважения, Ларисе – здоровья, денег, терпения, мамочке – здоровья, удачи. Олежке + Olegke – денег, здоровья, получить документы. Витке здоровья, Витальчику здоровья. Помоги Ларисе и Мише и Коле выйти из тупика, пожалуйста. Помоги [затерто]

О, Боже! Помоги моим девочкам найти работу, быть здоровыми, счастливыми, удачливыми. Мир и благополучия всем людям.

Господи, избави моего сына Василия от лукавого, дай силу Святого Духа и вразумления.

Прошу Господи, прости нам грехи наши. Прошу Господи тебя, здоровья всей моей семье Прошу тебя, Господи, помоги мне с работой. Прошу тебя, Господи, благополучия Anne, Борису, Александре, Наталье, Александру, Владимиру, Александру, Марьяне. Аминь.



Ил. 3

«Стена скорби» в Черновцах. Март 2017 г. Фото Т. Журавлевой

Боже Отец! Во Имя Свое Святое и во Имя Иешуа Мошияха. Прояви Свою Милость. Помоги мне стабилизировать свои финансовые доходы и благослови мне Боже хорошую финансовую прибыль. И помоги мне Боже бросить курить. Отвати эту привычку и сигареты от меня! Роман (бен) Сергей!

Боже Отец! Отверни все неудачи и невезения и все ворожии силы от меня Романа (бен) Сергея и от Михаелы (бат) Виктор. И будь на это Твоя Воля благослови нас стать мужем и женой в Господе! И построить нам семью! Михаела (бат) Виктор Роман(бен) Сергей

Боже Отец! (благослови) помоги мне найти жену без (своих – зечеркнуто) детей с домом предназначеную для меня. По душе и сердцу. С которой всегда будем любимы и желанны друг другу и в Господе построим свою семью! Роман (бен) Сергей.

Боже Отец! Помоги (благослови) мне счастливо благополучно устроится помощником машиниста тепловоза в локомотивное депо Черновцы! Водить тепловозы поезда! Роман (бен) Сергей!

Боже Отец! Во Имя Твое и во Имя Иешуа Мошиаха пошли благослови мне по душе и сердцу предназначенную мне в Господе. С которой я буду счастлив а она со мной счастлива будет с которой вместе будем любимы и желанны друг другу Поведи меня Господи во Имя Твое и во Имя Иешуа Мошиаха до моей родной половинки предназначенной мне в Господе и благослови меня в этом году женится на любимой девушке в Господе! Михаела (бат) Виктор. Роман (бен) Серегей!

Пожалуйста хочу чтоб мой ребенок был здоровым чтобы я была здорова и не попадала в плохие (коп) компании и чтобы разруховалась сосвоими долгами и нашла хорошего мужа.

Господи Всевышний! Помогии рабе своей Людмиле продать машину и купить себе другую. Помогии пожалуйста. Дай здоровья рабам твоим Алле, Людмиле, Алле, Дмитрию, Елизавете. Помогии найти свое место в жизни и на работе. Спасибо, Господи!

Господи Ты Всесильный Всемогущий!!! Помогии моему мужу в делах и бизнесе и отверни от него его врагов пошли им их заботы. Здоровья Якоб, Дина, Диана, Берта, Марина, Фрида.

За здоровья, щастя, благополучие Раисы, Василя, Павла, Антонина, Христина, Анастасия, Сергей, Олександр, Игорь, Наталия, Тамара, Тарас, Олександр, Анатолий, Орися, Мария, Ольга, Аня, Таня беременная, Наталия.

Записки на могиле Израэля Ружинского в Садгоре

Я прошу здоровья для Хаима сына Иды

Здоровья, удачи в начинаниях, успеха Людмиле, Татьяне. С благодарностью

Хочу, чтобы нашлись средства на издание книги.

Хочу, чтобы у детей Олега и Димы все сложилось хорошо.

Господи я благодарю тебя за мир на земле, за здоровье всех к тебе взывающих. Прошу тебя пусть будет мир и любовь с моей дочерью. Татьяна.



Ил. 4

Могила Израэля Ружинского. Фото из архива экспедиции 2007 г.

Цедек, я тебя очень прошу, помоги мне? Не дают мне жить враги, что-то копают копают. Помогите мне пожалуйста, чтобы враги забыли про меня и дорогу в мой дом помогите мне чтобы бизнес у меня процветал чтобы я начал свое дело чтобы у меня всегда водились деньги.

Архивные материалы

Архив материалов экспедиций Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»

IF_010_Bur_09_Glady – зап. в пос. Бурштын от Гладий Марии Тодоровны, 1922 г.р. Соб. С. Амосова, К. Данильченко.

IF_010_Bur_011_Petriv – зап. в пос. Бурштын от Петрив Юлии Ивановны, 1923 г.р. Соб. С. Амосова, К. Данильченко.

Литература и источники

Амосова, Каспина 2009 – *Амосова С.Н., Каспина М.М.* Парадокс межэтнических контактов: практика обращения неевреев в синагогу (по полевым матери-

- лам) // Антропологический форум. 2009. № 11 (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/011online/11_online_04_kaspina-amosova.pdf).
- Бессонов 2012 – *Бессонов И.* Записки Богу и святым в русской и еврейской традициях // «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2012. С. 165–178.
- Иоффе, Лазарева 2011 – *Иоффе Э., Лазарева Е.* Раввины-чудотворцы и их почитатели на территории современной Буковины и Бессарабии // *Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2011. С. 273–282.
- Киреева 2007 – *Киреева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам праведников на Буковине) // *Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции* / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 137–144.
- Филичева 2006 – *Филичева О.* Записки для Ксении Блаженной: позиция церковнослужителей и народный обычай // *Сны Богородицы: Исследования по антропологии религии* / Под ред. Ж. Корминой, А. Панченко, С. Штыркова. СПб., 2006. С. 171–183.
- Янтовский 2003 – *Янтовский Ш.* Судьбы еврейских общин и их синагог. СССР. 1976–1987. Иерусалим, 2003.
- An-sky 1928 – *An-sky S.* Gegenzeitige kulturele einflussen // *An-sky S. Gezamlte shriftn.* 15 band. Warsaw, 1928. P. 256–268 (идиш).
- Francisco 2017 – *Francisco J.* Praying at the Holocaust Wall (<http://jasonfrancisco.net/holocaust-wall>). (Дата обращения: 25.06.2017)
- Rehtman 1958 – *Rehtman A.* Idische ethnografie un folklor. Buenos Aires, 1958. (идиш).

Svetlana Amosova
(Moscow)

The own – the others' holy sites: The case of Chernovtsy

The article is devoted to the Jewish sacred places worshiped by non-Jewish population, in particular the graves of famous rabbis and tzaddik. There are three holy places in Chernovtsy (Chernivtsi) in Ukraine, where people come: the grave of Rabbi Benyamin Avi ha-Kogan at the Jewish cemetery in Chernivtsi on Russkaya street, the so-called Western Wall at the entrance to the cemetery in Chernivtsi, the grave of Isroel Ruzhinsky in Sadgor (Chernivtsi suburb). In all cases, people leave hand-written prayer notes and wishers. These notes are analyzed in the article.

Ольга Белова
(Москва)

Контакты и конфликты в устных нарративах и текстах фольклора*

Данная статья продолжает разработку комплекса проблем, уже затронутых в нашей работе, посвященной применению понятий нормы и аномалии к явлениям народной культуры (в связи с семантической оппозицией «свой – чужой» в приложении к механизмам этнокультурного соседства) [Белова 2016].

Поскольку практически вся культура повседневности складывается из контактов и конфликтов, при анализе конкретных практик и ритуалов неизбежно возникают вопросы: что считать нормой соседства, а что аномалией? на сотрудничестве или на соперничестве базируется сосуществование в рамках поликультурного и полиэтничного социума? контактность или конфликтность доминирует в этноконфессиональном диалоге?

Некоторые формы выражения явной и потенциальной конфликтности в поликультурном пространстве уже рассматривались нами на примерах нарративов из г. Глубокое [Белова 2017, 191–196]. Отдельное исследование мы посвятили модификациям мотива «кровавого навета» (который может считаться своего рода эталоном конфликтности в этноконфессиональном диалоге христиан и иудеев) в современных устных нарративах [Белова, в печати]. Особое внимание в последнее время исследователи уделяют специфике употребления слов *жид* и *еврей* в узусе обиходного общения, фиксируя различные механизмы приобретения словом *жид* пейоративного

* Статья написана в рамках проекта «Проблемы межэтнических контактов и взаимодействий в текстах устной и письменной культуры: славяне и евреи» (РНФ, 15-18-00143).

значения [см., например: Белова 2017, 191; Гехт, Погодина 2017, 33–34].

Цель данной публикации – рассмотреть контакты и конфликты, зашифрованные или отраженные в фольклорных текстах и устных нарративах, и определить характер ситуаций, в которых чаще всего проявляется та или иная тенденция этнокультурных взаимоотношений.

Еще раз о «наступательной» модели

Для описания форм контактов и конфликтов, присущих полиэтничной среде, необходимо иметь в виду особый способ коммуникации, который мы ранее определили как «наступательную» стратегию в отношении этнически или конфессионально «чужих» и который становится особо значимым в ситуации обряда и ритуала; подобная стратегия воплощается в особом жанре наветных текстов [см. Белова 2004; Белова 2007а].

В рамках этнокультурного диалога «наступательная» модель может реализовываться не только в агрессивных действиях и наветных текстах, но и в рассказах, отражающих личный опыт и представления о враждебности «чужой» традиции, в частности об аномальности «чужих» праздников и обрядов¹.

Примером может послужить текст, записанный в Тверской области: рассказчица передает свидетельство очевидицы (работницы в еврейском доме), которая с печки наблюдала «еврейский праздник» (евреи кололи «вилками» восковое изображение Христа, прибитое к стене, а потом задушили периной старую бабушку).

Евреи не признают Христа <...> На Пасху, на Христовый день, взяли сделали такого рябёночка, фасон Христов. Взяли к стенке прибили, вон руку, другую и ножки. Собралися вся эта порода яврейска, а бабка старенькая, сто лет ей было, лежала на кровати, совсем плохо, не умира-

¹ Об опасности «чужих» праздников и о сопровождающих их «неправильных» и даже кошунственных ритуалах подробнее см., например: Белова 2004; Белова, Петрухин 2008, 254–258, 361–369; Белова 2017, 196–205; Амосова 2016. О еврейском похоронном обряде, якобы предполагающем удушение умирающего, подробнее см.: Белова 2005, 187–188.

еть, а жить – страдает только. Ну, собралась эта порода, как бы так на бабку на похороны. Вот я, грит, лежу на печке, смотрю – в другой половине этот Христос прибит к стенке. И у каждого, грит, в горсти взяты такие вилки. Грит, что-то бормочут: быр-быр-быр, сюда толкушки привязаны какие-то деревянные на ремешке, у каждого. И, говорит, бормочуть, она не понимала по-их. И, говорит, торк! его [кололи вилками]. И, говорит, до утра, с полночи до утра вот так доторкают всё, весь как тёрка дырявый. И вот теперь подошли к этой бабке, взяли перину, накинули, что-то пробормотали, а баба ногами немножко посучила. Я, грит, смотрю, всё уж [нрзб.].

Утром встали, на меня, грит, Дарья, топи печку. Я, грит, встала, как работница, печку затопила, приносить, грит, в полотенце завернут – с воска этот Христос был сделанный. Завернутый – кинь, когда печка растопилась. И сгорел. Грит, мне так жутко было.

Вот пошли мы половики стирать на ряку, на ручей с этой, с хозяйской. Я, грит, грю: «Скажи, пожалуйста, что это у вас такое?» – «А это у нас такая вера. Дарья, – грит, – не говори никому». – «А чего ж бабушка такая... бабушки не жалко?» – «А зачем ей страдать?» (А.И. Тикель, 1911 г.р., Тверская обл., Андреапольский р-н, д. Серезино, 1997 [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/2684/interview>]).

На другом конце оценочной шкалы располагаются рассказы о том, как праздники в поликонфессиональной среде становились «общим достоянием» и служили примером добрососедских контактов², несмотря на наличие знания об «опасных» праздниках соседей.

Мы ожидали еврейскую Пасху. Они нашу Пасху ожидали, а мы йих Пасху ожидали, когда детьми. Всегда йих Пасха была почти что на неделю раньше. Они пекли мацу, такие раскатывали тесто тонким-тонким слоем и выпекали в печи. Но тесто это было только мука и вода. <...> Некоторые даже говорили, что рззали пальцы и кроу туда добавляли. <...> Маца была беленькая, вкусная, хрустящая. Как сейчас я бы сказала, она была безвкусная, но тогда это все... очень вкусная. А они ожидали наших булок... и яички. И еврейские мальчишки и катали эти яйца красные, и выигрывали. В общем, отмечали две Пасхи... [Об игре с пасхальными яйцами:] Был такой... называется лобок, деревянное вот такое... лобок. И вот так вот катилось яйцо, и куда оно покатится, а там лежали уже яички скатанные. Вот если это скатанное яйцо касалось чье-то яичка, значит, ты выигрываешь и это яйцо забираешь. Следующий

² См. об этом подробнее: Добровольская 2004; Львов 2008.

раз катишь. А если прокатится мимо, значит, всё, яйцо остаётся там. [Кровь еврея должна быть или христианина?] Люди так говорили, вот особенно верующие православные. Вот моя мама, например, была очень верующая, но она неграмотная. Они ничего не знала ни про Бога, но верила. Так мама, например, моя говорила: «Что ты мацу ешь... идите? Нельзя! Там кроў человеческая!» Мама не знала этого, это она от кого-то слышала. А мы ей не верыли (Л.П. Комзикова, 1923 г.р., Витебская обл., пгт Бешенковичи, 2016 г., зап. А. Синило, Е. Стрельцова).

Пасху всегда праздновали. [Песах?] Песах, да-а-а. Мы всегда, это никто не знал... бабушка, вот как они мацу пекли. Две бабушки. В Бешенковичах у меня и мама, и папа, ну, они родом из Бешенковичей, и две бабушки, две сватьи, жили в Бешенковичах. <...> У неё [у бабушки, которая жила в собственном доме] была печка. Ну всё, Пасха. Они спрашивали у Анчина – Анчин какой-то, что он был, я не знаю..., может, он и считался тогда равиним? Анчин был. <...> И вот они у него спрашивали, они знали, когда это будет, значит, Пасха. Но вот почему-то тогда, вот я помню в то время, это всё время было в субботу, теперь я понимаю, что она ж не всегда в субботу начинается. <...> Ну а тогда всегда в субботу. Значит, Анчин говорил, в какую субботу. Маца тогда не продавалась такая, они пекли мацу. Они вдвоём всегда собирались: всё, будем печь мацу! На сковородке. Замешивали это тесто, потом они раскатывали, называли... бабушка говорила «рэдл» – там такая была палочка с... от часов, от больших часов вот эта штучка приделывали, и так вот рисовала такие вот дырочки. Всё, вот на сковороду. «Ах, – прихожу, – горе какое, подгорели!» Это ж надо было в печку, ставили сковородку круглую. <...> И яйца всегда красили. А на неделю позже была православная Пасха. И мама всегда красила яйца, и мы шли на улицу тоже с яйцами. Она всегда говорила: «Нет, это неважно, что Пасха [еврейская] ещё продолжается, и я тоже могу покрасить яйца. И мы всегда, когда были маленькие, или ко мне кто-то приходил, а у меня тоже лежали красные яйца. Это уж когда православная Пасха наступала! И мама всегда – у неё ж там подруги, соседки – приходили угощали, яйцами там, могли пасхой угощать (А.И. Ялова, 1956 г.р., Витебская обл., пгт Бешенковичи, 2016 г., зап. А. Климович, Е. Стрельцова).

Вернемся, однако, к рассмотрению специфики свидетельств, которые рассказчики зачастую затрудняются прокомментировать (поскольку для них такая информация представляет собой характер некоего «общего знания», не нуждающегося в верификации или интерпретации). Подобные тексты-высказывания в ряде случаев со-

храняют представления, характерные для крестьянской среды XIX – начала XX в.

В 1999 г. в Псковской области был записан такой текст:

Иисус Христос родился на небесах, так его казнили, его казнил Иуда и там это всё. Почему нам вот говорят, евреи... нам встречаться с евреями, так Спаситель говорит: «Или ворачивайся взад, или ложись вниз лицом». Евреи никогда не были... это непростительный грех с евреем, супружескую жизнь с евреем заводить русскому – это непростительный грех. Потому что еврей загубил нашего Спасителя (А.И. Кузьмина, 1927 г.р., Псковская обл., Локнянский р-н, д. Жарки, 1999 [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/2038/interview>]).

Данное свидетельство об особом поведении человека, оказавшегося в ситуации встречи с иноверцем, органично вписывается в систему предписаний, диктуемую народной традицией³. Но запрет, транслируемый от лица самого Спасителя, требует расшифровки: почему при встрече с евреем предписано ложиться «вниз лицом»?

Приведем сначала запись, сделанную в Ленинградской области в 1998 г. Речь идет о периоде от Пасхи до Вознесения, когда, согласно народным верованиям, Христос ходит по земле:

Вот он [Христос] шесть недель буде... [Каждый год ходит?] А эти, евреи, кто его распинал-то? Как его звали-то? Забыла... Оны вниз лицом падают, а он воскрес-то. [Кто вниз лицом падает?] Которы распинали-то Иисуса-то Христа! Евреи. Вот оны вниз лицом падают. Шесть недель нельзя Богу молиться, в землю [поклоны] класть. Они шесть недель павши (Л.Т. Петрова, 1909 г.р., Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Исаково, 1998 [Архив АГ, <http://folk.polarstarspb.ru/node/4899/interview>]).

Мотив падения вниз лицом может быть навеян как евангельским текстом⁴, так и иконографией Воскресения Христова (фигуры лежащих (спящих) у гроба воинов).

³ Подробнее о символике встречи с «чужими», о запретах и предписаниях, продиктованных ситуацией встречи, см.: Белова 2006.

⁴ Ср.: «...вид его был как молния, и одежда его бела как снег. Устрашившись его, стерегущие пришли в трепет и стали как мертвые» (Мф 28:4); «И когда они были в страхе и наклонили лица свои к земле, – сказали им: что вы ищите живого между мертвыми?» (Лк 24:5).

Аналогичный мотив, также связанный с праздником Вознесения, находим среди материалов конца XIX в. из Владимирской губернии, поступивших в архив Этнографического бюро кн. В.Н. Тенишева. В легенде о том, откуда пошел обычай красить яйца к Пасхе и о чудесах, явленных в день Воскресения Христа (красное яйцо, данное Христом служанке, которую евреи послали за водой; ожившая жареная рыба и «оперившийся» и запевший жареный петух), особо подчеркивается: «Жида испугались, со страха попадали и лежали шесть недель. Вот почему и не кланяются в землю до Вознесенья...» [НБ, 522–523].

Очевидно, что современная запись из Ленинградской области фиксирует то же поверье (но без легендарного контекста), а свидетельство из Псковской области является, скорее всего, его трансформированной (инвертированной) версией, помещенной к тому же в совершенно иной контекст (запрет на брачные отношения русских с евреями).

В контексте повседневности

Точно так же между добрососедством и конфликтом балансировали бытовые отношения. Традиционными для фольклора бывших местечек являются рассказы о соседской взаимовыручке и взаимопомощи, как, например, в истории из окрестностей Красичина (юго-восточная Польша): память рассказчицы сохранила такую деталь, как регулярно даримая евреями одежда, благодаря которой польская семья (мать и дети) всегда выглядели нарядами.

*Żydzi jak zwykle. Oni tak troszke do handlu zawsze byli. Byli, żeby coś, tak, gdzieś. Cokolwiek. W Krasieczynie były, coś tam ze trzy rodziny, też żydowskie. <...> O tam, handel! to tak po rusku oni umieli: *Za trzy kupił, za dwa sprzedał, żeby handel stojał. Za trzy kupił, za dwa sprzedał. I żeby tylko handel był. Znaczy wiele z tego nie miał, ale coś tam z tego. <...>**

А ja zaraz wam powiem. Moja mama miała znajomo tak Żydów. Ja tego nie pamiętam, bo pewnie byłam za mała, kto tak wie, czy to Żydówka, ja nie pytałam <...>, ali miała takie. Ale to byli panowie. I chce wam powiedzieć, że dużo dla nas, dla dzieci dawali. Takie kupowali, nie tam, że z siebie. Tyko. Jest i mamie, i z siebie. Że Żydówka i takie piękne sukienki, ale to były takie jakby polskie Żydzi. Znaczy. Ale byli Żydzi. Tak. To tak przychodzili do nas,

так się ładnie ubierali, takie... i mama miała zawsze ładnie ubrana i nikt nie wiedział, skąd. Tak. I mama moja to tak sie ubierała ładnie. Tak my do kościoła przyszli to mama tak zawsze ładne sukienki, to to wszystko kosztowało. Ale, ale ta Żydówka dawała ze siebie, tak... i bardzo lubiła tak [niewyraźnie], do mamy, do tata. Z tatem. Tato z mamą tam do nich przychodzili. Ale tak, to z tego co słyszałam, znaczy, że byli... Też pościel czy coś, tak jak to nieraz wietrzyło sie, to jak mama wyniosła pościel wywietrzyć, czy co to takie ładne, to były różne takie te te poszewki te (Stanisława Majchrowicz, 1930 r.p., Śliwnica, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1678])⁵.

Вспоминают также о гостеприимстве евреев, сравнивая их с поляками (не в пользу последних):

Tato jeździł też z teściem, z moim dziadkiem i z wujkami, jeździli na ryby, bo mieli tu wykupione część Sanu, bo to takie rewiry jakieś były. Książę wydzierzawił od państwa, a rybacy musieli wydzierzawiać część tego Sanu od księcia, no i jeździli na te ryby i sprzedawali w Przemyślu <...> takie na dużej szali, tu gdzieś od Chołowic do Przemyśla zdaje się oni mieli ten rewir. No i mówi, że w Wapowcach jak przyjechali o pierwszej w nocy, poszli do Żyda, zastukali, że rybacy, Żyd mówił, wstawał, gotował tam i przygotowywał jedzenie i także mówił, że Polak by na pewno, nie chciał wstać o pierwszej w nocy, żeby ich obsłużyć. Także ja od tata nie słyszałam nigdy, żeby tam jakieś to były, że to tylko byli wyzyskiwacze, że tylko czekali na to, żeby tam od kogoś coś zabrać, także ja takich rzeczy nie słyszałam (Elżbieta Gołębiowska, 1938 r.p., Krasiczyn, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1664]).

Дружба с евреем становится мотивом бытовых сказок, как, например, в украинской сказке «Горшок з грішми»⁶, записанной в Покутье. Украинец и жид Мошко – друзья. Мошко помогает устыдить сыновей украинца, которого выгоняют из дома его дети: он дает другу горшок монет напоказ, сыны принимают отца обратно жить,

⁵ Благодарю С. Небжеговску-Бартминьску (Университет им. Марии Кюри-Склодовской) за предоставленную возможность ознакомиться с материалами архива.

⁶ Вариант сюжета СУС 982 *Камни в сундуке*: взрослые дети плохо обходятся с отцом-стариком, не дают ему есть; по совету друга (по собственной смекалке) он наполняет свой сундук камнями и каждый день их пересчитывает, будто деньги; дети начинают тогда почитать его, хорошо кормить; после смерти старика в сундуке находят только камни, см.: СУС, 251. Ср. также сюжет ATU 982 *The Pretendent Inheritance* [ATU, part 1, 613–614].

а Мошко подменяет горшок с деньгами горшком с мусором (олифой, дегтем, бумагой) (Торговица, Городенковский р-н, Ивано-Франковская обл., 1987 г. [УНК 13, 364–365]).

В то же время практика соседства, допускающая помощь евреям по хозяйству в субботу, предполагала ряд неписанных правил, например запрет на вкушение пищи в домах соседей-иноверцев (по воспоминаниям детства одной информантки, нельзя было есть мацу в еврейском доме; евреям же запрещалось есть хлеб в домах у поляков).

No, to, że Hancia, Mancia. No, to pewno Maria, Ha... Anna, no, to tylko tak wołali Hancia, Mancia, ta Estera, Mojsiu i tutaj była też Synagoga, to tutaj była. Buźnica, Buźnica. To tam opowiadali, jak tam mama często opowiadała... W soboty nie wolno było tam ognia zapalić czy coś, to tak wułali już tych sąsiadów i no tam im podpalali. Znowu, im nie wolno było, w któryś tam dzień coś tam jeść. Mama, Esterka, to zjedz sobie kto... A ja: Tato by mnie zbił. Tak tato będzie wiedział, ja zjadłam jej mace, ona zjadła mego chleba, bo nie wolno tego było, no to, no to jak dzieci, no to <...> także tutaj z Żydami dobrze żyli, nie było między Żydami, a Polakami (Pani Iwanicka, 1943 г.р., Krasieczyn, gm. Krasieczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1665]).

Однако в экстремальных ситуациях строгость по отношению к продуктам «чужой» традиции отступала перед рациональным решением.

[Семья Ирины – дед, бабушка, малолетний отец после войны была сослана в Сибирь и в Алтайский край.] В 49-м году после войны здесь были массовые репрессии и массовые ссылки тех, кого недочистили – кулаки, хозяева мелкие. Поскольку у прадеда была мелкая сапожная мастерская и при ней лавочка, и он был ужасный эксплуататор, у него было там, наверно, два батрака, то его сына, то есть моего дедушку с бабушкой и с их двумя детьми – с моим отцом и дядей – сослали куда-то там в Сибирь, сначала в Чистополе, потом в Копейске, я даже не помню точно где что как называлось. Папе было полтора года, и, как я понимаю, в первую же зиму он подхватил какую-то тяжелую болячку, то ли скарлатину, то ли корь...

У него была дикая температура, условий, конечно, никаких не было, в общем – он был совсем плох, бредил, нашли какого-то врача, тоже из ссыльных, старого еврейского врача, который пришел, посмотрел на ре-

бенка, сказал – сделать ничего нельзя, молитесь, прощайтесь, вот единственное, если бы можно было бы попытаться спровоцировать кризис, а для этого хорошо бы немножко красного вина! Где в Сибири можно взять красное вино? Дедушка собрал какие-то вещички, что-то на обмен, что у них было с собой, я не знаю – может, какое-то колечко, или одежду, или что-то такое. Пошел в село, причем пошел, как я понимаю, незаконно – ушел из-под конвоя. Нашел в селе церковь, нашел попа, как-то у него вымолил, выпросил, выменял немножечко кагора, церковного вина, принес обратно.

Ребенок совсем плох, на раздражители не реагирует, бредит. Ему наливают в ложечку вина, подносят к ротик, он глотает это вино, открывает глазки и говорит: «Исцѣ!» В общем, это церковное вино маленького еврейского мальчика спасло (И.Э. Шихова, 1974 г.р., Кишинев, 2010 г., зап. О. Белова)⁷.

Чрезвычайно популярный сюжет в нарративах о соседстве с евреями – это сюжет о том, что евреи всегда безотказно давали товары и деньги в долг, но требовали соблюдения договора: нарушитель лишался права на дальнейшие «кредиты». В рассказе из окрестностей Красичина этот сюжет представлен в анекдотичной форме: еврей требует отдать ему долг, выкликая должника через реку Сан (они оказались на разных берегах реки и по разные стороны государственной границы)⁸. Вторым пуантом этой истории является указание на то, что переспорить еврея в суде было невозможно, поскольку «судья был тоже евреем».

Tego nie wiem, jakoś no tak, że słyszałam, że niektórzy, tłumacze takich mało wypadków było, że tam [niewyraźnie]. Że na przykład była wojna i Żyd był w na tamtej stronie w Ostrowie a tu czy tam w Przemyślu na Zasanu, a tu z tej strony był ten, ten, ten, który Żyd krzychoł z tamtyj strony, że Jaśku

⁷ Мотив спасения при посредстве сакральных атрибутов «чужой» традиции не так уж редок в семейных нарративах. Ср.: «У меня была католическая няня. Очень преданная мне. Как я узнала позже, до войны она работала у моей бабушки по отцу. Вся семья погибла, а отец мой выжил, но в 45 году загремел в сталинские лагеря, и я была единственной той ниточкой, которая связывала меня с семьей отца. Мне нет и годика, когда я заболела корью. На пике болезни, с высокой температурой, она завернула меня в одеяло и отнесла в костёл, чтобы меня крестили. Не знаю, что там происходило, но «свентой водой» меня побрызгали. А ночью был переломный момент, и я пошла на поправку. История осталась в семье» (<https://www.facebook.com/EvaLevit.now?fref=ts>, комментарий Р. Левит).

⁸ С сентября 1939 г. Сан являлся пограничной рекой между СССР и Германией.

oddaj mi pieniendzy, Jašku oddaj mi pieniendzy, no bo Żydzi y tak na kredyt też dawali ludziom towar czy... Także naraz... Przeważnie w knajpach [niewyraźnie] to niektórzy, taki pijak nie mo piniendzy, a chciał sie napić, no ten z chęcią, se zapisywał tak no i potem ten jakoś tam wyrównał to. [niewyraźnie] No też tak opowiadali, że, na przykład, y że y jak ktoś chciał skłamać, że jest na przykład tam czy wziął na kredyt, czy jakiś pożyczyl piniendzy, potem sie wypierol, że nie, że nie wziol, to [niewyraźnie] ten, to w sądzie nie wygroł ten, tylko wygroł zawsze Żyd, ponieważ miał, bo Żyd był drugi sędzią. I mówili, że nihdy nie wygrał, chociaż y chciał skłamać, to się nie dało, bo nikt nikt go nie poparł tego, co był winien. <...> No. Jakoś, to nie wiem jak to, jak to było, że, że... że tam był zadłużony ktośam, nie? I próbował nie zapłacić, to i tak musiol zapłacić. Zawsze mówili, taki był przypowieść, taka była [niewyraźnie], że «Pańskie i żydowskie nigdy nie przepadnie», że to zawsze wyjdzie kiedyś, pańskie też (Bronisława Fedasz, 1931 r.p., Dybawka Dolna, gm. Krasieczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1669]).

Таким образом, даже в рассказах, рисующих добрососедские отношения неевреев с евреями, часто звучат явные указания или скрытые намеки на «неправильность» уклада жизни соседей, который не соответствует привычной, «своей», традиции. Подчеркивается, что евреи жили «за счет гоев» (которым часто недоплачивали) и не работали, не уважали христианских праздников, например в день христианской Пасхи забивали скот (при этом рассказ изобилует колоритными деталями: празднование евреями субботы от захода солнца в пятницу до вечера субботы; запрет на зажигание огня и обращение к помощи «гоев»; представление о том, что в «шабас» евреям позволялось сделать лишь определенное количество шагов; при забое скота запрещалось наносить второй удар).

Żydzi żyli tylko kosztyem drugiego. To znaczy się wykorzystać kogoś [chcieli]. Oni do pracy nie byli, [tylko] do geszieftu, a myśmy byli, katolicy, to byliśmy goje. To jest taka, no, rasa u nich, tak jak goj, to takie do roboty, tylko wykorzystać go. «Goe» oni nazywali. A tego, a eee, belo tak, że oni można powiedzieć, że oni wykorzystywali, a nie i tylko w kabsle nabijali. Złotu, oni gelt, gold to było życie [według nich]. Później za to z głodu poumierali i i złoto zbijali, teraz co, rodzine takie jakie mieli, to wszystko musiało być, żeby nieee pracowali tylko, jakieś kosztem goa żeby żyli, kosztem. Bo na przykład jak mieli szabas, to w piątek zaczynali ten po południu, jak słońce zaszło, to było już do szabatu i przez sobote. To im nie wolno było

nawet świecy zaświecić, a przy świecach to szabat się odbywał, tylko goj chodził i świece świecił i, a oni mieli tam o tego o ograniczone ilość kroków do zrobienia, coś nie wiem dwa tysiące, czy tego, więcej im nie wolno było, tak przeważnie na siedząco ten szabat obchodzili, a przecież tam w kościele w pierwszym dniu po szabacie to jest w niedziele, tak że, i co jeszcze takiego <...>

Weź tak, proszę ja ciebie, goj, to jaki to goj? To jest człowiek, tak czy nie? Musiał wszystko zrobić tak nu nu. I to za pół darmo. Przyszło się na Wielkanoc. Ludzie idą z rezurekcji, a tego, a Żydzi w rzeźni bydło biją, oni mieli to, że u Żydów nie wolno było dwa razy nożem i na żywca, nie wolno było głużyć. Tu było uwiązane bydle do słupa i ten rzeźnik podcinał go raz, tak. I szedł do gdzieś miał takie jakaś modlitwa taka żydowska, po tej modlitwie szedł, a to bydle jeszcze było, jeszcze żyło, jeszcze stało szedł i znów głowę skręcał i drugi raz, raz u tego, i dopiero to bidle jak się wykrwawiło, to wtedy padało i dopiero gdzie, a tak żeby zgłuszyć albo tego to nie wolno było u nich, albo kury, kury to tylko zapchał ten do środka palec i tek nożem raz, ona się tak rzucała aż dopóki krew nie spłynęła (Edward Królikowski, 1930 r.p., Olszany, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1670]).

Обман как нормальная практика отношений евреев с клиентами также является общим местом множества нарративов (еврей должен обмануть первого покупателя, иначе ему не будет везения в торговле в этот день).

Tak, tak. No i tak ludzie mówili, że, że Żyd musiał zawsze pirszego klienta oszukać, bo potem mu się nie szczęściło. No, [śmiech] no a kto sie nie znał na czymś, no to sie dał oszukać, nie? A kto sie znał, no to się nie dał oszukać, a no to drugiego [niewyraźnie], także... (Bronisława Fedasz, 1931 r.p., Dybawka Dolna, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1669]).

При этом, согласно наблюдениям неевреев, евреи обманывали даже «своих». Приводимый ниже текст повествует о том, как еврей продавал своим единоверцам некошерное мясо:

Ale to tato opowiadał tako, nie wiem czy to taka anegdota czy to, czy to tak naprawdę było, że on handlował mięsem i niby miało być to mięso koszerne, to woził do Przemyśla no i sprzedawał, a to faktycznie nie było koszerne to mięso, no i potem się okazało, tam go gdzieś Żydzi przyczailli, że on oszukuje, mało mało go nie nie nie zlinczowali tam. A tak poza tym nic więcej takiego nie pamiętam. Tak tato mój jeszcze jak był młody, to tam w

Przemysłu to tam różne takie psoty robili Żydom też, jak on był taki mały (Elżbieta Gołębiowska, 1938 г.р., Krasiczyn, gm. Krasiczyn, pow. Przemysł, 2009 [TN UMCS 1664])⁹.

Даже когда еврей принимает крещение и формально становится «своим», фактическое отношение к нему остается прежним (он хотя и «свой», но обладает всеми возможными недостатками). Так, жительница села в окрестностях Красичина даже на склоне лет все никак не могла забыть, как соседка, крещеная еврейка, всем рассказала, что среди яиц, проданных ей рассказчицей, одно было испорченным; как результат – соседские отношения испортились навсегда.

A jedna Zołda (zołza?) w kiosku miała, na portierce miała sklep, wykściła się, wykściła się. Była Zydówka wykściła się i miała troje, dwóch synów, córke. A już umarła uona. Ja jej nie lubiała. Ja jej bardzo... ja psynosiła ser, masło, śmietane tak, bo miałam czy krowy. Słam do pracy i po drodze wielam i tam uona, tam które pracowali, tam i kupowali i ta Zydówka też kupowała. A gdzieś tu somsiadka raz dała jaja spsedać. Gdzies było jedno jajo zepsute. Ja na drugi dzień do pracy psychodze, ta Zydówka po całej kamienicy lata, ze ja smierzące jajo jej psynisła. Ja jej więcej potem nie dałam, jescem pracowała, jescem [niezrozumiale], juzem jej nigdy nic nie spsedała. Juz nie zyje juz umarła (Michalina Czuryk, 1926 г.р., Tarnawce, gm. Krasiczyn, pow. Przemysł, 2009 [TN UMCS 1674]).

Так формируется фабулат о «нехорошем еврее», который не ценит доброго к себе отношения. В рассказе «Як врятувався і як загинув еврей Швидлер», записанном в Подолии, говорится о том, как в с. Зеленча украинцы прятали еврея Швидлера (заведующего сапожным товариществом). Но Швидлер не оценил добра, после войны не давал товара в магазине, его застрелил кто-то и мало о нем жалели (Рахнивка, Дунаевецкий р-н, Хмельницкая обл., 2007 г. [УНВ 27, 350]).

Вспоминая о довоенном прошлом, жители бывших местечек, где еврейское население составляло большинство, иногда подчеркивали заносчивость евреев, которые противопоставляли себя неевреям

⁹ Описанная ситуация представляет своего рода бродячий сюжет, уже неоднократно зафиксированный в «местечковом» фольклоре. Ср. записанный в с. Вертожаны (Республика Молдова) рассказ о том, как некий человек поставлял в местечко некошерно зарезанных кур, был разоблачен и наказан [Белова 2015, 266–267].

(намекая на то, что благодаря своей зажиточности именно они, евреи, являются настоящими хозяевами местечка):

Tam Żydów, psed wojno, dobrze ze te Zydy to były zawse [oni mówili] «Wase ulice – nasze kamienice»¹⁰ <...> Racy żydowskie. Uny się tylko śmiały, ze wase ulice, nasze kamienice (Michalina Czuryk, 1926 г.р., Tarnawce, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1674]).

Это выражение играет важную роль в рассказе о том, почему Гитлер не любил евреев (избегали физического труда, хотели главенствовать и во всем иметь свой интерес), выступая в качестве своеобразной мотивировки данного факта:

Ja na temat Żydów, no co ja mogę mówić? No mów, tak jak ze mną żadna żydówka ni chodziła do szkoły i żad, nikt, nie było już ja już podrosłam, co nie było już w pobliżu gdzieś jakaś rodzina żydowska. Już nie było tu nikogo. Tyćko co wiem, że tu na tym terenie Krasiczyna mieszkali Żydzi i i tam gdzieś tamtędy [niewyraźnie]. Żyd. Żyd był. Każden żyd nie nie parał się, ten, pracą fizyczną mocno, tylko on zawsze głową. Na, dło tego Hitler [śmiech] nie chciał, bał sie ich, dlatego ich wytepił. [Kto, kto ich wytepił?]. No, Hitler no jak, kciał wymordować wszystkich Żydów, bo oni, oni mieli głowy do interesów i wszystkiego. Zawsze mówili: *Nasze kamienice, a wasze ulice* (Zyta Bąk, 1942 г.р., Krasiczyn, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1667]).

Сходный смысл имело и такое выражение:

Евреи жили и говорили моей бабушке и деду: «Мы вас христиан в мешок посадили, но ещё не завязали». Если бы им дали право, нам бы белорусам хана было бы, завладели они бы всем (Я.К. Буда, 1930 г.р., Витебская обл., г. Глубокое, 2015 г., зап. М. Коженевская, А. Головина).

В контексте этноконфессионального соседства особое звучание приобретает паремия «нами расчинили, вами замесят» (варианты:

¹⁰ Данное изречение расценивается также как воплощение антипольской поведенческой модели, сознательно культивируемой евреями (<http://www.wykop.pl/ramka/1597769/wasze-ulice-nasze-kamienice-geneza-powiedzenia/>). Выражение «Wasze ulice – nasze kamienice» (Улицы ваши – каменицы (дома) наши) закрепилось в детском фольклоре, превратившись в дразнилку (так еврейские мальчишки дразнили польских); стало лейтмотивом песни (<http://3obieg.pl/wasze-ulice-nasze-kamienice>).

«нами расщепят, а вами замесят...», «на жидях зробили начало, а на нас будет конец...»), когда две неразрывно связанные, но и противопоставленные друг другу части социума оказываются перед лицом общего врага и имеют шанс разделить общую судьбу [Белова 2014, 288–290]¹¹.

Добавим еще одно свидетельство в копилку уже имеющихся фактов – запись рассказа жительницы из окрестностей Красичина, объясняющего смысл выражения «*My idziemy na rozczyn, a wy pójdziecie na zamis*», которое поляки слышали от евреев в начале Второй мировой войны:

Wiem, że, pamiętam jak mama mnie wzięła za Niemców y do miasta, to mama, że też mama dziełam z Żydówkami rozmawiała. One sie tak ubierały, jak ja to wiem, to były wtedy Niemcy i mama wzięła mnie do miasta, do Przemyśla, no tu normalnie ubrana była ta Żydówka, jak jak kaźden z na nas, kaźde katoliki. Tylko moźe te męźczyźni sie ubierali tak [niewyraźnie]. To tak ta Żydówka powiedziała do mamy mojej: *My idziemy na rozczyn, a wy pójdziecie na zamis*. To znaczy, wie pani o co to chodzi? To chodzi o to, że do ty y do tych [cmoknięcie] [niewyraźnie] co tam spa palili zwło Żydów, nie, i Polaków palili. [niewyraźnie] te obozy koncen koncentracyjne. Tu to sama Żydówka już wiedziała najpierw, że my idziemy na rozczyn, to znaczy, że najpierw, a potem wy pójdziecie na zamis, a na zamis zawsze więcej woj y mąki trzeba, nie? Jak sie rozczynia ciasto to jest y mniej, prawda, a na zamis duźo więcej. Wy wy pójdziecie na zamis, a ja wnioskuje z tego, że wszędzie w rządzie byli też y Żydzi byli w rządzie i oni w niemieckim rządzie też byli, to oni widzieli, co sie co sie kroi (Bronisława Fedasz, 1931 r.p., Dybawka Dolna, gm. Krasieczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1669]).

Обратимся теперь к другому типу текстов, а именно к образцам традиционных жанров фольклора. Отражение этнокультурных стереотипов в фольклорных текстах имеет свою специфику. Ситуации контактов и конфликтов между представителями разных этносов и

¹¹ К этой же группе можно отнести типологически сходные тексты о пророческих приметах, связанных с истреблением евреев во время Второй мировой войны: куропатки считаются «еврейскими» птицами, и их исчезновение предвещает беду для евреев, равно как исчезновение зайцев пророчит мор полякам, см.: Саґа 1992, 92. Ср. также: во время войны говорили, что когда исчезли куропатки – погибли евреи; исчезнут аисты – погибнут поляки (Стойка, гмина Чемерники, Люблинский повяг, 1990 г. [Dlaczego wąż... 2015, 248]).

вероисповеданий в фольклоре также получают своеобразную интерпретацию; это касается и откликов на исторические события¹², и бродячих фольклорных сюжетов.

Во многих вариантах бытует сюжет о рождении «Мессии» от гоя, фольклорные версии которого, вероятно, восходят к анекдоту из «Мессии правдивого» Иоанникия Галятовского (1669): нееврей соблазняет дочку еврея и хитростью убеждает евреев, что она родит Мессию; когда же родилась девочка, жида «завстыдили и разгневалися» [Марковский 1895, 94–95]. В украинской народной словесности этот сюжет бытует, например, в таком варианте: мужик Иван Швец объявляет себя отцом «Мессияша», живет с дочкой еврея Соломона; когда родилась дочь, Иван сбежал, евреи поймали его, хотели «ожыдовиты» и женить на еврейке; но Иван обманом заставляет евреев убить своих жен (обещает научить оживлять их «волшебной» палочкой), евреев забирает полиция [см.: Чубинский 1878, 563–564, № 53]¹³.

Еще один сюжет, в который органично встраивается мотив этнических контактов / конфликтов, это баллада о корчмарке, которую сманили проезжие молодцы¹⁴. «Этнический» колорит может проявляться в зачине баллады, как, например, в варианте, записанном в Херсонской губернии:

Ой у поли, поли,
У чистій дуброви,
Ой вей, вир бом, бом,
Вир бом,
Вир бом,
Вир бом,
Вир бом,

¹² См., например, поэтический текст на идише «Плач на бедствия украинския», датированный 1840-ми гг. Это «жаргонное» стихотворение описывает события уманской резни (1768) и по некоторым сведениям пелось евреями; найденная рукопись опубликована в переводе на русский язык, см.: Плач 1895.

¹³ Параллели и варианты см. также: Белова 2005, 99.

¹⁴ Свод восточнославянских вариантов см.: Смирнов 1988. По классификации балладных сюжетов, предложенный Ю.И. Смирновым, данный сюжет входит в раздел «Мифологическому существу (этническому врагу, чужеземцу) нужна девушка» [Смирнов 1988, 35].

Новая корчомка
Муром мурована...
[Чикаленко 1896, 85]¹⁵.

Далее говорится о том, как три молодца сманили корчмарку Хайку; она убежала с ними «у суботу вранци», когда все «жиды в школе»; погрузила три воза: перины, сундуки с грошами, и сама на воз села. Молодцы привезли ее к Дунаю и бросили в реку:

Нехай твои руки
Тай зьидят гадюкы,
Нехай твои ноги
Та зьидят стоногы <...>
Нехай твои цыцы
Та зьидят блошыцы
[Чикаленко 1896, 87].

Анализируя этот мотив (похищение и убийство девушки заезжими молодцами) в контексте восточнославянского корпуса балладных текстов, Ю.И. Смирнов включает его в сюжет № 76 (турок, поляк, донской казак / поляк, казак, русак / поляк, гусар, казак / три волошина / два ляха пьют в корчме, сманивают шинкарку, обируют, привязывают к сосне и поджигают): 76.6 Казаки уговорили еврейку бежать с ними, прихватив добро (Черниговская губ.); 76.11 Казак сманил дочь корчмарки Хайку вместе с возами добра; ее мать скорбит о разорении корчмы и кричит, чтобы дочь вернулась проститься (записано на Дону) [Смирнов 1988, 35].

Мотив бросания в воду (утопления) характерен для выделенного Ю.И. Смирновым сюжета № 77: 77.1 Казаки бросают еврейку у Дуная; не желая возвращаться домой, она топится (укр., бел.); 77.2 У Дуная Гайке предлагают утопиться, удавиться или домой вернуться; она предпочитает утопиться. Гайку «окрестили» в Дунае и так, что сразу утопили (записано в Белозерье); 77.3 Казак обещает спасти брошенную им в Дунай Хайку; его дворы – леса и горы, его слуги – скалы и дубы (Карпаты) [Смирнов 1988, 36.]

¹⁵ Ср. аналогичный прием в песне: «Спалюбиў Ванька жидоўку Хайку, ой, вэй, вэйма, мамуля, ой, зон, зонна́, нанá, жидоўку Хайку» [Добровольский 1914, 398].

Тема этнических конфликтов отражена и в быличках о взаимодействии человека и мифологических персонажей. Обычно «чужой» в такого рода текстах выступает как представитель (или ипостась) нечистой силы или ее пособник¹⁶. Однако традиция фиксирует и примеры иного рода, когда чужой предстает как воплощение Божьего благословения. Так, в верованиях украинцев Галиции отмечен домовый-благодетель в виде маленького бородатого еврея [Белова 2005, 214].

Сходный образ крестьянина, который обеспечивает благополучие торговца-еврея, отмечен в еврейской традиции (сказка «Благословение Божие»): если замечаешь «благословение» в твоём доме, никому об этом не рассказывай, иначе шед (злой дух) отравит его своим ядовитым дыханием; загадочный крестьянин в канун субботы покупает у разносчика товар, и с тех пор деньги у того не переводятся; перед смертью разносчик хочет рассказать об источнике богатства, но по совету жены решает поблагодарить Бога, когда придет в лучший мир [С.Д. 1882, 229–230].

Славянские духи-обогагатели иногда благоволят к «чужаку»-еврею. Так, лесные *Didki Leleki* обогащают бедного еврея: он находит под корнями вывороченного дерева золото и серебро; клад предназначен именно бедняку, которого духи ждут [Siemieński 1845, 119–120].

Но чаще демонологические персонажи шутят над «чужаком» и пугают его. В галицийской быличке рассказывается о том, как ночью еврей встретил у ручья в лесу двух «полночниц» (*rólnocnicy*), лесных духов, которые угрожали «окрестить» его; одна другой говорит: «Kumoska! je pojdze, bedomy go kścić»; еврей испугался и убежал, в корчме долго приходил в себя [Kosiński 1904, 6]¹⁷.

Нечистая сила принимает облик еврея, чтобы обмануть или напугать: черт в виде старого оборванного еврея пытается выманить у

¹⁶ Подробнее о связи инородцев / иноверцев с нечистой силой и о демонологизации образа еврея в славянском фольклоре см.: Белова 2005, 213–231.

¹⁷ Ср. о возможности спасения с помощью сакрального символа другой культуры в экстремальных ситуациях: еврей упал под придорожный крест и спасся от волков (Полесье [Белова 2005: 141]); еврей, заночевавший в лесу, перекрестился перед сном и его не прихватила с собой загадочная «свадьба» (Закарпатье [Белова 2005: 141]); чтобы избавить еврея от домогательств нечистой силы, следует осенить его крестным знаменем (Могилёвская губ. [Белова 2005: 217]).

мужика цветок папоротника; черт, приняв вид местечкового еврея, пугает проезжающих по дороге и рассыпается огненными искрами [Белова 2005, 214].

«Чужой» может выступать как пособник нечистой силы; например, в сказке из белорусского Полесья черт смущает «доброе человека», подсылая к нему соблазнительную еврейку:

Як падкаснуўся как мне нечысьцік, дак я хаджў бы шалёны да ўсе думаю, каб зрабіць што-нэбудзь ліхое. Гляну я на чужое дабрò, та нэчысь і шэпчэ мне ў вухо – пацікуй як нікого не будзе да й беры сабіе; зірнуў на гэтую маладзіцу дак аж у аччў пашемніе, а сэрцэ затрапéчэцца бы баранà хвуст. А ён і шэпчэ – зачапі, зачапі. Бабы любяць, як іх чапаюць. <...> Даваў я й на цэркаў, хадзіў і к папу, каб ён пакрапіў сьвенцòнаю вадòю да атчытаў менé на евангелы – нічо́го не памагае. Параілі людзі, каб я даў на школу. Даў я й на жыдоўскую школу, дак куды там. – Каа – ста́ло яшчэ гарыэй. <...> От іду ў местэчку ат школы да й сустракаю маладую жыдоувачку. Зірнула яна на менé да й засьмейлася. А нячысьцік і давай менé таўхаць, давай штўрхаць пад бòкі да прòсто й пхае да таё забрынданае недаверкі. <...> та пёўне-б я й запаганіў сваю дўшу [Сержпутоўскі 1930, 221]¹⁸.

В народных сказках «чужой» часто выступает в роли обманутого простака или посрамленного персонажа (в силу его неосведомленности о нормах поведения в значимых ситуациях или правилах обращения со значимыми предметами)¹⁹. Так, например, в белорусской сказке еврей не знает правил обращения с хлебом и потому лишает его. Еврей несет хлеб и встречает крестьянина (хлопа); еврей просит крестьянина помочь ему нести хлеб; крестьянин говорит, что хлеб должен его нести и отказывается помогать; еврей садится на хлеб и велит себя нести; еврей бьет хлеб и бросает его; крестьянин подбирает, целует и ему есть что есть [Federowski 1903, 242].

Показательным в этом контексте является широко распространенный в мировом фольклоре сюжет ATU 1319 *Pumpkin sold as a donkey's egg* (глупец находит (покупает) неизвестный плод (тыкву,

¹⁸ В сказке описывается распространенная магическая практика – пожертвование в синагогу в кризисных ситуациях [см.: Белова 2005, 131–132, 254; Белова 2007б; Киреева 2007]; здесь это результата не дало, «атрабіла» баба-ворожейка.

¹⁹ Об этом на примере белорусских сказок см.: Kubiak 1979.

дыню и т.п.), принимая его за яйцо осла (кобылы, верблюда и т.п.); «яйцо» падает и спугивает зайца (кролика, лисицу, мышь), глупец думает, что животное вылупилось из яйца) [ATU, part 2, 121–122], или СУС 1319 *Кобылье яйцо* (глупец (поп) садится на тыкву, чтобы высидеть жеребенка (щенка), принимает за жеребенка убегающего зайца) [СУС, 282], где в роли простаков выступают этнические «чужаки» – мазур, еврей (раввин).

В белорусской сказке глупый мазур высиживает из гарбуза (тыквы) коня; выбрасывает сгнивший гарбуз, пугает зайца, тот убегает; мазур думает, что это жеребенок [Weryha 1889, 16–17].

Аналогичный сюжет, но уже с участием еврея, зафиксирован в черниговском Полесье:

Запрѣг чэловек коня, коня да кобилу, лоша и клав гарбу́з в воз, повез на базар. Пришов жид куплять: «Одай мне коника малого». А ён кажэ: «Я [тебе] нэ продам, я собі высидив, купи гарбу́з да высиди соби. Купи гарбузу́, положи на печку и сядь, да сиди, пока коник не выйде». И он купив гарбузу, поклав на печ и сам сев и сидить, до того сидить, шо ўже жоўк. Жидоўка ругае его: «Мишугель [указан пропуск в тексте; возм., была фраза на идише, не зафиксированная собирателем], шо ты жоўк, ти жэ здохнэш, ўставай! Бачеш: гарбуза ўже теча, ўже розгнилась». Ну да иде, понёс, а там кусты [шевелиятся]. Як ба́хнул, а там заяц спаў. Дак эка тода ўжэ заец як вискочиў, бежыть, дак и он кричыть: «Ксю, ксю, я твой матко, вырнись, ксю, ксю, я твой матко». А зайчык побѣг, ён думаў, шо то з гарбузи вискочив конь. И пришоў давай бить свою жонку: «Шоб я шэ посидеў трошки, трошки, такі коник вискочив серэнький да малэнький, а вушки таки доўги, доўги и полягають на гóлове» (Копачи, Черниговский р-н, Киевская обл., 1985 [ПА]).

В варианте из Покутья гарбузы (*кобилячі яйця*) «высиживает» Иван, обещая евреям, что из гарбузов вылупятся кони. Когда гарбузы сгнили, Иван поджег корчму, чтобы скрыть обман, а потом демонстративно оплакивал своих «детей». Здесь хитрец использует несуразную ситуацию для своей выгоды, а обманутыми простаками оказываются наблюдатели-евреи.

Оден чоловік вивіз на базар цілу фіру гарбузів. Приступає до него жид і питає:

– Що се таке на фірі?

Як Іван учув, що жид не знає про гарбузи, то подумав: «Ти дурний, як ти се не знаєш». Та й каже жидови:

– Се кобилячі яйця. А жид каже до Івана:

– А хто на них буде сидіти – кобила чи курка?

Іван каже, що курка не годна, бо вона мала. А кобили не виводять лошат із яєць.

– Ну-ну, а хто ж має виводити лошата з сих яєць?

– Як хоч' купити кобилячі яйця, то ти когось найми, аби тобі висидів. Ти мені заплати за кожне яйце по золотому, і можеш сидіти ти або жінка. Понеси їх до вантіря, накрій перинами і сідай на них або ти, або жінка. І висидиш лошата.

Жид каже:

– Я тобі заплачу по золотому, але аби ти сам висидів. А Іван говорить:

– Ви давайте по золотому за кожне яйце і сто золотих мені за те, що буду висиджувати.

Порахували вони гарбузи. Було їх сто.

– То ще давайте мені сто золотих і масте мене годувати. Що я забавну, аби ви дали мені на їду.

Питається жид Івана, чи довго треба сидіти. А Іван говорить:

– Залежно від температури.

Жид заплатив йому двіста золотих, і поїхав Іван додому. Завтра має прийти.

На другий день приходять Іван і накриває перинами гарбузи («яйця»). Сам сів зверху. Довго жиди Івана годували, аж поки не загнилися гарбузи. Іван перевірів їх – багато під периною гнилих. То була субота, всі жиди пішли до божниці молитися. Іван довго не думав і придумав таке: «Запалю корчму. А як будуть іти жиди з божниці, буду плакати». Він добре знав, що гарбузи погниють, і йому треба буде заплатити. То він таке й придумав.

Запалив він ту корчму, ходить там і плаче. Горить вся корчма, не лиш той вантірчик. Коли жиди побачили, що їх корчма горить, прибігли та й хочуть загасити. А Іван натер очі цибулею, бігає довкола вогню та й плаче. І все каже:

– Діти мої, діти мої! Я думав, що з вас буде стадо коней, а ви всі попеклися! То не через мене ви попеклися, то був великий жар, а я не мав води погасити вас. Я приніс води, але то замало було. Треба було багато води.

Та й водно плаче:

– ...Діти мої, діти мої! А жидівка жидови каже:

– Видиш, що то діти, а що то мама? Як мама плаче за своїми дітьми!

(Копачинцы, Городенковский р-н, Ивано-Франковская обл., 1988 г. [УНК 13/2, 481–482]).

Эту сказку с заключительным эпизодом шутовского оплакивания, которое евреи тем не менее принимают всерьез, можно сравнить со стихотворением Степана Руданского (1858) «Кобилячі яйця (Що то мати, що то діти!)»:

Ходить жидок по ярмарку
Помежи возами,
Надибає чоловіка –
Стоїть з гарбузами...
Жидок з роду ще не бачив:
«В що то?» – питає.
– А що ж? Яйця кобилячі! –
Той відповідає...
«Як то? Гирсти? З того яйцю
Малий коник буде?..»
<...>
– Яйця ж мої, любі, милі!
А я ж ваша мати!
А я ж думав, що потіху
Буду із ва мати!
А я ж думав, що підмога
Мені із вас буде!
А я ж думав, мої діти,
Що з вас будуть люде!..
І промовив з подивлінням
Жидок бородатий:
«Що то діти, що то діти!
А що то їх мати!..»
[Руданський 2007, 42].

Существует также вариант сказки, в котором Иван высиживает куриные яйца, обещая хозяевам-евреям небывалый выводок – 100 цыплят, ест и пьет за счет евреев, а потом, чтобы скрыть обман, поджигает гнездо и «оплакивает» цыплят.

В єднім селі жили собі жидівка з жидом. А в сусідстві жив Іван. І жидівка кликала того Івана, аби помагав робити. Він у них дрова рубав. Та й каже жидівка Сура до Івана:
– Ми будемо насаджувати курку на яйця.
Каже Іван:
– Добре.

Питає Сура:

– Кілько то треба яєць?

– Треба сто яєць, – каже Іван.

Дає Сура Іванови гроші, пішов Іван по селу і купив сто яєць.

– Чуєш, Іване, де ми будемо насаджувати курку?

– В стайні її треба насадити.

– Ну-ну, Іване, зроби там гніздо.

Зробив Іван гніздо. Винесли яйця, вложили в гніздо.

Каже Іван:

– Чуєш, Суро, курка мала, вона не засяде сто яєць.

– А що будем робити? – питає Сура.

– Я буду сидати на яйця, – каже Іван.

Сів Іван на яйця й сидить.

– Чуєш, Іван, – каже Сура, – кілько ти будеш сидіти на яйцях?

Іван їй:

– Три неділі.

– А як тобі їсти давати, Іване?

– Зробіть таке вікно в стайні і крізь те вікно будете мені їсти давати.

Три рази в день. Але води не будете ми давати, бо я можу яйця застудити. Треба давати по сто грам горівки. А до стодоли нікому не вільно йти.

Іван собі попиває по сто грам. І добрий обід має, і полудне, і вечерю. Та й лежить собі на соломі. Вип'є сто грам і яйце вип'є. Приходить Сура, питає:

– Іване, кілько ти вже сидиш?

– Вже тиждень сиджу, – каже Іван. – Би-сте тихо були, бо вже тиждень. Би-сте не ходили близько попри стайні, би-сте не тупали, бо то дуже шкодить на яйця.

А Іван ту стайню на ніч замикає і йде собі спати додому. А раненько приходить і лягає собі на солому коло тих яєць. Приходить Сура, приносить Іванови їсти.

– То вже десь буде три неділі, Іване.

– Не, Суро, ще тільки дві неділі.

А Іван дивиться, що ще має доста яєць, ще не всі випив. А Сура має платити Іванови щодень по золотому. Каже Іван до Сури:

– Би-сте мені не несли їсти ані студене, ані гаряче, бо як буде гаряче, то яйця заприють, а як студене – застигнуть.

Пройшов якийсь час, каже Іван до Сури:

– Суро, вже доходить третій тиждень.

А в гнізді ще десять яєць лишилося. Питає його Сура:

– Коли вже будуть курята лізти?

– Завтра вже будуть вилазити, – каже Іван.

– Добре.

– Завтра би-сте приходили, і будемо курята забирати. Вже курята щіпкають у яйцях.

Увечір пішов Іван додому, до своєї хати, а раненько вернувся до тої стайні і запалив того гніздо. Вихопився з стайні і кричить:

– Суро, огонь горить!

Сура вискочила та й плаче, а Іван рветься до гнізда рятувати курят. Сура тримає Івана:

– Іванцю, не йди в огонь.

Іван узяв води та й огонь загасив. А гніздо цілком згоріло. Сура каже:

– Видите, що то мама дітям! Як Іван пхався в огонь, аби врятувати курят.

Заплатила Іванови за три неділі по золотому та й каже:

– Я вже більше не буду давати по сто яець, а буду давати по п'ятнадцять. Аби курка сіла (Сопит, Сколевский р-н, Львовская обл., 1990 г. [УНВ 14/1]).

Форму байки-анекдота приобретает рассказ о том, как еврейка подверглась нападению в собственном доме, будучи одурачена мошенниками. Комический эффект достигается за счет того, что еврейка излагает суть произошедшего раешным стихом на ломаном польском языке.

Na przykład Żydówka została napadnięta do tego, w mieszkaniu. Icek poszedł do roboty, a Żydówka została, to było na Kościuszki, to faktem było. I na Kościuszki był zaraz sąd też dawnij. I przyszło dwóch badziarów, wykorzystali, tam pieniądze wzięli. Jak ją wypuścili, to ta wpada do sądu i już przy drzwiach krzyczy «A dzień dobry panie sędzio, ja tu przyszła do urzędu, ja tu przyszła skarge wnosić i o sprawiedliwość prosić. Że mnie napadł taki zbój, że [śmiech]».

[SZ:] Już dali nie mów.

[EK:] «...że miał taki tęgi pałki i z ty pałki miał dwa gałki [śmiech]. Najpirw zaczął się uśmiechać, ja zaczęłam go odpychać. Jak mnie złapie w swoje łapy, jak mnie rzuci na kanapy. Potem na mnie cały runoł i z tym pałke całe wsunoł [śmiech]».

To, to fakt był, że tak robili, bo przecież, że Icek przebrał sie, poszedł do pracy, drzwi tylko przekręcił, a tu już, jego zaobserwowali badziarze, bo przed wojną w Przemyślu to było tych badziarosów do licha. Już tam puka, kto to jest. No to...

[SZ:] Najczęściej listonosz.

[EK:] Ja, Salkie, to otwórz, ja zapomniałem kluczy. Salkie otworzyła, a Icek, zamiast Icka to było dwóch badziariusów.

[Kogo? Kto to?]

[SZ:] to takie o, zbiry

(Stefania Zasadzińska [SZ], 1941 r.p.; Edward Królikowski [EK], 1930 r.p., Olszany, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1670]).

Фольклорные тексты отражают и устойчивые стереотипы относительно евреев, например представления о специфическом запахе, якобы присущем евреям и создающем постоянную напряженность в общении с ними. В истории, приводимой ниже, ключевой становится фраза «Ицик не фиалка, чтобы его нюхать».

[SZ:] A jak to było z tym Ickiem co poszedł do szkoły?

[EK:] Icek wchodzi do szkoły a nauczycielka musiała no, koło każdego dziecka, żeby postać wytłumaczyć, zaglądnąć, a Icek, no ci Żydkowie, n otak śmierzdział tak i nauczycielka mówi. Napisała kartkę, «masz to dać mamie», tam jest napisane, że proszę Icka umyć, przebrać, bo od Icka czuć. Na drugi dzień to samo. Icek przyszedł do szkoły tego samego. Na trzeci dzień, jak napisała kartkę, a ta Żydówka już była poddenerwowana i pisze: «Proszę pani, Icek nie fiołek proszę uczyć, nie wąchać» [śmiech] (Stefania Zasadzińska [SZ], 1941 r.p.; Edward Królikowski [EK], 1930 r.p., Olszany, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1670]).

Наиболее ярким свидетельством контактов становятся славянские тесты, в которых звучат голоса этнических соседей.

[A jakies piosenki pan może zna? O Żydach co śpiewano? Albo wierszyki?]

[SZ:] Nic tam jakichś wierszyków, piseenek, nie znasz jakich o Żydach?

[EK:] Ja znałem, bo to tych kawałów żydowskich jest takich. [śmiech]

[SZ:] to tak od razu nie przyjdzie.

[EK:] Salke tu jeść, a ta Salka to była taka prawda, że stała przy kuchni i jedna ręka w głowie i [drapała się] a druga gdzie indzi [okolice miejsc intymnych]. Przyszedł Icek na obiad i Salka mu dała zupe, ten je tak to zupe i odrzucił włos, za chwile czasu odrzucił drugi włos [śmiech] woła, trzeci włos już woła «Salka kom zu her», Salka przychodzi «Was hast du heute gekochelest» – Co dzisiaj ugotowałaś. A ona mówi: «Zupes». «Mit was ist dise zupes» – «z czego jest ta zaupa?» a tego, a ona mówi i zaczyna mu: geltferiben, kraus, kartofeln, zfibeln, bobeles, a tam już jak «bobels mit choleres mit kłakes de szlecht» [śmiech]. «Di treften».

[SZ:] Po jakiemu to? Po niemiecku?

[EK:] Po żydowski.

[SZ:] A skąd ty znasz żydowski język?

[EK:] Taa, Boże święty, toż my z Żydami my tutaj się bawili, tu, a uoni, Żydy, Żydzi mieli przecież podobne słówka, ta jak tego.

[SZ:] To znaczy, że w zupie były włosy? Tak?

(Stefania Zasadzińska [SZ], 1941 г.р.; Edward Królikowski [EK], 1930 г.р., Olszany, gm. Krasiczyn, pow. Przemyśl, 2009 [TN UMCS 1670]).

Бытовая история о том, как еврейка подала мужу суп, в котором оказались волосы (помимо всякой всячины – капусты, картошки, лука – «бобы с болячкой и с клочьями»), разыгрывается рассказчиком по ролям, и действующие лица говорят на «идише», понятном самому рассказчику²⁰, потому что большая часть жизни его прошла по соседству с евреями.

В воспоминаниях жителей регионов, где-то когда-то этническое и конфессиональное соседство было нормой, этнокультурные стереотипы часто представлены в виде последовательности мотивов, отражающих мифологизированные представления о «чужаках». Такие развернутые нарративы, особенно если в разговоре участвуют сразу несколько человек, наглядно демонстрируют всю гамму отношений к «своим чужим» – соседям, с которыми жили и общались многие поколения. В качестве примера приведем фрагмент интервью, записанного от группы собеседников, в котором соединились и воспоминания о взаимоотношениях с соседями-евреями, и оценка «чужих» традиций, и предрассудки в отношении «чужих» (запах, «кровавый навет», похороны сидя), и стремление осознать традицию соседней через призму индивидуального и коллективного опыта.

[АНИ:] У нас только жидовское кладбище тут в Кричеве ёсть, во, жидовское, и всё, таких нема больше. <...> [Евреи жили только в Кричеве или по деревням тоже?] Ой, их много... [РАВ:] Ой, яны везде жили.

[КТА:] Везде. [РАВ:] Их было много, а в войну их поистребили. Так не-

²⁰ По наблюдению А.Л. Полян, «озвученный» идиш представляет собой скорее искаженный немецкий язык; информант в детстве слышал и понимал идиш («my z Żydami my tutaj się bawili, tu, a uoni, Żydy, Żydzi mieli przecież podobne słówka»), но сейчас воспроизводит речь евреев в немецкой фонике. Благодарю А.Л. Полян за разъяснения.

навидели немцы жидоў етых... Ховались, это... жэншыны с дятми вот так во по хатах, во. Их приючали... ховали от этых немцоў. [Почему?] Вот ненавидели... жидоў и всё. Ти ины знали... <...> Яны язык ихный знали, я не знаю. Это так рассказывают. [КТА:] Не, говорят, эстонский ближе к немецкому. [РАВ:] Нет, говорят, к немецкому и жидовский подходит... [КТА:] Да? [РАВ:] Да. [КТА:] Знаю, что эстонский. [РАВ:] Ну, ненавидели. [То есть евреи могли понимать, как немцы разговаривают?] Да, да. И во, прямо... копали этыя... траншеи, и ставили их... этых... в очередь... Тут во столько погибших, де-то тут было место, я не знала... И даже на Иваноўке... ли нескольких там... Что траншею сами сабё выкапывали, становили их и расстреливали. Ины падали у ту... а тады загёрнуть йих и всё. Немцы издевались. Не так немцы, яко вот полицаи, свои.

[У евреев такие же праздники, как у нас, или другие?] [АНИ:] Не-е-т, конечно, нет. [РАВ:] Нет. [Как у них Пасха происходит?] [КРИ:] У йих Пасха только раньше. [КТА:] На неделю. [КРИ:] На неделю, а потом наша. [КТА:] И все почти так праздники. [КРИ:] И все праздники, да. Там написано: католики. [РАВ:] У йих своё поверье. [КРИ:] Свои поверья, да. [Они готовили что-нибудь особенное на Пасху?] [АНИ:] О-о-й. Я раз, эт самое... [РАВ:] Мацу якую-то яны пяклі. [КТА:] Солёное какое-то. [АНИ:] Я попробовала. [РАВ:] Мацу... [АНИ:] У меня... молодая ж была, и, ну, волосы ж были, эт самое, и з... раньше химия была, модно. Ну и работала в массовом цеху в городе там, где... вот, ателье. Ну и там, эт самое, не знаю, шас инá жива иль не живая, Бетя, может быть, она и на Микро [микроргородок Сож в Кричеве] жила. [ДОВ:] Бетя – она жива ещё. [АНИ:] Жива ещё? Ну вот. [ДОВ:] Да. С бабушкой моей работала. [АНИ:] И, короче говоря, она меня вот спр... спросите, эт самое, она меня... должна меня помнить. Я такая чёрненькая была, кучерявая такая. [Усмехается.] И инá мне дала эту мацу попробовать. А я-то не знала, молодая, я ж не знала, что это такое, я попробовала. Вот такая тоненькая, такая... тонкая-тонкая, вот как... [КТА:] Ну она пресная, наёрно... [АНИ:] Вот как шас делают эти, как их называют... [ДОВ:] Лаваш... [АНИ:] Чипсы. Так, ну, тонкая-тонкая. [КТА:] И солёная. [АНИ:] Пресное тесто. Пресное и всё. Ины п... походу приняли меня за свою. Угостили только меня. Вот. [Усмехается.] Ну я тада и похожа была на еврейку. Такая голова эта... чёрная... Теперь уже... [Рассказывали что-нибудь про мацу? Что в нее что-то добавляют?] [РАВ:] А хто их знает. [АНИ:] А кто их знает. Меня потом напугали, мол, кроў какую-то добавляют, да ише́ что-то такое... Во, глупости – думаю. Ну съела ж я, ничего со мной не сделалось, так и живу... [КТА:] Да ну, мне кажется,

вряд ли, мне кажется. [РАВ:] Ну, говорят, что убивают... кого-то когда-то... Да, но... [КТА:] А сейчас, мне кажется, нет. [ДОВ одновременно:] А Бетя цимес вам не готовила, не? [АНИ:] А? [ДОВ:] Цимес Бетя не готовила? [АНИ:] Не, это ж я была молоденькая, работала в этом, в цеху, и помню её хорошо, мне всегда нравилось, хо... хорошая такая женщина, добродушная. Полная. [ДОВ:] По-моему, она ещё жива. [Говорили, что они кого-то убивают для мацы?] [РАВ:] Да, чтоб кроў была. [КТА:] В смысле животных. <...> [РАВ:] Людей! Животных... [КТА:] Да... [АНИ:] Да. [РНП обращается к ДОВ:] В Израиле они живут? [ДОВ:] Бетя? [КРИ:] Да. [ДОВ:] Нет, это Рахиль в Израиле, а Бетя – нет. [РНП:] Берта Игоревна, да? [АНИ:] Ну да, мы её Бетя звали. [РНП:] Она тады в семнадцатом саду работала, раньше. [АНИ:] Ой, я не знаю де... я знаю, что со мной работала. [Вы говорите, что людей убивали?] [РАВ:] Да-а... разговлялись как... говорят, человека, чтоб кроў была на этый праздник. Убивали, гьрят, людей. [А кого – своих?] А Бог их знает. То я чула так, а они... вам точно не скажут. [АНИ:] Я чула, что пе... петуха – да. Могли, эт самое. [РАВ:] Ну б за петуха – это ужо наши били, такие люди, простые. [АНИ:] Это потом, да... [АНИ:] Они... этый самый... белорусские. [КТА:] Может, это когда-то, когда... [АНИ:] Это когда-то, наверно было... уже ж тоже так давно нет... [КТА:] Да, может быть, начиналось так... а потом стали уже петуха, там, кроў может быть там не добавляли... [РАВ:] Да, да... [АНИ:] Это было когда...

[Не говорят, что у евреев какая-то погода должна быть?] Ну да, говорят. Обычно дождик идёт на этот день... [КРИ:] Если, говорят, дождь... [КТА:] Коро... коросту чтоб снимать... [РАВ:] Из-за того, что яны, говорить, корбстливые были... правда ти... [Все смеются.] [И что?] И пахучие, говорят, дюже. [КРИ:] Вонючие. [АНИ:] И я слышала, что, вот, запах от них, вот интересно было... понюхать... [РАВ:] Ти их пот такой... тоже говорили... [РНП:] Не, неправда, Наталья не пахла. [АНИ:] Ну дак я ж говорю, я ж работала вместе с человеком, ну я не понимаю, вот, гть, запах, а какой? [РАВ:] Ну, не знаю... [РНП:] Наоборот ишэ и губы так накрасить, и этый самый... и... [РАВ:] Ну дак ужо, мóэть, <...> брызгались да... [РНП:] Токо сало не е... не это... [АНИ:] Да, сало – да. [А запах идет от них?] [РАВ:] Да, да, вот... ихное тело так ти потело, дак это и мóэть п... такой запах. [РНП:] А сейчас иначе пахнуть. [РАВ:] Да, а сейчас ужо... шас же всё, раньше ж это не было ничё, это сейчас уже и духи... одеколоны, дезодоранты, этыя всё. [РНП:] Шас и сало яны ядуть, и всё... [РАВ:] Можно и подушиться, и...

[Не говорили, что их как-то по-особому хоронят?] [РНП:] В мяшку целлофановом. [РАВ:] Сид... сидючи, гьрить, их садють. [АНИ:] В про-

стыне белой, сáван называется. [РНП:] А не у мяшку целлофановом? [АНИ:] Не, в белый саван и так на корточках... эт самое... [РАВ:] Ну там... я-то ня видела, и не скажу точно... [АНИ:] А я видела... [РАВ:] Говорють, их садють. [АНИ:] Да, садят. [КТА:] Ну, типа того как... как он родился, так его и... хоронят. [То есть в белый мешок и садят?] [АНИ:] Да, простыня такая, заворачивают. [РАВ:] Не ложуть, як наши у гробе, а садют прямо... на землю. [Вы говорите, еще могут в целлофановом мешке?] [РНП:] Ну, это что-то я слышала тоже.

[Говорят, они не едят свинину и сало?] [АНИ:] Конечно. [Почему?] [РНП:] А сейчас уже едят. [АНИ:] А може и едять, шо ж им есть. [РНП:] Шас ужо всё. [АНИ:] Шас говядины в магазине... нету. [Не говорили, почему раньше не ели?] [РАВ:] Не знаю, ти жиды были в армии, ти, можа, так... чёрныя эты, нярусские, мой хозяин... ён в морфлоте служил, так гърить, бывало и хвост ложили под... под эту... под подушку, чтоб ён привык к салу. [Усмехается.] И ягó рвало, а потом когда, говорить, раскушали это сало, дак смеялся, гть: «Давайте мне побольше, я буду есть». [Усмехаются.] Мой хозяин рассказывал, в армии смеялись. [Хвост под подушку, чтобы привык?] Ну да, чтоб ягó раздражить, хвост тый свíний, а у йих же подсобно хозяйство своё там было, ну... Положить, а ён тады, гть, до рвоты, до крови. Это нярусские, это чёрные, може и не из... раньше служили все ўместе, як Союз быў, ну... [КТА:] Да, армяне, азербайджанцы... [АНИ:] Мы на север жили, было сколько... ой, много национальностей. Я даже и сказать не могу. И мордва, и татары, и эти... как его, эти вот, в Кишинёве что эти... [КТА:] Молдаване. [АНИ:] Молдаване. А у молдаван такой говор, такой у их на «л». «Лэк» – так мягко яны всё это говорят, прямо вот мягкий такой разговор вообще. А вот мы жили, рядом были и карелы и финны жили, а я не научилась... разговаривать... [КТА:] По-ихнему, да? [АНИ:] Никак. Это шас там уже изучают финский... а нас... мы тада не это самое... (А.В. Рубанова, 1939 г.р., Н.И. Анисимова, 1952 г.р., Р.И. Кучмина, 1952 г.р., Н.П. Рубанова, 1960 г.р., Т.А. Куликова, 1965 г.р., О.В. Дорошук, 1989 г.р.; Ивановка, Кричевский р-н, Могилёвская обл., 2014 г. [АЛФ]).

Проблема контактов и конфликтов, отраженных в текстах фольклора, рассмотрена нами лишь на небольшом количестве примеров. В перспективе данная тема может быть раскрыта на более широком материале с привлечением не только текстов несказочной прозы, балладной лирики и устных нарративов, но и других жанров (присловий, пословиц, паремий, заговоров и т.п.). Однако уже сейчас

очевидно, что народная культура чутко реагирует на все случаи соприкосновения традиций и отражает их своими художественными средствами.

Литература и источники

- АЛФ – Архив Лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).
- Амосова 2016 – *Амосова С.* Наветные тексты и другие представления о еврейских праздниках у жителей Латгалии // Утраченное соседство: евреи в культурной памяти жителей Латгалии. Часть II / Отв. ред. С. Амосова. М., 2016. С. 127–140.
- Архив АГ – Архив Кабинета фольклора Академической гимназии СПбГУ (Санкт-Петербург).
- Белова 2004 – *Белова О.* «Со своим уставом в чужой монастырь»: «наступательная» модель в этноконфессиональном диалоге // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2004. С. 119–136.
- Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
- Белова 2006 – *Белова О.* Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2006. С. 131–140.
- Белова 2007а – *Белова О.В.* Этноконфессиональный навет как культурный текст (по материалам из западных областей Белоруссии, Украины и из восточной Польши) // Белорусско-российский диалог (Культура и литература Беларуси XX–XXI вв.) / Ред. кол.: Н.М. Куренная, Ю.А. Лабынцев, В.А. Максимович, Л.Л. Щавинская. М., 2007. С. 227–242.
- Белова 2007б – *Белова О.* Народная магия в регионах этнокультурных контактов славян и евреев // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 110–136.
- Белова 2014 – *Белова О.* Историческая память и современный фольклор (на примере народных рассказов из бывших еврейских местечек польско-украинско-белорусского пограничья) // Historia mówiona w świetle nauk humanistycznych i społecznych / Redakcja Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Mirosław Szumiło, przy udziale Janusza Kłapcia. Lublin, 2014. S. 283–297.
- Белова 2015 – *Белова О. (Belova O.)* Утраченное соседство: образ еврейского местечка в воспоминаниях не евреев // Prace etnograficzne. 2015. T. 43. Z. 4. S. 259–270.

- Белова 2016 – *Белова О.* Этнокультурный стереотип: между нормой и антинормой // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 7–21.
- Белова 2017 – *Белова О.* Быт и повседневность в рассказах жителей Глубокого // Глубокое: Память о еврейском местечке / Отв. ред. И. Копченова. М., 2017. С. 177–220.
- Белова, в печати – *Белова О.В.* Изофункциональность этнокультурного стереотипа (на примере народных рассказов о «кровавом навете») (в печати).
- Белова, Петрухин 2008 – *Белова О.В., Петрухин В.Я.* «Еврейский миф» в славянской культуре. М.; Иерусалим, 2008.
- Гехт, Погодина 2017 – *Гехт М.Б., Погодина С.И.* О пейоративных высказываниях по отношению к «другому» (по материалам экспедиций в Латгалию) // Живая старина. 2017. № 2. С. 33–36.
- Добровольская 2004 – *Добровольская В.* «Свой» и «чужой» праздник в восприятии горожан (на примере совместного проживания русских и евреев) // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2004. С. 137–153.
- Добровольский 1914 – *Добровольский В.Н.* Смоленский обрстной словарь. Смоленск, 1914.
- Киреева 2007 – *Кирева Н.* Обращение к «чужому» праведнику в магических целях (на материале паломничества нееврейского населения к могилам еврейских праведников на Буковине) // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 137–144.
- Львов 2008 – *Львов 2008 – Львов А.* Межэтнические отношения: угощение мацой и «кровавый навет» // Штетл XXI век. Полевые исследования / Сост.: В.А. Дымшиц, А.Л. Львов, А.В. Соколова. СПб., 2008. С. 65–82.
- Марковский 1895 – *Марковский М.* Бродячий анекдот в малорусской народной словесности // Киевская старина. 1895. Т. 51. № 12 (декабрь). С. 94–96.
- НБ – «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.
- ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
- Плач 1895 – «Плач на бедствия украинския» – старинное еврейское стихотворение // Киевская старина. 1895. Т. 51. № 10 (октябрь). С. 5–7.
- Руданський 2007 – *Руданський С.* Усі твори в одному томі / Передм. Г. Латника. Київ, 2007.
- С.Д. 1882 – *С.Д.* Сказки еврейского квартала Леопольда Комперта // Восход. 1882. Кн. 9–10. С. 222–233.
- Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забавоны беларусаў-паляшучоў. Менск, 1930.
- Смирнов 1988 – *Смирнов Ю.И.* Восточнославянские баллады и близкие им формы. М., 1988.

- СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979.
- УНК 13/2 – Українські народні казки. Т. 13: Казкі Покуття. Ч. 2 / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль, 2005 (<http://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%20%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8/%D0%93%D0%BE%D1%80%D1%89%D0%BE%D0%BA%20%D0%B7%20%D0%B3%D1%80%D1%96%D1%88%D0%BC%D0%B8.html>).
- УНВ 14/1 – Українські народні казки. Т. 14: Казкі Бойківщини. Ч. 1 / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Тернопіль, 2006 (<http://proridne.org/%D0%A3%D0%BA%D1%80%D0%B0%D1%97%D0%BD%D1%81%D1%8C%D0%BA%D1%96%20%D0%BD%D0%B0%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%BD%D1%96%20%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%BA%D0%B8/%D0%86%D0%B2%D0%B0%D0%BD%20%D0%BD%D0%B0%20%D1%8F%D0%B9%D1%86%D1%8F%D1%85.html>).
- УНВ 27 – Українські народні казки. Т. 27: Казкі Поділля / Записав, упорядкував і літературно опрацював Микола Зінчук. Чернівці, 2009.
- Чикаленко 1896 – *Чикаленко Е.* Лирнык Василий Мороз // Киевская старина. 1896. Т. 52. № 3 (март). С. 79–87.
- Чубинский 1878 – *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 2: Малорусские сказки. СПб., 1878.
- ATU – *Uther H.-J.* The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part 1: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and realistic Tales, with an Introduction; Part 2: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales; Part 3: Appendices. Helsinki, 2004 (FFC. N 284, 285, 286).
- Dlaczego wąż... 2015 – Dlaczego wąż nie ma nóg? Zwierzęta w ludowych przekazach ustnych / Red. J. Bartmiński, O. Kielak, S. Niebrzegowska-Bartmińska. Lublin, 2015.
- Federowski 1903 – *Federowski M.* Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Т. 3. Baśnie, przypowieści i podania ludu z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki. Cz. 2. Tradycje historyczno-miejscowe oraz powieści obyczajowo-moralne. Kraków, 1903.
- Kosiński 1904 – *Kosiński Wl.* Materiały etnograficzne zebrane w różnych okolicach Galicyi zachodniej // МААЕ. 1904. Т. 7. Cz. 2. S. 3–86.
- Kubiak 1979 – *Kubiak K.* Wyróżniki obcości w bajce białoruskiej. Cechy boskie i diabelskie «swego» i «obcego» // Etnografia Polska. 1979. Т. 23. Z. 2. S. 185–193.
- Siemiński 1845 – *Siemiński L.* Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie. Poznań, 1845.
- TN UMCS – Полевые материалы лаборатории «Archivum Etnolingwistyczne» Университета им. Марии Кюри-Склодовой в Люблине (Польша).
- Weryha 1889 – *Weryha W.* Podania białoruskie. Lwów, 1889.

Olga Belova
(Moscow)

**Contacts and conflicts
in oral narratives and folklore texts**

Since almost all of everyday life is made up of contacts and conflicts, when we dealing with the the analysis of specific practices and rituals, some questions inevitably arise – what is considered the norm for the neighborhood and what is an anomaly? cooperation or competition rules in the coexistence within multicultural and multiethnic society? rapport or conflict dominates the ethno-confessional dialogue? The aim of this publication is to review the “contacts” and “conflicts” reflected in folklore texts and oral narratives, and to determine the nature of situations in which these opposite trends of ethno-cultural relations manifest themselves most vivid and clearly.

Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта

- От Бытия к Исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре (М., 1998).
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2000).
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2001).
- Между двумя мирами: представления о демоническом и потустороннем в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2002).
- Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга (М., 2003).
- Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2004).
- Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2005).
- Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2006).
- Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2007).
- Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2008).
- История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции (М., 2009).
- Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2010).
- Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2011).
- «Старое» и «новое» в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2012).
- Устное и книжное в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2013).

- Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2014).
- Число – счет – нумерология в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2015).
- Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции (М., 2016).